

THEOLOGIAI SZEMLE

FŐMUNKATÁRS:
VARGA ZSIGMOND.

SZERKESZTI:
CSIKESZ SÁNDOR.

FŐMUNKATÁRS
DEÁK JÁNOS.

TARTALOM:

Az Íge: Cs. S. 1. 1.

Beköszöntő: Cs. S. 2. 1.

Tanulmányok: *Tankó B.*: Vallás és művészet. 3—24. — *Payr Sándor*: Luther és az egyházi enek. 24—47. — *Kállay K.*: Jeremiás próféta élete és működése a Biblia filológiai és történeti kritikája alapján. 48—62. — *Vasady B.*: A valláspszichologia fejlődésének története. 63—160.

Publikáció: Keresztési József naplójegyzetei akadémiai útjáról VIII. 160—161.

Kisebbségi közlemények: *Kállay K.*: A Geelkerken ügy. 162—163. — *Miklós Ö.*: A magyarok pereit a leideni rektor előtt. 163—165. — *Kovács A.*: A vallásos érzés védelme az új büntető-novella tervezetben. 165—168. — *Miklós Ö.*: A külsősomogyi traktus kánonos könyve. 168—174.

Külföldi Szemle: *Wilke G.*: Evang. Kirchenkunde. *D. J.* 174—175. — L'influence de la Réform. sur le développement du droit international. *R. I.* 175—176. — *Medicus Fr.*: Die Freiheit des Willens u. ihre Grenzen. *Rácz L.* 176—177. — *Thomsen Peter*: Die neueren Forschungen in Palästina-Syrien... *Labossa L.* 177—178. — *Ulrich M.*: Dürfen wir minderwertiges Leben vernichten? *D. J.* 178—179. — *Hartmann J.*: De Senectute. *B. Pap J.* 179. — *Tillich P.*: Die relig. Lage der Gegenwart. *Szelényi Ö.* 179. — Die Aufklärung, Die Religion des deutschen Idealismus. *Rácz L.* 179—180.

Hazai irodalom: *Papp F.*: Az Orsz. Ref. Tanáregyesület évkönyve. *Gulyás J.* 180. — *Kun S.*: Az Orsz. Ref. Tanáregyesület évkönyve. *Gulyás J.* 180. — *Pröhle K.* — *Juhász A.*: Eucken R.: A jelenkori vallásbölcselet főkérdései. *Sz. Ö.* 180. — *Rosnyai D.*: Horologium Turcicum. *Gulyás J.* 181. — *Harsányi J.*: A magyar biblia. *Gulyás J.* — *Komáromi J.* — *Panka K.*: A pataki diákvilág anekdotakincse. *Gulyás J.* 182.

Folyóiratok szemléje: *Études Theol. et Relig. R. I.* 182. — *Zeitschrift f. d. N. T. Wissenschaft. Karner K.* 182—183. — *Revue d'Histoire et de Philosophie relig. R. I.* 183—184. — *Die Tatwelt. Tankó B.* 184. — *Führer Hilfe. Labossa L.* 184—185. — *Jahrbuch von St. Gabriel. D. J.* 185.

Tudományos Élet: vitéz nagybányai Horthy M. — *Kaftán Gyula*, *Gressmann Hugó*. — *Dr. Pruzsinszky Pál*, *Kiss József*. — Egyetemi magántanárok. — *Uj theol. doktorok*. — *Az új Agenda*. — *Uj theol. facult. dékanok*. — *Disputa: „Isten pénzügyei. I—IV.* — *Dr. Erdős József jubileuma.* 186—192. I.

Szerkesztői üzenetei. *Uj előfizetési ciklus*. — *Hátralékos előfizetőkink*. — *Bekötési táblák*. — *Orle könyvkiadó-alap*. — *Beküldött előfizetések*.

E NÉGYES SZÁM ÁRA 14 PENGŐ.

ELŐFIZETÉSI DÍJ EGY ÉVRE: 20 PENGŐ.

KÜLFÖLDI ELŐFIZETÉSEKNÉL A PORTÓ KÜLÖN FIZETENDŐ.

MEGJELENIK: KÉTHAVONKÉNT.

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

ORSZÁGOS REFORMÁCIÓS LEKÉSZÉSI BIZOTTSÁG ELNÖKSÉGE KÖZLEMÉNYEK KIADÁSA.

RÁDAY KÖNYVTÁR

Magyar Államvasutak 1927. évi nyári menetrendje.

Debrecen állomásra.		Debrecen állomásról.	
Érkezik	H o n n a n	Indul	H o v a
238	Budapest ny.	310	Szerencs
624	Nagykerek	350	Nyírábrány
644	Tiszalök	400	Füzesabony
646	Nyírábrány	405	Hajdúszoboszló
656	Nyíregyháza*	529	Téglás
657	Tiszafüred	530	Tiszalök
709	Budapest ny.	710	Budapest ny.
730	Nagyléta	752	Szerencs
739	Hajdúnánás	720	Hortobágyi halastó
740	Téglás	800	Nyírábrány
854	Szerencs	802	Hajdúnánás
858	Tiszalök	910	Nagykerek
1130	Hortobágyi halastó	940	Nagyléta
1140	Hajdúnánás	1009	Hajdúnánás
1142	Nyírábrány	1201	Nyíregyháza
1151	Budapest ny.	1228	Budapest ny.
1200	Szerencs	1210	Nyírábrány
1408	Budapest ny.	1211	Budapest ny.
1415	Hajdúnánás	1230	Tiszalök
1426	Füzesabony	1306	Polgár
1602	Nagyléta	1431	Szerencs
1711	Nagykerek	1427	Tiszalök
1720	Nyírábrány	1430	Püspökladány
1728	Tiszalök	1440	Nyírábrány
1731	Nyíregyháza	1500	Nagykerek
1736	Hajdúszoboszló	1603	Nagyléta
1810	Budapest ny.	1624	Hajdúnánás
1912	Tiszalök	1741	Budapest k.
1914	Hajdúhadház	1824	Szerencs
2109	Nagykerek	1853	Tiszafüred
2115	Tiszalök	1913	Tiszalök
2135	Szerencs	2215	Budapest ny.
2146	Polgár	2209	Nyíregyháza
2150	Nyírábrány	2315	Tiszalök
2159	Budapest ny.	016	Budapest ny.
2306	Nyíregyháza		

* A **vastag** betű gyorsvonatot jelent.

THEOLOGIAI SZEMLE

FŐMUNKATÁRS :
RÉVÉSZ IMRE.

SZERKESZTŐ :
CSIKESZ SÁNDOR.

FŐMUNKATÁRS :
DEÁK JÁNOS.

HARMADIK (1927. ÉVI)
ÉS
NEGYEDIK (1928. ÉVI)
ÉVFOLYAMOK
TARTALOMJEGYZÉKE.



TARTALOM-JEGYZÉK.

(A végső római szám a Theol. Szemle évfolyamát, az előtte lévő arab szám a lap oldal-számozását jelenti.)

Szerkesztői előszó.

Beköszöntő. Cs. S. 2. III.

Az Ige.

Máté ev. VII. 13—14. *Dr. Szabó Aladár*.
1. IV.
Márk ev. IV. 21—25. Cs. S. 225—26. IV.
Luk. ev. XVIII. 20—21. Cs. S. 193. III.
Eféz. levél III. r. 14—19. Cs. S. 1. III.
Filippi l. II. 1—2a., 3—7., 8b—11. Cs. S.
113—114. IV.

Tanulmányok és kisebb közlemények.

Ószövetségi theologia.

Kállay K.: Jeremiás próféta élete és működése a Biblia filológiai és történeti kritikája alapján. 48—62. III.

Újszövetségi theologia.

Karner K.: A kísértés történetének értelme és jelentősége Jézus messiási munkájára nézve. 341—350. III.

Rendszeres theologia.

Bányay Lajos: Hiszek egy közönséges, keresztyén anyaszentegyházat. 2—72. IV.
Dr. Vasady B.: A „Mortalium animos“ kezdetű pápai encyklika tartalma, lényege és feleletünk. 337—342. IV.

Egyet. egyháztörténelem.

Kállay K.: A Geelkerken-ügy. 162—163. III.
Marton János: A mai görög protestantizmus. 73—77. IV.
Marton János: Történeti előzmények és háttér. (Mortalium animos.) 321—326. IV.
„Mortalium animos“ szövege. 327—336. IV.
Payr Sándor: Luther és az egyházi ének. 24—47. III.
Rábcsvölgy Gusztáv és Cs. S.: „Mortalium animos“ c. pápai encyklika fordítása. 327—336. IV.

Magyar prot. egyháztörténelem.

Miklós Ö.: A külsősomogyi traktus kánonos könyve. 168—174. III.

Miklós Ö.: A magyarok perei a leideni rektor előtt. 163—168. III.

Miklós Ödön: Magyar diákok a leideni State Collegeben. 290—319. IV.

Dr. Révész Imre: Krisztus és az Antikrisztus (Ozorai Imre és műve). 167—199. IV.

ijj. dr. Szabó Aladár: Szikszai György élete és munkássága. 232—330. Szikszai Gy. arcképe.

ijj. dr. Szabó Aladár: Szikszai György élete és munkássága című dolgozat 416. számú jegyzetének helyesbítése és kiegészítése. 206. IV.

Életrajz.

Gulyás J.: Keresztesi József. 356—365. III.
Gulyás József: Lengyel József (élete és művei) 201—205. IV.

Gyakorlati theologia.

D. Dr. Baltazár Dezső nyilatkozata a „Mortalium animos“ ügyről. 343—344. I.
Enyedy Andor: Magyar református káteisrodalom. 115—167. IV.
Gaudy László: A bibliai történetek tanításának valláspedagógiai módszertana. 227—289. IV.
A „Mortalium animos“ c. pápai encyklika ügye. 321—344. IV.

Vallásfilozófia.

Mátyás Ernő: Keresztyén vallás és theologia a lelkészképzésben. 350—356. III.
Tankó B.: Vallás és művészet. 3—24. III.
Vasady B.: A valláspszichologia fejlődésének története.

I. közlemény 63—160. III.

II. „ 194—232. III.

Vallástörténet.

Dr. Karner Károly: Mandaeizmus és őskeresztyénség. 77—88. IV.

Pedagógia.

Tankó B.: Schneller István 80-ik születésnapjára. 338—341. III.

Vegyes.

Kovács A.: A vallásos érzés védelme az új büntetőnovella-tervezetben. 165—168. III.

Publikáció.

Keresztési József naplójegyzetei akadémiai útgáról.

- VIII. közl. Bingen, Backarach, Einfeld, Ober-Vézel, Reinfels, Puport, Londstein, Coblentz. 160—161. III.
- IX. „ Neuwid, Andernach, Linz, Bonna, Colonia Agrippina, Vesel, Alisio, Irdingen és Reinberg, Xanten, Cleve, Clivia, Ninvega, Enchusa, Stavera, Texel, Hindelopen, Harlinga, Franekera, Leovardia, Vourda, Gonda vagy Torgan, Rotterdam. 331—338. III.
- X. „ Dordrecht, Delft Lat, Delphi. 106—109. IV.
- XI. „ 'S Graven Hage, Haga Comit. 199—200. IV.
- XII. „ 319—320. IV.

Külföldi szemle.

Ószövetségi theologia.

- Benzinger I.* : Hebräische archäologie. Kállay K. 344—45. IV.
- Plater W. and White H. I.* : A grammar of the Vulgate. Benigny Gy. 366. III.

Újszövetségi theologia.

- Feine P.* : Der Apostel Paulus. Karner K. 346—48. IV.
- Isten országa a theologiai érdeklődés homlokterében : *Selwyn E. G.* : Theology.... *Schmidt K. L.* : Theol. Blätter.... *Michelis W.* : Täufer, Jesus, Urgemeinde etc. : Révész Imre. 211—213. IV.
- Kaftan* : Neutestamentliche Theologie im Abriss dargestellt és *Zahn* : Grundriss der neutestamentlichen Theologie : Kiss Jenő. 214. IV.
- Strack H. és Billerbeck P.* : Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. 345—46. IV.

Rendszeres theologia.

- Beth. K.* : Frömmigkeit der Mystik, u. des Glaubens. Sz. Ö. 94—95. IV.
- Berger G.* : L'application de la méthode scientifique à la theologie. Illyés E. 000—000. IV.
- Pfennigsdorf E.* : Naturwissenschaft und Apogetik. Szelényi Ö. 367. III.
- Schleumer A.* : Kirchenlateinisches Wörterbuch. Benigny Gy. 369. III.
- Tillich P.* : Die relig. Lage der Gegenwart. Szelényi Ö. 179. III.
- Ulrich M.* : Dürfen wir minderwertiges Leben vernichten? D. J. 178—179. III.

Egyháztörténelem.

- Deutsche Mystiker. *Windstosser David M.* : Frauenmystik etc. : Szelényi Ödön. 213—214. IV.
- Grósz A.* : Geschichte der Stadt u. der ev.

Kirchengemeinde A. C. St. Georgen Pozsony. Szelényi Ö. 368. III.

- Hirsch E.* : Luthers deutsche Bibel. Karner K. 349. IV.
- Landberg P. L.* : Die Welt des Mittelalters u. wir. Szelényi Ö. 369. III.
- Oberuc I.* : Les persécutions des Luthériens en Slovaquie an XVII. Siécle. Révész I. 89. IV.
- Treeuwen, St. W. I.* : Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian. Benigny Gy. 370. III.

Gyakorlati theologia.

- Hartwich N.* : Ev. Erholungs- u. Heilstätten f. Kinder. D. J. 371. III.
- Dr. med. Happeler H.* : Die Predigt unseres Körpers. Labossa L. 374. III.
- Hastings—Incze G.* : A mintakép. Labossa L. 375. III.
- Le Seur Pál : Die Meisterfrage beim Aufbau der evang. Kirche. *Gáncs A.* 355—6. IV.
- Niebergall F.* : In Kampf um den Geist. Szelényi Ö. 354. IV.
- Ricking P.* : Die Familienpflege v. dritten Orden. Karner K. 374. III.
- Schlipköter W. u. G.* : Schmücket das Fest ! Filep G. 374. III.
- Schuster H.—Franke W.* : Lebensbilder aus Bibel u. Kirche. D. I. 371. III.
- Soecknick G.* : Religiöser Socialismus der neueren Zeit. Szelényi Ö. 368. III.
- Thomsen Péter* : Die neuere Forschungen in Palästina—Syrien... Labossa L. 177—178. III.
- Vortragsdichtungen* f. Weihnachtsfeier. Filep G. 95. IV.
- Weinachtsspiele.* Filep G. 95. IV.
- Wilke G.* : Evang. Kirchenkunde. D. J. 174—175. III.

Vallásfilozófia.

- Bovet P.* : L'Instinct combatif. Illyés E. 352—54. IV.
- Bovet P.* : Le Sentiment religieux et la psychologie de l'enfant. Illyés Endre. 91. IV.
- Brunner E.* : Religionsphilosophie evangelischer Theologie : Vasady Béla. 214—216. IV.
- Medicus Fr.* : Die Freiheit des Willens u. ihre Grenzen. Rácz L. 176—177. III.
- Paterson P.* : The Nature of Religion. Gifford Lectures delivered in the University of Glasgow in the Years 1924 und 1925. : Vasady Béla. 206—211. IV.

Vallástörténet.

- Boll F.* : Sternglaube u. S erndeutung. Karner K. 348—49. IV.
- Ermann A.* : Die Literatur der Aegypter. Varga Zs. 376—377. III.
- Jean Ch. P.* : La littérature des babyloniens et des assyriens. 376—377. III.
- Lémann J. Abbé* : L'Entree des Israelites dans la Société Français et les Etats Chretiens. Virág J. 354—55. IV.
- Quellensammlung zur Religionsgeschichte* : Die Aufklärung., Die Religion des deutschen Idealismus. Rácz L. 179—180. III.

Paedagogia.

- Schüssler H.*: Intelligenzprüfungen i. d. Volksschule. Labossa L. 373. III.
Schwartz H.: Paedagogisches Lexikon. Szelényi Ö. 94. IV.

Vegyes.

- Boegner, Marc*: L'influence de la Réform. sur le développement du droit international. R. I. 175—176. III.
Hartmann I.: De senocute B. Pap I. 179. III.
Mann K.: Heute u. Morgen. Szelényi Ö. 354. IV.

Folyóiratok szemléje.**Általános rész.**

- Études Theol. et Relig.* 1926. évf. 3—5. és 1927. 1. szám. R. I. 182. III.
Études Théologiques. 1927. 2—5. sz. ri. 382. III.
Études théologiques et relig. 1928 január—február. ri. 221. IV.
Jahrbuch von St. Gabriel. 2. Jahrg. D. J. 185. III.
Onder Eigen Vaandel. Szerk. Haitjema Th. L. 1928 jan. Kállay K. 105. IV.
The Princeton Theological Review. 1927. évf. XXV. Vol. Kállay K. 380. III.
Theologische Blätter. Hrsg. von Prof. D. Karl Ludwig Schmidt, Jena. Nummer 5. 6. Jahrgang. Mai 1927. R. I. 211. IV.

Újszövetségi theologia.

- Neutestamentliche Forschungen.* Hrsg. von D. Otto Schmitz: Untersuchungen zum Kirchenproblem des Urchristentums. 3. Heft: Täufer, Jesus, Urgemeinde. Die Predigt vom Reiche Gottes vor und nach Pfingsten, von Lic. Wilhelm Michaelis. Gütersloh, Bertelsmann, 1928. 89. 142 lap. R. I. 211. IV.
Zeitschrift f. d. N. T. Wissenschaft. 1926. évf. Karner K. 182—183. III.
Zeitschrift f. d. N. T. Wissenschaft. 1927. évf. Kiss J. 367—8. IV.

Egyháztörténelem.

- Magyar protestáns egyháztörténelmi adattár.* Szerk. Zsinka F. IX. évf. 1—4. sz. ri. 221—222. IV.
Theology. A monthly journal of historic christianity. Edited by E. G. Selwyn, D. D. Vol. XIV. May, No. 83. Révész I. 211. IV.

Gyakorlati theologia.

- Die Dorfkirche.* Szerk. Lüpke. 1927. 9—12. Cs. S. 104. IV.
Führer—Hilfe. 1926. évf. Labossa L. 184—185. III.
Life and Work Bulletin des Internationalen Sozialwissenschaftlichen Instituts der Weltkirchenkonferenz für praktisches Christentum. 1928. 1—3. sz. ri. 219—220. IV.

- Stockholm.* Szerk. Keller A. Titius A. etc. 1929. 1. sz. Kállay K. és ri. 101—104. IV.
Stockholm. Szerk. Keller A. Titius A. etc. 1929. 2. sz. Kállay K. 371—72. IV.

Vallástörténet és vallásfilozófia.

- Revue d'Histoire et de Philosophie relig.* 1926 július—október. R. i. 183—184. III.
Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse. 1927 jan—jún. ri. 382. III.
Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse. 1927 szept.—dec.; 1928 jan.—febr. ri. 220—221. IV.
Die Tatwelt. III. évf. 1927. Tankó B. 184. III.

Hazai irodalom.**Rendszeres theologia.**

- Galambos Z.*: Heidelbergi Káté és magyarázata. Filep G. 379. III.

Egyetemes egyháztörténet.

- Rácz L.*: A történelmi materializmus és a vallás: Mátyás Ernő. 216. IV.

Magyar protestáns egyháztörténet.**a) Magyar prot. egyh. tört.**

- Harsányi I.*: A magyar biblia. Gulyás J. 181. III.
Sz. Kun B.: Tisza István és a református egyház. 360—64. IV.
S. Szabó J.: Műveltségi állapotok, főként az iskolázás Debrecenben a reformáció korában. *Gulyás J.* 360—64. IV.
S. Szabó József: A protestantizmus Magyarországon. *Többen*: A protestáns szellem hivatása a magyar nemzet életében. ri. 95. IV.
S. Szabó József: Der Protestantismus in Ungarn. *Gulyás J.* 378. III.

b) Magyar tört. művek.

- Baranyai B.*: Tisza István mint historikus. 364. IV.
Baranyai B.: Tisza István a külföldi háborús emlékiratokban. 364. IV.
Décsi Lajos: Magyar történelmi tárgyú szépirodalom. *Gulyás J.* 378. III.
Illyefalvi Vitéz G.: Tisza István közigazdasági és pénzügyi értekezései. 362—3. IV.
Könyvek Bethlen Istvánról és családjáról. Surányi Miklós, Sebess D., Lukinich Imre művei. *Gulyás J.* 366—7. IV.
Pap Károly: Tisza István háborús levelei. 364. IV.
Rosnyai D.: Horologium Turcicum. *Gulyás J.* 181. III.
Takáts Sándor: Magyar nagyasszonyok. *H. Kiss G.* 367. IV.
Zsigmond F.: Tisza István és az irodalom. 363—4. IV.

c) Életrajzok. Emlékbeszéd.

- Darkó J.*: Tisza István ethikai eszméi. 362—3. IV.
Horváth S.: A Szentlélek hárfája. Szelényi Ö. 97. IV.

- Kristóf György*: Három jellemzés. G. J. 101. IV.
B. Kun J.: Tisza István liberálizmusa és szociális érzése. 362—63. IV.
Sz. Kun B.: Tisza István ifjúkori levelei. 360—64. IV.
Lukinich Imre: Bethlen-család története. G. J. 366—67. IV.
Marlon J.: Harsányi-émléklapok. Gulyás József. 216. IV.
Pokoly J.: A geszti otthon. 360—64. IV.
Radócsy Gy.: Emlékjelek, bizonyságok. Gulyás J. 96. IV.
Sebes Dénes: Könyv Bethlen Istvánról. G. J. 366—67. IV.
Surányi Miklós: Könyv Bethlen Istvánról. G. J. 366—67. IV.
Tiszaemlékkönyv. Csikesz S. 360—64. IV.
Verzár Fr.: Tisza és a debreceni egyetem. 360—61. IV.

Gyakorlati theologia.

- Böcs ünnepe. Filep G.* 379. III.
Dr. Kiss G.: Lélek és élet. Filep G. 98. IV.
Ferenczy Gy.: Kálvinista Kis Káté. Filep G. 97—98. IV.
Makkai S.: Avatás. Ecclesia militans. Filep G. 98—99. IV.
Nagy S.: Hárfák és arany poharak. Gulyás J. 100. IV.
Podmaniczky P.: Kis emberek nagy dolgai. Filep G. 100. IV.
Vásárhelyi J.: Bizonyágtétel. Tudom, kinek hittem. Filep G. 99. IV.

Vallásfilozófia.

- Eucken R.*: A jelenkori vallásbölcselet főkérdései. Ford.: Juhász A. Bevezetéssel ellátta: Pröhle K. Sz. Ö. 180. III.
Pröhle K.—Juhász A.: Eucken R.: A jelenkori vallásbölcselet főkérdései. Sz. Ö. 180. III.
Somogyi Antal: Vallás és modern művészet. Tankó B. 378. III.

Paedagogia.

- Marcell M.*: A katolikus nevelés szelleme. Filep G. 379. III.
Kun S.: Az Orsz. Református Tanáregyesület évkönyve. Gulyás J. 180. III.
Papp F.: Az Orsz. Református Tanáregyesület évkönyve. Gulyás J. 180. III.
 Az Országos Református Tanáregyesület Évkönyvei 1925—26. és 1926—27. Gulyás J. 100—101. IV.

Vegyes.

- Ecsedi István*: Hortobágyi pásztor- és betyárnóták, dallamokkal. Gulyás J. 379. III.
Ecsedi I.: Hortobágyi életképek. Gulyás J. 100. IV.
Harsányi I.: Sárospataki kalauz. Gulyás J. 380. III.
H. Kiss G.: Császár és lelkipásztor. Gulyás J. 380. III.
Kiss L.: Régi népdalok Hódmezővásárhelyről. Gulyás József. 218—219. IV.

- Komáromi J.—Panka K.*: A pataki diákvilág anekdotakincse. Gulyás J. 182. III.
Leffler B.: Az újabb svéd líráról. Gulyás J. 364—66. IV.
Makkai S.: Ördögsekér. Zsigmond Ferenc. 216—218. IV.
Mitrovich Gy.: Az egység és sokféleség esztétikai elve az Ember tragédiájában. Gulyás J. 364—66. IV.
Mitrovics Gy.: Arany János esztétikája. Gulyás J. 364—66. IV.
G. Nagy L.: Magyar földért, magyar népért. Gulyás J. 100. IV.
Oláh Gábor: Petőfi Sándor. Gulyás J. 364—66. IV.
Tildy Z.: Virágos Kert Képes Gyermeknaptára. Filep G. 100. IV.
Zsigmond Ferenc: Mikszáth írói egyénisége, mint kortörténeti dokumentum. Gulyás J. 364—66. IV.

Tudományos élet.

Nekrologok.

- D. Dr. Degenfeld-Schomberg József gróf.* 383. III.
Duhm Bernát. Deák J. 373—74. IV.
Csizmadia Lajos. 374. IV.
Gressmann Hugo. 186. III.
Harsányi István. D. Dr. Kállay K. 222. IV.
Kiss József. 186. III.
Kaftán Gyula. 186. III.
Dr. Masznyik Endre. Szelényi Ö. 383. III.
Dr. Pruzsinszky Pál. 186. III.
Radócsy György. Kállay K. 110. IV.
Sass Béla. Kállay K. 110. IV. 374—75. IV.

Disputa.

- Disputa*: „Isten pénzügyei.“ I—IV. 187—191. III.

Új theol. professzorok.

- Egyetemi magántanárok.* 186. III.
Új theol. akad. rendes tanárok. 384. III.
 375. IV.
Egyetemi magántanárok. 384. III.
Új theol. akad. magántanár. 110. IV.
Új egyetemi theol. professzorok. 374—75. IV.

Új theol. doktorok.

- Új theol. doktorok.* 186. III. 222. IV. 375. IV.
Új theologiai dsz doktorok. 374—5. IV.

Vegyes.

- Üresedésben levő theologiai professzori állások.* 222—223. IV.
Dr. Erdős József jubileuma. 191—192. III.
Új theol. facult. dékánok. 186. III.
vitéz nagybányai Horthy Miklós. 186. III.
 Az új Agenda. 186. III.
Főmunkatársváltozás. 383. III.
D. Erdős József nyugalmabavonult. 110. IV.
Theologiai fakultások új tisztikara. 222. IV.
Dr. Antal G. püspök 40 éves jubileuma. 375. IV.
 „Theol. tanulmányok“ sorozata. 375. IV.

Előfizetési felhívás.

A folyó kétéves ciklus. 223. IV.
Theol. Szemle részére előfizetési díjak. 111. IV.
 A folyó kétéves ciklus. 111. IV.
 A folyó kétéves ciklusra előfizetés. 384. III.
 Hátralékos előfizetők. 384. III.
 Hátralékos előfizetők. 192. III.
 Új előfizetési ciklus. 192. III. 375—76. IV.

ORLE K. K. A.

ORLE. Könyvkiadó-Alap. 192. III.
 Dr. Lencz Géza : Máté kommentárja. 384. III.
 Dr. Lencz Géza : Máté kommentárja. 111. IV.
 ORLE. Könyvkiadó Alap Magyarázatos Bibliájáért. 111—112. IV.
 ORLE. Könyvkiadó Alap tagjai. 112. IV.
 ORLE. Könyvkiadó Alap tagdíjárulékai. 112. IV.
 ORLE. Könyvkiadó Alap Magyarázatos Bibliájáért. 224. IV.

ORLE. Könyvkiadó Alap tagdíjárulékai. 224. IV.

Kimutatás a „Theologiai Szemle“ részére érkezett pénzküldeményekről.

Beküldött előfizetések. 192. III.
Theol. Szemle előfizetési díjairól elszámolás. 384. III.
Theol Szemlére előfizetési díjak 223—224. IV. 375—6. IV.

Vegyes.

Bekötési táblák. 192. III.
Protestáns Szemle. 224. IV.
Magyar Államvasutak 1927. évi téli menetrendje 112. IV. 1928. nyári menetrend 224. IV.
 — 1928. évi téli menetrend. 376. IV.

Hivatalos.

Körlevéi a kebelbeli egyházak és tanintézetekhez. D. Dr. Baltazár Dezső püspök. 376. IV.

THEOLOGIAI SZEMLE

1927. és 1928. évfolyamaiban működött munkatársak és ismertetett szerzők

BETURENDES JEGYZÉKE.

(A római számok az évfolyamot, az arab számok a lapszámot jelzik.)

- Baltazár D. IV. 95—6. IV. 343—44. IV. 376.
 Baranyai B. IV. 364.
 Bányay L. IV. 2—72.
 Benigny Gy. III. 366—7. III. 369—70. III. 371.
 Benzinger, I. IV. 344—345.
 Berguer, G. IV. 349—52.
 Beth, K. IV. 94—95.
 Billerbeck, P. IV. 345—346.
 Boegner, M. III. 175—6.
 Boll, Fr. IV. 348—349.
 Bovet, P. IV. 91—94. IV. 352—354.
 Brunner, E. IV. 214—6.
 Csengődi L. IV. 360.
 Czegléd E. IV. 95—6.
 Csikesz S. III. 1—2. III. 2. III. 193. III. 375—6.
 IV. 104—5. IV. 113—114.
 III. 186. III. 191. —2. III. 383—4.
 IV. 110—112. IV. 222—4. 327—336. IV. 360—365. IV. 374—6.
 Darkó J. IV. 360—365.
 Deák J. III. 174—5. III. 178—9. III. 185. III. 371. III. 371—3. IV. 373.
 Dézsi L. III. 181. III. 378—9.
 Dorfkirche. IV. 104—5.
 Duhm, B. IV. 373.
 Ecsedi I. III. 379. IV. 100.
 Enyedy A. IV. 115—167.
 Erman, A. III. 376—7.
 Etudes Theol. et. Relig. III. 182. III. 382—83. IV. 221. IV. 372—73.
 Euckenbund. III. 184.
 Eucken, R. III. 180.
 Feine P. IV. 348—349.
 Ferenczy Gy. IV. 97—8.
 Fiers E. III. 189—190.
 Filep G. III. 374. III. 379. III. 380. IV. 95. IV. 97—8. IV. 99—100. IV. 359.
 Franke, W. III. 371—3.
 Führer-Hilfe. III. 184—5.
 Galambos Z. III. 379.
 Gáncs A. IV. 355—356.
 Geelkerken III. 162—163.
 Gifford Lectures. IV. 206—10.
 Göde L. IV. 95—6.
 Grossmann, E. III. 371.
 Grósz, A. III. 368.
 Gulvás J. III. 180, III. 181. III. 182. III. 356—65. III. 378—9.—380. IV. 96—7. IV. 201—5. IV. 216. IV. 218—9. IV. 358. IV. 364—367.
 Haitjema, Th. L. IV. 105—6. IV. 370.
 Happeler, A. III. 374.
 Harsányi I. III. 181. III. 380. IV. 216
 Hartmann, J. III. 179.
 Hartwich, N. III. 371.
 Hastings, III. 375—376.
 Hegedús L. IV. 95—6.
 Hirsch, E. IV. 349.
 Hódmezővásárhelyi népdalok. IV. 218—9.
 Horváth B. III. 378.
 Horváth S. IV. 97.
 Ihrig K. IV. 95—6.
 Illyefalvy Vitéz G. IV. 360—64.

- Illyés E. IV. 91—94. IV. 349—354.
 Imre S. IV. 95—6.
 Incze G. III. 375—6.
- Jahrbuch v. St. Gabriel. III. 185.
 Jean, Ch. P. III. 376—7.
 Józán M. IV. 95—6.
- Kaas A. IV. 95—6.
 Kaftan J. IV. 214.
 Karner K. III. 182—83. III. 341—50. III. 374—5. IV. 77—88. IV. 345—48.
 Kállay K. III. 48—62. III. 162—3. III. 380—2. IV. 101—3. IV. 105—6. IV. 110. IV. 222. IV. 344—345. IV. 368—72.
 Keller A. IV. 219—20. IV. 372.
 Keresztesi József III. 160—161. III. 331—338. III. 356—65. IV. 106—109. IV. 199—200. IV. 319—320.
 H. Kiss G. III. 379—80. IV. 98. IV. 367.
 Kiss Jenő IV. 214. IV. 367—68.
 Kiss L. 218—9.
 Komáromi J. III. 180.
 Kovács A. III. 165—8.
 Kristóf Gy. IV. 101.
 B. Kun József IV. 360—64.
 Sz. Kun Béla IV. 360—64.
 Kun S. III. 180.
- Labossa L. III. 177—8. III. 184—5. III. 373—4. III. 375—6.
 Landberg, P. L. III. 369.
 Lechnitzky Gy. IV. 95—6. IV. 357—8.
 Leffler B. IV. 364—6.
 Lémann, J. IV. 354—5.
 Le Seur, P. IV. 355—6.
 Lietzmann H. III. 182—3. IV. 367—8.
 Life and Work! IV. 219—20. IV. 372—73.
 Lombroso, G. IV. 358.
 Lukinich I. IV. 366—67.
 Lüpke, H. IV. 104—5.
- Magyar Prot. Egyh. tört.-i Adattár. IV. 221—2.
 Makkai S. IV. 98—9. IV. 216—8.
 Mann, Kl. IV. 354.
 Marczell M. III. 379—80.
 Marton János IV. 73—77. IV. 216.
 Mátyás E. III. 350—56. IV. 216.
 Medicus, Fr. III. 176—7.
 Michaelis, W. IV. 211—3.
 Miklós Ö. III. 163—5. III. 168—74.
 Mitrovics Gy. IV. 358—59. IV. 364—66.
 Mystiker, Deutsche. IV. 213—4.
- Nagy S. IV. 100.
 G. Nagy L. IV. 100.
 Niebergall, Fr. IV. 354.
- Oberuc, J. IV. 89—91.
 Oláh G. IV. 365—66.
 Onder Eigen Vaandel. IV. 105-6. IV. 368-71.
- Panka K. III. 182.
 Papp F. III. 180.
 B. Pap I. III. 179.
 Pap Károly IV. 360—64.
 Pass L. IV. 359—360.
- Pataki Diákvilág. III. 182.
 Paterson, W. P. IV. 206—10.
 Payr S. III. 24—47.
 Pfennigsdorf, E. III. 367.
 Plater W. E. III. 366—7.
 Podmaniczky P. IV. 100.
 Pokoly J. IV. 360—64.
 Prohászka L. IV. 357.
 Pröhle K. III. 180.
 Princeton Theol. Review. III. 380—2.
 Puky E. IV. 95—6.
- Quellensammlung zur Relig. geschichte III. 179—180.
- Rabaut. IV. 359.
 Radácsi Gy. IV. 96—7.
 Raffay S. IV. 95—6.
 Ravasz L. IV. 95—6.
 Rác L. III. 176—7. III. 179—180. IV. 216.
 Révész I. III. 175—6. III. 182. III. 183—4. III. 382—3. IV. 211—3. IV. 219—222. IV. 372—73. IV. 89—91. IV. 95—96. IV. 103—4. IV. 167—199.
 Revue d'Histoire e. d. Phil. Rel. III. 183—4. III. 382. IV. 220—21. IV. 372—73.
 Ricking P. E. III. 374—5.
 Rozsnyai D. III. 181.
- Schleumer, A. III. 369—70.
 Schlipkóter, G. W. III. 374.
 Schmidt, K. L. IV. 211—3.
 Schmitz, O. IV. 211—3.
 Schneller I. III. 338—341. IV. 95—6.
 Schwartz, I. IV. 94.
 Schuster, H. III. 371—3.
 Schüssler H. III. 373—4.
 Sebess D. IV. 366—67.
 Selwyn, E. G. IV. 211—3.
 Sidó Z. IV. 95—6.
 Simpson, A. B. IV. 359.
 Soecknick, G. III. 368—9.
 Somogyi A. III. 378.
 Stockholm. IV., 101—4. IV. 371—72.
 Strack, H. IV. 345—46.
 Surányi M. IV. 366—67.
 id. Szabó Aladár. IV. 1.
 ifj. Szabó Aladár. III. 232—330. IV. 206.
 S. Szabó József. III. 378. IV. 95—96. IV. 365.
 Szelényi Ö. III. 179. III. 180. III. 367. III. 368. III. 369. III. 369. III. 383. IV. 94—5. IV. 95—6. IV. 97. IV. 213-4. IV. 353-54. IV. 357—58.
 Sztehló K. IV. 95—6.
- Takács S. IV. 367.
 Tanáregyesület, Ref. III. 180. IV. 100—1.
 Tankó B. III. 3—24. III. 184. III. 338—41. III. 378. IV. 359—360.
 Tatwelt. III. 184.
 Teeuwen, St. W. J. III. 370—1.
 Theologische Blätter IV. 211—3.
 Theology. IV. 211—3.
 Thomsen, P. III. 177—8.
 Tildy Z. IV. 100.
 Tillich P. III. 179.
 Tisza István Tudományos Társaság kiadv. IV. 364—66.
 Tisza-émlékkönyv. IV. 360—64.

- Ulbrich, M. III. 178—9.
 Vasady B. III. 63—160. III. 194—232.
 IV. 206—10. IV. 214—6. IV. 337—42.
 Varga Zs. III. 376—7.
 Vásárhelyi J. IV. 99—100.
 Veress J. IV. 95—6.
 Verzár Fr. IV. 360.
 Victor J. IV. 95—6.
 Vida Gy. IV. 95—6.
 Virág J. IV. 354—55.
 Vortragsdichtungen f. Weihnachtsfeier.
 IV. 95.
 Weihnachtsspiele. IV. 95.
 White, H. J. III. 366—7.
 Wilke, G. III. 174—5.
 Windstosser D. M. IV. 213—4.
 Winkel, A. B. IV. 105—6.
 Zajti F. IV. 95—6.
 Zeitschrift f. d. N. Testam. W. III. 182—183.
 IV. 367—68.
 Zsigmond F. III. 187—9., 191. IV. 216—8.
 IV. 359—66.
 Zsinka F. IV. 221—2.



Az Ige.

„Ezokaért meghajtom térdeimet a mi Urunk Jézus Krisztusnak Atyja előtt, kiről nevezetlik minden nemzetiség mennyen és földön, — hogy adja meg néktek az Ő dicsősége gazdagságáért, hogy hatalmasan megerősödjete az Ő Lelke által a belső emberben; — hogy lakozzék a Krisztus a hit által a ti szívetekben; — a szeretetben meggyökerezvén és alapot vévén, hogy megérthessétek minden szentekkel egybe, mi a szélessége és hosszúsága és mélysége és magassága, és megismerjétek a Krisztusnak minden ismeretet felülhaladó szeretetét, hogy beteljesedjete az Istennek egész teljességéig“. Eféz. I. III. r. 14—19. v.

(Elmondott a debreceni m. kir. Tisza István-Tudományegyetemnek 1926 június 13-án a református nagytemplomban tartott tanévzáró istentiszteletén.)

A lelkesedés napba-néző szobra, s az alázat önlelkébe merülő alakja alá azt is írhatod: „a munka kezdetén“, — „a munka végén“. Nézd az elhintett magot: hogy tör elő a kezdetén, s hogy hajtja meg érett kalászát a végén. Lelkesedéssel indultál, tisztas Univerzitas! a munka kezdetén. Öltözzél alázatba a munka végén. Az igazi alázat... bizonykodik, hogy eredményei nem az övé, de Istené!... gyarlóságai nem Istené, de az övé!

Hallgass meg Pált alázatában a munka végén. Élete estvéje bús éjjélbe borul. Vágyai, tervéi, emlékei visszaszálltak szívébe, s csendben összebúvtak, mint alvó madarak. Teste császár tömlőcében, lelke a test bőrtönében. Bilincsbe vert agg apostol tudja, hogy még egy parányi idő, s hóhér-pallos nyitja meg az örökszabadság hajlokát. Még egyszer visszanéz multjára, útjára, mely mellett, mint cseppnyi mécsű szentjános-bogárkák fénylenek a meggyújtott lelkek az antik éjszakában... Halál révéből a szülőföld pitvara felé, Róma siralomházából napfényes Tárzusnak pillantva, közbemagasodik a csodás város: Efezus, hol titkon, mint tölgyóriás tövében a kicsiny virág, ...él, vár az efezusi gyülekezet. Az élet munkája végén imádkozik értük: neveltjeiért! „... meghajtom térdeimet a mi Urunk Jézus Krisztusnak Atyja előtt, akiről nevezetlik minden nemzetiség mennyen és földön“. Hallgassátok meg, mit kér nékik áldásul munkája végén: ... megerősödést a Szentlélek által a belső emberben... Krisztus lakozását a szívben hit által... a szeretetben meggyökerezést... a szeretetben megalapozódást... megérteni Isten jóságának a Krisztusban megnyilvánuló szélességét, hosszúságát, mélységét és magasságát, mert a Krisztus szerelme minden ismeretet felülhalad, s általa töltök meg Isten teljességéig.

Tisztas Alma Mater! munkád végén hajtsd meg te is térdeidet. Isten elé jutva leghasznavethetlenebbek lábaink, hisz' hová futhatnánk Előle? Borulj le hát az alázat önvizsgálatával. Vizsgáld meg ez ezertagú családot, ... az Atya nevéből nevezetlik-e itt minden nemzetiség? Éreztük-e, hogy mindnyájan egy Atya gyermekei vagyunk, s így testvérek, szerető lelkek. Nem akart-e a gyűlölet kitagadni egyeseket, nemzetiségeket e testvériségből? ... Hát a belső ember növekedett-e tanárban, tanítványban egyaránt. Tested élete, külső előnyeid, fényes sikereid csak burokjá, szigetelő lemeze, „splendid isolation“-je a belső embernek. Ha ez nem növekedhet benned, akkor lesatnyul; hiába zárkózol el gőgös-kevélyen, meglopott páncélszekrény vagy; egyetlen értéked, létezésed joga sikkadt el a belső ember pusztulásával. Minden Univerzitas annyit ér, ahány belső ember formál benne új-sereg belső embert, jellem jellemet!... De a testedben lakó belső emberben még egy bensőbbnek kell lakozni: a Krisztusnak! Mint a maghéjában a mag és ebben az életcsira. Ápoltad-e ezt az életcsirát, vagy sterillé titted a lelkeket Krisztustól? — Mennyire gyökereztél meg a szeretetben? Tudod-e, hogy ez a legbiztosabb talaj. Itt nem fenyeget az unalom kopár sziklája, a közöny pora, az érdeklődés futóhomokja, a hízélgés lánya, az irigység ingoványa, a csalódás földcsuszamlása, a gyűlölet vulkánja. A fák a földbe gyökereznek, s az ég felé tárják ágaikat. Mi a föld felé nyulunk, de az égbe, a Krisztus szerelmébe kell gyökereznünk. — S meg is kell a szeretetben alapozódnunk, vagyis arra az alapköre, fundamentumra épülnünk, mely egyszer már veftetett, amely a Krisztus. Ez az Univerzitas az ősi kálvini Kollégium szentelt cyclop-köveire alapozódott, az pedig a Krisztusra! Akarsz-e becsületes, egyenes gravitációval ez alapokra helyeződni, vagy folytonos feszengéssel elhajolni róla. Sorsod akkor a ferde torony sorsa lesz, de az alapot akkor sem kerülheted el... Omló romjaiddal zuhansz reája; pedig írva van: aki erre esik, összezúzódik, s akire ez a szegeletkő zuhan, összezúztatik.

Tanítottad-e megérteni Isten szerelmének szélességét? befogja ez életet minden tudott és elfelejtett nyilvánulását, a széles világ minden lakóját, a mikroszkóp és teleszkóp véghetlenségét. E szeretet hosszúsága fogantatásodtól húzódik, mint irlalmazó hosszú-

tűrés; a föld őstörténetétől, mint gondviselés; a világ teremtésétől, mint fejlesztő erő. Megmérted-é mélységét, bűneid Nadirját, nemzeted Trianonját, Nyugat bukását, melynek legmélyebb bolgiájában is az Ő erőtadó, gyógyító balzsama csepeg? Megpillantottad-é magasságát, a fénylő Zenitet, a kultura új hajnalát, hazánk feltámadását, bűnös lelkünk megváltatását!! Az Ő örök praedestinációját.

S mindezt adja a Krisztus érettségünk mutatott szerelmében, a kereszthalál áldozatában, mely minden ismeretet felülhaladó ismeret, az ismeretek ismerete, γνῶσις γνῶσεως, scientia scientiarum!! Általa jutsz el a teljességre, az Isten örök πλήρωμα-jára.

Alázatban hajtsuk meg magunkat, s mulasztásainkat belátva, feladatainkat átérezve fohászkodjunk újabb tanévek kegyelmi idejéért: Küldj el, Uram, újra, vezess és segíts újra! Amen.

Cs. S.

Beköszöntő.

Isten iránt mélységes hálával, az ORLE s MELE, munkatársaink és olvasóink iránt testvéri köszönettel zárjuk le a Theologiai Szemle 1925. és 1926-iki két esztendőre terjedő bekezdő ciklusát.

Isten nevének segítségül hívásával kezdjük meg a Tiszántúli református egyházkerület pártfogó segedelme alatt az újabb, 1927. és 1928. évekre terjedő ciklust: s ígérjük, hogy ebben a ciklusban is egyedül Isten dicsőségének akarunk szolgálni a tudomány fegyvereivel s célunk ennek a dicsőségnek felragyogtatása, a legnemesebb értelemben vett protestáns kultura művelése, közelebből egyházunk örökérvényű theologiai örökségének feltő szeretettel ápolása, megvédése s az evangélium világnézlete hódító hadjáratának tudományos fegyverekkel is szolgálása!

Lelkesedéssel, örömmel, önfeláldozással s a felelősség teljes átérésével indul ez újabb ciklusban útra a szerkesztőség, kik véletlenül mind *állami* egyetemi professzorok. A köztudat az „állami“ jelzőt bénító és legalább is protestáns megnyilvánulás szempontjából „hangfogó“ jellegűnek tudja, a klérikalizmus reakciója ilyennek szeretné s a protestáns egyházakon belől és kívül egyre jobban előtörő monopolisztikus irányok ilyené is gyanúsítják. — Mi ezekkel szemben Isten előtt alázattal s emberek előtt férfias nyíltsággal jelenthetjük ki, hogy eddig sem, ma sem és ezután sem engedünk éket verni közénk és Anyaszentegyházunk közé s a saját egyházunk szolgálatában s a magyar protestáns kultura védelmében a küzdő front legveszélyeztetettebb pontjait akarjuk utolsó lehelletig megállani. Amíg a harcolók között mindig az első, addig az elismerésre, dicsőretre, befolyásra, hatalomra számítók között még csak utolsók sem akarunk maradni! Egyházi theologiai professzortársainkkal s a saját egyházunk minden rendű és rangú vezetőivel testvéri közösségben és élet-halálra szóló bajtársi hűségben akarunk munkálkodni, míg nappalunk el nem fogy. S ez a benső készség felüláll minden jóindulatú vállvergetésen és gáncsoskodó kritikán, mert csontjainkba rekesztett tűz, személyiségünk Krisztusért égő alapérzése, tehát szuverénül független attól, hogy talál-e fegyverbarátai között ugyanolyan készséget e testvéri közösség és bajtársi hűség elfogadására. Mi emberi viszonylatokon, egyházi küzdelmeken, kulturális fáradozásokon keresztül nem embereknek akarunk szolgálni, hanem Istennek s az ő invisibilis ecclesiájának. Istent örökké áldjuk, hogy ettől a szolgálattól nem tilt, de hív; s magasztaljuk az Ő szent nevét, hogy küzdelmünk megsegelésére felindította a legnagyobb magyar református kerület, a Tiszántúli Református Egyházkerület felelős tényezőit s annyi megértő szívet hajlít hozzánk a két magyar protestáns egyház határain belől s a trianoni határokon túlról is!

Egyebekben vezérelveink ma is ugyanazok, melyeket a Theologiai Szemle 1925. évi első számában, a 2—5. lapon leszögeztünk. A lap előfizetési módozatairól a jelen szám végén adunk tájékoztatást. Szolgáljon vállalkozásunk a Krisztus egyházának dicsőségére és a magyar tudományos szellem gyarapodására.

Csikesz Sándor.



Vallás és művészet.

Ez a kérdés is azok közül való, amelyekkel mindenki szemtől-szembe találja egyszer magát, aki igazán komolyan veszi a vallást és a művészetet egyaránt; a vallást, amelynek uralkodó hangulata: keressétek először Isten országát és annak igazságát; és a művészetet, mely a jelenvaló, érzéki világot mutatja olyan szépnek, hogy beléfeledkezünk, mintha a valónak ez eszményi mása volna az igazi valóság s a múló percet szeretnénk marasztalni: Verweile doch, du bist so schön. Minél komolyabban veszi valaki mind a két életformáló hatalmat, annál mélyebb megrendüléssel eszmél reá egyszer arra, hogy amiket boldog magától értetődőséggel fogadott el a dolgok természetes világrendjében, valami belső feszítő erő polarizáló hatása egymás ellentéteivé sarkítja: hogy a vallás nem egyszer eretnekítette a művészetet s a művészet kigúnyolta a vallást. Ez-e a természetes viszony köztük? Szükségképpen-e ez a harc, amely a történelem folyamán meg-megújul köztük? Nincs-e ott a művészet a vallás életnyilvánulásai közt a legelső perctől? Azt talán nem tudja a történelem bizonyítani, lehet, hogy valószínűvé se teheti, hogy a vallás volt a művészetnek *időileg* első motívuma, de azt bizonyosan ki tudja mutatni, hogy a *legmélyebb* motívum volt, amire csak az emberi lélek képes volt. Istennek akart áldozni legszebb táncával az ember, neki zengte a legtisztább éneket, a legfelségesebb épületet neki emelte; a művészet ott van a *kultuszban*, amióta csak kultuszt termelt az ember, mert a kultusz éppen annyira művészi, esztétikai gyökerű életfunkció, mint amennyire építő és közösségképző. S nincs-e ott a szépség a természetben, mint valami boldog kozmikus valóság? A természetről, igaza van *Thomsonnak*,¹ kevés egyetemesen állítható tételhez jutott el a gondolkozás, de e kevesek közt ott van az, hogy a természet *szép*, ha szépségét felismerni és gyönyörködni tudni benne külön iskolázást követel is. S az Isten dicsőségének mégis ellene volna az, ami ennyire egyetemes jelenség és olyan magasrendű lelki élmény forrása, hogy a legmélyebb funkció: az Istennel való legközvetlenebb életviszony, a vallás, *nem nélkülözheti*?

De hiszen, nem is egyéb az egész, mint éppen csak testvérek villongása, — nyugtatnak meg a beavatottak. Ez mindenesetre kedves kép, de lírizáló dialektikával (amilyennel még a *Rembrandt als Erzieher* írója is célhoz jutni remélt), a kérdést nem lehet megoldani. Mégis csak különös testvériség lehet az, amelyik olyan szívós és ádáz harcban „éli ki magát”; éppen ezt a „testvéri viszonyt” magát kell egyszer lényege szerint megérteni. Mert azt előre meg lehet mondani, hogy vallás és művészet közt ugyanaz a belső feszítő erő állapít meg *ellentétességet*, amelyik a vallás és *tudás* (vagy hit és tudás), vallás és *erkölcs* ellentéteit rögzítette oda a világmagyarázat alapfogalmai közé, — nyilvánvaló, hogy itt is, mint annyi más esetben, az *értékelő* tudat gyakorol önkénytelen és észrevétlen, de elhatározó nyomást a tények tiszta *elméleti* megállapítására; azért kell a két funkció közt a természetes viszonyt tisztázni, hogy az *értékelő tudat* igényeit meg tudjuk bírálni, melyeket *mind a kettő* fenntart a másikkal szemben s az egyik az anathéma mennydörgésével, a másik a gúny villámaival igyekszik érvényesíteni.

S így, igaza van *Dearmernek*,² ma csakugyan érdeklőbb feladat a vallás és művészet e problematikájának tisztázása és a két hatalom „kibékítése”, mint a vallás és tudományé; nem mintha emennek minden kérdése meg volna már

¹ Idézi *Dearmer*, Percy: Art and Religion, 1924. 89. l.

² I. m. 32.

oldva, vagy (nagyon egyszerű, mert természetes) megoldásának nézőpontjai egyetemesen elvolnának már fogadva, hiszen ma is van még példája a megindító próbálkozásnak, mely a tudást — kenetesen, de konokul — eltiltja a vallás természetének vizsgálatától. A vallás és művészet viszonyának tisztázása azért sürgetőbb, mint ez a párhuzamos kérdés, mert a legelhanyagoltabb, amiben úgy tetszik, része van az esztétikum s a művészet magyarázatában érzett fájdalmas hiányosságnak; hiszen a művészet a maga lényege tisztázásáig sem jutott el, annál kevésbbé összes viszonyulásai egységes, mert rendszeres értelmezéséig; éppen ezért a vallás sem érezte szükségét ama végleges legmagasabb egység megkeresésének, melyben az értékelő tudat ítélete megnyugszik. Ennek a fórumnak ítélete elé vinni a kérdést: ez a következő sorok törekvése. Először, természetesen, a tényeket kell — akármilyen röviden — felsorakoztatni; azonban éppen olyan természetesen, a történelmi teljességre való törekvés nélkül.

I.

A történelem tehát a két fél egymás iránti viselkedéséről kettős képet ad: az egymást kizáró, sőt megsemmisítő ellentétéről éppen annyi illusztráló adatot nyújt, mint a legteljesebb összeforrottság viszonyáról.

1. Talán meg sem lehet, hogy a *vallás* részéről húzódozást, idegenkedést, végül elutasítást tapasztalt a művészet, ha meggondoljuk, hogy a vallás alaphangulata ez: ha csak téged bírhatlak, nem törődöm az egész világgal; amire, mint valami boldog igenlés, hangzik a megpecsételő megbizonyosodás: elég neked az én kegyelmem. Ezért mutatja a történelem hosszú sorát a vallásos lángelméknek, akik az Isten szuverénitása nevében, az ő felségjogai védelmére, kitasítják a művészetet az élet legkomolyabb élményei közül. Ilyen Platon, ilyen Pál és minden igazán páli keresztyénségű hívő: Augustinus, Luther, Kálvin, Zinzerdorf, el Tolsztojig és Kierkegardig és mai követőjéig: Barth Károlyig (a „Römerbrief“ írójáig). Senkinél sem lehet az egész belső feszültség lélektanát plasztikusabban kirajzolódva látni, még Tolsztojnal sem, mint *Kierkegardnál*, e született művésznél, akit sorsa a maga és az emberiség vizsgáló és ítélő bírójává tett, aki úgy indult el, mint esztétikai tükröztetője a lelki életnek s mihamarább arra ébredt, hogy a művészet csak egy „stádium az életúton“,³ de nem lehet megállni nála, mert nem ad *egy* ideált, hiszen éppen *mindent* sub specie aeterni mutat; tehát nem is adhat *egy* kielégedést, hanem végtelent, mindig mást, mert a művészet a percnek él s a percek közt támadó *ürességben* a lélek elveszti önmagát. A művészet csak csodálkozásra képesít, de a megváltatás nem azé, aki csodálja a Mestert, hanem aki követi. Ime, a legnemesebb gyökerű és ízű puritánizmus képviselője; nincs miért felvonultatnunk a képrombolók nyersebb sorát. Lelki motívumukat azonosnak találják: a bizonyosság, melyet ama végső Valóság birásából nyernek, bizalmatlanná teszi őket az érzéki világ iránt: s minthogy a művészet *ennek* képe, azért a művészet tör, a szépség csábítás; tehát kámzsát a fejekre és — el a muzsákkal!

2. Meglepőbb, hogy a *művészet*, mindenesetre visszahatásul, de spontán is, hasonló elutasító és türelmetlen viselkedést mutat a vallás ellen. Csak egy magyarázata igényelheti, hogy számba vegyük: az, hogy autonómiáját védte vele. Hiszen a művészet öncélúsága, a *l'art pour l'art* elve, olyan magától értetődő valami, hogy igaza van *Dearmernek*, merő truizmus;⁴ egyszerű értelme pedig az, hogy a művészet akkor jelenthet egyáltalában valamit az életre nézve, ha nem kényszerítik, hogy egyéb legyen, mint ami hivatása: az esztétikai ábrázolás, — mint ahogy a tudomány csak azért lehet gyümölcsöző, mert az igazságot *önmagáért* keresi; a hasznosítás csak ennek az ideális tekintetnélküliségnek gyümölcse és jutalma. Amíg a művészet a maga lényegétől idegen szempontok elhatalmasodása ellen harcolt, addig joggal fogalmazta meg erőteljesen a maga jogait és igényeit.

³ „Stadien auf dem Lebenswege“, német ford.

⁴ I. m. 51. l.

Ez az *elvi* igazsága a *Gautier* Theofil emlékezetes *Előszavának* a „*Mademoiselle de Maupin*“-hez (1834), mely a visszahatást fejezte ki ama moralizálás sürgetése ellen, melyet a napoleoni idők forradalmi khaoszának rendezésére a hagyományokhoz való visszatérés címén támasztott a tekintély természetes képviselője, az egyház és a szociális utópizmus, mikor csupa építő és konzerváló, szóval: hasznos tanulságot kívánt könyvtől, ujságtól, irodalomtól, művészettől. Arról az egyéni értelmezésről, melyet *Gautier* adott az elvnek, itt nincs helye részletesen szólni; ő a naturalizmust inaugurálta vele s ez már túl van az elvi megvitatás területén. Ugyanennek az elvnek védelmében hasonló indító okra, de éppen nem hasonló szülőokból, több mint egy emberöltővel *Gautier* előtt, egészen más tartalmat adott a művészet autonómiája elvének nem kisebb valaki, mint *Schiller*.

Ő is hasonló sürgetések ellen vette védelmébe a művészetet a racionalista felvilágosodás lapos és nyárspolgári váradalmi ellen, amelyek játszva való hasznos okulást vártak a művészettől. *Schiller*ben teljesedett meg az esztétikum mély jelentőségéről *Kant*ban megérett mély gondolat, mikor a szépség s a művészet formáló erejének (*Az emberi nem esztétikai neveléséről írt levelekben*) a legmagasabb hivatást tüzi ki, melyre csak az értékelés méltathatja; hogy t. i. ha az egész életet a forma, vagyis a megformálás uralma alá helyezzük, a tartalmat, vagyis az élet értékeit a forma által teljesen megvalósítjuk: akkor az életből műremek lesz s az ember, aki vonakodva és kelletlenül próbálja tenni a jót, amíg a *Kant* értelmezése szerinti kötelességből kell tennie, — önként és simán teszi, mikor megszépült lelke a magáénak ismeri fel azt. Így emelkedik a szépség a *Schiller* szemében a legmagasabb érték rangjára s így nyerte meg általa a *l'art pour l'art* elve ama hirhedt proklamálás előtt egyetlen igazolható értelmezését: a művészet a szellemiség megvalósulásának, tehát kulturájának önértékű életmozzanata.

A XIX. század nem is hagyta el többet ezt a mély gondolatot — örökségének egyik legbecsesebb része volt ez —, csakhogy nem értelmezte mindig a *Schiller* szellemében, hanem eltért a *Gautier* hívogatóbb ösvényére, a naturalizmusba, ahol a *den Gehalt durch die Form zu vertilgen* mély elve helyett „a tartalom semmi, a forma minden“ jelígeje mámorosította a hívőket, amely jelige azonban nem sokáig leplezhette, hogy a valóságban nagyon is fontos a tartalom, mégpedig éppen egy határozott tartalom és ennek megfelelően egy határozott forma: az érzéki, ami nem is titkolja, hogy a legszívesebben lenne egyenesen — érzékiség. Ezt az alaphangot a XIX. század esztéticizmusából nem küszöböli ki, csak finomítja s tán raffináltabbá teszi *Wilde* Oszkár, mikor a művészt, a „szép dolgok alkotóját“, túl akarja emelni a „jó és rossz világon“ s legszívesebben menlevéllel venné ki őt némely parancsok hatálya alul; pedig — figyelmeztet *Ravasz László* — nemcsak az emberek, de még a muzsák közt is érvényes a hetedik parancs.

De nemcsak a szűkebb értelemben vett művészi produktív életszférában nyilatkozik meg az esztéticizmus, beleivódott a XIX. század egész lelki alkatába. Világnézeti problémák megoldásában nyert döntő szót; a dionysosi dithyrambus stílusában a *Nietzsche*-követőknél, a nyugodt kontempláció hangulatában *Maeterlinck*nél, a naturalizta természet-szemlélet könnyen harmonizáló formájában *Haeckel*nél és *Bölschen*nél, mert hiszen ezek monizmusát úgy nézhetjük, mint hamaros és könnyed föllendülést a rendszeres filozofiai munkából a költői pótlékok utópiájába. S ez önmagában elég figyelmeztetés arra, hogy az esztéticizmust, mint *világnézetet*, azaz, a világmagyarázat és életfolytatás alapját vagy tengelyét gyanakvással nézzük. Nem lehet meg nem látni benne bizonyos fáradtságot, csaknem menekvést az élet komoly problémái elől. S kik a szószólói? Nem erőteljes alkotó művészek; azokra nézve a művészet nem élvezetkeresés és világkerülés, hanem hatalmas feszítő erejű ethikai feladat; hanem többé-kevésbé aktív epikureizmusra vagyó esztéták, akiknek a művészet ajtó egy elzárkózó páholyba.⁵

⁵ Jórészt hasonló megállapításokhoz jut *Stephan, Horst*: „Der aesthetische Einschlag unsrer Zeit“ c. cikkében. (Die christliche Welt, 1906. 4. és köv. l.)

Ugyanez a fáradság lehell abból a próbálkozásból, mellyel az esztéticizmus a maga értékelésében a legnagyobbat mondta ki, mikor ugyanis *Strauss Dávid* kijelentette, hogy a keresztyénség túlélte magát, s a vallás helyébe most a művészet lép. E nevezetes férfiú jelentősége az, hogy egy csaknem forradalmi tettel, a *Jézus életének* kiadásával (1835) megindított egy nagyszerű tudományos munkát, amely végre csakugyan *megérlette*, amire Straussnak még se megfelelő anyaga, se megfelelő szempontjai nem voltak, de nem is lehettek: a választ arra, hogy mit lehet egyáltalában a *történeti Jézusról* tudni.⁶ De Strauss maga ezt az érett gyümölcsöt még nem élvezhette (igazában véve csak e század fordulójára értek meg azok); a romok közt, melyeket újból megépíteni sem ő, sem kora még nem tudott, fáradt filozófája utolsó művében (*Der alte und der neue Glaube*, 1872.) nem talált más nyugvó helyet, mint amin a *Schopenhauer* céltalan és vakon vergődő akarata is kikötött, de végleges megnyugvást az sem talált világvándorlásában: a művészetet. S a világ megérte azt a különös látványt, hogy egy *theologus* értelmezte a *Goethe* emlékezetes mondását: akinek *van* tudománya és művészete, annak *van* vallása; akinek nincs ezekből, annak *legyen* vallása — úgy, hogy a magasabb fokra eljutott intellektusnak nincs szüksége vallásra, az csak az alulmaradtak számára kell. S minthogy a tudomány végességét az *Ignorabimus* rezignált tudomásul vétele nagyon is könnyen megállapította, annál könnyebben hihették, hogy a művészet igazán valláspótló lehet.

3. De a másik felfogás és gyakorlat illusztrálóit se kell lámpással keresni, akik u. i. a vallás és művészet egymásra utaltságát és szoros, belső viszonyát vallják és gyakorolják. Mikor az első ember szóba öntötte az ezerszer átélt, ezerszer boldog megkönnyebbülésnek tapasztalt élményt, hogy a tél nyomorúsága megszűnt, visszatér az élet, mert visszatért a nap, mint egy diadalmas hős, szóval, mikor megformálta a *napmithoszt*: nem volt az *egyszerre* vallásos és művészi alkotás? kérdi *Nithack-Stahn* Walter,⁷ s az olyan mély vallásosságra képes lelkek, akiknek egyaránt megvan alapos theologiai képzettségük és művészi kifejező erejük, mint ő, vagy *Dearmer* és társai,⁸ vagy *Ravasz* László, vagy *Prohászka* Ottokár tanításukkal és példájukkal egyaránt hirdetik, hogy a vallásnak éppen olyan helytelen felfogása az, mint a művészeté, amely a kettőt egymás ellenségének mondja. Csakugyan a művészettel nem törődő, vagy éppen művészetellenesnek hitt és zordonnak kikiáltott vallásos géniuszokban is nem nehéz észrevenni a művészi formáló erőt, ha csak felvillanólag is, Páltól és Mohammedtől, vagy az ószövetség prófétáitól el Tolsztojig vagy Cuyperig, s a legmagasabbig, aki egyetemes mérték és döntő fórum: Jézusig. A történelem tanulsága ezzel be is van fejezve, ha egyelőre csak annyi is az, hogy a *vallás* nem eo ipso művészetellenes, s így bennünk is éledhet az a remény, hogy a két hatalmas életformáló testvér közt nincs *elvi* ellenséges viszony, legfőlebb *némely* művészek és *némely* theologusok villonganak egymással, amire *Dearmer* egyszer redukálja a kérdést.⁹ De ha a reménykedésen túl valami bizonyosságra vágyunk, mindenek fölött éppen arra, hogy mire épül hát az a remény, akkor valamivel mélyebbre kell megpróbálnunk lebecsátani a hálót; azt kell kérdezni: *mit ír elő* a két lelki funkció *belső törvényszerűsége* a kettejük viszonyára nézve, amit tehát meg kell tartani művészek és a vallás őrállójának egyaránt. A *cognitio ex datis* itt is a *cognitio ex principiis* által teljeseedik meg. Az elvek rétege is tényeket tartalmaz, ez is *valóság*, csak hogy mélyebben fekszik, mint ami *reánk nézve* első, mintahogy a geológiai ősrétegek hordozzák azt, ami nekünk először tűnik szemünkbe. Ehhez a vallás és a művészet mivoltának akármilyen rövid elemzése szükséges, hogy megtudjuk: *mit ír elő* a kettő kapcsolására nézve a kettejük természetében preformált viszony.

⁶ A kérdés történetét adják: *Schwarz* Károly: Adalékok a legújabb theologia történelméhez, ford. Kovács Albert (1872); *Weinel* H.: Jesus im 19. Jahrhundert; *Schweizer* A. Von Reimar zu Wrede: II. kiadása *új címmel*: Geschichte der Leben Jesu Forschung.

⁷ Religion u. Kunst (Die Christliche Welt, 1908. 457. és köv.).

⁸ A „The Necessity of Art” c. cikkgyűjteményben, 1924. London. (A „Student Movement” kiadása.)

⁹ *Dearmer*: Art and Religion, 62—3. l.

II.

A vallás, ha végiggondoljuk minden mozzanatát, melyet a lélektani elemzés fölismerhet benne, gyűjtő neve egy tevékenységnek, melynek az a hivatása, hogy az emberi lélek általa horgonyozódik bele a végső valóságba s ezzel a maga s a világ létele, értelme és bizonyossága kérdésében megnyugvást szerez, s a végességtől való szabadulás egyetemes létkérdésében, a teljességre való törekvésben az alapvető viszonyulást végzi. *Megindítja* u. i. ezt a tevékenységet az az ijjesztő tapasztalat, hogy létünk örökös bizonytalanságban bukdácsol; minden oldalon, akár merre tekint, előbb-utóbb korlátokra bukkan, s minden tapasztalata egy-egy fájdalmas megkötöttség tudatát gyarapítja, azt, hogy magára hagyva semmi, *véges*, s alapérzése egy egyetemes *szorongás*: minden perc a bizonytalanságra figyelmezteti, minden fájdalomban a megsemmisüléstől való félelme csirázik. A *végesség tapasztalata* tehát a végső *motivum*, mely a vallás funkcióját megindítja, mint a védekezést a végesség kinja ellen. De — az októrvény alkata szerint — a *motivum*, az indító ok magában, a *szülők* nélkül, még nem adhat egész magyarázatot; az indítóok éppen csak megindítja a *szülők* rejlő erőit, s azért a tudományos munka tulajdonképpen feladata kinyomozni: mely *szülők* milyen indítóok hatására hozta elő az okozatot.¹⁰

A *szülők* a vallásra nézve: az embernek valahogyan megérezett *méltósága*, *vagy értéke tudata*; az a ráeszmélés, hogy van benne valami, aminek *joga van az elmúlás ellen tiltakozni*. Az egyetemes *szorongás* és a belőle, mintegy mindig fölötünk függő borulathból ki-kinyilálló villámcsapás rémülete ellen: a létünket valamilyen formában fenyegető veszedelem ellen: az elmúlás, a halál, a megsemmisülés ellen védekezik az ember értékelő tudata; el akarja háritani a kínos tapasztalatot; először úgy, hogy azt a félelmetes *hatalmat* próbálja *megváltoztatni*, rábeszélni vagy megnyerni: ez a *mágia* alap gondolat; a vallásosság itt technika, ösztönszerű gesztusok halmaza, melyekkel a megsejtett magasabb erőt vagy erőket a maga külsőleges, érzéki életfelfogásának megfelelően külsőlegesen akarja befolyásolni.¹¹ Egyszer azonban ráeszmél arra, hogy nem az Istent kell megváltoztatnia, hanem *saját magát*, mert nem a test elmúlása az igazi rémület, nem az az igazi végesség, hanem az, hogy lelkét nem tudja megőrizni olyan tisztán, szeplőtelenül, ahogy egy minden viszonyítás nélkül ítélő hang feltétlenül követeli, azaz, ráeszmél arra, hogy az ember igazi végessége: az ő lelki mivoltából folyó lelki életre való képtelensége, az Istentől való elszakadottsága, a *bűn*. Ettől a perctől fogva fordulat áll be ebben az alapvető viszonyulásban a világhoz és élethez: a vallás többé nem a földi lét egyszerű meghosszabbítása és konzerválása az itt elmaradt, vagy el nem érhető, vagy okosságból eltiltott gyönyörűségek bő és kamatos pótlásával, ami *volt* addig, amíg az ember érték tudata s ennél fogva egész értékrendszere csak az érzéki lét szintjén volt realizálva, hanem egy abszolút valóságba való bekapcsolódás, amely egyszerre ad bizonyosságot és értéket, azaz értelmet és célt az egyéni életnek és az egész világnak; és csak *most* teljesedik meg a vallás, *most* végezheti preformált küldetését, amelyet így lehet megjelölni: a vallás emel ki a végesség kinjai közül azáltal, hogy bekapcsolja az embert és a világot egy egyetemes, az egész világnál nagyobb hatalom valóságába, aki egyszerre abszolút valóság és abszolút érték.

Ez a viszonyulás tehát az alapvető, az ember egész életfolytatására nézve: a logikai priusnak, a természettől fogva elsőnek mondhatjuk a szellemiség egész kibontakozására, tehát egész világ- és életfelfogásunkra nézve; ezáltal nyer ugyanis egyáltalában *lehetőséget* a lelki élet, vagy az öntudat egy *öntudatos* világkép és életfolytatás kialakítására s ezzel a kultúra kibontakoztatására, mikor megtalálta a

¹⁰ Az októrvény teljes magyarázatára nézve l. Böhm Károly: Az ember és világa I. (Dialektika.) 43. és köv. l.

¹¹ A vallásos-élet *fenomenológiájának* legteljesebb és legmélyenjáróbb rajzát találhatjuk a Makkai Sándor dr. munkájában: *A vallás az emberiség életében és A vallás lényege és értéke.* (Kolozsvár, 1923.)

maga horgonyvetése számára a bizonyosságot. Az öntudatos szellemiség a maga lételet teszi egyáltalán lehetővé, mikor behorgonyzódik egy abszolút valóság értékebe s egy abszolút érték valóságába; mert most már az ő egyéni, parányi, véges élete: ennek az abszolút értéknek megvalósulási mozzanata és a világ *ennek* a realizálódásnak életformája. Ez annak a mély gondolatnak értelme és igazsága, melyet Lotze kezdeményezése után Ritschl Albert és iskolája vett gondjába, de még nem tudott értéke szerint gyümölcösztetni, s melyet a legtömörebben Höffding fogalmazott meg, mikor azt mondta, hogy a vallás *az értékek fennmaradásában való hit*. A vallás az értékelő tudat gyökeréből hajt ki és a jövőendő vallásfilozofia az axiológiai alapvetés nélkül nem boldogulhat.¹²

Az a csodatevő erő tehát, mely ezt a behorgonyzódást végzi abba az igazi valóságba, a hit. Annyira *sui generis* tevékenység, hogy semmi egyébből se lehet levezetni, csak leírni lehet. Ezt a csodát azért tudja megtenni, mert a lélek legtömörebb, legkoncentráltabb összeszedődése; sohase vagyunk annyira tisztán lelkiek, mint mikor hiszünk, olyan hittel, amely méltó erre a névre; pedig sok felséges alkalma van a szellemiségnek ilyen tömörülésre. Ilyen az elmélkedő ész erőfeszítése, a gondolkozás nekifeszülése és ennek jutalma: *a logos* kozmikus életmozzanataiba vetett akármilyen futó pillantás, a világ törvényszerűségéből föl-fölsejtő látomás; ilyen az erkölcsi önelhatározás, mikor a lelkiismeret a szabadság felséges érzését éli át, mert a maga tiszta lelki minőségét választja a tusázó motívumok közül döntőnek; ilyen az esztétikai szemlélet ünnepi perce, melyben a vasok, durva anyag látomássá szellemesül; de a hit mégis mindezek felett van, mert ez a szellemiségnek olyan erőfeszítése, hogy egy egész ellenálló, nem is csak közömbös, de éppen ellenséges világon keresztül tör, s a látszathól az igaz valóságba, a mulandóból az abszolútumba horgonyozza bele az életet. Ez a döbbenetesen mély igazsága a Pál apostol tapasztalatának, hogy *hit által igazulunk meg* (Római levél 3₂₈, Gal. 2₁₆, és másutt). Azt gondolhatná valaki, hogy a hit csupa passzív valami, tétlen „állapotiság“, merő vitetés; pedig ellenkezőleg: a legintenzívebb, mert legsűrítettebb aktivitás, a leglelkibb és a leggyakorlatibb egyszerre; az ilyen hitről mondta Jézus: *minden lehetséges* a hívőnek (Márk 9₂₃, Mt. 17₂₀, Ján. 11₂₅₋₆. stb.); ezért volt a történelem *minden* nagy korszaka a hit korszaka (l. Zsid. 11. v.); s azért a hívő lelkek tiltakozása a cselekedetek ugyanolyan *értékelése* ellen: mert az *egyes* cselekedet lehet véletlen, méltatlan, lehet tisztátalan motívumból való; csak a jó fa terem jó gyümölcsöt — s a cselekedettel fontoskodó truizmus (Jakab levele 2₁₇₋₁₈, 26.) egyszerű elintézése és kellő értékére való leszállítása. (Mt. 5₁₆₋₇.)

Ennek a hitnek szétvetődése már most a világfelfogás és életgyakorlat egész rendszerébe: a vallás. Azért a vallás az ember örök elégedetlensége az *adott* valósággal egy jobb, tisztább kedvéért és annak érdekében, amelynek *általa is* kell realizálódnia; azért szüntelen tusakodás amaz igazabb világért, — más szóval: *a vallás az abszolút érték valóságában való részesség és lényegrokonság bizonyossága és a megvalósítására való odaszentelődés*. S azért lélektani formájára nézve a vallásosság annyi, mint szüntelen elbelsőülés, minden lelki tevékenységünkbe belesugárzó értékelési mód, amelytől *elmélyül az erkölcsiség*, mert autonómiaját *sub specie aeterni* éli át, az *értelmi élet*, mert a világ egy nagy theofaniává lesz, — a vallás, a Schleiermacher mély gondolata szerint, nem egy elszigetelt funkció, hanem *az alaphang mindenikhez*, amely azt jelzi, hogy a legmélyebb élmény lett az illetőre nézve az a funkció is. A legmélyebb lelki értéket azzal fejezzük ki, ha azt mondjuk: a festő áhitattal nyult ecsetjéhez, a hivatalszoba templom volt, a hétköznapi munka istentisztelet. Mindez azért lehet, mert a vallás a legmélyebb és alapvetőbb viszonyulása a léleknek, azért a legmegrázóbb élménye, egyszerűsmind tehát a legéletformálóbb is: azért fejezi ki a közönséges ember is a vallás

¹² Ritschl Alb.: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung u. Versöhnung III.³ 184. és köv. — Theologie u. Metaphysik (1881). Höffding: Religionsphilosophie (német ford. Bendixen). V. ö.: Pauler Ákos: Bevezetés a filozófiába 77. l.

nyelvén (ahogy *Dearmer* mondja,¹³ a *theologia* nyelvén) a maga legmélyebb élményeit: a maga filozófiáját.

S minthogy a vallásos viszonyulásban nyerjük meg életünk értelmét, lehetőségét, azaz alapját és bizonyosságát, egy végső, tovább nem elemezhető megrendülésben, amely a legszemélyesebb élmény és amelyben a középponti mag az állásfoglalás, melynek életformáló ereje lesz; azért érthető, hogy a vallás a legföltettebb életmozzanatunk s hogy nincs a világon botorabb kényszerítés, mint amely a *vallásos lelkiismeretet akarná kényszeríteni*, ami pedig a legteljesebb szabadság légkörét kívánja és igényli, azt a szabadságot, hogy *közvetlenül* nyeresse meg a maga bizonyosságát és békéjét az Istentől abban a megrendítő, legszemélyesebb élményben, mikor összeolvad a minden értelmet túlhaladó erővel, aki először úgy jelenik meg, mint egy sejtelmes megfoghatatlanság s mikor a felujjongó szívből felfakad a boldog név: Atyám, akkor is éppen olyan örök sejtelmesség — *numinosum*.¹⁴

Ebben azonban az is ki van mondva, hogy a vallásosság nevét igazán csak az érdemli meg, amelyet öntudatosan átélt fordulat szült; ez a fordulat a *metanoia*, az egész, nagyon sok mozzanattól összetett folyamat középpontja. Nem okvetlenül viharos drámaisággal kell lefolynia a metanoiának, lehet derült, napsugaras folytatása derült, idillikus kezdődésnek, amilyen a természettől fogva minden emberi léleké; de a metanoiának meg kell lennie: az érzület önkéntes és öntudatos megváltozása ez, ha csak az ellenállhatatlan megragadtatás formájában éli is át az öntudat a maga spontaneitását; ez volt a *James* igazsága, mikor a kétszer-születettekről beszélt a vallásban (*twice born*),¹⁵ csakhogy nem szabad belőlük külön csoportot csinálni; metanoia nélkül egyáltalán nincs vallás, ami érdemes volna erre a névre; Jamesnél magasabb fórum döntötte el, az, aki azt mondta Nikodémusnak: szükség nektek újonnan születetek. (Ján. 3,.)

Hogy mennyire a vallásos élményben bírja az emberi öntudat a maga középponti tapasztalatát, az mutatja, hogy minden egyéb viszonyulását ezzel méri. *Inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*: ez az *augustinusi* tapasztalat az alapítélet fejezi ki, de ugyanez a végső éltető csirája az *Aristoteles* mélységesen szép gondolatának, mely világmagyarázata középpontjában áll: hogy Isten úgy mozgatja a világot, mint a szeretett lény szerelme tárgyát (*ἡ ἀγαπητὴ ὡς ἐρωπιμενός*); és ugyanez a hódolat nyilvánul meg a Kant vallomásában, mely annyiakat meglepett, hogy a hitnek akart helyet csinálni, azért szorította meg a tudást.

De a hódolat legmélyebb és legközvetlenebb kifejezése az, hogy a vallásos tudat a maga üdvét, nemcsak, de az egész életet, *kegyelmi ajándéknak* tudja; még azt is, hogy hinni tud, ez a kegyelem teszi. A végesség legteljesebb bevállása ez, melyből a legparancsolóbb következetességgel folyik annálfogva a predesztináció gondolata, mert ez nem egyéb, mint az Isten abszolutságának halálos komolyan vétele és szuverénitásának és felségjogainak abszolutsága, aminek pozitív és tartalmi kifejezése az a tudat, hogy az ember, autonom értékeivel, azaz egész szellemiségével *egy szüntelenül megvalósítandó feladat hordozója*, *transparens*, akin keresztül a szellemiség kozmikus abszolutsága tükröződik s akinek méltósága az, hogy boldog megalázkodással adja oda magát szabadon, azaz a világ legfölségebb megköötöttségével, a szellem szolgálatára, hogy rajta keresztül az Isten igazságossága és szeretete valósuljon meg a világban; amelynek tehát úgy kell megalkotva lenni, hogy ez a törvény, az értékelő tudat alapaxiómája és a hit alappostulátuma meg is valósulhasson benne. S azért a vallás legmélyebb értelmű és legtömörebb *confessiója* ez: *Soli Deo Gloria*. Ha csak meg is tudnók tartani oly híven, ahogy az áhítat elmélyedéseiben létparancsnak megismerjük!

De még további fokozásra is van eszköze a vallásos hódolatnak, hogy a *kegyelem* végtelenségét s *itt* ez annyi, mint abszolutságát, vallja és kifejezze:

¹³ Art and Religion 47—8.

¹⁴ Az elnevezés *Otto* Rudolftól van; l. *Das Heilige* (1923. XI. kiadás) és Aufsätze über das Numinose betreffend. 1923.

¹⁵ *James*: The varieties of religious experience.

az az — a vallás paradoxonjai közül ez a legmélyebb gyökerű — hogy nem mer és nem akar végleges, egyszerismindenkorra szóló, lezárt és el nem veszíthető kegyelmi ajándéokra gondolni, — minél finomabb a vallásos érzék, annál kevésbbé. Igen, mert az értékelő tudat semmi furfangtól meg nem csalható és tévedhetetlen bizonyossággal megérzi, hogy milyen távol van a tisztaságtól, attól, amilyen lehet, mert *kell*; s azért a vallás leglényegesebb jellemvonása, legalább a legmagasabb etikai vallásokban, mindenesetre a keresztyénségben, egészen szabatosan: a Jézus vallásában, amely lélemben és igazságban imádja az Istent, — az, hogy mindig újból előlkezdődő tusakodásban keresi az üdvöt „félelemmel és rettegéssel“. Még a keresztyénségben is, még amikor már megbizonyosodott a szorongó vallásos tudat, hogy kegyelmes Atyja van: még akkor is, a legnagyobb vallásos lángelmék is százszor vallják, hogy újból, meg újból előveszi őket az elvetetés és a kárhozat félelme. Pál, Augustinus, Luther, Bismarck éppen ezekkel a vallo-másokkal jönnek segítségünkre a mi kisszerű életünk vergődéseiben. És vakmerőség volna-e arra gondolni, hogy Ő maga is, az Isten fia, érezte mint egy árnyékot végigsuhanni lelkén, ami nekünk állandó mementónk, életmozzanatunk; s nem éppen abban nyilvánul-e viszont a hit életformáló ereje, hogy e fölé a gyötrelmes erőtlenség fölé képes fölemelni? Azért a vallásos élet legtalálhatóbb értelmezése az, hogy *a hitnek harca*.

Ebből érthető, hogy a vallás a szünetlen tusa, mert a legteljesebb ellentét-zéssel dolgozó értékelő tudat életszférajában él: azzal az abszolút értékkel szemben semmi egyébnek sincs igénye és joga; a szellemség abszolutságából semmit sem szabad lealkudni. *Minden egyéb* csak attól nyeri meg értelmét és becsét; a *puri-tánizmus* éppen ez az abszolút mértékkel mérő viszonyítás, melynek életforrása az az alapvető tapasztala', hogy a vallás szünetlen tusa az Isten abszolút felség-jogaiért — saját magunkkal.

A vallásnak ez az örök harc-volta magyarázza, hogy uralkodó hangulata a világgal való szent elégedetlenség, egy szent tövis okozta nyugtalanság, amely kivágyik az adott világból — s ezen a ponton dől el a vallás viszonya az élet konkrét formálásához s ezzel a kulturához. Ha a vallás az értékelő tudat nyomása alatt egy transcendens világba transponálja az abszolútumot, mintegy kész, merev, ontologiailag *adott* nagyságot, akkor elveszti, *amit* biztosítani volna hivatása: az ember vergődő öntudatát és azt, *amivel* biztosítania kellene: az abszolútumot; akkor a vallás megszűnnék életformáló hatalom lenni, mert egy merev, trans-cendens abszolútumhoz — még ha el tudnók is gondolni — nincs közvetlen, személyes viszonyulásra módunk; akkor a vallás megsemmisítné önmagát, mert a vallás közvetlenül átélt viszony, „két élőlénynek a viszonya, akik közül az egyik mindig akkora, hogy nagyobb már nem lehet a másik állapotának változása nélkül“,¹⁶ akkor a vallás vagy metafizikai ábránd, vagy érzelmi hangulat volna, — vagy ceremóniák finomabb vagy durvább mágiája: spiritualizált materializmus, — a legrosszabb minden fajta materializmusok közt, mert a szellemség életgyökerét kezdi ki; akkor a vallás képtelen formálni az egyes ember életét s a közösséget egyaránt, mert ezt csak azzal teheti, hogy az egyetlen igaz valóság: a szellemség realitását alapvető élményül átélni képesít, tehát elmélyíti minden megnyilatkozása módját. Ettől az egyetlen igaz valóságtól való teljes függése érzésében (Schleiermacher), az abszolutság iránti érzéke kibontakozásában él az ember vallásos tudata; azért a vallás a gyökér minden lelki funkciója tudatos művelése, azaz a kultúra számára; s ez az értelme és joga annak a *kizárólagosságnak*, mellyel a vallás felállítja a maga követelményeit, — igen, mert a vallás éppen az egyetlen igaz valóság abszolút értékének személyes, közvetlen átélése és az egész világnak és életnek *ebből* a nézőpontból való értelmezése és gyakorlata. És éppen ennek a tiszta lelkiségnek megvalósítására, megőrzésére és biztosítására kell a szünetlen harc, amely, ha igazi, akkor érdemli meg a vallás nevét, ami a szünetlen elbelső-ülést, elmélyülést jelenti az egyes ember életében s a közösségben, egyszóval a

¹⁶ Ravasz L.: Homilétika 1.

kulturában, aminek létformája a szüntelen *melanoia*, a mindig tisztább lelkiség, — egyszóval az örök tusa. Éppen ezért a hit szüntelen harc, azaz örökös életformáló hatalom.

III.

Éppen a tusának e feszültségéből nincs semmi a művészi szemlélésben, sőt úgy tetszik, nincs nagyobb ellentét emberi funkciók közt, mint ami van a vallás ez örök *kivágyása* s ama boldog *belefeledkezés* közt, mellyel az esztétikai szemlélő elmerül a jelenbe, s a futó percet igézetten szeretné visszatartani; *verweile doch, du bist so schön*. A vallás és művészet viszonyában, úgy tetszik, a teljes kizárólagosságra készít elő ez az első benyomás. Bármilyen lesz a tanulság, közelebből is meg kell néznünk a művészi szemlélet s az esztétikum mivoltát.

A művészi *szemléletét*, amelyet el kell választanunk a művészi *alkotás* vizsgálatától, mert bár e kettő törvényei rokonok, minket itt az első érdekel, mert ez visz a kérdés nyitjához: van-e lényegbeli kapcsolat a két lelki funkció között. A művészi *alkotásról* itt megelégedhetünk annyival, hogy a legforróbb és legfeszültebb izgalom hangulatában folyhatik le, aminőről közönséges embernek talán sejtelme sincs, utána élni se képes; ez a Beethoven és Wagner szent gyötrődése, a Michelangelo felséges önmarcangolása, a Shakespeare „szent örülete“, a *mania*, amelyet maga a művész úgy él át, mint egy magasabb hatalom kényszerét, megszállottságot, igézetet, melynek ő csak szöcsöve, *transparens*, amelynek idegen, kényszerítő tartalmán ő maga bámul el a leginkább, mikor már készen áll előtte az érzékelhető közegben, márványban, színben, hangban, — mikor egy tisztán belső látomás tárgyiasult az anyagba a szemlélet számára. A *szemlélő* azonban semmit sem tud mindebből, *nem is szabad tudnia*, hogy mennyi töprengésbe kerülhetett a művésznek egy könnyed mozdulat vagy vidámságtól csengő sor; mi csak nyugodtan szemlélünk, csak belefeledkezünk az esztétikai tárgyba.¹⁷

Ennek természetét s a szemlélőben keltett hatásait az esztétika körülbelül teljesen tisztázta. Az esztétikai tárgy azt a bámulatraméltó hatást váltja ki, hogy *nem a bírás vágyával* közeledünk hozzá, *nem kívánjuk*, csupán *szemléljük*: ez a gyűjtő név, mellyel az esztétikai tárgyhoz való viszonyunkat jelöljük. Az esztétikai állapot a tiszta szemlélet, és a tárgy és ez a szemlélet olyan bűvös kölcsönös viszonyban vannak, hogy a tárgy úgy van preformálva, hogy erre a szemléletre képesít, a szemlélet viszont megalkotja ezt a tárgyat; mert nem a közvetlenül, érzéki, anyagi mivoltában előttünk álló valóság az esztétikai tárgy, a faragott márvány, a hangok összecsengése, a ritmus tüze, a mozgás lüktetése a táncolóban, vagy festett mássán, a képen; még az élet-halál tusában vívódó alakok se a színpadon, akármilyen lihegve tapad hozzájuk egész lelkünk, mindez csak eszköz, preformált organum, hogy valami átsugározzék rajta, mint egy *transparens*; az esztétikai tárgy a legtisztábban *lelki* alakzat, tiszta *jelenés* (Schein), amely ezen érzéki *vehiculum* nélkül nincs, de ezen *túl* van, éppen a szemlélet tisztán lelki alakzatában, — ez a legbelső magja az Arany János felségesen igaz gondolatának: nemcsak „az ének varázsa“, minden esztétikai hatás — az esztétikum általában —, ettől függ s azért „égi mássa“ a valónak, mert ez a tiszta lelki valóság, az átszellemesült érzékiség — ilyen értelemben a szépség igazán az anyag megdicsőülése. És amíg ezt az állapotot, a tiszta szemléletét el nem érjük, hiba van, vagy a tárgyban, vagy bennünk; a tárgyban, mert *nem válhatik* jelenéssé, a kép talán azért, mert el van

¹⁷ Vitás, sőt ma vitásabb, mint valaha, hogy szabad-e egynek venni az *esztétikai* tárgyat a *művészi* tárggyal? Főleg *Dessoir* és *Uitz* tiltakoznak ellene, azzal az érvel, hogy a művészi alkotás: a szobor, a dráma, a kép, a vers nemcsak esztétikai szemléletet akar adni, hanem hazafias érzést, vallásos áhitatot, történelmi öntudatot is; ha tehát az esztétikumot az érdeknélküli tetszésben látjuk, akkor a művészi tárgyat nem lehet alája fogni, mert abban több van. Hosszas fejtegetések nélkül itt csak jeleznem lehet, hogy a végtelenül finom szálakból összehanyolult kérdésben mégis az *esztétika* derül ki főkategóriának, mert a művészet mindazt, amit a kulturában végezhet, éppen az esztétikum által éri el: mert *ennek* discriminansa és kritériuma a *megformálás*, amire *Uitz* végre rekurál — a művészet értelmezésében.

rajzolva, vagy nincs benne egység s egység hijján talán értelem sincs ; a vers, vagy zenemű, mert szürke érzéseket szürkén ad, a színész játéka, mert üres ; bennünk, ha az almába bele szeretnénk harapni, a regényben a megsiratnivalót keressük, a színész játékában a színészt látjuk, akit a házigazdája netalán ki is zár a házából, ha véletlenül rajta kapja, hogy Jágót játsza, és nem tudjuk az ábrázolást látni mind-ezekben, éppen azt a valamit, ami mindezt kiemeli a reális valóságok köréből és tiszta jelenéssé teszi: esztétikai tárgyá.

Kapja pedig az esztétikai tárgy ezt a csodatevő erőt, hogy tiszta szemlélővé avasson, egy feltétel alatt, melyet annyiszor emlegettünk, hogy alig hisszük, hogy benne van csakugyan a titok kulcsa ; ez pedig az, hogy a tartalom a formában teljesen valósuljon meg, a *Schiller* mély kifejezésével: *den Gehalt durch die Form zu vertilgen*. Ha a tartalom, melyet a művész kifejez, tehát egy gondolat vagy érzés, vagy cselekvény, szóval: egy *jelentés*, úgy van ábrázolva, hogy *egészen* megnyilatkozzon, ahogy természete követeli, úgy, hogy semmit se várunk többet, mert minden előttünk van, ami lényeges benne: akkor teljesedett meg a nagy titok, akkor van a tartalom a forma által megszüntetve: mert ki van fejezve ; *a teljesen megformált tartalom, ez a megnyilatkozott tartalom*, a formába öntött lényeg: a megnyilatkozott lényeg. Akkor lett a tárgy *esztétikai*, mikor így *teljesen megvalósult a forma által*.

Ez a tartalom és forma kozmikus érvényének gyökere. A forma nem esetleges külsőség azon, ami megjelenik, hanem annak belső mivolta által meghatározott megteljesedése: azért valóban a forma adja meg a lényegét, amint az *Aristoteles* gondolata szerint az *eidós* formálja a *hülét*, mert a megnyilatkozó lényeg éppen a formát nyert lényeg.

Nincs tehát *külön* forma és lényeg, mintha a kettőt úgy kellene valahonnan messziről egymás felé közelíteni, amíg egyszer egymásba botlanak ; nincs összetartóbb fogalompár, mint a tartalom és forma ; a világfelfogásban tehát a *forma* éppen olyan „lényeges” kategória, mint a lényeg;¹⁸ az indus lélek formáló erejének hiányával szemben ez kétszeresen jelentős tanulsága és öröksége a görög szellemnek. S minthogy a forma a megnyilatkozott lényeg, s viszont a forma az esztétikai tényező, azért a világmagyarázatban éppen úgy ott van az esztétikai mozzanat, mint a logikai: a világot megérteni és szemlélni, az *aisthézis* számára hozzáférhető módon és ennek törvényei szerint, egyaránt kell. Mert mihelyt a tartalom megnyilatkozik, formájánál fogva *esztétikai* értéke is lesz, akár egy hely az a tartalom, akár a kozmosszá teljesedett valóság.

Ez a — ha úgy tetszik — metafizikai alapja vagy előfeltétele a művészi nyílt titoknak: a teljes megformálás teszi a tárgyat esztétikaivá. A művészet tehát a teljes kifejezés, nemcsak a jelentések tiszta logikai rétegében vagy síkjában, amit a *tudomány* kötelessége elvégezni, hanem az érzéki észrevét (az *aisthézis*) számára is. Természetesen, a művész lelki mélységének foka szerint, továbbá a műfaj s a téma természete, meg a történelmi meghatározó tényezők sajátossága szerint a kifejezés végtelenül sokféle lehet: mindig *egyéni*, sőt a legegényibb éppen a művészetben: az általánost itt sem lehet másként, éppen itt nem lehet másként, mint az egyes, egyéni megnyilatkozásban birni ; itt áll a *Goethe* mondása: mi az általános ? az egyes eset ; de mindig a tartalom, vagyis az ábrázolandó *jelentés* teljes ismeretét teszi fel, ha nem is a fogalmi ismeret alakjában, de a lényeg ismeretét, s így értjük azt a rajzoló, akiről *Emerson* jegyezte fel, hogy nem tudta lerajzolni a hegy pusztá körvonalait se, amíg meg nem magyarázták neki geológiai alkatát.

Ebben pedig az is ki van mondva, hogy a tárgy teljes megértésének igazi, sőt igazán egyetlen eszköze az esztétikai megformálás ; ez az *Aristoteles* tételének mély igazsága: ποιῶντες γυγνώσκουσιν ; a tiszta értelmi munkában tehát *esztétikai* mozzanat a világosság s a *rendszer* éppen annyira esztétikai követelmény,, mint

¹⁸ Részletes taglalását a kérdésnek adja *Böhm Károly*: A lényeg formaisága, 1881 Akad. (értekezések) és *Az Ember és Világa* I. (Dialektika). 162. és köv. l.

amennyire logikai. S ezért van, hogy a művész, a *poiétész*, minden korban és köztudatban *vates* : próféta és látnok, mert ő tudja *kifejezni* a lényeket, amit mindenki sejt, de ő *lát* ; és viszont, minden próféta művész is, mert csak a teljesen kifejezettnek van meg igazi hatása. S a művészet kulturális feladata éppen ez : kifejezni, előtárni a tiszta szemlélet számára mindazt, amit az ember egyszer már átélt. S azért van, hogy a művésztől a (művelt) köztudat is el tudja és el szokta választani a *virtuózt* ; a különbség a kettő közt az, hogy a művésznek minden vágya : a tartalmat a formával megszüntetni, teljesen kifejezni, a virtuóznak a forma önmagáért cél, innen a kápráztató ügyesség, vagy a bizarr eredetieskedés, amely sokszor ürességet takar, szegénységet, vagy éppen tehetetlenséget, amely nem akar, vagy nem tud a valóság igaz jelentésébe hatolni és húzódozását az ötletek rakétaival akarja leplezni. A művészet : a formát belülről kinövesztetni, a lényeket szemünk láttára kibontakoztatni a műfaj szerint akár fejlődésében, akár egy pillanatnyi mozzanatában, amely azonban elárulja, hogy egy élő szervezetnek egy életmozzanata. Mert a formába ömlő lényeg: a megnyilatkozó lényeg és a szürke, unott, semmitmondó formák — a szürke, unott, hétköznapi lényeg.

Minthogy pedig a művészet a teljes megformálás, vagyis kifejezés, azért a művészet is *világmagyarázat*, mert, igaza van *Dearmernek*, minden mű arra felel, hogy mit lát a művész a világegyetem szellemi jelentőségének, a művész is világrejtélyek oldozgatója, mert ő a gyakorló bölcs, ahogy *Böhm Károly* nevezte,¹⁹ aki a jelentések természetét érti és gyakorolja s azért ábrázolni tudja az érzéki közegben — ez különbözteti meg a laikus szemében is a művészt a közönséges embertől, akinek vannak esztétikai *szemléletei*, de nincs ereje azokat az érzéki közegben, az anyagban kifejezni.

A művészet tehát a *jelentés hatását fokozza* azáltal, hogy teljesen kifejezi ; akkor tudjuk igazán, mi van benne, mikor megformáltan, kifejezve előttünk áll. Mekkora jelentősége van a megformálásnak, tehát az esztétikai megteljesedésnek, talán semmi sem illusztrálja döntőbben, mint a *tragikum* problémájának sorsa. Hogy lehet az, hogy ezt a fogalmat, melyben metafizikai, kozmológiai, ethikai, vallási szempontok fonódnak össze és megoldását a világmagyarázat végső kérdéseivel kapcsolják össze organikusan : a tudományos köztudat az esztétika birodalmába utalta át ? Aligha egyéb okból, minthogy a tragikum a művészi formálás által tömörítve, az esztétikai szemlélet számára ábrázoltan domborodik ki kozmikus jelentősége szerint, — a kifejezés, vagyis a megformálás elméletének marad tehát feladata megmagyarázni e fogalmat, amely éppen annyira kozmikus kategória, mint amennyire esztétikai. S a megformálás elméletének, az esztétikának, nincs is ennél magasabb dicsérete.

Ezekből érthető már most, hogy az esztétikai állapot s ami előidézi, az esztétikai tárgy, könnyen a *legmagasabb értékfajnak tűnhetnek fel*. Az esztétikai tárgy úgy jelenik meg, *mintha* benne teljesen megvalósult volna a jelentés, a logos igazi logikai tartalma, melynek végtelen szétágazásait türelmesen nyomozni a tudomány, a rendszeres értelmi munka feladata, megvalósítani a gyakorlat törekvése ; az esztétikai *állapot*, ennek megfelelően, azzal büvöl el, hogy semmi kívánságot nem kelt és semmi hiányt sem éreztet : mintha teljesen bírónk a legrejlőbb titkokat. A művészi megformálás által (a lényeges vonások kiemelése, a sokféle egységbe tömörítése s más műfogások által, melyeket a *megstilizálás* neve alatt elemez a teoria) az a csoda történik a jelentéssel, hogy *sub specie aeterni* jelenik meg ; a konkrét valóságnál nemcsak szebb, de *igazabb* is : olyan, amilyennek lennie *kellene* s most előttünk van, mint valami titokzatos kijelentés, hirtelen megnyilatkozás, mint boldog ajándék, kegyelmes ráadás a valóságra. Csupa *jelenés*, mégis valóságosabb, mint a realitás, hiszen *ennek* igaz mivolta szerinti megjelenése. Ez az el nem tagadhatóan mélységes tapasztalat a gyökere annak az igénynek, mellyel a művészi szemlélet a legmagasabbnak szeretné elfogadtatni a maga élményeit és kizárólagosságot követelne magának az értékek rangsorában. Hogy van az,

¹⁹ Axiologia 329.

hogy ezt az igényt mégsem fogadja el még a laikus köztudat sem, pedig sohasem hiányzanak szószólók: a Dorian Gray-féle életberendezés megbűvöltjei?

Azért van, mert kevés utána gondolás meggyőz arról, hogy az esztétikai ábrázolás, tehát a teljes kifejezés, úgy, ahogy a jelentés természete követeli, *nem gyarapítja a tartalmat*, melyet kifejez, se nem csökkenti, ha a kifejezés nem felel meg; hanem éppen csak teljesen megnyilatkoztatja. Lehet tehát egy tényérnyi festmény monumentális, s egy egész falnyi festett vászon üres, egy tánczene tartalmasabb, mint egy himnusz, de mindez azért, mert a művész ezeket a *jelentéseket* volt képes *így* megragadni. A forma nem ad értéket a tartalomnak, melyet kifejez, hanem *csak* manifesztálja; éppen elég ahhoz, hogy csodatevőnek érezzük és hogy a művészet *autonomiáját* ezzel biztosítottak tudjuk. Az esztétikum tehát, a forma által nyert értékmozzanat, azaz a jelentés értékének formai mozzanata, vagy életeleme, *nem áll fölülte az érték többi fajainak*, tehát az igaznak és jónak, hanem *koordinált* ezekkel, hiszen mind a három ugyanazon egy értéknek: a logosnak, a szellemiségnek életmozzanata, vagyis megvalósulási módja. Azért *nem pótolhatja az esztétikai szemlélés* a többit: a logikai és esztétikai felfogási módot, tehát az *igaz* és *jó* autonóm világát, hiszen éppen az igazat és jót kell kifejeznie, azaz, a jelentéseket úgy, amint természetük követeli és amint az emberi erőfeszítés felismerte és munkájával megvalósítani törekszik.

Az esztétikai szemlélés *magasságát* ezek szerint fenntartás nélkül vallhatjuk, anélkül, hogy kizárólagosságát el kellene fogadnunk. Magasrendűvé az teszi, hogy az esztétikai tárgy oly *szabadságot* ad, aminőt semmi más nem képes adni; a tiszta szemlélésben elvész az ellenállás, melyet a valóság kifejez, amely *munkává* feszíti az értelem tevékenységét vele szemben éppen úgy, mint gyakorlati feldolgozását. Az esztétikai tárgy az ellenását elvesztett kép, mert tiszta jelenés a forma igézetes hatása által, tehát szemlélete a munkától felszabadult ember tevékenysége, mondta Böhm Károly. S ahol az ember képes ilyen szemlélő föllendülésre, ott szabadságát is átéli; a szabadság annyira alkotó mozzanata az esztétikai szemlélésnek, hogy mindenütt kicsiráztatja az esztétikai állapotot, ahol igazán szabadságról szólhatunk: a magában megnyugodott, önmagával való egységét visszanyert öntudat tevékenysége az, s azért az erkölcsi erő tusájára visszatekintő öntudat éppen úgy élvezi ezt az esztétikai állapotot, mint a lelkiismeret megnyugvását.

S végre a szabadság tapasztalata volt a forrása annak az analogiának, hogy a művészet *játék* (Schiller, Spencer), s hogy az ember ott igazán ember, ahol játszik; játék, ez nem azt akarta jelenteni, hogy nem komoly élettartalom, még kevésbé, hogy élvezeti cikk, hanem éppen azt, hogy a legmagasabb rendű emberi tevékenység. Játék: igen, *játszik* a jelentéssel, de ez annak jutalma, hogy a lényegét tudta megragadni, éppen azért *szabad* vele, mert legtitkosabb természetét ismeri.

IV.

Mindebből nyilegyenesen következik az a posztulátum, hogy minél életbevágóbb, minél jelentősebb az élmény, annál inkább igényli a megfelelő kifejezést, mert ez az egyetlen méltó formája, a művészi forma. A vallásos élmény tehát, a legmélyebb, amiben csak embernek része lehet, fokozottan követeli a művészi ábrázolást — ez kényszerítő szillogizmusnak tetszik. De viszont a vallás örök tusa természete, örök kivágyás volta az adott világból apriori ellentmondani látszik e követelménynek, ha egyedül marad is kivétel a szabály alól, s ez éppen olyan kényszerítő megállapításnak tetszik. Divergens sorok ezek, úgy tetszik, nem találkozhatnak, külön célok felé visznek. A vallás megragadtatás egy abszolút hatalom által, egy *felülről* meginduló folyamat, amely megsemmisíti az embert, hogy igaz valóságra szülje; a művészet érzéki közvetítéssel lendít fel a dolgoknak *sub specie aeterni* szemléletére, de látomásai csak tűnő jelenések s el kell mulniok, mikor az élet és halál, azaz az örökkévalóság létkérdései ragadnak meg. A művészet s az esztétikai szemlélés csodatevő ereje kiemel a zamszara körforgásából, de jaj, csak visszaejt oda, fájó semmiséget, éppen a semmiség érzésétől nem tud

megváltani, legfőlebb csak sejtet egy igazi valóságot, megragadni azt csak a vallás bírja. Divergens sorok ezek, hiábavaló dolog áthidaló szálát keresni köztük.

Tehát véletlen volna a két tevékenység tényleges kapcsolódása? Nehogy az értékelő tudat megzavarjon a tények hű megállapításában. A művészet nem akarhatja pótolni a vallást, se az esztétikai szemlélés a vallásos viszonyulást; éppen csak ábrázolni akarja. Tehát nem divergens sorok, s a kapcsolódási pontot nem is nehéz felismerni: a kettő közös életmozzanatai közül az nyújtja ezt, amely arra figyelmeztet, hogy a vallás nem a tusa közvetlen forrásában válhatik esztétikai tárggyá és ennek megfelelően a művész nem az első benyomás közvetlen forrásában formál. A művészi izgalom feszítő ereje, akármilyen pillanatnyi hirtelenséggel lepi meg a művészt, akármilyen forró a légköre, nem a nyers, közvetlenül „adótt” anyagból ered, hanem már átélt benyomások emlék-képéből, ez biztosítja a művész számára a tárgya fölé emelkedni tudó szemléletet, az esztétikai távlatot, tehát a tömörítő művészi látást, az emlék-képek megsűrűdött és tömörült rétege az az anyagraktár, melyből a művész formáló tevékenysége, a fantázia, közvetlenül merít; a pernyi benyomás itt is csak az indító ok (motivum), mely talán régóta tartó belső érlelődést végkifejlésre indít. Az élmény életbevágó ereje még nem teszi *eo ipso* művészi értékűvé; az erős hullámmás, melyet a „kedélyben” (Kant szavával) okoz, még nem *eo ipso* esztétikai; sőt amíg ez a közvetlen lélektani hatás tart, addig nincs is benne helye az esztétikai szemlélésnek; amíg a tusa tart, addig éppen csak ez a *gyakorlati* érdek uralkodik, biztosítani a megtámadottat, ott nincs művészkedés, nincs játék: komoly, élet-halálra menő harc az. Amíg az ősember, az első ember, aki erre képes volt, a szembe torpanó fenevaddal viaskodott, mozdulatai, kiáltásai nem voltak művésziek, hanem mikor otthon a barlangban *elismételte* a még benne vibráló mozdulatokat, ez már művészkedés volt. Az emlékképpé válás a föltétele annak, hogy esztétikai szemlélés támadhasson, enélkül igazán csak *utánzásra* zsugorodnék a művészet, egyfajta fényképezéssé, pedig a művészet ott kezdődik, ahol az utánzás megszűnik: mikor tárgya fölé tud emelkedni a szabad öntudat lendületével. *Ezért* nincs még a háborúnak igazán művészi feldolgozása, bármilyen nagyszerű részleteket értelt is meg egy-egy lírai műben, egy-egy festményben (mint pl. az *Egger-Lienz* döbbenetes mély képeiben),²⁰ egy-egy színes riportban; hanem lesz majd, mikor egy új Tolsztoj úgy fogja tudni látni, olyan tömörítő intuíciával, mint az első amaz 1812-ikét.

A vallással is így vagyunk. Amíg a vergődés tart, amíg a bűn és az elvesztetés szorongása úzi az öntudatot, addig nincs helye semmiféle esztétizáló próbálkozásnak, addig csak a tagolatlan kiáltás szakad fel a lélekből, a kéztördelő jajongás, a *contritio cordis* ősi hangja és ősi gesztusa, még a *Wilde* Oszkár tapasztalata is az, akinek pedig javíthatatlan esztéticizmusa még a readingi fegyház újraformáló élményét is a művészi és esztétikai szempont uralma alá helyezte.²¹

De mikor a tusa véget ért, a félelemmel és rettegéssel való keresés célhoz jutott, ha csak pihenőre is, a megtörtetett szív meghallotta a világ legboldogítóbb

²⁰ L. *Soyka Josef* tanulmányát a nemrég (1926-ban) elhunyt kiváló művésztől: A. Egger Lienz, Wien, 1925. Die Namenlosen (1916), Finale (1916). Missa eroica (1917): Totentanz (1921).

²¹ L. *De profundis* (Mikes L. ford., Magyar Könyvtár) 41., 71., 45. Nem megyek olyan messze, mint H. Walker, aki *The birth of a soul* c. cikkében (The Hibbert Journal, 1905. 761.), még a *De profundis*-ből is valami pózt érez ki s nem is csodálkozik rajta, mert „az affektáció és mesterkélttség légkörét”, melyben Wilde addig élt, a börtön sem tudta, szerinte, „az egyszerű igazság és őszinteség” légkörével fölcserélni. Azt hiszem, elég arra gondolni, hogy Wilde alaptermészete az esztétikai, akinek minden benyomása, minden tapasztalata egy-egy impulzus a művészi feldolgozásra; aki tehát az *újszerűséget* hajszolja, az eredetiségét, ezért feláldozza — az igazságot is. Csak ezért mondhatta, hogy a bűn és szenvedés önmagában szép és szent; az esztétikum hajszolása ez, mégpedig a *hedonista* dogmájával, amely a szépségből a legmagasabb fokon is azt hangsúlyozza, hogy *élvezet*. Ezért az alapján véve javíthatatlan haedonizmusért nem lehetett teljes az az újjászületése, melyre Walker utal; a realitás halálós komolyságától, a bűnétől is, visszamenekült — az esztétikai átélésbe. Egész költészete ezt az irtózást mutatja a valóságtól, azért menekül a mesék világába. — Így látja Kinkel Waite is: Idealizmus u. realismus. 87—8.

igéjét: nem te kerestél, én kerestelek téged; nem találtál volna meg, ha én nem kerestelek volna, mikor a béke eltölti a megváltott lelket, s maga előtt látja, amit átélt, az egész utat a bűntől a tisztulás tűzén át, addig az üdvözítő percig, az elvettetés kínját s a fiúváfogadtatás üdvét: akkor nincs természetesebb, mint hogy *ismételni akarja* a tömörítő művészi szemlélés örökre nyílt titkával egy magasabb szinten, aminél mélyebbet soha át nem élhet, a teljes ábrázolás misztériumával az örök misztériumot: a numinozummal való összeforrást, a legmegrendítőbb tapasztalatot a legméltóbb formában: a tiszta szemléletében, a művészi kifejezés formájában.

A vallásos élmény *nem vetődik ki okvetlenül az érzéki síkba*, maradhat a belső szemlélet síkjában s nem okvetlenül az az ember a legvallásosabb, aki a nyilvánosság előtt ad számot róla (ami az angolszász fajnak pl. természete, de nem *eo ipso* indexe más fajok vallásos lelkületének), itt áll igazán a mély értelmű mondás: Nem érez, ki érez szavakkal mondhatót; lehet, hogy szívesebben elmerül e tisztán belső szemléletbe, amiben hiszen a világ minden kincsénél több van a számára, de akkor is, ez a boldog elmélyedés is — éppen *esztétikai* jellemű tevékenység és állapot. Nem erőszakoltan, kívülről rátoldottan az, minden tárgya fölé került szemlélés esztétikai, s ezen a ponton villan elő a vallásos viselkedés mély rokonsága az esztétikaival; a vallás is egy végső, tömörítő összefoglalással az egész világot ragadja meg, egy tovább nem elemezhető végső tömörüléssel az egésznek értelmét, valóságát, bizonyosságát. Csoda-e, hogy a legközvetlenebb és legmélyebb motivuma is a művészi ábrázolásnak ez a magában már legtömörültebb szemlélés? A vallás, a legbelsősegebb, legszentebb élmény, talán nem szívesen külsőiesül, de csak azért, mert a legméltóbb formát sóvárogja, a legcsodásabb élményének és szorongva és lemondással érzi meg, hogy abban az élményben több van, mint amit valaha kifejezhet. De ha a lélek végtelenbe fokozott átélő erejének tűzében gyémánttá kristályosul a vallásos élmény, az igazán a világ legfelségebb művészi élménye is, ez volt az igazság a *Wilde* esztétikai evangélium-magyarázatában. Nincs a világon magasabbrendű művészet, mint aminőben a Jézus evangéliuma megjelenik.

Ezért nemcsak hogy nincs ellentét a vallás és művészet közt — mint ahogy nincs vallás és tudás, vallás és erkölcs közt —, hanem a legközvetlenebb, mert szerves életközösség van. A vallás, ez az alapvető viszonyulás a világhoz, természetesen keresi a *fogalmi tisztázás* felséges és pótolhatatlan eszközeit, hogy *tudatosítsa*, amit átélt, hitvallásban, tantételben (dogmában), az új ember *élet-törvényeit*, aki az Istennel való találkozásból visszajő — és éppen olyan természetesen keresi a *művészi formálást*, mégpedig a legmagasabb rendűt, hogy egy más síkban, mint az értelmi szemlélés (hitvallások stb.), újból átélje mindazt, ami üdvössége tapasztalatához tartozik. A közös lényeg a két tevékenységben a tömörítő intuíció; a különbség kettejük közt az, amit *Salome Lou* egy szellemes mondással úgy jellemzett, hogy a vallás az abszolutizmushoz való viszonyból a *kifejezhetlent* hangsúlyozza, a művészet pedig éppen *ezt* akarja ékesszólóvá tenni; hogy teheti meg ezt a csodát? Úgy, hogy a tiszta szemlélet törvényei szerint tiszta jelenéssé formálja, ami már önmagában is a legtömörültebb élmény.

Ebből kiviláglik, hogy sohase is a művészet ellen tiltakozott a vallás, hanem valamelyik művészet túlkapása vagy megtévedése ellen; nem az *esztétikum* ellen, hanem túlhajtsa: az egyeduralomra törekvő esztéticizmus ellen, a világnézetté emelt esztétikai életfelfogás ellen. Az esztétikum autonómiáját semmi támadás se érheti, éppúgy, mint a logikumét és etikumét se; nemcsak egy érték van, az igaz vagy a jó, hanem három érték és nem egy alapminőség, hanem három, mind önmagában abszolút értékű. „Ez úgy hangzik, mint egy athanaziusi himnusz és valóban közel is van hozzá“ — mondja *Dearmer*.²² Közel, csakugyan, mert ez a háromság *egy* való hármasság életmozzanata; ez a logos, a szellemiség: a szellem önértéke, a világ-fundamentumot jelentő *igaz* az alap, ennek meg-

²² Art and Religion 52.

valósítása a cselekedetben a jó és ábrázolása az érzékek számára hozzáférhető síkban, a teljes formát nyert megjelenésben: a szép. A vallás pedig, mint a szellemiség abszolút értékében és valóságában való bizonyosság megnyerésének alapvető módja, a szüntelen és teljes elbelsőülés mind a három irányban és ennek szétsugárzása az egész életfelfogásba, világmagyarázatba és ábrázolásba. Ilyen értelemben a vallás alapvető a művészetre nézve is; ezért mondhatta *Goethe*, hogy nincs vallástalan művészet, mert akármilyen parányi jelenséget ábrázol, titkos összefüggések kozmikus hálózatából ad egy kimetszett részt s ezt *sub specie aeterni* adja. Nem a tárgyon múlik, hanem a felfogáson, hogy vallásos mélysége van-e az ábrázolásnak s azért a *Goethe* emlékezetes mondásának nem az az értelme, hogy a vallást — akár csak a művészre nézve is — *pótolhatja* a művészet, hanem, hogyha igaz művészet, a vallás hangulatában él: egy misztikus összefüggést sejtet az elszigetelő művészi tömörítéssel és hitvallást tesz arról, hogy mit jelent a művészre nézve az élet és a világ.

S végül érthető, hogy ahányszor a vallás tiltakozott a művészet ellen, a *művészetnek éppenúgy hasznára volt, mint a vallásnak*: a *puritánizmus* egyetemes viszonyítás, ugyanazon abszolút értékmérővel — a tiszta lelkeségével — ítélt mind a két területen; éppen azért nem *egyszeri* jelenség, hanem *irányzat*, amely képviselői és hordozói szerint lehet szigorúbb és merevebb, vagy egyensúlyozottabb. — A II. század *montanizmusát* Dearmer jogosan mondhatja olyan merevnek, hogy ahhoz képest a XVI. és XVII. század puritanizmusa merő szibaritaság.²³ *Ruskin* nagyszerű akciója egyszerre volt a művészet ethizálása és a vallásé. Azért a *Malcolm Spencer* jellemzését,²⁴ melyszerint puritán az, aki fél a világegyetem érzéki és felületes értelmezésétől, fél a belsőt a külsőleges által megsérteni; fél, hogy elvesztené Istent, a teremtőt, míg teremtményeit élvezi, akit szerelme az iránt, ami túl van a világon, bizalmatlanná tesz a világ sokféle színe és gazdagsága iránt, azért viselkedése világkerülő, fél a gyönyörűségtől, mert a gyönyörűség törbe csal (fear of enjoyment because the seduction of enjoyment): a jobban értesült történeti és lélektani kritika teljes joggal megjavíthatja: puritán nem a kámzsába dugott fej szörnyülködése, se nem a képmorbó fanatizmus, hanem az áhítatos lélek, aki mindenütt *egy* nagy *epifaniát* lát, azért nem fél a szépségtől, hanem megvédi a szépség autonómiáját, mikor a vallásét védi — azért, mert mindenikben az Isten szuverén felségjogait védelmezi. A puritánizmus: a tiszta szellemi értékelés egyetemes érvényű megnyilatkozási módja.

V.

Ezek után egységes és uralkodó nézőpontot kapunk a történeti jelenségek megértéséhez. Nem egyének és korok tetszésére van bízva, hogy vallás és művészet keressék-e egymást, vagy ne, hanem a kettejük természetében preformált, apriori viszony viszi őket egymáshoz. S azért nem nehéz kimutatni, hogy akiket a művészet ellenségeinek mondanak, nem azok; lehet, hogy nem törődtek a formák tetszőségével, mert egy világot kellett egy másik helyébe — vagy khaosz helyébe — állítaniok s ez a titáni munka titáni erőfeszítést követel s akkor hallgat a művészet; azért van, hogy a vallásos megújulás nagy korszakai a művészetben szegények: igen, mert az első a teljesebb, igazabb életért, vagyis az Isten igazabb megtapasztalásáért való tusa — csak azután jöhet az esztétikai szemlélés visszatekintő szabadsága — ez a *Goethe* igazsága:

Jüngling, merke dir bezeiten,
Wenn sich Herz und Sinn erhöht,
Dass die Musse zu begleiten,
Doch zu leiten nicht versteht.

²³ Dearmer: Art and Relig. 38.

²⁴ „The puritan objections to Art.” (a The necessity of Art c. gyűjteményben, szerk. Percy Dearmer, 1924. 105. lap.)

De mikor a tusa célhoz ér, még a forrongó és egyenetlen Mohammed salakos látójából is fel-felcsap a művészi befejezettség tiszta lángja és nem Pál zengi-e kevés nyugodt percei tanújaul a szeretet utól nem érhető szépségű himnuszát? S hogy csak még a legvitásabbat említsem : Kálvinnról, akit a köztudat ridegnek és a művészet ellenségének szokott tartani, mert nem ismeri, ha *Doumerguen*ek a kérdést véglegesen tisztázó és a Kálvin mélységesen finom és nemes érzelmi és kedély életét Kálvin egész lelkivilágának legteljesebb ismerete alapján véglegesen megrajzoló tanulmányát²⁵ még mindig nem tartanók elég tanúságnak, meggyőzhet a francia irodalomtörténet hódolata, melyet a francia *stílus* és a tudományos, azaz *rendszeres* értelmi munka megalapítójának mutat be,²⁶ tehát *két esztétikai érték előtt hajlik meg*, mert a rendszer is esztétikai kategória, mindenesetre legfőbbképpen az, mert azt a formáló erőt jelenti, mellyel az értelmi szemlézés az ezerféle jelenség súlypontját tudja megragadni s „a nagy minden ezer nemét“ az ebből szétsugárzó jelentések éteri fonalszálaival egy *globus intellectualisba* tömöríti. Ez is „a valónak égi mássa“, csak hogy nem az érzéki, színes „végsőségekben“ (ultimitates), hanem a fogalmak tiszta jelentő, intellektuális szépségével.

Azonban a döntő bizonyosságot nem kisebb valaki nyújtja, mint Jézus. Ha a föltétlen tisztelettel megőrzendő „agg hagyományok“ (Fáy András) közt is a személyes viszonyulás belefelejtkező mélységével és a látások kellő erejével tudnók látni alakját, feltárulna előttünk az a művészi csoda is, amelyre közönségesen gondolni se szoktunk, pedig ott van az evangéliumban, nem mint véletlen és azért elhanyagolható valami, hanem mint isteni tartalmának tökéletes megnyilatkozási formája. Ezelőtt húsz évvel *Gurlitt* és *Spitta* még töprengtek azon, hogy volt-e Jézusban „művészi természet.“²⁷ ma már nem vakmerőség igennel felelni a kérdésre; nem úgy, ahogy *Renan* értelmezte, mikor Jézust bájos idill hősének látta (amivel *Wildeot* is megejtette),²⁸ hanem ahogy a *Lhotzky* finom érzéke kiérezte: hogy a szépség ott van, mint természetes megnyilatkozási mód, a Jézus egész lényében, azért találja ott az Atya egész világában, azért a szépség egyik természetes kalauza az ő Atyjához.²⁹ Csak ezzel a közvetlen nézési móddal kell közelednünk az evangéliumhoz, hogy elbűvöljön szépségével is: hogy minden példázatban felismerjük a műremeket is, minden igében az örökkévalóságba belevilágító fényt, amit éppen a művészi tömörítés ad, ha ad, boldog kivételként, halandó embernek is. Azért van ott a szépség, mint életmozzanat, a Jézus egész alakjában, még a mai, többszörösen átfestett képen is, melyet az evangéliumok nyújtanak róla s melyet az magyaráz, hogy az imádat érzületében élő megváltottság a maga értékelő hódolatával mind teljesebben akarta kifejezni, hogy Jézusban megtalálta a Krisztust.

A vallást tehát nem lehet művészetellenesnek kimondani, mert, ime, a Jézus példája tiltja, éppen úgy, mint ahogy nem lehet világkerülő éldelgéssé, vagy „feketített orcával“ való kenetes komorkodássá torzítani, mióta Jézus megtanított, hogy a vallás: a világ megszentelése. Nincs boldogítóbb ígérete a vallásnak, mint ez: a tisztaszívűek meglátják Istent. Tehát *látomása* van a szívnek, tehát meg is kell tudni mutatni azt a látomást s a legmagasabb látomásnak a legmagasabb művészet kell. Milyen az a látomás, melyet a tiszta szív lát, mikor Istent látja? Erre csak egy válasz van: az egész evangélium.

S ebből meg lehet érteni két nevezetes jelenséget. Az egyik az, hogy a jobban tájékozódott művészettörténelem, amely sire ira et studio végignyomozta a keresztyénség életét a legelső kezdetektől el olyan tanúságokon át, melyek addig hallgattak, arra a meglepő eredményre jut, hogy a keresztyénség nem *eo ipso*

²⁵ *Doumergue* : Művészet és érzelem Kálvinnál és a kálvinizmusban. Ford. Révész Imre. — L. The necessity of Art 114.

²⁶ *Nisard* francia irod. története (ford. Szász Károly), I. 303., 306—9.

²⁷ A Monatschrift für Gottesdienst u. Kirchliche Kunst IX. és X. évfolyamában.

²⁸ A kérdés kibontakozására nézve l. *Weinl* H. : i. m. Jesus im 19. Jahrhundert és *Schweizer* A. : Die Geschichte der Leben Jesu Forschung.

²⁹ *Lhotzky* H. : Der Weg zum Vater.

művészet kerülő, hanem csak végtelenül finom és csalhatatlan érzékkel megérzi, hogy az Isten-élményben egy végtelenség eltöbb van, mint amit ember kifejezhet és ezért csak alkalmilag hangsúlyozza az abszolút értéket megillető kizárólagosságot a megtévedt művészettel szemben, amely többre tartaná magát, mint ami létét adta. S így a történelmi munka³⁰ igazolja a Goethe mély értelmű ítéletét: „Két igaz vallás van: az egyik a szentségest, amely bennünk és körülöttünk él, egészen formátlanul akarja elismerni és imádni, a másik a legszebb formában; nem lehet kétségünk arról, hogy az evangélium hová tartozik.” S ez a Schiller gondolatának is nyitja, hogy a keresztyénség az *egyetlen esztétikai vallás*, mert tiszta formájában (azaz a Jézuséban) a szentséges emberré levésének példáját adta. S ezzel nincs ellentétben, hanem éppen megerősíti Goethének ez a figyelmeztetése, melyet egy kezdő művésznőhöz intézett: hogy a művésznak először „az erőteljes valóság” (kräftige Wirklichkeit) ábrázolásába kell teljesen begyakorlódnia, hogy az ideális tartalmat kifejthesse belőle s végre a vallásos felfogáshoz (zum Religiösen) is felemelkedjék.

A másik jelenség, amely összefügg az előzővel az, hogy a legnagyobb művészek legholdogítóbb szent tövisé: Őt ábrázolni, nemcsak az ő reflektált fényét, de amikor is őt magát a feladat nehézségét — azaz nagyságát — a műfaj természete szerint mindenik megérzi, de leginkább a költő, mert ő ugyanazzal az eszközzel közelíti meg feladatát, aminővel Jézus élt: az igével, neki tehát a legerősebben kell éreznie a „distanca páthosát” (Nietzsche), mert érzi, hogy Jézust *neki* ábrázolnia annyi volna, mint felülmulni őt a kifejezésben; ez pedig annyi, mint felülmulni őt a valóságban, „Man kann es nicht grösser ausdrücken, als Jesus es tut. Man müszte es denn grösser als er empfinden” — mondja találóan H. von Lüpke és igaza van, mikor a Frenssen „Hilligenlei“-ának legjobb hatását abban látja, hogy ráeszméltette a vallásos és művészi világot a bibliai eredeti felülmulhatatlan szépségeire.³¹

VI.

Most már a „két testvér” *testvéri* viszonyát néhány szóval meg lehet határozni. Itt a valláson nem a dogmába merevedett tant, az értelmi kifejezést, vagy a szertartások rendjét, vagy a látható egyház fegyelmi rendszerét értjük külön vagy együtt, szóval, nem az intézményes megszervezettséget, hanem ami *mindent* természetesen *kitermelte* mint kifejeződése és élete eszközét: a lélek alapvető viszonyulását a világ igaz valóságához, az Istenhez és a művészetben nem külsőleges szórakozást értünk, hanem a rejülő lényeg legteljesebb megnyilatkozását a legteljesebb kifejezés által: akkor a két életfunkció közt igazán testvéri viszony bontakozik ki, a legodaadóbb segítése egymásnak. A vallás adja a legnemesebb tartalmat, vagy témát, vagy tárgyat a művészetnek, mert ő adja neki a legmagasabb rendű élményt; a művészet viszont a legméltóbb formát a világ legmagasabb élményeinek. A *testvéri viszony egyszerű nyitja: mind a kettő autonómiájának magától értetődő megőrzése.*

Ezt az elvet a történelmileg meghatározott vallásos életközösségek a maguk sajátossága szerint értelmezhetik, de meg kell tartaniok, csak úgy, mint történelmileg kialakult sajátásaikat. Ezt a tényt még az ilyen, csak az elvek tisztázására törekvő elmélkedésben is számba kell vennünk, mert a gyakorlati megvalósítás terén új mozzanattal bővíti az általánosságban már megtalált elvet. Mi ugyanis nem lehetünk csak úgy általában vallásosak, mint ahogy nincs „általában” növény, hanem van rózsza és akác és galagonya, hanem egy-egy történelmileg meghatározott formában: egyházban éljük át vallásos életünket. Ebből közvetlenül következik a vallásos élet e természetes gondozói, őrállói és fejlesztői, az egyházak számára az a

³⁰ L. Dearmer és társai: The necessity of Art II. rész; a Schiele és Zscharnack-féle „Relig. in Gesch. u. Gegenwart“-ban az idevágó cikkek (Relig. u. Kultur, Kunst stb.); hasonlóan a Hastings-féle Encykl. of Relig. and Ethics cikkei (Art); továbbá Bürkner R.: Kirchliche Kunst (1903); Graf Vitzum: Chr. Kunst im Bilde (II. Aufl.).

³¹ Hans von Lüpke: Grenzen der Kunst. Die christliche Welt, 1906. 157—9.

posztulátum, hogy biztosítsák a vallás és művészet ezen autonomiáját s ezáltal ama testvéri viszonyt.

Itt mindenekelőtt egy egyszerű különbségtétel kínálkozik a *vallásos* és *egyházi* művészet közt. A kettő nyilvánvalóan nem lepi egymást, nem kongruens, mint ahogy az *idea* sohase lehet kongruens érzéki, idői megvalósulásával, és azon se lehet kétség, hogy a magasabb s a másikat maga alá foglaló fogalom a *vallásos* művészet. Így értékeli *Moiszl* Rudolf is, mikor azt mondja,³² hogy az egyházi művészet mindig vallásos, de nem minden vallásos művészet egyházi. Valóban, van vallásos művészet az egyházon kívül is. *Moiszl* ilyennek vallja pl. a Böcklin képét: A holtak szigetét; *Dearmer* a 19. sz. legnagyobb evangélistái közt ott tudja *Dickenst*. Ki patvarkodnék vele ezen? Ebből megint az a követelmény sugárzik ki erőteljesen, hogy az egyházak akkor szolgálják a vallásos művészetet, ha a vallásos élmény tiszta és vegyítetlen átélését minden hívőnek lehetővé teszik.³³

A ker. egyházakra nézve ez a feladat és elérése útja örökreszólóan ki van tűzve: lélekben és igazságban imádni az Istent (János ev. 4₂₄.) Az egyes egyházaknak ehhez az egyetemes és közös, mert *egyetlen* célhoz más-más eszközeik vannak, miket ezer történelmi tényező (faj, külső hatások, stb. eredője) fejlesztett ki és ezek közt az esztétikai megjelenítés eszközeire nézve nem kisebb köztük a különbség, mint hittani és egyházszerkezeti berendezésükre nézve; természetesen, hiszen az esztétikai szféra, amint már láttuk, nem közömbös valami, hanem éppen a quintessenciális lényeg legkülső, azaz, az érzéki észrevét, az *aiszthézis* számára is hozzáférhető megtestesülése. A róm. katolikus egyház ezen érzéki megjelenítés számára több eszközt hagyott meg a történelem rendjén kialakultakból, tehát több esztétikai hatást használhat fel, mint a többi ker. egyházak; azt teszi ez, hogy művészeiből azoknál? *Dearmer* szerint nem, csak azt, hogy konzervatívabb,³⁴ többet tartott meg, mint azok, pedig ő is szigorú rostálást végzett köztük, kirekesztette a táncot és a pantomimét, mint a protestantizmus a festészetet és szobrászatot. Ki tagadhatná, hogy valami egészen rendkívüli van a művészi eszközök e bámulatos összekapcsolásában, melyet a legfényesebb elmék hosszú sora ötvözött össze századok sóvárgásából és a művészet tanulságaiból, amelyben ezer esztendő művészi emlékei tömörültek s amely a kultuszban résztvevő minden pórúsán keresztül ömlesztéi beléje az örök nyílt titku misztérium élményét.³⁵ De talán nem vakmerőség rámutatni, hogy több kísértés is jár vele, hogy a bár különböző fokban, de a művészetek érzéki, anyagi közegével mégis csak érvényesülő érzéki hatás magának foglalja le az imádatot, mely csupán a szellemet illeti meg és annak is szól. Itt nem lehet elég komolyan megszívlelni a *Kierkegard* ítéletét: Azon látszat alatt, hogy Istennek szolgál, miközben talán hiszi is, hogy a vallásos életet épölja, az egyház álomba ringatja híveit, mikor a vallásos esztétikailag egyes élvezetül nyújtja nekik. S mind a két lelki érzésnek egyforma magasra becsülése szólal meg a festő *Steinhausen* vallomásából: „A művészetet mindig fenyegeti az a veszély, hogy dekoráció lesz belőle, éppen mikor jelentő-

³² „Musica Divina“. IV. (1916) 8—9. lap.

³³ Ugyanilyen eredményre jut rendkívül világos és a zene immanens ismeretéből merítő fejtegetéseiben *v. d. Pfordten* Herman, pl. *Mozart*³ (1926) 25. és köv., *Beethoven*¹ (1922) 99—110. Nem minden vallásos zene *alkalmas* templomi előadásra, de egyházivá éppen csak a mély vallásos érzés nemesítheti, — „megóv-e a legszigorúbb *Paestrina* stílus az egyháziatlanságtól?“ — kérdi (*Mozart* 28.). — Éppen úgy *Weber Wilhelm* mintaszerű elemzésében: *Beethoven's Missa Solemnis*. Eine Studie² 1908. „A vallásos hangulatnak kifejezésre kellett jutnia s ezt nem *tehette* másként, mint a *Misében*, — ha nem gondolunk is a kompozíció külső, alkalmi okára“. Tehát megtalálta a *misében*, amit keresett, „sobald er nur wie Moses mit dem Zauberstab seiner herrlichen Kunst den Fels berührt hatte, auf dem das Gebäude der Kirche steht“ (46—7). Azért lett a *Missa* — nem „*Scheinmesse*“, mint *Nohl* vélte, — hanem egy „*Idealmesse*“ (63.), egy egészen személyes hitvallás (61.), de (éppen ezért) tökéletes kifejezése a vallásos élménynek. — De nincs miért szaporítanunk a bizonyosságokat: a lélektani összefüggések evidenciája egy esetből is döntő.

³⁴ Art and Relig. 37.

³⁵ L. mélyesges rajzát *Pauler* Ákos tanulmányában: *Liszt Ferenc* gondolatvilága (1922). „Innen a kath. élet teljessége, mélyesége, mely az egész embert átfogva, érzéki és lelki mivoltában egyaránt ragadja meg s viszi fel az égi magasságokba“. (39. l.)

séges akar lenni, s hogy így, ami az akarat odaadására való kötelezés akar lenni, *élvezet* lesz... Az a veszély, melynek hivatásom gyakorlásában én magam is ki vagyok téve, ösztönöz arra, hogy szóval is figyelmeztessenek másokat, milyen nehéz, milyen veszélyekkel teljes az, ha össze akarják kapcsolni ezt a kettőt: a művészetet és keresztyénséget.³³ Hogy ezt a róm. kath. egyház művészi öröklői érzik is, bizonyítja, egyebek közt, de a legjellemzőbben, az a féltő gond, mellyel a *legszellemibb* művészetnek, a legkevésbé anyagi közeghez kötött *zenének* tisztaságát azaz lelki-ségét őrzik és védik.³⁷

Mindez azt teszi, hogy az ugró pont a kath. egyház művészetére nézve is a művészet szellemisége, azaz tisztza, salaktalan lelkisége. És ugyanez a nézőpont a protestantizmus és a művészet viszonyának megértéséhez is. Mert a régebben szokásos megrovások alól, hogy képromboló volt és művészetellenes maradt, a protestantizmust fölmentette a jobban értesült történelmi és művészeti kutatás. Nem lehet művészetellenes az a lelki irányzat, amely kitermelte a vallásos költészet egyik legszebb virágos kertjét, az egyházi éneket, hozzá a legméltóbb dallamot, egy Luthert, Paul Gerhardot és Goudimelt, a *Palesztrina mesterét*; a vallásos eposz oly romolhatatlan szépségű remekét, mint a *Miltoné*, a festészetnek egyik megteljesedését *Rembrandtban*; az építészet terén a maga új közösségi elvének megfelelő templom-típust, ahol a szószék a fő,³⁸ mindenekfölött pedig a vallás lelki mivoltához legillőbb, legjellemzőbb művészetet: a zenét, amint a *Händel* és *Bach* lelkén keresztül, minden érzékcsiklandozó hatással való közösséget messze elutasítva, örök mintául és előképül megnyilatkozott. Nem művészetellenesség ez, csak komoly elszántság a leglelkibb művészi eszközök legtisztább használatára, hogy a művészet ne vonja el az áhitatba merülő lelket „az egy szükségestől“; szükségképpen megnyilatkozása a puritánizmus elvének, amely, már tudjuk, éppen — elv, tehát egyetemes érvényű irányzat, nem elszigetelt *eset*. Csakhogy nem a magyar protestantizmus helyzetéről és alakulataiból kell venni a mértéket, mert itt nálunk a protestantizmus teljes kibontakozását, főleg pedig az esztétikum egész föl sem becsülhető szolgálatát megakasztotta egyfelől a sok külső akadály, másfelől pedig (*ennek* okozatául) az, hogy a racionalizmus sivár korszaka után nem vehette föl az egész nyugati protestantizmus vallásos fejlődésével való élő kapcsolatát, — olyan szakadék, melyet máig se tudott betölteni. Ez azonban csak azt jelentheti, hogy lényege többi mozzanataival együtt az esztétikum kifejtésében is igyekeznie kell utólni fejlettebb testvéreit az egyetemes szolgálatban: az igaz ker. vallásosság igaz művészi kifejezésének egyetemes kulturális feladatában. Hogy szolgálhatják ezt a nagy célt, s viszont, hogy vétkezhetnek ellene, most már kevés szóval meg lehet jelölni.

VII.

A vallás vétkeznék, ha eleve el akarna zárkózni a művészettől. Kire hivatkozhatnák? Az első fórumon elvesztené a pert s az utolsó végkép elítélné. A Krisztus keresztyénsége nem világkerülő, hanem világmegszentelő erő és abszolutsága nem egy metafizikai világba merevedő mágikus transcendencia, hanem a szellemiség titkos valóságával való életfakasztó és tisztító összeforrás abszolút értékűségének megtapasztalása.³⁹ Ha a vallás, s tehát természetes realizálója az érzéki világban, az egyház, elzárkóznék a művészettől, önmaga lényegét csonkítná meg,

³³ Idézi Nagel, Kunst u. Religion c. cikkében, *Die Tatwelt* 1926. 1. (hármas) számában. (A jénai Euckenbund kiadványa.)

³⁷ L. a *Járossy Dezső* idevágó műveit az egyházi énekről: A hagyományos gregorián korális esztétikai méltatásai, 1906.; főleg: Az egyh. zene és a papság (1912), melynek jel-igéje ez lehetne: „az egyh. zene az imának hatványa“ (11.) s ezt a maga egyháza elvei szerint komolyan érvényesíti; ha nem is egyoldalúságok vagy végig nem gondolt tételek nélkül (pl. 39., 64. l.). L. továbbá *Moiszt* id. cikkét, *Romain Rolland* jellemzését *Vincent d'Indy*ről (Musiker von heute, 1925. 120. és köv.).

³⁸ L. *Wendland* W.: Protestantismus u. Kunst. Das evang. Deutschland, 1927. 17. és köv.

³⁹ Ezt a gondolatot tette *Kinkel* Walter filozófia történeti munkájának vezető és heurisztikus elvévé: I. Allgem. Gesch. der Philos. II. 96., 107.; III. 18. stb.

mert a kifejezés úgy hozzátartozik lényegéhez, mint az, amit ki kell fejeznie. A vallás azzal szolgál a művészetnek, ha önmagát minél tisztábban és teljesebben adja, azaz, minél tisztábban képesít átélni a lét legmélyebb tapasztalatait, hogy az *unio mystica* érzését belesugározza egész világfelfogásunkba: éppen ez a vallás szerepe a kultúra egységében. „Durch das Schauen des Göttlichen wird der Glaube an die Gottheit entbunden“, mondja igazán *Thode*.⁴⁰ Hogy teheti ezt másként, mint a maga teljes kifejtésével? Ez pedig annyi, mint a legmagasabb ábrázolás, a művészi ábrázolás.

A művészet akkor vétkezik a testvéri viszony ellen, ha elfelejtkezik arról, hogy neki a világ tárgyi rendjében adott valóságokat kell ábrázolnia, s tehát, *ha függetlennek hiszi magát e valóságok tartalmától és formájától*; valósággal nevetséges dolog, ha a *l'art pour l'art* buzgó házalói elakarják hitetni, hogy mikor *Munkácsy* vagy *Uhde* vagy *Klinger* vallásos képet festenek, *közömbös* nekik a vallás, őket a *szinhatások* és formai viszonyok izgatják! A művészet vétkeznék, ha függetlennek hinné magát az igaz és jó reánézve *apriori* törvényeitől, ha elfeledné, a Goethe idézett szavaival, hogy ő *követni*, nem *vezetni* van hivatva, egyszóval, ha elfelejtené, hogy csak az igaz és jó autonómiájának hódoló megtartásával lehet a mű szép; enélkül azonban a fa vagy a felhő a képen olyan, amilyen *nem lehet*, nem azért, mert *mi* nem láttuk olyannak, hanem *mert jelentése nem engedi*, s az élet rajza, s a bűn képe s az erénye a drámában és regényben olyan, hogy megsemmisül belé a művészet, amely a *valónak* égi mását van hivatva adni, a valóét, amely az igaz és a jó megvalósulása.⁴¹ Ezért volt a *l'art pour l'art* jelszava alatt üzött garázdálkodás megszegényedése a művészetnek, ami pedig hallatlan hódításnak akarta elhítni magát.

Pedig milyen kimondhatatlan szolgálatot tehet a vallásnak a művészet, a teljes kifejezés isteni adománya! Hiszen ő a valóság egész megértésének, igaz átélésének iskolája, mert a *lényegest* ő tárja elénk a legteljesebben. Tőle várjuk tehát a forma nyelvének megértését, a szépség egyetemes létforma voltának olyan természetes elfogadtatását, amilyennel érvényesül ez a boldog kegyelmi ajándék a világ életében; egyszóval: tőle várjuk a komoly esztétikai kultúra gyakorlását és elméletét; a vallásos élet mezőin is, aminek jutalma és természetes gyümölcse: a mély és igaz vallásos élmények hű és méltó művészi kifejezése.

Föl se lehet mérni e kölcsönös szolgálat kihatásait. Igaz tartalmat az ő igazi módján kifejezni! Elválasztani a lényegest a közömbös járuléktól — ez a legnagyobb szolgálat, melyet a vallásnak tehet valaki s ez egyszerre értelmi és művészi munka. Akkor remélhetjük csakugyan a vallás mindig hű, mert mindig hívebb és mindig eredeti, mert mindig egyéni kifejezését, tehát a vallásos élet formáinak meggazdagodását és kiteljesedését. Akkor nem kell féltetni a vallást és művészi ábrázolását a megmerevedéstől, attól az *ahasverizmustól*, ahogy P. *Griesbacher* nevezte,⁴² amely azt hiszi, hogy akármilyen dacoskodással megállhat *egy* ponton, mikor pedig a valóság már új stílust termelt ki. S akkor lehet egész súlya szerint értékelni a *Jörgensen* megállapítását, melyet a cikk idéz:⁴³ „a kath. költészet mindaddig elmaradt, míg a hangsúlyt a két szó közül az elsőre fektette. Győztes lett, mikor azt mondta: a költészet legyen a földolog“. Hogy ezzel párhuzamos korrelatívuma művészi értéknek viszont a vallásos mélység, azt erőteljesen emeli ki *Muther*⁴⁴: nincs vallásos művészetünk, mert hiányzik belőlünk a masszív hit s a beuroni festőiskola, csak az orosz szentképgyártás nyugati parallelje.

Ilyen viszonyból remélhetjük aztán, hogy az egyház komolyan programjába veszi az *esztétikai lelki gondozást* is. A külföld szerencsésebb egyházai már mun-

⁴⁰ Kunst, Religion u. Kultur, 9.

⁴¹ A legújabb művészi irányok e művészet megsemmisítő tévedéseinek találó kritikáját adja (egyebek közt) *Meumann* Ernő: Az esztétika rendszere. Várkonyi ford. Bpest, 1924.

⁴² Musica Divina IV. 167.

⁴³ U. o. 171.

⁴⁴ Relig. u. Kunst; Studien 393.

kába is vették az egyházi művészet kulturáját, ahol a templomépítéstől el, a temetők berendezésén át a kultuszformáig s az igehirdetés problémáig az esztétikai szempont éppenúgy érvényesül, mint a dogmatikai s az építő. A templomnak nem a gótika az egyetlen lehetséges stílusa s a modern műérzek a nagy történelmi stílusokhoz méltóan társul újat tudott már kitermelni.⁴⁵

Nagyobb nekikészülés nélkül is munkába lehet venni az egyházi ének és éneklés ügyét nálunk is. A magyar református egyház énektermő ereje mintha megapadt volna a mult század alatt. Miért maradtak el költőink, szeneszerzőink, énekeskönyveink folytonos művészi megújításának és gazdagításának áldott munkájából? Minő felséges verseny képét mutatja a külföld ebben a tekintetben is! És bibliafordításaink! A reformáció századában egymást érték, tele az akkori magyar nyelv kibontakozó csodáinak ezer jelével. Mit tehet ma hasonló áhítatos gond, ha művész lelkén át szólal meg az örök Ige!⁴⁶

Csak ennek a viszonyoknak jutalmául lehet aztán remélni azt a „valamit, ami nincs“, ahogy Muraközy Gyula nevezte: az egyházi irodalmat.⁴⁷ Mert ez nem úgy készül, hogy jóindulatú lelkek, akiket egyházuk igen komoly szerelme szorongat, elhatározzák, hogy ők most irodalmat csinálnak — a traktátusok egész álpótlék áradata — minden országban és minden felekezetben: ebből a tiszteletre-méltó, de lehetetlen gondolatból élőködik, úgylátszik, kiirthatatlanul.⁴⁸

S végre csak a vallási és művészi kulturá e kölcsönösen egymást átható szabadságból fog megszületni a keresztyén kultusz legfőbb, a prot. kultusz középonti elemének, az örök ige hirdetésének mindig korszerű és mindig egyetlen, mert a lényegét igazán kifejező formája: akkor lesz az igehirdetés művészi a szó komoly és igaz értelme szerint, ha mély és őszinte, azaz egyéni és igaz vallásos élményt fejez ki igazán, tehát szépen. Akkor tűnhetik el végleg szószekeinkről az a prédikatori típus, amelyik, ha szépet akar mondani, ezt mondja: vala, ha nagyon szépet, azt mondja: lón és szinte fél, hogy extázisba esünk, mikor kimondja az ájulatosan szépet: az okáért — de jaj, a szürkeség Szaharájából szegény hallgatót nincs, ami kimentse. Csak akkor tűnik el azonban az a típus is, amelyik azt a beszédet tartja szépnek, amely éppen kétannyi szóval mond el mindent, mint amennyivel elmondhatna, mert minden főnevet okvetlenül összehasonorál egy jelzővel, minden igét egy határozóval s amelynek, ha egy kicsit nyomoznók, esztétikai hitvallása az, hogy a szépség egy külön raktárban tartja rekvizitumait és egyik szegről le lehet akasztani a páthosz frázisait, a másiktól az érzelmességét, aminek a könnyzacskókra mindig biztos hatása van s aztán egy százszor elhasznált témát fel lehet velük cicomázni. De csak akkor tűnhetik el az a másik is, amely végtelen általánosságokba árad szét, amíg száz meg száz lélek az ő személyes gondjaira, titkos tuskodására várna egy sugaracska, egy erősítő szót — az örök igét egyéniesítve, ahogy a Krisztus ajkáról hangozhatott: minden lélek üdvösségére. Hogy teheti ezt az igehirdető? Egyetlen föltétel alatt, de akkor igazán, ha személyes élményt, az evangéliumét, lényegéhez híven fejez ki, vagyis úgy, hogy megérezzük, hogy neki igazán belső ügye, élménye az, amit hirdet, nemcsak értelmi köze van hozzá, hanem életfakasztó élménye — azért életet fakaszt másban is: *igazság* az alapja, mert a kozmikus világrend egy törvényét élte át, az evangélium egy igazságát, mégpedig egyéni élete teljességével, tehát igazán; ezzel biztosítja, hogy amit kifejez, érdeket kelt, mert igaz, azaz *valóságos* lelki tartalom s akkor megtapasztalja, hogy az *igaz* milyen egyszerűen öltözik a *szép* természetes ruházatába: hogy a szép nem egy váz teleaggatása

⁴⁵ Nehányat bemutat Graf v. Vitzthum Christliche Kunst c. tanulmánya (Quelle u. Meyer). Magyar földről pl. a kolozsvári monostori református templom, képe és története Aracs Istvántól. 1914.

⁴⁶ L. Csikesz Sándor: Új bibliafordítás. Prot. Szemle 1924 nov. (a Czeglédy Sándoréról).

⁴⁷ Muraközy cikke: *Diákvilág* 1925—26. — L. Makkai Sándor: Magyar prot. szép-irodalom. Prot. Szemle 1916.

⁴⁸ A német viszonyokról, de általános érvénnyel mond kritikát erről Fuchs Emil: Kunst u. Sittlichkeit (Die christliche Welt 1905. 420). Jörgensen ítélete (l. előbb) ugyanezt fejezi ki.

frázisok cafrangjaival, hanem a lélek beleragyogása a szóba, hangba, gesztusba; mikor a vallásról megtapasztalja, hogy az az ő lelkének legszemélyesebb élménye, épp akkor érti meg a szépet is. Szerencsére, ez a típus mindjebben terjed, az a másik mégis fogyóban van, mióta az olyan mély megrendülések, mint a világháborúval járók, megtanítottak, hogy nem lehet megelégedni másodkézből való adalékokkal a szószelekről se — azaz, hogy *onnan a legkevésbé*.⁴⁹

*

A részletekbe azonban belemélyedni nem lehet célja e tanulmánynak, mely csak a két lelki tevékenység összetartozásának elvi alapjait igyekezett fölkeresni. Hogy ömölhetik a vallásos érzés a művészi formákba, azaz: mik a művészi megformálás konkrét feltételei, hogy lesz tehát pl. az egyházi beszéd esztétikai értékvé — már nem tartozik ebbe a programba.⁵⁰ De még egy dolog idetartozik. A vallás- és művészet egymásrautaltsága, mint fölséges ígéretekkel gazdag *lehetőség*, ott rejlik a két életformáló hatalom lélektani alkatában. De hogy *valóság* legyen, ezt nem lehet követelni. Követelni a művésztől vallásosságot s a vallásos embertől művészetet, csak ennyit jelenthet: követelni a vallástól, hogy úgy áthassa az életet, hogy a művésznak éppen olyan természetes légköre legyen, mint a vallás őrállójának. Komoly, tiszta, mély vallásos élményekben részessé tenni mindenkit: ez a feltétele annak, hogy akit tetszett az Alkotónak a művészi kifejezés képességével küldeni el az életbe, ábrázolja, ne mint kuriózumot, exotikumot, de mint a maga legdrágább élményét, a vallásost. Ez az, amit emberileg elérhet a vallás és amit követelni is lehet intézményes életformáitól, az egyháztól és ezt a gondot jutalmazza egy-egy kegyelmi ajándék azzal, hogy időnkint elküld egy-egy mély vallásos geniet, akiben egy kivételes *personalis unioban* egyesül a vallásossal a művészi ábrázolás ajándéka s akkor a világ legmélyebb dolgairól a legméltóbb formában nyer boldog ámuló lelkünk új meg új kijelentéseket.

Tankó Béla.

Luther és az egyházi ének.

Három értekezés az evangélikus egyházi ének négyszázados jubileumára.

III. Luther énekei magyar irodalmunkban.

Luthernek nem csak a 95 tételét, kis kátéját, bibliafordítását és vitairatait, hanem magvas, szép egyházi énekeit is korán megismerték a magyarok. Nem csak kereskedők, könyvadások voltak a közvetítők, hanem a Wittenbergben járt magyar tanulók is behozták ezeket magokkal. Több magyar ifjú még magának a nagy reformátornak ajkáról és lantjáról is hallhatta ezeket az énekeket.

Hazánkban is a németajkú kereskedő és bányavárosokban korán és minden nehézség nélkül énekelték a hívek Luther énekeit eredetiben az anyanyelvükön. A hazai tótajkú gyülekezetekben is korán meghonosodtak a reformátor énekei, sőt Szegedi Gergely énekeskönyvének lefordításával a románok között is. De mi most itt Luthernek csak a magyar nyelvre lefordított énekeit s ezekkel általában Luthernek a magyar protestáns énekköltészetre és a magyar egyházi zenére gyakorolt hatását kutatjuk. Nem csak az énekszöveget, hanem a Luthertől átvett

⁴⁹ A kath. egyházi szónoklásról nem szólhatok, mert nem ismerem. A prot. egyházban szigorú, de üdvös kritikájával, de éppen olyan fokban, sőt százszor inkább pozitív műveivel, igazi jótétemény volt e téren is a kolozsvári theol. fakultás munkássága: I. Makkai Sándor bírálatait a Prot. Szemle 1914. és köv. folyamaiban; továbbá prédikációit és egyéb műveit; Révész Imre: Az ige fénye; főleg azonban Ravasz László Homiletikáját (1915) és beszédeit: Ez ama Jézus, Látások könyve, Orgonazúgás stb. — L. Makkai S.: Az erdélyi ref. egyh. irodalom, 1850-től napjainkig. 1925.

⁵⁰ Finom és mélyenszántó elemzését I. Ravasz Homiletikájában. 255., 380. és köv. lapok.

dallamokat is figyelemmel kell kísérnünk. Luther példája kedveltette meg magyar tanítványaival az énekművészetet is. Luther köréből Wittenbergből jöttek haza azok az első magyar énekszerzők, akik itt először adtak ki hangjegyekkel és zenei utasításokkal ellátott énekeket és énekeskönyveket. Így tehát Luthernek hatását úgy a magyar prot. énekköltészetben, valamint az egyházi zenében is nem lesz nehéz kimutatnunk.

a) *Luther és az első magyar prot. énekszerzők.*

A magyar egyházi ének és zene történetében Luther nevének első fecskéje a budai várban tűnik fel. Itt volt II. Lajos és Mária királyné udvari zenésze a jeles *Stolzer* Tamás, aki Sziléziából származott ide, nálunk is több kiváló zeneszerzeményt írt és Budán 1526. halt meg. Neve az általános zenetörténetben is ismeretes. Erről van feljegyezve, hogy motett formájában figurális zenét írt Luthernek „*Noli aemulari*” kezdetű zsoltárfordításához. *Stolzer* szerződtette az udvarhoz a szintén sziléziái származású *Lang* János jeles zenészt és tudós humanistát, aki Budán énektanító volt és az ifjúsági énekkart vezette. Zoványi és több történetíró ezt a Langot is már Luther hívei közé sorozza.¹

Mária magyar királyné ismeretes szép egyházi énekét is kapcsolatba hozták Lutherrel, aki ezt már 1528. és 1529. évi énekeskönyveibe is felvette és pedig ezen a címen: „*Das Lied der Königin Maria von Ungarn.*” A reformátor ezzel a magyar királynénak a protestáns istentiszteletben emelt korai emléket. Többen ezt az éneket, melynek versfőiben benne van a három szótag: „*Ma-Ri-A*”, magának Luthernek tulajdonították, mivel a reformátor egy ifjával vigasztaló levelet és zsoltármagyarázatokot is küldött a királynénak. De Brandenburgi Györgynek *Kolde* Tivadar erlangeni tanár által 1896. felfedezett levele végre eldöntötte a szerzőségnek vitás kérdését. A brandenburgi örgróf ugyanis *Frankfurtban* 1529 jan. 15. írja *Ansbach* városának: „*Wir schicken euch auch hierinnen verschlossen ein lied, das des konigs Swester Konigin Maria wider iren bruder gemacht, do er ir einen Cristlichen prediger verjagt hat.*” Ezzel a világos bizonyítékkal szemben nem állhat meg *Spitta*, *Tschackert* és *Lucke* feltevése, kik az énekíró Brandenburgi Albertben, György fivérében és Mária bizalmasában keresik az ének szerzőjét.² A magyar királynénak ezt a Luther nevével kapcsolatos régi énekét a hazai német gyülekezetek eleitől fogva énekeltek. Magyar nyelven csak a békéscsabai énekeskönyvben (1860) fordul elő először és felvette az új dunántúli ev. énekeskönyv is 1911. Haán Lajos, *Jeszenszky* Károly és Gaál Mihály fordította magyarra.

Luther énekeiről az első hirt hazánkba a németek hozták, de hamarosan léptek ezek nyomába magyarok is. Mert Wittenbergben nemcsak *Melanchthon*nak voltak nagy számmal magyar tanítványai és barátai, hanem Luthernek is. Itt csak Dévai Mátýásra utalunk, akit Luther a házába és asztalához fogadott.³ A bártfai *Stöckel* János, Lénárd öccse pedig Luther özvegyénél lakott. Luther jól ismerte és szerette a magyarokat. Mátýás királyunkról magasztaló szavakkal emlékezik többször is. Tudta, mennyit szenvedünk a töröktől s levelében részvétellel szól erről. A táborigényekkel híveket kért Magyarországról. Révay Ferencsel, bártfai és eperjesi híveivel és több más magyarral is levelezett. A német nyelv nem tudása sem különítette el a magyarokat Luthertől, mert hiszen a latin nyelv volt nemcsak a tanítás, hanem a társalgás nyelve is. Luther német énekeit, amint ezt az Erős várról tudjuk, korán lefordították latinra is. Magyar énekíróink közül Lutherrel még életében személyesen érintkeztek Wittenbergben Gálszécsi István, Farkas

¹ Köstlin A. H. Musikgesch. 306. Századok 1906. 552. Fogel J. II. Lajos udvara. 87.

² *Kolde* Th. Markgraf Georg von Br. und das Glaubenslied der Königin Maria von Ungarn. Beiträge zur bay. Kgesch. 1895. 82. I. Payr S. Mária a hum. m. királyné. Bpest, 1905. 17. I. Luthers Werke, Weimar 35. k. 224. I.; *Ortvay* T. a prot. forrásokot mellőzve, egyik művében sem említi Mária királyné énekét.

³ Payr S. Dévai M. Luther M. házában. Prot. Szemle 1917. 630.

András, Sylvester János, Dévai Mátyás, Batizi András, Heltai Gáspár, Szegedi Kis István s talán még Szkárosi Horváth András is. Ezekre az énekköltő és zeneértő Luthernek egyénisége nem maradt hatás nélkül.

Ezt mutatja a legelső magyar énekeskönyv, melyet *Gálszécsi* István gyulai tanító adott ki Krakóban 1536-ban. Eddig a könyvnek csak az első íve (16 oldal) került elő könyvtáblákból kiáztatva és jellemző, hogy a 16 lapon fennmaradt mind a három ének Lutheré s hogy már ez az első magyar énekeskönyv is Luther példája szerint hangjegyekkel, ötös vonalon a szokott négyszögletű kótákkal van ellátva. A címlapon rajta *Gálszécsi* István mester neve és a magyar címer kettős kereszttel és koronával. A könyv az első buzgó lutheránus főúrnak, Perényi Péternek van ajánlva. Ez a legkorábbi nyomtatott magyar kótáskönyv, melyet ismerünk. Kéziratban az 1508. évi Nádor-codexben találunk legkorábban magyar szöveg mellett hangjegyeket. *Gálszécsi*, aki 1532. volt Wittenbergben, bizonyára Luther és a németek példája szerint vette a hangjegyeket is lényeges dolognak. Úgy a szövegi, mint a zenei rész ugyan még nagyon tökéletlen a könyvben, mert az énekeket csak prózában fordította rímek nélkül; a hangjegyekről pedig maga *Gálszécsi* mondja az olvasóinak: „Az énekekben néhol több igék vagynak, hogy nem mint az első versnek nótái volnának, azért ilyen módot tartaszatok, hogy az hol ez történeedik, tehát egy nótán teljesítsétek azokat be (egy hangra több szótagot énekeljétek), ezt pedig hogy inkább eszetekbe vehessétek, könnyebbségnek okáért minden éneket megvirguláltam.“ Ime, ez a zenei utasítás, mely a hibán segíteni akar. *Gálszécsi* hangjegyeit összehasonlítottam a weimari Luther-kadásban közölt eredetiekkel s mind a három megegyezik teljesen. Tehát egyenesen Luther énekeskönyveiből vannak átvéve.⁴

Luthernek ez a három éneke pedig, mely először látott napvilágot magyar nyelven, a két katekizmusi ének:

Hallgasd meg, bűnös ember,
Élő Istennek parancsolatját;
Melyeket Mojszesnek általa
Ada nekünk Sinai hegyen.

És a másik: „Mi hiszünk az egy Istenben, Mennynek, földnek és az benne valóknak teremtőjében“. A harmadik pedig Husz János úrvacsorai éneke, melyet Luther fordított németre. *Gálszécsi* magyar szövege ez:

Jézus Krisztus, mi üdvösségünk,
Ki mi tőlünk Istennek haragját
Elvette az ő keserűséges halálával
És megszabadított pokolnak kínjátul.

Nemcsak rímtelenek ezek a sorok, hanem jóval hosszabbak is, mint az eredetiben. Dehát nehéz úttörő munka volt ez, így is hálásak lehetünk *Gálszécsi*-nek. Érdekes volna tudni, hogy az elveszett többi íven, az egész könyvecskében hány éneke lehetett még Luthernek. A tartalmi összefüggésnél fogva bizonyára benne volt a „Mi Atyánk, ki vagy mennyekben“ szintén katekizmusi ének is gyengébb, kezdetleges formában s valószínűleg Szegedi Gergely könyvének néhány rímtelen, nehézkese éneke.

*Gálszécsi*vel egy időben (1531—32.) tanult Wittenbergben az esztergomi születésű *Farkas* András, később valószínűleg debreceni lelkész. Luther e két magyar tanítványa között szoros barátság fejlődött ki, ami abból is kitetszik, hogy *Gálszécsi*nek „A ker. Tudományról való rövid könyvecskéje“ és *Farkas* Andrásnak „Az zsidó és magyar nemzetről“ szóló verses krónikája („Jersze emlékezzünk“) egymással egybefűzve jelent meg Krakóban 1538. *Farkas* is Luther városából hozta haza az ének- és zene szerzetét. Verses krónikáját ő is hangjegyekkel látta el, melyeket Hofgref és Cornides őriztek meg számunkra, *Mátray* Gábor pedig modern hangjegyekre átírva összhangosította. *Mátray* a dallamot is *Farkas* András szerze-

⁴ Erdélyi P. M. Könyvszemle 1887. 215. Divéky A. U. o. 1911. 10. Weim. 35. k. 495. és 513.

ményének tekinti (a régi lantosok példájára utalva) és Sziládyval együtt ezt tartják a legrégebb (1538-ból való) magyar hangjegyes nyomtatványnak. De amint láttuk, Gálszécsi hangjegyei két évvel korábbiak. Farkas András éneke és zenetudása is bizonyára a wittenbergi hatásra utal vissza.⁵

A Luther házában lakott és Wittenbergben többször is megfordult Dévai Mátyás is írt éneket (Minden embernek illik ezt megtudni), de ha valószínűnek vesszük is, ezen az egy éneken Luther hatását kimutatni nem lehet. *Sylvester* János, a sárvári bibliafordító is járt 1534. Wittenbergben s a hagyomány szerint, amint ezt Wallaszký és Szilády is említi „Luther énekei közül néhányat magyarra fordított“. De Sylvesternek csak egyetlen húsvéti éneke ismeretes: Krisztus feltámadta, Ki emberré lett vala. Ezt is csak Bornemisza énekeskönyve őrizte meg számunkra. Bizonyára Luther példáját követte Sylvester is, mert a „Christus surrexit“ (Christ ist erstanden) régi húsvéti éneket Luther is átdolgozta. Tehát legalább is a forrásuk lehetett közös. Sylvester is, miként Luther, nagy kedvelője volt a zenének. (Szilády, RMKT. II. 437., 439.)

Még Luther életében és pedig Dévaival egyidőben 1542. járt Wittenbergben *Batizi* András is, a jeles énekköltő, akinek Gálszécsi István volt a mestere. Dévaihoz szoros barátság fűzte, amint ezt Schesaeus Keresztély versben is megénekelte. (Szilády II. 412.) Gálszécsi és Dévai révén bizonyára Batizi is megismerte Lutherben az énekköltőt. Batizi Kassán már 1530. éneket írt. Szikszón tanító, Ujhelyen, Erdődön lelkész volt s az erdődi zsinaton 1545. mint tokaji lelkész vett részt. Egyetlen érdekes levele maradt fenn, melyet Eperjesről 1543. dec. 8-án írt Melanctonnak.⁶ Toldy Ferenc és Szilády Áron Batizinak tulajdonítja a Luther éneke (Nun bitten wir den heiligen Geist) alapján készült pünkösdi éneket: Jer, mi kérjünk Szentlelket. Debreceni Ember Pál szerint pedig ezt az éneket is Skaricza Máté fordította volna. Horváth Cyrill viszont az ének versformáját olyan gyarlónak ítéli, hogy csak Gálszécsi István lehetett a fordítója. Szilády szerint Toldy nem ok nélkül tulajdonította ezt Batizinak. És ha ennek szerzőségét határozottan megállapítani nem is lehetne, akkor figyelmet érdemel ennek az éneknek Batizi másik szép pünkösdi énekéhez való viszonya, melynek kezdő sora: „Jövel szent lélek úr isten, lelkünknek vígassága“. Szilády kimutatja, hogy ennek több sora szó szerint megegyezik a másik ének soraival. Tehát Batizinek ez a szép éneke, ha nem is közvetlenül, de egy régibb fordítás alapján mégis Luther énekéből készült. A Dévaival Wittenbergben járó Batizi bizonyára ismerte Luther énekeit. És Luther példáját követte akkor is, midőn a régi „Christus surrexit“ alapján írta szép húsvéti énekét: „Krisztus feltámadta, Ki értünk megholt vala“.⁷

Heltai Gáspár is, ki 1543 elején ment ki Wittenbergbe, még életben találta Luthert. Ez az erdélyi szász születésű bibliafordító és könyvnyomtató, akinek német volt az anyanyelve, bizonyára szorosabb viszonyba lépett a reformátorral. Heltai is Aesopus meséit dolgozta át szellemesen, miként Luther és ő is hangjegyekkel adott ki énekeskönyveket, amint ezt Luthertől látta. A magyar nyelvben ő maga is gyengének mondván magát, Luther énekeinek lefordítására nem mert vállalkozni. De Vígasztaló Könyvecskéjében mégis lefordította Luthernek egy verses mondását:

Ich lebe und weiss nicht wie lang,
Ich muss sterben, weiss auch nicht wann,
Ich far von dann, weiss nicht wohin,
Mich wundert, das ich so fröhlich bin.

Három dolog kínoz engemet,
Hálnom kell s nem tudom az időt;
Elmegyek, nem tudom a helyet,
Hogy vennék valamely jó kedvet.

⁵ Szilády Á. R. M. Költők T. II. 374. Mátray G. Tört. bibliai és gyönyörös magyar énekek dallamai. Pest, 1859. 7. 1.

⁶ Zeitschrift für Kgesch. XII. 190. Payr S. Batizi és Melancton. Ev. Ehl. Élet 1915. 412. Thury E. Batizi és a szántói iskola. Pr. Szemle 1915. 681.

⁷ Szilády, RMKT. II. 67. 416., 418. Horváth C. Luther énekei és első prot. énekszerzőink. Gragger R. Phil. dolg. Heinrich-Emlékkönyv. Bp. 1912. 42. 1.

Luther ezt a régi pogányos mondást keresztyén szellemben így javította ki: „Ich fahr und weiss Gott lob, wohin, — Mich wundert, das ich so traurig bin.“ Heltai pedig így fordította:

Víg vagyok és nem szomorkodom,
Halnom kell, ezt igen jól tudom;
De mivel tudom, hova megyek,
Ezért vészek igen jó kedvet.

Eredetileg ez a vers, már a régi egyházi atyák mondása volt latin nyelven: Qui de morte cogitat, mirum quod laetatur. És ebből lett a későbbi: Tria sunt vere, que faciunt me sepe dolere. A szerzetesek tartották fenn s a XV. században már német fordítása is volt, melyet a keresztyén felfogásnak megfelelően Luther igazított ki.⁸

Heltaival egyidőben volt Wittenbergben végül a magyar énekesek közül *Szegedi Kis* István is. Az egyetemre 1543 márc. 22. iratkozott be, itt szerzett doktorátust és Skaricza szerint már itt bizalmas barátja volt Heltainak. Szegedi Kis már mint jó zenész jött ki Wittenbergbe. Krakóban tanulta meg alaposan a muzsikát, aminek itthon nagy hiányát érezte. Skaricza szerint „a zene tudományának nyilvánosan való tanítását hazánkban Szegedi kezdte meg“ (Skaricza—Faragó 11. l.) Az ilyen zeneileg képzett theologust kétszeresen is érdekelhették Luther énekei és dallamai, sőt, amint látni fogjuk, a Luther családi körében szokásos házi muzsika is. S midőn Skaricza őt mint Luther szorgalmas hallgatóját említi, akkor ennek ének- és zeneművészete is bizonyára hatással volt reá. Van Szegedinek egy mai napig is mind a két protestáns egyházban énekelt kedves szép éneke, predikáció előtti, a Szentlelket segítségül hívó: „Jövel szent lélek Isten! Tarts meg minket ígédben.“ Őt rövid versszakból áll, melyek négysorosak és minden sorában csak hét szótag van. Ilyen rövid eleven ritmusú énekek abban a korban ritkák, csak Luthernél találunk ilyeneket. És ennek a szép dallamát is, amint abban a korban szokásos volt, bizonyára maga Szegedi írta. Ez az egy magyar protestáns ének is, melyet immár négyszázadon át énekelnek híveink, meggyőző bizonyossága Szegedi énekköltői hivatottságának. A református dícséreték között 73., az új dunántúli ev. énekeskönyvben pedig 286. szám alatt van meg ma is. Huszár Gál 1574. évi énekeskönyve közli először, ahol is a cím alatt olvasható: Szegedi Istváné. Olyanféle rövid ének ez, amilyent a régi Veni Sancte Spiritus mintájára Luther, Sylvester és Batizi is írt. De Szegedié mégsem szolgál másolat, van benne eredetiség s eredeti a dallama is. Másik jeles éneke: Szánja az úristen híveinek romlását. A török-fogságot szenvedett tudós reformátor jól ismerte és jól festi a magyarok szenvedéseit. Ez ének magyaros ritmusa Arany János figyelmét is magára vonta. Külön érdeme lesz még Szegedinek, hogy Luther példájára hazánkban ő honosította meg családi és baráti körben a házi muzsikát. De erről alább szólunk.⁹

Luther magyar énekköltői közül a hagyomány különösen *Skaricza* Mátét emlegeti, aki szintén volt ugyan Wittenbergben kétszer is, de Luthert már nem találta életben. Ime első protestáns énekszerzőink nagyobb része Luther szellemi hatása alá került. A református Ember Pál is tudja és elismeri: „Az Európában elterjedő reformációnak első énekeit Luther írta.“ (737. l.) A magyarok Melancthon mellett Luthert is a személyes érintkezés, levelezés és könyvei útján megismerték, nagyra becsülték és megszerették. Volt lakója és asztaltársa, *Dévai* Mátyás, akit itthon magyar Luthernek neveztek, Szegedi Gergely franciskánus ellen írt művében mondja: „Amaz egy ember, Luther, aki kegyességére és kitűnő műveltségére nézve egyiránt tiszteletreméltó, nem tetszik nektek... Ha minden erőteteket megfeszítitek sem lesztek képesek leverni ezt az egy embert, akit a jó Isten nekünk nestori évekig tartson meg.“ *Szkárosi Horvát* András, a tályai lelkész és jeles poéta,

⁸ Goedecke, Dichtungen von M. Luther 139. Szilády i. m. VI. 112. és 330. Weim. Luther-kiad. 35. k. 582. Thienemann, A XVI. és XVII. sz. német eredetű művei. 12. l.

⁹ Szilády Á. i. m. VI. 3., 8., 285., 287. Skaricza, Szegedi I. élete, ford. Faragó B. 11., 48.

akiről nem tudjuk, hogy Luthert személyesen ismerte-e, 1549-ben a második zsoltár fordításába is beleszövi és ily módon a protestáns templomokba is beviszi Luther dicséretét. Az egyik strófában itt mondja róla:

De Luther Márton kárt tön Pápának,
Hogy megjelenté vétkét Rómának;
És elhirdeté mind az világnak:
Immár nincs haszna az sok búcsúnak.

És hátrább ugyanebben a zsoltárban folytatja:

A szerzetesek, kik ezt nem tudják,
A Luter Mártont csak szidalmazták;
A jámborokat csak háborgatják.
Nagy vakságokat mert ők nem látják.

És ez az ének a „Jámbor házasok nótájára“ Szegedi Gergely 1569. évi debreceni énekeskönyvében legelől van 2. szám alatt Psalmus II. felirattal s három évvel előbb benne volt már a váradi énekesben is.

Még a mi jó *Tinódi* Sebestyén lantosunk is Török Bálint és Nádasdy Tamás udvarában nevéen említve énekel Lutherről. „Kur firstnak megfogása“ című a schmalkaldeni háborúról írt históriás énekében mondja róla:¹⁰

Idő vala akkor bolond vakságba,
Nagy tévölygés vala az hit dolgába;
Luter Márton hirdetni kezdte vala,
„Az az jó hit!“ — mind azt kiáltja vala.
Az pápa ellen kezdé prédikálni,
Az emberi szörzés ellen szóllani
Evangeliumot kezdé hirdetni,
Sokan kezdének ő mellé támadni.

A jó lutheránus *Sztárai* Mihály is Athanasius püspök életrajzában nagy lelkesedéssel emlékezik Lutherről. Mintegy az „Erős vár“ visszhangja csendül ki verseiből, ha halljuk:¹¹

Sőt az mi időnkben már ez új törvényben
Ő szent igéjének hirdetésében
Harminczkét esztendeig megtartá éltében
Jámbor Luther Mártont ő igaz hitiben,
Mert bízék Istennek az ő segítségében.

Voltanak utána nagy sok álnoksággal,
Méreggel, fegyverrel és hatalmassággal,
Hogy őt elvesztenék, avagy számkivetnék,
De ők nem használtak semmi *ravaszággal*,
Mert Isten tartotta őtet ő oltalmával.

Mikor bément volna az Vormáczsiában
Károly eleiben az egy új udvarban,
Állhatatos volt az ő szólásában,
Igen bízék vala Isten oltalmában,
Azért ő nem méne hátra az igazságban.

S azzal végzi *Sztárai* ezt a kis életrajzot, hogy Luthert az Isten „ez árnyékvilágból kivevé és vivé mennyországba“.¹² És utóbb Cranmer Tamásról írt énekében *Sztárai* ismét szól róla:

Ezután Luter Mártont hogy az Isten támasztá,
Ki által szent igéjét nyilván predikáltatá,
Az pápa tudományát véle megcsúfoltatá,
Sokkal megutáltatá.¹³

Ime, így énekel a magyar költő Lutherről halála után alig több, mint tíz évvel. S itt mindjárt felvetek egy kérdést. Nagy homály fedi, kitől való az Erős

¹⁰ Szilády Á. R. M. Költők T. III. 192.

¹¹ Szilády Á. U. o. V. 207.

¹² Szilády R. M. K. T. V. 207.

¹³ Szilády u. o. V. 242.

vár első magyar fordítása. Sztárai versében e szavak : „nagy sok álnoksággal... , ravaszúsággal... , fegyverrel és hatalmassággal“ nem úgy hangzanak-e, mint a régi Erős várban : „erővel, fegyverrel és csalárdsággal és minden nagy hatalmas-sággal“ ? Sztárai csak ismerte-e, vagy maga fordította Luther harci dalát ? De erről alább szólunk.

Sztárai tudtunkkal nem járt Wittenbergben, de Skaricza szerint Luther iratainak olvasása már Páduában megnyerte őt a reformáció számára. Verseiből látjuk, mily szeretettel csüngött Luther személyén és hű maradt hozzá a sír. Mint megtört öreg is Sztárai a soproni lelkészi állásra pályázott. Eredeti levele (csak kettőt ismerünk ilyen) itt van Sopron város levéltárában. Költészetének egy jellemvonását bizonyára Luthertől örökölte. A zoltárokat tudniillik oly szabadon alkalmazta énekekre, mint Luther szokta. Az ő példája után indult a többi magyar poéta is. Csak egy-két képet és alap gondolatot vettek át és énekeik éppen nem voltak rímes verssorokba foglalt zoltárszövegek. Szabadon szőtték bele az ilyen zoltárokba a nemzeti gyászt, az egyház bajait, sőt a maguk dolgát is. Gelei Katona István mondta az Öreg Graduál előszavában, hogy a korábbi Graduálok zoltárai „nem literaliter, hanem periphrastice“ vannak fordítva. (Pr. Sz. 1901, 719.)

Skaricza Máté is, Szegedi Kis Istvánnak, az első magyar kálvinistának buzgó tanítványa és életírója, nagy tisztelője volt Luthernek. A hagyomány szerint ő fordította le Luther első énekeit. Skaricza Szegedi életrajzában nagy dícsérettel emeli ki Luther érdemeit. Melancthonnal egybevetve mondja róla : „Különösen a theológiában isteni buzgalommal és az összes erősségek megdönt-hetetlen alapján mennydörgött a pápának tévestanai ellen és vitézkedett az ő Jézus Krisztusáért.“ Másutt mondja ismét : „Luther Szegedinek is főfő vezére volt s halála őt (1546) felettébb megdöbbenette, mert az a hiedelem terjedt el róla, hogy miként egy másik János evangelista nem szenved erőszakos halált és nem lesz földönfutóvá.“ Skaricza később maga is járt Wittenbergben s ezt a várost második hazájának nevezte. (Skaricza—Farágó, Szegedi élete 10, 17, 60, 63.)⁴

Debreczeni Ember Pál és Bod Péter jegyzi fel, hogy Skaricza Luther énekei közül a következőket fordította magyarra : 1. Erős várunk nekünk az Isten. 2. Jer, mi kérjünk szent lelket. 3. Hiszünk mind egy istenben. 4. Atya isten, tarts meg minket. 5. A mi életünknek közepette. Barla Jenő ezek közül csak az utolsót ismeri el Skaricza énekének, a többit elvitatja tőle, mert szerinte Skaricza csak 22 éves fiatal tanító volt (Pesten és Ráckeven), mikor ezek az énekek már megjelentek 1566 a váradi és 1569 a debreceni Szegedi-féle énekeskönyvben, ilyen fiatal ember énekeit pedig nem vették volna fel a szerkesztők. Horváth Círil ezt a feltevést nem fogadja el, a régi tradíciót nem látja megcáfoltnak s fenntartja Skaricza szerzőségét. Csupán a „Jer, mi kérjünk szentlelket“ éneket vitatja el Skariczától felettébb gyarló verselése miatt. Ilyen gyenge éneket szeriute csak Gálszécsi írhatott. Barla érveit én sem tartom eléggé erőseknek és helyt-állónak s egyelőre nem térhetünk el az Ember Pál és Bod Péter által megőrzött tradíciótól.⁵

Az apostoli hitvallást Luther szövege szerint már Gálszécsi is hangjegyekre szedte. A váradi és Szegedi-féle énekesekben a 173. lapon olvasható újabb formája (Hiszünk mind egy Istenben „az Ó kegyes szűz Mária nótájára“) lehetséges, hogy a tradíció szerint Skariczától való, de nagyon elüt Luther szövegétől. Ember Pál szerint ezt is Luther énekéből fordította. Skaricza számára marad így fenn az „Erős várunk“ és az „Atya Isten tarts meg minket“. Ezekről alább szólunk

⁴ Skaricza az őseit is felsorolja Mátyás király korától kezdve. Unokatestvérével, Skaricza Györggyel, aki Erdődy Péter ügyvéde és horvátországi jószágigazgatója volt. Pozsonyban 1567. találkozott. Lutheránus Skariczák később is voltak Pozsonyban. 1817-ben alapítványt is tettek. Bauhofer, Kirchengesch. 548. Zsilinszky, Eht. 592.

⁵ Lampe—Ember, Hist. Eccl. Ref. 736. Bod P. M. Athenas 242. Horváth C. Luther énekei és első prot. énekszerzőink i. h. 39. l.

bővebben. „Ami életünk közepette“, Luthernek ez a régi latin antifonából (*Media vita in morte sumus*) írott szép éneke (*Theol. Szemle*, 1926. 904.) először Bornemisza Péter énekeskönyvében van meg (*Detrekő*, 1582 CLIX. b. lap. Prot. Eh. Isk. L. 1882. 22. sz.), azután pedig Gönczy György 1592. évi halottas é.-könyvében. De megvan a kálmáncsai kodexben is 1626. évszámmal. Itt az első versszak szövege ez:

„Az mi életünknek közepötte, haláltúl környül vétettünk. Kit mi kerestünk segedelmül, ki minket vigasztaljon, csak Tégödet Uram (találtunk), ki mi bűneinkért igazán most mi reánk megharagudtál. Szent áldott Uristen, szent erős Uristen, szent idvezítő irgalmas Urunk! Oh örök Isten, ne hadj minket bűneinkért gonoszul elvesznünk, de mi halálunknak idején légy mi nekünk nagy segedelmünk. Irgalmazz nekünk.“

Skaricza ezt nem ez eredeti latinból, hanem Luther átdolgozásából fordította, mely a latinnál több sorral bővebb és a magyar fordítás híven követi a németet. Amint fentebb említettem, Luthernek ezt a szép énekét a reformáció legutóbbi jubileumára Stráner Vilmos újból lefordította, Kapi Gyula igazgató pedig az eredeti dallamot vegyes karra írta.¹⁶

Íme, a magyar énekszerzők tekintélyes része ismerte és fordította Luther énekét már a XVI. században is. Horváth Cyrill fentebbi értekezésében Luthernek a magyar protestáns énekszerzőkhöz való viszonyát tárgyalva, a reformátornak hatását a következőkben látja: 1. „A népénekeket Magyarországra szintén a lutheránizmus és a reformáció avatta az istentiszteletnek olyan kiváló elemévé, amilyenek a prot. egyházakban, sőt még a mai kath. egyházakban is látjuk és így a költészet emez ágának felvirágozása végső elemzésben Luthernek köszönhető.“ 2. Megállapítja Horváth azt is, hogy Luther bizonyos ösvényekre vezette a magyar énekszerzőket. Vagyis az énekköltészetben ezek Luther példáját és módszerét követték. Így például: a) Régi és magyar énekeket szintén felhasználtak (Dicséretes az gyermek, A keresztyénségben, Szegedi énekeskönyvében a 87. és 174. lapon). b) A zsoltárokat Luther példája szerint a legszabadabban és éppen nem szószerint ültették át a magyar versformákba. c) Egyházi és világi dallamokat is a régiékből vettek át. Ehhez még hozzátehetjük, amit Gyulay Pál állapított meg irodalomtörténeti előadásában, hogy Luther éneke, az Erős vár volt magyar irodalmunkban az első fordított és nem az eredetiből átdolgozott zsoltár.¹⁷ Ki kell továbbá emelnünk azt is, hogy Luther a 36. énekében a régiebb és újabb fordítások révén igen értékes anyagot (szöveget és dallamot) szolgáltatott egyházi énekköltészetünk számára.

És végül még Luthernek a magyar egyházi zenére gyakorolt hatását kell megemlitenünk. Már Gálszécsi István Luther eredeti hangjegyeivel adta ki énekeskönyvét 1536-ban. És Farkas András is, Luther másik tanítványa és Gálszécsi barátja dallamot írt a krónikájához, amelyet hangjegyekkel ellátva adott ki 1538-ban. Sylvester János, aki egyházi éneket írt s a virágénekeket is kedvelte, midőn értékes magyar párverseit Nádasdy Tamásnak megküldte, ezt írja: „Akkor szépek ezek igazán, ha lantkísérettel éneklük.“ S ajánlja, hogy udvarában az ifjak és hajadonok tanulják be és úgy énekeljék. Batizi András is, amint ezt Szilády Áron és Zoványi Jenő megállapították, a régi lantosok szokása szerint maga írta az ének dallamait. Sztárai Mihály már Páduában tanulta a zenét, de Luther példája is, akinek iratait tanulmányozta s akit annyiszor dicsér az énekeiben, bizonyára hatott reá. Egyik énekéből, mint fentebb láttuk, az Erős vár verssorai csendülnek ki. Laskón a szemtanúk beszélték Pathai Sámuel rektornak, hogy Sztárai predikáció előtt nagy áhitattal és lelki édességgel énekelte az általa magyarra fordított zsoltárokat. „Minthogy pedig az éneklésben magas, csengő hangja is volt (alta et sonora simul voce), mint különben is zeneértő oly szép és kellemes harmó-

¹⁶ Goedeke K. Luther s Dichtungen 96. Balla Jenő, Írott énekgyűjtemények a XVII. sz. Prot. Szemle 1900. 335. Kapi Gy. Vallásos karénekek. Sopron, 1918. 107. l.

¹⁷ Császár Ernő, A magy. prot. zsoltár költ. a XVI. és XVII. sz. Irodalomtörténet Közl. 1902. 446.

niával énekelt, hogy édes hangú zengedezésével a környékből is magához vonta az embereket“ (Lampe—Ember, 662.). Ő is írt zsoltáraihoz bizonyára dallamokat is. Amint Tinódi Sebestyén is maga szerzett dallamokat az énekeihez.

Még a Luther-féle „Hausmusik, Kantorei im Hause“ hasonmását is megtaláljuk a magyarok között. Erre mutatnak már Sylvester fentebbi szavai is, akinek vezetése alatt a sárvári udvarban az ifjúság lautkiséret mellett énekelt. Szegedi Kis István házi köréről pedig ezt még bizonyosabban tudjuk. Szegedi, mint láttuk már, Krakóban tanulta a zenét, s mint Luther hallgatója, még jobban megkedvelte. Kiténő zeneértőnek és zenekedvelőnek rajzolta őt Skaricza is. A ráckevei paplakról beszéli, hogy Szegedi és a tanítója, Szebeni János, aki szintén kiváló zenész volt, néha-néha vacsoránál és ebédnél is egyedül csak Skaricza jelenlétében énekeltek. Az ifjabb Szebeni énekelte az altot, Szegedi pedig a basszust. De ugyanezt máskor is megtették, különösen mikor Szegedinek kedves papi vendégei voltak. Így voltak jelen ilyenkor a jó papnén, Erzsébet asszonyon kívül Szováta Gáspár, a budai lelkész és Bakonyi Albert, a ceglédi püspök, olykor-olykor pedig Veresmarti Illés, a hercegszöllősi püspök is, aki valaha Szegedinek a háziszolgája volt. Szenczi Molnár Albert későbbi feljegyzéséből pedig megtudhatjuk, hogy Luther énekei is mimódon terjedhettek el nálunk is a nép között. „Az lelki tanúsággal teljes énekek által is — írja Sz. Molnár — az, melyeket az evangéliomnak tanító szerzettenek és az szegény deákok az ajtóknak előtt házanként énekeltek, sok számtalan emberek vezéreltettenek az igazságnak esméretire... kiváltképen Magyarországon, holott az könyvnyomtatásnak szűk volta és fogyatkozása miatt ez eszközzel kellett gyakran élniek az tanítóknak, az kik az deákoknak szép énekeket írtanak eleikben, melyeket nem csak házanként, hanem lakodalmakban is megénekeltének.¹⁸

b) *Luther énekeinek gyarapodása magyar énekeskönyveinkben.*

Luther magyarra fordított énekeinek állományáról először a váradi és a debreceni Szegedi-féle énekeskönyvekből vehetünk tudomást, amelyeknek bizonyára Huszár Gálnak elveszett 1560. évi kiadása szolgált az alapjául. Szegedi Gergely 1562. adta ki az első könyvét s ennek „megőregbítettett és megemendáltatott“ kiadásait ismerjük a váradi 1566. évi és a debreceni 1569. évi kiadásokból. Ezekben Luthernek a következő 11 éneke van meg:

- Óh, Úr Isten, tekints hozzánk. (Ach Gott vom Himmel sieh darein) 16. 1.
- Erős várunk nekünk az Isten. (Ein feste Burg) 35. 1.
- Bűnösök hozzád kiáltunk. (Aus tiefer Noth) 67. 1.
- Krisztus az mi bűneinkért. (Christ lag in Todes Banden) 108. 1.
- Atya Isten tarts meg minket. (Erhalt uns Herr) 142. 1.
- Mi atyánk, ki vagy mennyekben. (Vater unser) 162. 1.
- Ugyanez más formában. 164. 1.
- Mi hiszünk az egy Istenben. (Wir glauben all) Gálszécsitől. 172. 1.
- Hiszünk mind egy Istenben. (Ugyanaz.) Skariczától. 173. 1.
- Jer mi kérjünk szent lelket. (Nun bitten wir) 175. 1.
- Ugyanaz kevés eltéréssel. Batizé. 176. 1.

Ime első ismeretes és nem nagyterjedelmű énekeskönyveinkben 11 ének Luthernek 9 énekéből van fordítva. Ezt a számot, ha meggondoljuk, hogy első magyar theologusaink nem igen tudtak németül s csak latin fordítás és magyarázat közvetítésével férhettek hozzá Luther eredeti német szövegéhez, nem kevelhetjük. S már az elsők között van 4—5 olyan, amelyik kedves, népszerű éneke lett mind a két protestáns egyháznak, s ma is, majdnem négyszáz év múlva, örömmel énekeljük. Horváth Cyrill szerint az „Óh Uristen tekints hozzánk“ éneket a hagyomány János Zsigmond erdélyi fejedelem nevével kapcsolta össze. (I. h. 43. l.) Ennek azonban semmi történeti alapja sincs, mert János Zsigmond az úrvacsora két szín alatt vételével csak 1563. tért át az evangélikusokhoz, az

¹⁸ Skaricza—Farágó 48. Postilla Scultetica Oppenheim 1617. 1073. 1.

ének fordítása pedig bizonyára korábbi. Kedvelt bűnbánati énekük a magyaroknak is: „Bűnösök hozzád kiáltunk“, Luthernek egyik legfőbb és legsikerültebb zsoltárfordítása. A magyar szöveg is híven követi formában és tartalomban az eredetit, magyarsága, verselése is jó. Ugyanilyen Luther Miatyánkjának a magyar fordítása is. Horváth Cyrill úgy sejtí, hogy ezt a három szép éneket valamely ismeretlen jó magyar verselő fordította. Ellenben Luther husvéti énekének (Krisztus a mi bűneinkért) gyarló fordítóját ismét Gálszécsihen keresi. Az „Erős várunk“ hatalmas énekéről alább külön fogunk szólni. De már itt, ahol először találjuk, vesszük számba Luther másik kiváló énekét: „*Atya Isten tarts meg minket.*“

Luthernek erről a nevezetes énekéről, melyet meglepően nevezett Kinderliednek, holott a hangja nagyon is harcias, már fentebb is szóltam. (Th. Szemle 1926. 905. l.) Itt most a magyar fordítása kerül szóba. A hagyomány szerint (Ember P. és Bod P.) ezt is Skaricza fordította volna, miként az Erős várt. Ehhez azonban sok szó fér. Ez a fordítás amannál sokkal gyengébb. Amit Luther tömören négy sorban mond, azt a magyar szöveg két strófára bontva csak nyolc sorban tudja visszaadni. Tehát sokkal laposabb, elnyújtott. Így az eredeti 3 strófából hatot csinált s a német kiadások által félrevezetve ezekhez még egy hetedik idegen versszakot is csatolt, a „Da pacem“ egyetlen strófáját, melyet Luther szintén lefordított (Verleih uns Frieden gnädiglich). Ez a vers azonban hosszabb és így nem is énekelhető ugyanazon dallamra. Éppen ezért Gönczy énekeskönyve később már elhagyta ezt az idegen strófát.¹⁹ Azt a hirhedt verssort „a pápa és a török öldökléséről“ (Und steur des Papsts und Türken Mord), a magyar szövegben is enyhíteni kellett ilyen két általános verssorral: „Rontsd meg mi ellenségünket — És minden kegyetleneket.“ Pedig ekkor még gonosz idők jártak Luther híveire. Az 1566. évi váradi énekesben a „Megszabadultam már“ kezdetű halotti ének felett ez a megjegyzés áll: „Christianus quidam sacerdos ab Archiepiscopo combustus. Anno Domini 1550.“ E szerint az esztergomi érsek 1550. még evang. lelkészt égettet meg. (Szegedi G. é. k. Függelék XI. l.)

Nem csoda tehát, ha Székárosi Horváth András, Luther lelkes tisztelője „Két-féle hitről“ című versében még a reformátor eredeti éneksorainak a visszhangját találjuk meg:

Oltalmaz Úr Isten ez nagy foltos hittűl,
Oltalmaz pápátűl és az törököktűl.

És a két ős ellenségnek ez a szembeállítás megvan a magyar reformáció hajnalán feltűnt latin énekben is (Juste iudex), melynek 11. strófája: „Ne des vires Papae, Turcae, sed da populo tuo, ... Confundantur et tabescent, qui nos volunt perdere.“ (Szilády, RMKT. II. 186. és V. 273.) Gönczy és az Új Zengedező révén Luthernek ez az éneke régi formájában átjött a XIX. század elejére is. Az új dunántúli ev. énekes javított formában közli. Legújabban pedig Zempléni Zoltán fordította le. Ő is szelídítve mondja: „Tarts meg Urám igéd szerint — A sok gonoszt igázd le mind.“ Az újabb Luther-fordítások közül ez még egyike a jobbaknak. (Ösvény 1920. 195.)

Horváth Cyrill többször idézett értekezésében kevesli a Szegedinél található Luther-énekek számát és igen szigorú ítéletet mond róluk, de a mentséget is megtalálja számukra. „A Szegedi-féle énekesgyűjtemény közönsége — mondja Horváth — vajmi keveset kapott az igazi Lutherből. Ezek az átdolgozások majdnem mindent elrontanak: gondolatmenetet, szervezést, compositiot, nem is szólva olyan finomabb elemekről, mint a német író stílusának egyéni sajátosságai. Efficák tolmácsolását nem is kívánhatni szerzőiktől, akik sem költők nem voltak, sem csiszolt ízlésű humanisták, hanem csak predikálni akartak és nem állottak olyan irodalmi előzmények alapján, minőkre a Luther-korabeli német énekszerzés támaszkodott.“ (I. h. 44. l.) Ezzel szemben csak arra utalunk, hogy maga Horváth ismeri el az „Erős várunk“ magas költői értékét s maga mondja, hogy a magyar fordítás „nem igen marad el forrása mögött s erőre, fönségre bátran melléje helyez-

¹⁹ Vesd össze: Horváth C. i. h. 40. l.

hető.“ Ilyen jó fordításoknak ismeri el az Óh Ur Isten tekints hozzánk, Bűnösök hozzád kiáltunk, Mi Atyánk, ki vagy mennyekben“ ősi énekeinket is. S ezzel maga Horváth enyhíti befejezésül kimondott túlságosan szigorú ítéletét.

Az első énekeskönyvekkel egyidőben keletkezett írott graduálok, nevezetesen pedig a leggazdagabb és legértékesebb Batthyány-Codex, mely a XVI. század közepéről való, szintén őrzött meg néhány éneket, melyek Luthernél is megvannak. Ezek a következők: Jövel népek Megváltója (Veni redemptor gentium), Heródes dühös ellenség (Herodes hostis impie), a Jövel vigasztaló Szent Lélek Isten (Veni Sancte Spiritus — Reple tuorum corda fidelium) s a Te Deum laudamus és a Litanía major magyar szövege. Mindezeknek latin az eredetije s alig lehet bebizonyítani, hogy Luther német fordításait is ismerték-e már a magyar énekszerzők. „Jöjj nemzetnek váltója“, Ambrosiusnak ez a szép adventi éneke benne van már az 1508-ból való Döbrentey-kodexben és a „Jövel Szentlélek“ az 1506-ból való Winklerkodexben, valamint a Keszthelyi- és Érsekújvári-kódexekben (1522. és 1529). Velikei Gergely pap Lékán 1522. és Sövényházi Márta dominikánus apáca 1529. itt már magyar nyelven másolták a szép pünkösdi éneket (Veni Sancte Spiritus), mikor Luther az ősi antifona egy strófáját két újabb versszakkal is kiegészítette. (Szilády, RMKT. I. 179., 193., 356., 368. Horváth C. Középkori magyar verseink. 126., 206., 501.).

Az eddigi Luther-énekeket *Huszár Gál* Graduálja (Komjáti, 1574), mely 164 éneket foglal magában a „Jövel népek Megváltója, Heródes dühös ellenség és Gonosz kegyetlen Heródes“ énekkel toldja meg. Benne van az Atya Isten, tarts meg minket, Jer, mi kérjünk szentlelket, Mi Atyánk, ki vagy mennyekben, Jézus Krisztus, mi idvességünk (Husz János éneke, Gálszécsi fordítása), a Te Deum laudamus, a Litanía major és a Luther által kedvelt: Dicséretes ez gyermek.²⁰ *Bornemisza Péter*, ez a sokoldalú jeles evang. püspök, gazdag tartalmú énekeskönyvében (Detrekő, 1582) már 235 éneket gyűjtött össze, de ebből csak 118 a templomi ének, a II. és III. részében bibliai, historiás, tan- és feddő-költevények vannak. Luther énekeiből újat csak egyet találunk nála. A mi életünknek közepette (Media vita in morte sumus) CLIX. lap. Megvan a „Bűnösök hozzád kiáltunk“ (CXXXV. lap) s felette dallamul ismét Luther énekét idézi: Oh, Úr Isten, tekints hozzánk. Bornemisza a predikációiban is sokszor ajánl énekeket és feltételezi azok ismeretét. Luther énekei közül ezeket ajánlja: Erős várunk nekünk az Isten, Atya Isten tarts meg minket (mindkettőt predikáció utánra), Jer, mi kérjünk szentlelket (predikáció előtt), Jézus Krisztus, mi idvességünk (nagyheti), Bűnösök hozzád kiáltunk, A mi életünknek közepette (mikor a bűn háborgat), Óh, Úr Isten tekints hozzánk (mikor ez világ háborgat).² Az 1593. évi *bártjai* énekeskönyv is, melyet lutheránusnak szoktak nevezni, de alaptalanul, nem közöl több Luther-éneket az eddigieknél. Az Erős várunk, Bűnösök hozzád kiáltunk s amelyeket már a váradiból és debreceniből ismerünk, azok vannak meg ebben is. Jellemzi ezt a könyvet, mint már Szügyi Józsefnek feltűnt, hogy igen sok benne a világi és a magyar nemzeti dallamjelzés.

Szegedi Gergely énekeskönyve 1579 és 1590-ben jelent meg újabb kiadásokban. Amaz közli először a lutheránus Sztárai Mihály zsoldárát, az 1590. évi kiadás pedig felvette Hans Sachs nürnbergi vargának, Luther lelkes jó barátjának, a „Wittenbergi fülemile“ írójának szép énekét is: Mire bánkódom, óh, te én szívem (Warum betrübst du dich mein Herz), mely azután a legújabb időkig megmaradt énekeskönyveinkben. Szegedi régi könyvéből nőtt ki a *Gönczy-féle*, mely valamivel bővebb tartalommal Debrecenben, 1592. Gönczy György debreceni lelkész előszavával jelent meg. Ennek a kiadásait használták azután két századon át. Reformátusok lévén a szerkesztők és kiadók, nem lehetett várni, hogy Luther énekeiből az eddiginél többet vegyenek fel. De figyelmet érdemel e könyv 1602. évi kiadásában *Szilvás Ujfalvy* Imre debreceni lelkész igen érdekes és értékes előszava.

²⁰ Tartalmát ismerteti Szathmáry J. A ref. énekeskönyv tört. Prot. Szemle 1892. 449.

²¹ Sörös B. A magyar liturgia tört. 198—203. 1.

mely az egyházi és világi zene között éppen oly módon tesz különbséget, mint már Luther is a reformáció első éveiben. Kikel ugyanis Szilvás Ujfalvy az olyan kántorok és mesterek ellen, kik akármi korban született éneket templomba visznek s „valami pajkos, vagy hajdú nótára elmondanak, sőt ez feléket énekelnek inkább, hogy sem mint a Psalmusból vétetett énekeket“. De vétkeznek a könyvnyomtatók is, kik horácziusi ódát, vagy olyan éneket nyomtatnak ki, „mit az szolgáló leány danolgasson, mikoron az gyereket rengeti“. Bornemisza könyvére és a bártfai énekesre céloz e szavakkal. Azért Szilvás Ujfalvy csak olyan énekeket vesz fel, amelyeket a templomban mondhatni.²² Hasonló módon járt el Luther, ki még a „Mennyből jövök“ ősi népies dallama helyett is, mikor már a templomban énekeltek, újat szerzett, mert utcai dallamot nem akart egyházi énekül elfogadni.

Szenczi Molnár Albert maradandó becsű és korszakos jelentőségű Psalteriumában (Herborn, 1607) a 150 zsoltárhoz toldalékkul más kilenc éneket is csatolt. S bár jól értette a német nyelvet — hiszen a zsoltárokat is Lobwasser Ambrus német fordításából öltöztette át magyar versekbe — de Luthertől nem vett át újabb éneket. Egy énekében azonban mégis Luther példáját követte. „Mennybéli felséges Isten“ kezdetű szép énekében (a mai 137. református dicséret) ő is a *Mi Atyánkot* foglalta énekversekbe. Id. Révész Imre és Kálmán Farkas Sz. Molnárnak ezt a szép énekét egyenesen Luthertől származtatja. De Molnár itt csak a versformát tartotta meg, különben pedig az énekszövegben teljesen szabadon járt el, ami abból is kitetszik, hogy Sz. Molnár éneke 18 strofa, Lutheré pedig csak 9. A versformán kívül átvette azonban Molnár a régi szép dallamot is, mely kétségtelenül Lutheré. A feliratban ugyan ezt mondja: „Azon Nótán, melyen Belgául énekeltek“, de a hangjegyek mutatják, hogy az Luthernek az eredeti régi szép dallama, amint ezt Szügyi József is „A magyar református énekeskönyv multja“ c. füzetében (27. l.) elismeri. Így a lutheri örökséget magyar hymnológiánkban a nagy kálvinista Sz. Molnár is, aki különben felesége révén atyafiságban is állott Lutherrel, egy igen értékes énekkel gyarapította. Ez az ősi szép dallam is összekötő kapocs a két testvéregyház istentiszteletében. Luther verses *Mi Atyánkját* különben már Szegedi Gergely énekeskönyve is két formában felvette s talán már akkor is Luther eredeti dallamára énekeltek.

Az *Öreg Graduál*, Keserői Dayka János és Gelei Katona István református püspökök hatalmas műve (Gyulafehérvár, 1636) nem gyarapította a Luther-énekek számát, sőt az eddigiekből is többet elhagyott. Az éneklésre nézve is eltért a szerkesztők véleménye Lutherétől, midőn ezek a „figurás többszólamú“ éneklést nem tartották a templomba illőnek. Bethlen Gábor az egyházi zenében inkább Luthernek, mint Gelei Katonának adott igazat. *Gönczy György* énekeskönyvének újabb kiadásaiban azonban több új Luther-éneket is vettek fel. Gönczy könyveit eddig többnyire csak Debrecenben és Nagyváradon nyomták, de a lőcsei és bártfai lutheránus nyomdászok is részesedni akartak a haszonban s mivel ők főként evang. gyülekezetekre számíthattak, ezek kedvéért Luthertől is vettek át új énekeket. A lutheránusok számára készült kiadásokban Gönczy könyvének tartalma másként van beosztva. Ők a zsoltárénekeket nem külön részben egymás mellett közlik, mint a reformátusok, hanem tárgyuk és az ünnepi alkalmak szerint megosztva, szétszórta. Ez volt már a különbség az 1566. évi váradi és az 1569. évi debreceni énekes között, amint erre Gaál Mihály hymnológusunk is felhívta már a figyelmet s így tettek a könyvnyomtatók, illetve szerkesztők később is.

Barány János dunántúli ev. püspök (1756—58) a pietizmus előtti időkről mondja: „Énekes, sőt Ábécés-könyveket is az idegenektől kellett kölcsönvennünk.“ És a Zengedező 1770. évi előszava említi a Lőcsén (1627) Breuer Lőrinc által nyomtatott, ma már ismeretlen, de bizonyára lutheránus s a dunántúli evangélikusok által is használt énekeskönyvet, mely „igen csekély és még kevés énekeket foglal magában“. Voltak íme, tehát az evangélikusok részére Lőcsén és Bártfán

²² Szathmáry J. i. h. Pr. Szemle 1892. 462. l.

nyomott kisebb és nagyobb énekeskönyvek, melyek tartalmukban a Gönczyével majdnem teljesen megegyeztek, de más volt a beosztásuk. Szathmáry József hívta fel a figyelmet²³ egy ilyen énekeskönyvre, amelyben először találjuk meg Luthernek kedves szép karácsonyi énekét. A könyvnek címe: Keresztyéni Isteni Dicsőretek, Melyekkel az Magyar Nemzetben reformáltatott ecclesiákban Esztendő által szoktanak élni. Mostan peniglen *ujonnan*, de mértékletesen és helyesen *megőregbítetvén és illendőbb rendben*, hogy nem mint az előtt az Keresztyéneknek épületekre hatodszor kibocsáttatott sat. Lőcsén nyomt. Breuer Lőrinc által 1642. (16. r. 704 l.) Ebben sincsenek a zsoltárok együtt külön részben, hanem a többi ének közé az egyes tárgycsoportokba beosztva különféle címek alatt. Meglepő itt az is, hogy 28 latin ének is van benne, ami a német lutheránusoknál volt szokásos. A 18 új magyar ének közül pedig kettő Balassa Bálinté: Bocsásd meg Úr Isten ifjúságomnak vétkét és a másik: „Pusztában Sidókat vezérlő jó Isten.” És végül Luthernek örökbecsű karácsonyi éneke is (Vom Himmel hoch da komm ich her) itt van meg először magyar nyelven és pedig ebben a formában:

Im a magas mennyből jövök
És néktek új hírt hirdetek,
Mely hír léssen kedves néktek,
Akiről én most éneklek.

Óh, mely szép gyermek adaték,
Néktek szűztől születteték,
Mely szép gyermek hoz örömet,
Néktek felette jó kedvet.

Hogy az Krisztus ti istentek,
Ő légyen ti megmentőtök,
Csak ő ti idvezítőtök,
Az bűntől szabadítótök.

Az néktek hoz nagy örömet,
Atyjától megígértetett,
Hogy ti ő véle mennyekbe
Éljetek az nagy örömben.

Ne nézzetek egyéb jegyre
Csak az jászlóra s pólyákra,
Ott találtok edgy gyermeket,
Ki megmenti ez világot.

Én szívem vigyázz s láss tova,
Mi fekszik itt a jászolba,
Kié ez a szép kis gyermekeske,
Ez a szép édes Jézuska? Sat.

Hogy Luther e bájos karácsonyi énekének első magyar fordítója ki volt, azt nem tudjuk.²⁴ Sokkal gyengébb, mint a későbbi ismeretes magyar szövege. Az eredetinek a tartalmához nagyon híven ragaszkodik, de a verselése felette gyarló. Talán valamely felvidéki atyánkfia fordította a lőcsei könyvnyomtató számára. Meglepő az is, hogy a magyarban csak ily későn 1642-ben tűnik fel ez az ének. Talán a túlságosan gyermekies hangja miatt nem merték eddig a templomi énekek közé felvenni. Hiszen, mint fentebb láttuk (Th. Sz. 1926. 905.) egyes kifejezéseit maguk a németek is megváltoztatták. Ezzel az első fordításával nem elégedtek meg a magyar protestánsok s nemsokára egy egészen más, az elsónél jobb fordítás tűnik fel Gönczy újabb kiadásában és pedig úgy, hogy ennek az elején egy új idegen veresszakot is találunk.

Luther éneke ugyanis minden bevezető előkészítés nélkül az angyal szavaival kezdődik: „*Mennyből jövök most hozzátok.*” Triller Bálint sziléziai költő azonban már (1555) ezt a strófát írta az ének elé:

Es kam ein Engel hell und klar
Von Gott auff's feldt zun hirten dar,
Der war gar seer von Herten fro
Und sprach fröhlich zu in also.

Ilyen fejezéssel jelzi Triller,²⁵ hogy az angyal szavai következnek. Református testvéreink ezt a magyarba is átvették s náluk már a XVII. században így kezdődik Luther karácsonyi éneke:

²³ Szathmáry J. i. h. Prot. Szemle 1892. 472. l. Erdélyi Pál, Énekes könyveink a XVI. és XVII. sz. 35. l.

²⁴ Kálmán Farkas Regius Király Jakab rosnyói lelkeszben (†1650) keresi a fordítóját. Szerinte ez írta a „Kegyess Jézus én imádságonra” éneket s ez fordította Rutilius Márton énekét: Én Istenem, sok nagy bűnöm.

²⁵ Koch E. Gesch. des Kirchenlieds VIII. k. 21. l. Weim. 35. k. 261. l. Triller B. schwenkfeldianus volt.

Az Istennek szent angyala
Mennyégből, hogy alászálla
És a pásztorokhoz juta,
Nékiek ekképen szólla.

S csak ezután következik Luther kezdősora: „Mennyből jövök most hozzátok.” A magyar reformátusok ma is így éneklik. De kár volt ezt a prózai bevezetést elébe varrni. Maga Luther nem tartotta ezt szükségesnek. A magyar evangélikusok hívek maradtak Luther eredeti szövegéhez, Triller bevezető strófáját nem fogadták el s ma is anélkül éneklik. Az evang. Zengedezőben a kezdő versszak:²³

Mennyből jövök most hozzátok
És imé nagy jó hírt mondok,
Nagy örömet majd hirdetek,
Melyen örvend ti szívetek.

Ez a második fordítás jobb az elsőnél. Az eredetinek régies, és egyszerű gyermekies hangját eléggé híven utánozza:

Nincs-e senki e világon,
Ki tégedet befogadjon?
Nincsen-e meleg helyecskéd,
Sem gyengén rengő bölcsőcskéd?

Néked bársonyod s tafotád,
Asszú széna lágy párnácskád;
Noha nagy dicső király vagy,
Mostan, imé, mely szegény vagy.

Óh, én szerelmes Jézusom,
Édes Megváltó Krisztusom,
Jövel, csinálj csendes ágyat
Szívemben magadnak házat.

Én lelkenek rejtekébe,
Zárkózzál bé szekrényébe,
Hogy el ne felejthesselek,
Sőt örökké dicsérjelek.

Kár, hogy a református egyház ezt nem Luthernek ismeretes eredeti szép dallamára énekli. És nem is az ősi világi dallamhoz tért vissza (im thon wie man umb krenze singt), amelyre kezdetben énekeltek s melyet Luther énekeinek weimari kiadása is (35. k. 524. l.) közöl, hanem valamely ismeretlen, Szügyi József szerint német eredetű dallamot választottak hozzá.

A református Gönczy és az evang. Uj Zengedező a XVIII. században is ugyanazon szöveggel közlik Luthernek ezt az énekét, de a reformátusok az idegen kezdő strófát is megtartották. Nagy kár volt, hogy a régi dunántúli énekeskönyv szerkesztésekor 1805-ben Matkovich Pál és társai ezt az éneket összeolvasztották Luther másik hasonló karácsonyi énekével (Vom Himmel kam der Engel Schar), s így lett az első versszak új alakja ez:

Mennyből jövén az angyalok,
Tőlök hallák a pásztorok
E hírt, mely minden népeknek,
Örömet hoz bús szíveknek.

Az összeolvasztás nem éppen rossz, de Luthernek egy énekét mégis el-sikkasztja, mely eddig 56. sz. alatt külön is megvolt az Uj Zengedezőben. Az új dunántúli énekes szerkesztői 1911-ben mind a kettőt felvették. Kis János püspök a racionalizmus hatása alatt 1811-ben az Erős várral együtt Luthernek ezt a szép karácsonyi énekét is kihagyta a győri énekeskönyvből. Mennyi kedves érzéstől, emléktől és hiterőtől fosztotta meg ezáltal a gyülekezeteket! Tettét meg is bánhatta, mert 1831. évi agendájában úrvacsoraelőtti fohásznak Luther e szép karácsonyi énekének két versszakát vette fel:

Óh, kedves vendég, nálam szállj,
Bűnöntől ne iszonyodjál!
Jöjj be hozzám, te szolgálodhoz,
Szegény, megtérő juhodhoz.

Kozma Andor legújabb fordításáról alább fogunk szólan.

A szép szöveg és dallam megtetszett a magyar katolikusoknak is. Benne van Luthernek ez az éneke hangjegyeivel együtt a Cantus Catholici 1674. évi

²⁶ Gönczy é. könyvének lőcsei 1691. évi kiadásában is a 308. lapon ezzel kezdődik. Bogisich, Szegedi F. é. könyve. 51. l.

bővített (sőt talán már az 1651. évi első) kiadásában is. Ujabban Bogisich Mihály közölte szép, díszes hangjegyekkel ezt az éneket,²⁷ de tagadta Luthertől való származását. Más r. kath. hymnologusokkal Bogisich is azt állítja, hogy Luther ezt az énekét ebből a katolikus latin szövegből fordította :

Illustris alto nuntio
Apparuit pastoribus ;
Quos mox ovanter talibus
Affatur ille vocibus.

Hivatkoznak a morva Leisentritt János budissini kanonok 1567. évi énekeskönyvére (Geistliche Lieder und Psolmen), melyben ez az ének nemcsak latinul, de németül is megvan. A német hymnologusok azonban (Wackernagel, Koch és a weimariak) már régen bebizonyították, hogy Leisentritt a protestáns énekeskönyvek ellensúlyozására szerkesztett hasonló katolikus gyűjteményt s ebbe protestáns énekeket is vett fel több, vagy kevesebb átalakítással. Ily módon vette fel Luther két énekét is : Vom Himmel hoch da komm ich her és Ach Gott vom Himmel sieh darein.²⁸ Így Luthert már most az a kettős dicsőség érte, hogy karácsonyi énekét nem csak a német katolikusok, hanem a Cantus Catholici kötetébe a magyar jezsuiták is felvették. Sőt Bogisich még 1886-ban is méltónak tartotta a közlésre s a szövege mellett a „szép lendületes“ dallamát is megdicsérte. Nem tudjuk, a kath. szerkesztők németből vagy latinból fordították-e, vagy pedig ők is a magyar protestánsok korábbi fordítását dolgozták át. De gyarló munkát végeztek. Valamely felvidéki tót páter a sok kicsinyítő raggal ime így formálta át Luther énekét :

Nagy Istennek szent angyala
Magas mennyből alá szálla
És pásztorok mellé álla,
Nagy vígan nekik szálla.

Mennyből jövök most hozzátok,
Távozzék messze már átok :
Nagy örömet most hirdetek,
Mely üdvösséget hoz nektek.

Ez mai nap kis gyermecske,
Szűztől született szépecske ;
Szíveteknek édesecske,
Nagy jókkal teljes edényke. Sat.

Benne van ez az ének „Mennyből jövök“ kezdő sorral Illyés András erdélyi r. kath. püspök „Régi és Új Énekek“ kötetében is, mely Nagyszombatban jelent meg. (Szathmáry J. Pr. Szemle 1892. 476.)

Tagadhatlan tehát, hogy Luther a szép énekeivel behatolt úgy a német, mint a magyar katolikusok énekeskönyveibe. Még az Erős vár, a reformáció-harci dala is útát tört az ellenfél templomaiba, bármennyire tiltakoztak is ez ellen Oláh Miklós és Pázmány Péter szigorú kánonai. Harsányi István kimutatta,²⁹ hogy a Jövel Szentlélek Uristen, Mint a szép híves patakra, Dicsőült helyeken st. szintén megtalálhatók a Cantus Catholici kötetében. Kájoni János csíksomlyói franciskánus 1676. Cantionale Catholicum c. könyvébe Harsányi szerint 144 énekét vett át Gönczy György énekesének 1654 évi löcsei kiadásából s emiatt eretnokséggel is megvádolták. Bogisich Mihály maga is elismeri, hogy Illyés István esztergomi kanonok Soltári Énekei közé még 1693-ban is felvette „a híres protestáns zsoldáréneket : Erős várunk nekünk az Isten“ s emellett több francia zsoldár-dallamot is. (Magyar egyh. népelemek a XVIII. sz. 29. l.)

Gönczy könyvének XVII. századbéli kiadásai közül legtöbb új ének van a löcsei 1654-ik éviben. Az itteni 14 új ének között találjuk meg először Luther

²⁷ Bogisich, Szegedi F. L. egri püspök énekeskönyve. Bp. 1886. 51. l.

²⁸ Koch E. i. m. II. 432. Weimari kiadás 35. k. 263. l. Bogisich i. h. 52.

²⁹ Harsányi I. A reformáció hatása a magyar közművelődésre. Spatak, 1918. 9. l.

gyönyörű szép pünkösdi énekét is, melynek kezdő sorai : „*Jövel Szentlélek Uristen, Töltsd bé szíveinket éppen*“. Fentebb (Th. Sz. 1926. 904.) láttuk már, hogy a XI. századból való egystrófás antifonához miként írt Luther két újabb versszakot is. A latin eredetit Szilády Áron közli (RMKT. I. 370.) Kálmán Farkas szerint már Batizi András fordította volna ezt az énekét. Az ő véleménye vezette félre az új dunántúli ev. énekeskönyv szerkesztőit. Szügyi József Skariczában, vagy Gelei Katona Istvánban keresi a fordítót. De számba kell itt vennünk Regius Király Jakab rozsnyói evang. lelkész is († 1650), akinek ugyanezen lőcsei 1654. évi kiadásban jelent meg két éneke : Kegyes Jézus én imádságomra és Én Istenem, sok nagy bűnöm (Rutilius Márton weimari lelkész után németből). S e kettőn kívül Kálmán Farkas még a „Mennyből jövök“ fordítóját is Regius Károlyban véli megtalálni.³⁰ Valószínűnek kell hát tartanunk, hogy ezt a nálunk ily későn feltűnt két Luther-éneket, a karácsonyit és a pünkösdit, a rozsnyói evang. lelkész fordította. A „Jövel Szentlélek Uristen“ magyar fordítását eléggé sikerültnek mondhatjuk, egyik legkedveltebb éneke lett mind a két prot. egyháznak, s mai nap is egyik díszé énekeskönyvünknek. A fordítás versmértéke teljesen megegyezik Lutherével, de a magyarok nem a régi német, hanem egy későbbi igen szép eredeti magyar dallamra éneklék. Ennek a hangjegyeit Szügyi József sem találja korábban, mint csak XVIII. századbeli kiadványokban. (Ref. é. k. mltja 24. l.)

Gönczy énekeskönyve a XVII. században tehát Luthernek még a következő énekeit vette fel az előbbiekhöz : Jövel népek Megváltója, Gonosz kegyetlen Heródes, A mi életünknek közepette (Bornemiszánál), Mennyből jövök most hozzatok (két formában), Jövel Szentlélek Uristen és Luther példája szerint a Te Deum laudamus (Téged Isten dicsérünk) és a Litania major (Úr Isten, irgalmazz nekünk). Gönczy könyve az 1654. utáni kiadásokkal megállapodásra jutván, ezután már inkább csak az ág. hitv. evangélikusoktól lehetett várni, hogy Luthertől még több éneket is vesznek át. A magyar lutheránusok, amint láttuk, a reformátusokkal még a XVII. században is közös, vagy némileg módosított könyvekből énekeltek. Öreg *Aáchs Mihály* száműzött győri evang. rektor, majd Thököly tábori papja és később nemescsóói lelkész szerkesztette az első külön énekeskönyvet a maga felekezete számára. Lőcsén 1696-ban jelent meg, a címe : *Zöngedező Mennyei Kar*, azaz németből magyarrá fordított, szép isteni dicséreteket és hálaadó énekeket más magyarul szerzetett énekekkel együtt magában foglaló könyvetske. Nyom. Lőcsén 1696. (12. r. 264. l.) Ez a könyv azután bővítésekkel és igazításokkal igen sokszor jelent meg. 1743 óta Új Zengedező M. Kar neve alatt Frankofurtum, az az valósággal Győr városában igen értékes és érdekes előszavakkal. Bárány György, Vásonyi Márton, Sartorius Szabó János, Fábri Gergely, Torkos András és Torkos József, ezek a buzgó pietista papok voltak a szerkesztői. Hogy mennyire a zenekedvelő Luther szellemi hatása alatt készültek ezek a kiadások, azt mutatja a győri címkép : orgonáló, hegedülő, fuvalázó, cimbalmozó angyalok s alantabb egy angyal mint karmester által vezényelt női énekkar. A képet pedig ezek a szép versek magyarázzák :

Mely szépen zengenek a mennyei seregek !
Szent, szent, szent, kiáltják, a Zebaóth Isten.
Ez azoknak édes és gyönyörű Kenyerek :
Így élnek bú nélkül, így élnek szüntelen.
No, én lelkem itt kezdőd követni munkájokat,
Akarván kóstolni édes vígasságokat.

De hogy éneklésed tessék szent Teremtődnek,
Szív nélkül ajakid, óh. ne mozogjanak !
Akarsz-e áldozni kedvesen Úr Istennek ?
Hát mind szíved, mind szád éneket mondjanak.
Egy szóval : száj szívből ha Istenet magasztalja,
Így tőle az áldást itt s ott bizony várhatja.

Non vox, sed votum, non musica chordula, sed cor,
Non clamans, sed amans, cantat in aure Dei.

³⁰ Kálmán F. Prot. Egyh. és Isk. Lap 1883. évf. 85. l.

Ilyen kimondottan lutheránus énekeskönyvtől el lehetett vární, hogy Luther énekei is szép számmal lesznek benne. De nagy baj volt a dallamokkal. Az 1743. évi Előszó mondja: „Az előbbeni, németből magyarra fordított énekeknek nótáit sem tudtuk eleintén, de már Isten kegyelméből tudjuk.“ Ezt az akadályt Luther énekeinek átvételében sem tudták teljesen leküzdeni. Összeszámláltam gondosan az Új Zengedező utolsó vastag kiadásában, az 1036 lapnyi kötetben Luthernek huszonnégy éneke van s ezen felül a szintén Luther példája szerint felvett Litania major. Ez már tekintélyes szám, kétharmada a reformátor összes énekeinek. Azóta egy magyar énekeskönyvben sem volt, de az újabb német énekeskönyvekben sincs Luthernek ennyi éneke. Az eddig már lefordított és jól ismert énekek kivül benne van az Új Zengedezőben:

ÖrvendjeteK keresztýének (Nun freut euch lieben Christengmein) 246. sz. A keresztýégról szóló: Krisztus Urunk Jordánhoz ment (Christ unser Herr zum Jordan kam) 277. sz. Megvan Simeon éneke is: Elmegek békével s vígan (Mit Fried und Freund fahr ich dahin) 85. sz. És a második karácsonyi angyalos ének, mely azonban már nem gyermek-ének: Mennyből jövén az angyalok (Vom Himmel kam der Engel Schar) 56. sz. És a másik szép karácsonyi ének: Jézus Krisztus dícsértessél (Gelobet seist du Jesu Christ) 45. sz., mely csupa földi és égi ellentétek halmazatával magasztalja Jézus születését. Krisztus adaték halálra (Christ lag in Todes Banden, husvéti) 141. sz. Óh Jézus, mi Idvezítónk (Jesus Christus, unser Heiland) husvéti 153. sz. Jézus Krisztus, mi Megváltónk (Husz János éneke, Jesus Christus unser Heiland) úrvacsorai 282. sz. Atya Isten, légy velünk (Gott der Vater wohn uns bei) szentháromságünnepi 188. sz. Adj békességet Úr Isten (Verleih uns Frieden gnadiglich, Da pacem) 995. lapon.

Ezeknek a később felvett Luther-énekeknek magyar fordítóit nem ismerjük. Aáchs Mihálynak és a pietista Bárány Györgynek körében kell őket keresnünk. Luther versformáihoz ragaszkodnak, amelyekhez már a dallamok által is kötve voltak. De előfordul, hogy Luther énekéhez egy eredeti magyar strófát is toldottak, mint például a Verleih uns Frieden (Da pacem) magyar fordításában. Nyelv és verselés dolgában a XVII. század énekeihez képest nem nagy haladást találunk bennök. Sartorius Szabó János, volt győri káplán-rektor, mint már nemescsói lelkész és a pietizmus híve a Zengedező mellett *Magyar Lelki Óra* címen egy új énekeskönyvet is adott ki. (Wittenberg, 1730. 674. l.) De új Luther-éneket ebben nem találunk. Sartorius már inkább Gerhardt Pál és más újabb német poéták énekeivel igyekezett gyűjteményét magasabb színvonalra emelni.

c) Az „Erős vár“ és Luther énekeinek újabb fordításai,

Luther 36 éneke közül hármát ma is közösen, testvéri egyetértésben énekel az evangélikus és a református egyház. Ez a három: Erős vár a mi Istenünk, Mennyből jövök most hozzátok, Jövel Szentlélek Úristen. A három közül pedig legnagyobb múltja és jelentősége van az Erős várnak. Gyulai Pál 1901. évi egyetemi előadásában állapította meg s utána Császár Ernő is ismétli, hogy ez az ének az első fordított és nem az eredetiből átdolgozott zoltár magyar irodalmunkban.³¹ Ime, Luther hatalmas éneke s ennek dallama volt oly hatással az ismeretlen magyar poétára, hogy nem a 46. zoltárból formált általános szokás szerint éneket, hanem Luthernek már e zoltár által sugalt kész énekét ültette át nyelvünkre s a szerkesztők mint 46. zoltárt, ezt sorozták be a zoltárok külön csoportjába.

Az irodalomtörténet általában nagy elismeréssel szól az Erős vár legrégebb magyar fordításáról. Horváth Cyrill ítéletét már fentebb idéztük: „Nem igen marad el forrása mögött s erőre, fönségre bátran melléje helyezhető.“ Szívesen ismerjük el mi is erővel teljes jó magyarságát, az eredetivel való hű megegyezését és egyéb jó tulajdonságait. De mégis nagy kár, hogy a fordító nem tudván gon-

³¹ Császár E. A magy prot. zoltárkölt. a XVI. és XVII. sz. Irodört. Közl. 1902. 446.

dolatait elég tömören kifejezni, egyes jelentős sorokat egészen elhagyott. Így például az 1. versszak végén : Auf Erd ist nicht seinsgleichen (Nincs több ilyen a földön) és a 3. versszak végén : Ein Wörtlein kann ihn fällen (Az ige [egy szócska] porbadönli) sorokat. Az is kárára van a fordításnak, hogy a magyar fordító hosszabbra nyújtotta a verssorokat néhol két-három szótaggal is. Ezáltal a tömör rövid ének ellaposul s különösen élénk harsogás dallama veszített ősi erejéből. Hiszen Luther még a szavakat is kurtította, a fordító pedig a sorokat is ki-nyújtotta.

Vitás, nehéz verssora Luther énekének a 4. versszakban a második sor : „Und kein Dank dazu haben.“ Újabb fordítók is nagy tévedéssel ezt így próbálták átteni : „Megáll az ige, hagyja hát, Bár *hálát* így se lelné.“ Vagy egy másik fordító : „Ám az ígét hagyják állni, *Gondolattal se* bántásák.“ A legrégebb magyar fordító nem tévedt el ily messzire az eredetitől. Szegedi Gergely könyvében így vannak ezek a sorok : „Megáll az Istennek ígéje És nem állhat senki ellene.“ En az első magyar fordításban bizonyoságát látom annak, ami egyébként is valószínű, hogy ismeretlen poetánk latin fordításból vette át Luther énekét. Mert különben a német „Dank haben“ bizonyára őt is megtévesztette volna. Ellenben a latin fordítások világosan megmondják a vitás sornak igazi értelmét : „Sive velit, nolit mundus.“ (Az ígét ne bántsa a világ, Akár tetszik neki, akár nem.) A legrégebb magyar fordítás legalább közel áll ehhez és nincs benne oly nagy tévedés, mint az újabb fordításokban.³²

A további kérdés már most : mikor tűnik fel az első magyar „Erős vár“ és ki volt a fordítója ? Fentebb már idéztem, hogy Sztárai Mihály Tolna városában (1557) írott „Athanasius püspök élete“ című históriás énekében négy strófában (20 verssorban) Lutherről nagy dicsérettel emlékezik és ellenségeinek álnok és erőszakos támadását ugyanazon szavakkal jellemzi, mint amelyek az Erős vár első versszakában is megvannak. Sztárainál olvassuk :

Voltaanak utána nagy sok álnoksággal,
Méreggel, fegyverrel és hatalmassággal.

S alább ismét : „ravaszággal“. Az Erős vár első versszakában így van ez :

„Az mi régi ellenségünk
Háborgat minket
Erővel, fegyverrel
És csalárdsággal
És minden nagy hatalmassággal.

A gondolatnak és szavaknak ez a találkozása nem lehet tisztán a véletlen dolga. A két verses mű között valami összefüggésnek kell lenni. És pedig vagy úgy, hogy Sztárai már ismerte az Erős vár magyar fordítását és ennek szavai csengtek a fülébe, vagy pedig, ami érdekesebb volna, maga Sztárai volt Luther ez énekének fordítója. Hymnológusaink közül már Kálmán Farkas is gondolt Sztárai szerzőségére, akit erős kapcsolatok fűztek Lutherhez. Már Páduában Luther iratait olvasta, itthon lelkes híve volt s felekezeti álláspontja szerint is ő Huszár Gállal, Méliusszal és Szegedi Kis Istvánnal szemben mindvégig megmaradt hű lutheránusnak. Még mint öreg megtört ember is (1574) eljött Pápáról Sopronba a lutheránusok közé, hogy itt a magyar papi állásra pályázzék. Énekköltőink között ő volt egyike a legjobbaknak és legtermékenyebbeknek. Egyik énekét (Hálaadásunkban rólad emlékezünk) már a váradi és a Szegedi-féle énekeskönyv is felvette 1566 és 1569-ben. Tehát mint Sztárai fordítása is könnyen belekerülhetett az Erős vár első könyveinkbe. Érzem, hogy a megegyezés a fentebbi versszakok között még nem elégséges arra, hogy Sztárai szerzőségét megállapítsuk vele. De mivel Skaricza szerzősége sem bizonyos, sőt újabban ezt Barla Jenő határozottan tagadta, azért a különféle feltevések között Sztárai szerzőségét is számba kell vennünk.

³² Brenner O. Und keinen Dank dazu haben. Lutherstudien, Weimar, 1917. 78. l.

Egyelőre Ember Pál és Bod Péter tudósítására támaszkodva Gyulai Pállal és Horváth Cyrillel fenntartjuk a régi hagyományt. Bár az a körülmény, hogy Sztárai éneke már 1557-ben az Erős várral csendül össze, ismét új ok Skaricza szerzősége ellen. Barla Jenő egyéb érvei, hogy Skaricza még csak 22 éves volt, mikor az Erős vár Váradon már (1566) megjelent; csak három-négy év múlva ment ki Wittenbergbe és nem tudott németül.³³ Ezzel szemben a hagyomány, mint láttuk, több Luther-ének fordítójának is Skariczát tartja és Szenczi Molnár Albert is a jobb zsoldárköltők közé számítja. Amíg döntő ok nem merül fel, addig Skariczától az Erős várt nem vitathatjuk el és nem tulajdoníthatjuk Sztárainak. A régi kecskeméti matrikulába is be van írva: „Scariczai Máthé, ki német nyelvből fordította Luther Mártonnak ama szép dicséretét: „Erős várunk nekünk az Isten.“³⁴ A XVI. század közepe óta Luther Erős vára állandó és egyik legkedveltebb darabja volt az összes protestáns énekeskönyveknek, sőt átvették és énekeltek a többszörös egyházi tilalom ellenére a r. katolikusok is. Benne van bizonyára ez is Kájoni János csíksomlyói franciskánus 1676. évi *Cantionale Catholicum* című énekeskönyvében, melyben közel másfélszáz a protestánsoktól átvett ének. — És Illyés István esztergomi kanonok is, aki éppen az ellen kelt ki, hogy „az eretnekséggel bőves Graduálék és Funerálisok sok helyütt a katolikus iskolamesterek kezében is forognak“, minden igazhitű buzgalmával sem tudta elkerülni, hogy az Erős várunk „híres protestáns éneket“ más eretnek dallamokkal együtt még 1693-ban is „Soltári Énekek“ című gyűjteményébe fel ne vegye, amint ezt Bogisich is elismeri. (M. ehi népelemek a XVIII. sz. 29. l.)

Luther énekének első magyar fordítását igen jónak találták őseink, mert egy-két szónyi változtatással két, sőt három századon át is így énekelte mind a két protestáns egyház. Bornemisza Péter evang. püspök a Posztillájában (1584) azt ajánlja, hogy az Erős várt predikáció után énekelje a gyülekezet. Bocskay István vitézeinek, a szabad hajdúknak is ezt volt a csatadala. A kassai országgyűlésen 1606 április 24-én a Bocskay házában tartott istentiszteleten az Erős várt énekeltek.³⁵ Nápolyban a gályarab-lelkészeknek (1675) ez adott erőt és bizodalmat. Kocsi Csergő Bálint „Narratio Brevis“ című művének VIII. fejezetében a Ruyter admirális által kiszabadított gályarabokról mondja: „Quoad pervenissent ad Classem Hollandicam, resonanti voce et jubilo cordis canunt 46, 124, 125. Psalmos Davidis.“³⁶ Szegedi Gergely óta 1813-ig a reformátusok Luther énekét a 46-ik zsoltár címe alatt énekeltek. De megmondja Kocsi Csergő határozottan is, hogy a gályarabok az Erős várt énekeltek. Művének XI. fejezetében írja ugyanis a Pozsonyból Kapuvárra és Sárvárra hurcolt fogoly-lelkészekről: „Voce resonanti cantant Psalmos Davidicos. Canunt inter reliquos 141, 43, 23, 13. Psalmos et Cationem illam Lutheri: Erős várunk nőkünk, Ein veste Burg ist unser Gott, er hilft etc.“ Ime, a református pápai tanár a XVII. században német nyelven is idézi Luther énekét és pedig a gályarabok történetében. S mikor a poroszlók a gályaraboktól már az énekes és imádságoskönyveiket is elvették, akkor nagy buzgósággal, mert hiszen ez volt az egyetlen vigasztalásuk, könyv nélkül énekeltek kínos útjaikon. Mert amint Kocsi Csergő megjegyzi: „Psalmorum enim Davidicorum majorem partem lingua vernacula ex memoria sciebant.“³⁷ És az elnyomatás egész idejében I. Lipóttól II. József koráig, amint az Új Zengedező a feliratában mondja, „az anyaszentegyház háborúságában“ az „Erős vár“ és ennek párja, az „Atya Isten tarts meg minket“, ez a két Luther-ének volt az üldözött magyar protestáns gyülekezetek vigasztalója és éltetője, ezt a két éneket szerették és ezt énekeltek legsűrűbben.

³³ Barla J.: Skaricza élete és zsoldárköltészete. Prot. Szemle 1900. 335. és 1901. 720., 728.

³⁴ Ivánka Sámuel, Spataki Füz. 1858. 70. l.

³⁵ Thury E. A bécsi békekötés, Prot. Szemle 1906. 456.

³⁶ Lampe—Ember, Hist. Eccl. Ref. 904. l.

³⁷ Kocsi Csergő B. Narratio Brevis X—XII. Magy. Prot. Ehtört. Adattár I. 99., 102., 123. és 126. l.

Csak a racionalizmus kora lett hűtlenné Luther remekéhez még Németországban is. Megütköztek rajta, hogy a reformátor „e világ minden ördöge” ellen kél sikra énekében. Kis János költő-püspökünk is, akit Győrött Pongyeloki Roth György tábornok neje, a művelt lelkű báró Podmaniczky Johanna szólított fel, hogy „jobb ízlésű” énekeskönyvet készítsen, behódolt ennek a hitében megfogható korszellemnek és kihagyta a Győri énekeskönyvből (1811) Luther örökbecsű énekét, még az Erős várt is. A reformátusok 1806. évi új énekeskönyvéből is — szintén a racionalizmus hatása alatt és nem felekezeti szűkkebléséből — kimaradt Luther éneke. Kálmán Farkas református hymnológusnak hozzám írott levele szerint a balatonmelléki kálvinisták, amint ezt egyházlátogatáskor a presbiterek nyíltan megmondották, éppen az Erős várunk kihagyása miatt nem akarták az új énekeskönyvet befogadni. A hiányt azonban pótolták az újabb szerkesztőbizottságok. Egyhangú volt a vélemény, hogy Luther éneke nem maradhat ki a reformátusok könyvéből sem. S a legutóbb (1921) kiadott és zsinatilag kötelezővé tett új református énekeskönyvben 236. sz. alatt benne is van, de erősen átdolgozott formában, a hangjegyeivel együtt.

A dunántúli evangélikusok a múlt század elején (1805) szerkesztett énekeskönyvükben az Erős várt is némi javítással s ezenkívül Luthernek még más tíz énekét megtartották. Matkovich Pál, az orthodox hitű lutheránus főinspektor mint főszerkesztő és munkatársai: id. Perlaky Dávid, Zigán János és Szűcs István nem engedtek ebben Kis Jánosnak. Így is elég nagy kár volt, hogy oly szép énekei Luthernek, mint: Jöjj, népek Megváltója, Örvendjetek keresztyének, Atya Isten tarts meg minket, Mi Atyánk, ki vagy mennyekben, Óh, Úr Isten tekints hozzánk, Elmegyek békével s vígan — kimaradtak az új könyvből, holott az Új Zengedezőben megvoltak. A győriek is már hat év múlva 1817-ben, a reformáció háromszázados jubileumakor eléggé fájlalták, hogy nincs Erős várunk. Karsay Sándor győri lelkész és püspök nem is tűrhette ezt és 1879-ben a Győri Énekeskönyvhöz csatolt függelékbe vétette fel az Erős várt Székács József fordításában, aki már Luther eredeti versmértékéhez, a rövid sorokhoz tért vissza.

A múlt század negyvenes éveiben váratlanul a Habsburg-ház nőtagjai közül akadt egy lelkes pártfogója Luther énekeinek. *Mária Dorottya* volt ez az áldott emlékü hitbuzgó nádorasszony, aki Albertini herrnhuti püspök énekeit Dobos János ceglédi lelkésszel fordíttatta le egy vaskos kötetben (Lelki Énekek, Pápa, 1842), azután pedig Luther és Gerhardt Pál énekeit itt a magyarok közt is úgy szerette volna hallani, mint hazájában Württembergben. Török Pált és Székács Józsefet, a pesti papokat biztatta, hogy fordíttassák le ezeket a szép énekeket az eredeti formában. A württembergi énekeskönyvet is (1843) megküldte nekik és jutalmat ígért a fordítóknak.³⁸ Így indult meg a nemes verseny. Az Erős várt Székács József, Karsay Sándor, ifj. Perlaky Dávid és mások fordították le az eredeti rövid verssorokban. Fordításaik a Prot. Egyházi és Iskolai Lap negyvenes évfolyamaiban jelentek meg. Székács fordítása a Győri énekeskönyv révén szélesebb körben is ismeretessé vált. A jó magyarság és a versmérték szempontjából sok kifogást lehetett ellene tenni. Jó hangzásúnak és népiesnek nem mondhatni például az ilyen verssorokat: „Erő s csel ezre Zordon fegyverzete”. Ez időtől fogva állott be a zavarodás a két eltérő dallam miatt is.

Székács és Karsay lesz ezután a magyar protestáns hymnologia lelkes művelője és az Erős vár új fordításának is buzgó terjesztője. Karsay Sándor írta meg a dunántúli énekeskönyv történetét és Beliczay Jónás énekszerzőnek életrajzát.³⁹ Ők ketten buzdították a fiatal Sántha Károlyt is egyházi énekek írására. Sántha Károly két formában is (a régi és az új versmértékre) lefordította az Erős várt. Példáját követték Elefánt Mihály, Csengey Gusztáv, aki húszévi időközben szintén kétszer lefordította, továbbá Gaál Mihály, Masznyik Endre, Stromp László, Varga Márton, Vietorisz László, Kozma Andor, Vargha Tamás református

³⁸ Kiss Áron, Török Pál élete 39. l.

³⁹ Prot. Eh. és Isk. Lap 1862. 830. l. M. Prot. Ehtört. Monografiák. Bp. 1880. 25.

lelkész és még több névtelen az egyházi lapokban és énekeskönyvekben. A sok kísérlet arra mutat, hogy kielégítő és megnyugtató Erős várunk mai napig sincsen. Legutóbb a pesti evang. egyházközség külön lapon tett közzé egy új fordítást, az előbbieknél nem jobbat és a versmértékben is hibásat.

Örvendetes jelenség volt újabban, hogy ezt az ügyet az evang. tanárok orsz. egyesülete is elég fontosnak találta és 1910. évi közgyűlésén Nyíregyházán külön is foglalkozott vele. Dr. Victorisz József nyíregyházi igazgató és kiváló költő olvasott fel itt egy igen alapos és értékes tanulmányt ezen a címen: „Luther énekének magyar fordításai“. Igazi nyeresége ez magyar himnológiánk szegényes irodalmának. Nyomtatásban is megjelent az evang. tanárok 1909—10. évkönyvében. Tizenhat fordítást bíralt meg az eredetinek alapos ismertetésével s végül a maga új fordítását is közölte. Victorisz alaposan és nagy szeretettel foglalkozik ezzel a szívéhez nőtt tárggyal. Helyesen állapítja meg a jó énekk fordítás követelményeit az alaki és tartalmi hűség szempontjából. Hűség, erő és dallamosság, ez a három együttesen legyen meg a mesterműben. Jól mondja itt, hogy az ének első feltétele az énekelhetőség. Sorra bírálja Elefánt, Székács, Csengey, Sántha, Masznyik, Varga és a dunántúliak fordításait. Legtöbb költőiséget Sánthában talál, aki viszont a legnagyobb költői szabadsággal is járt el. Saját fordításának gyöngéjét is beismerve, nem látja még befejezettnek az Erős vár ügyét. „Tovább kell küzdeni, úgymond, mindaddig, míg el nem jön az a Lutherrel kongeniális lélek, aki a mély vallásos érzés, igaz költői hivatottság és kifogástalan zenei képesség hármasságát egyesíti magában.“ (Évkönyv 82. l.) Az utóbbi követelménynek megfelelően Victorisz nagyon helyesen csak az eredeti dallamhoz szabott fordításokat vette számba s mellőzte az Erős vár elnyújtott régi versformáját. Az eredeti dallamot pedig Nagy Lajos és Kapi Gyula chorálkönyvében jelölte meg.

Az igen értékes tanulmánynak csak egy pontjára nézve kell megjegyzést tennünk. S ez ismét a 4. versszak 2. sorára vonatkozik: „Und kein Dank dazu haben“. Victorisz erre nézve azt kifogásolja, hogy a fordítók „teljesen elejtik a kifejezésben rejlő humort, mely szerint vesztire bántja az ördög az ígét, de ha nem bántja, azért se számíthat hálánkra“. És ehhez képest fordítja ő maga is: „Megáll az ige, hagyja hát, Bár hálát így se lelne“. De azt hisszük, Luthernek az ének komoly hangulatában nem lehetett kedve humorizálni. S különben is a német nyelvészek és himnologusok azt már eldöntötték Luther hasonló német szóhasználatára és az Erős vár első latin fordításai alapján, hogy itt a „Dank haben“ a latin „Sive velit, nolit mundus“ (Ob er will, oder nicht) értelmében veendő. Victorisz fordítását alább közöljük.

Az új dunántúli ev. énekeskönyv szerkesztésekor is, amint közvetlen tapasztalatból tudom, mily óriási nehézséget okozott és mily hosszú munkába és küzdelembe került csak ily szűkebbkörű bizottságban is az Erős vár elfogadható magyar szövegének megállapítása. Holott mintegy negyven fordítás, köztük kiváló poéták művei állottak rendelkezésre. Hosszú éveken át tárgyalta ezt az ügyet a bizottság (Sántha, Vojtkó, Kapi Gy., Bancsó, Zábrák, Payr) s úgyszólván csak az utolsó napokban (1911) tudott egy névtelenül beadott és javasolt fordításban néhány szó változtatással megnyugodni. A történeti hűség kedvéért említem, hogy a hosszú vita idején Zábrák Dénes soproni lelkész és Bancsó Antal, a dogmatika tanára is egy-egy újonnan fordított Erős várral lepte meg a bizottságot. De ezeknek is az lett a sorsa, mint a többinek. Az új dunántúlinak a bizottság véleménye szerint a többiek felett megvan az az előnye, hogy egyszerű, világos, nem mesterkél, hanem népies, a magyarsága jó és erővel teljes, az eredetit híven törekszik visszaadni, a verselése is elég gördülékeny és zeneileg is a dallamhoz szabott. Ez utóbbi jó tulajdonságáért Victorisz csupán a dunántúlit dicsérte meg. Ami a hűséget illeti, az első strófában ezen alkalmi és kissé prózai sorok helyébe: „Er hilft uns frei aus aller Not, Die uns jetzt hat betroffen“ tudatosan került bele Bocskay és Gusztáv Adolf biblikus jelszava: „Ha ő velünk, ki ellenünk“. Luther a zsoltárokból vett énekeiben és más énekk fordításaiban sokkal nagyobb szabadságot is megengedett magának. A dunántúliak, miként már Victorisz is kívánta,

az eredeti Luther-dallamot vették alapul és az új dunántúli énekeskönyv, mely 15 év alatt minden kötelező határozat nélkül husz újabb kiadást ért meg, már eddig is nagy szolgálatot tett arra nézve, hogy az Erős várt az eddigi, sok zavart okozó három-négyféle dallam helyett végre egyöntetűen énekeljük.

Az új dunántúli énekesben Luthernek tíz éneke van. Többet nem lehetett felvenni a dallamok miatt, amelyeknek redukálását a tanító urak nagy eréllyel sürgették. A württembergi énekes is csak tizenöt Luther-féle éneket vett fel, a szászországi pedig húszat. Felvettük Zábrák Dénes újabb fordításában Luthernek három énekét, amelyeket a múlt században már nem énekeltek. Ez a három : Atya Isten tarts meg minket, Jer örvendjünk keresztyének, Mi Atyánk, ki vagy mennyekben. Benne van Luthernek három szép karácsonyi éneke is. A kedves szép gyermekdalt Sántha Károly, a régi Zengedező alapján alakította át. A kimaradt Luther-énekeket hangjegyes füzetekben az énekkarok számára mentették meg. Igy Kapi Gyula Vallásos karénekeiben megjelent vegyeskarra a Luther-féle „Mi hiszünk mind egy Istenben“ ősi szép dallamával. Szövegét a régi Zengedezőből vettük át. És a régi Media vita Luther-féle szövege is (Míg csak élünk mindenütt) megvan benne Stráner Vilmos fordításában.

Végül mint szintén újabb kísérletet kell megemlítenünk, hogy dr. Masznyik Endre Luther művei közt az énekek lefordítását is tervbe vette és D. Kovács Sándor ezt a jubileumra az Ösvényben közölt legújabb énekkordításokkal igyekezett megvalósítani. Legkiválóbb poétáink : Kozma Andor, Torkos László, Hegedüs István, Zempléni Árpád vettek részt a szent munkában és Győry Vilmos hagyatékából is előkerült egy Luther-ének. Kozma Andor már 1912. lefordította az „Erős várt“. A wartburgi Luther magasztalóját, „Az ördögűző ténta“ jeles költőjét nem akarjuk bírálni. Vietorisz József fordításával párhuzamosan mutatjuk be Kozma Andoréból is az első versszakot :

Erős várunk az Ūristen
Jó fegyverünk és pajzsunk,
Ránk zúduló szükségünkben
Csak ő segít mirajtunk.
Az ős ellenség
Most félelmes még,
Erőszak és csel
Hadát idézi fel.
Nincs párja itt a földön.

Erős vár a mi Istenünk,
Jó védelem és fegyver ;
Szükségben ő segít nekünk
S le minket a baj nem ver.
Most az ős Gonosz
Fennen táboroz,
Sok csel s nagy erő,
Amellyel ránk tör ő,
Nincs több ily rém a földön.

Lefordította Kozma a karácsonyi gyermekéneket is : „A magas mennyből jöttem én“. Lehet ez jeles műfordítás, de énekeskönyvbe a régi való. Kozma fordításai még : Életünkben szüntelen (Media vita), Kérjük a szent lelket, Ah Isten, vesd ránk szemeid (12. zsoltár). Templomba nem való sorok ebben : „Mert a tömeg istentelen, Hol huncfutok vannak jelen“ (lose Leute). Hegedüs István fordításai : Örvény mélyén kiáltok én (Aus tiefer Noth), Teremtő lélek, szállj te le (Veni creator Spiritus), Mi Atyánk, ki vagy mennybe fenn, Mennyből leszálltak angyalok (a másik karácsonyi ének) és a másik pünkösdi ének : Szentlélek Ūristen jövel. Ezzel sem fogják a gyülekezetek a XVII. századbeli magvas, szép éneket felcserélni. Torkos Lászlótól valók : Hozsanna néked Krisztusunk (Gelobet seist), Krisztust a sirba zárta (husvéti) és Mi miud egy Istenben hiszünk (Wir glauben all). Zempléni Árpádé : A balga szól, a balga szól (Es spricht der unweisen Mund wohl), Tarts meg Uram igéd szerint (Erhalt uns Herr). És Győry Vilmos hagyatékából : Te, ki egységben három vagy (O Lux beata Trinitas). Kritikát gyakorolni nem akarok, de átolvasva e legújabb fordításokat, az a régi igazság erősödik meg bennünk, hogy Luthernek erős hitet sugárzó tömör szavait más nyelven tolmácsolni vajmi nehéz. Azért becsüljük meg a régi fordításokat is. Az egyszerű, biblikus és egyházas nyelv követelményeit Győry és Torkos fordításaiban találjuk meg nagyobb mértékben. Amint Vietorisz mondja : „Tovább kell küzdeni, míg el nem jön az a Lutherrel kongeniális lélek“.

A hymnologia szent dolgában is össze kellett volna fogni a két protestáns

testvéregyháznak. Hiszen évszázadok óta közösen énekeljük Luthernek három szép énekét (Erős vár, Jövel Szentlélek, Mennyből jövök). És evang. dallamokat is vettek át a ref. testvérek: Mennybéli felséges (Mi Atyánk, ki vagy), Uram, a törödelmes (Szívem szerint kívánom), Mire bánkódom oh te én szívem (Hans Sachsé), Szívünk vígsággal ma bétölt (Tündöklő hajnali csillag) és a Légy csendes szívvel (Gerhardt Pálé). Évtizedeken át dolgozott mind a két prot. egyház a maga új énekeskönyvén. De mindegyik külön-külön, egyik a másik munkájáról tudomást sem vett. Így történt, hogy a ref. egyház legújabb énekeskönyve is az Erős várt megtartotta XVI. századbéli, a históriás énekek módjára elnyújtott formájában. Pedig az „Ein feste Burg“ ma már az egész protestáns világnak egyetemes törzséneke. Az eredeti dallam és versforma szerint éneklük németek, hollandok, svájciak, franciák, amerikaiak, még a csehek is. A mai gyakoribb nemzetközi érintkezés idején a külföldiek majd megütköznek rajta, hogy az Erős várt ily elnyújtott verssorokkal fogják hallani. És a közös magyar protestáns ünnepeken is (a reformáció emléknapján) az eltérő szöveg és versmérték miatt a két testvéregyház nem tudja együtt énekelni Luther remek harci dalát. Erre gondolni kellett volna az új református énekeskönyv szerkesztésekor. Eddig az volt a kifogás, hogy Luther eredeti dallamában melizmák (hangkötések) vannak s ezeket nem szereti a magyar. De azóta az új könyvben hány új dallam van telve melizmákkal. És a pesti evang. egyházköztség is, midőn most Luther hét szótagos verssorai helyett nyolcasokat akar énekeltetni, elrontja azt, amit nagynevű papja, Székács József Mária Dorottya kértére nagy fáradsággal és igen bölcsen kezdeményezett. Szóval a magyaroknak is az eredeti dallamra és egységes szövegre kell énekelniök az Erős várt.

*

Luther egyházi énekei szép dallamaikkal s különösen az Erős vár mély nyomot hagytak a magyar szellemi életben, még egyházuink körén kívül is. Láttuk, hogy r. katolikus templomokban is felzendült az „Erős vár“ és a „Mennyből jövök most hozzátok“. Liszt Ferenc, a buzgó katolikus művész is orgonára írt nagyszabású zeneműben dolgozta fel az Erős vár dallamát (Kirchliche Fest-Ouverture über den Choral: Ein feste Burg ist unser Gott).⁴⁰ Goldmark Károly is, Keszthely szülötte, Luthernek tulajdonította a zene égi származásáról szóló versecskét s Luther neve alatt adta ki gyönyörű szép vegyeskarát (Wer sich die Musik erkliert, op. 42.). Bátorságra és erős Luther-hatásra vall az is, hogy akkor, midőn a kongregációkból Jókait, Mikszáthot kitiltják, Harrach József a „Magyar Arionba“ felvette az Erős várt és pedig Bach Sebestyén, a másik nagy lutheránus zenész harmonizálása szerint, ami kettős zenetörténeti értéket ad neki. Zichy Mihály remek wartburgi képén is ott van „e világ minden ördöge“, amint Luther odakiált s lesújt rájuk. Balázsfy Rezső is Luther esküvőjét legutóbb úgy festé meg, hogy kihallatszik belőle az „ároni ház“, a boldog családi élet nászkara.

S Luther éneke, muzsikája, különösen az Erős vár, erős visszhangot keltett a magyar költők berkeiben is. Nem csak Tinódi Sebestyén, Sztárai és Szkárosi Horváth énekelte meg még ősi időkben Luther hősi bátorságát, nemcsak a magyar nép nevezte tiszteletből Dévai Mátyást magyar Luthernek; hanem Arany János Hatvanijából is kicsendül a régi korál hatalmas ereje:

S egyszerre, mint vihar zúgása
Dördül az ének harsogása
Merész hangon őszinte hitben:
„Erős várunk nekünk az Isten“.

És mind magasbra szárnyal a szó,
Úvölt a discant, bűg a basso,
Miként ha Luther lelke szólna:
„Ha e világ mind ördög volna!“

Jókai is „A lőcsei fehér asszony“ regényében megkapó hűséggel rajzolja az Erős várunk hatását. Bizonyára még a komáromi kálvinista templomban tapasztalta ilyenek. „Benne van e dalban — úgymond — minden, ami az embert a föld sarából fölemeli: a szabadságvágy, a hazaszeretet, a testvérvonzalom, az

⁴⁰ Göllerich A. Franz Liszt. Berlin, 1911. 309. l.

önfeláldozás, a jellemerő, egész fel az istenimádásig“. Kozma Andor pompás versét, „Az ördögűző ténát“ Luther sugalta. E sorok írója is a reformátor iránt való rajongó szeretetből merészkedett ifjú korában Hans Sachs híres versét: „A wittenbergi fülemilét“ lefordítani.⁴¹ Még Radó Antal is a világháborúban „Wacht am Rhein“ költeményében Németországhoz szólva Luther énekét idézi:

Te, melynek földjén jámbor tisztben
Tanulta szittya ifjúság:
„Erős várunk nekünk az Isten“ —
A magyar vallás himnuszát.

A viharos mult időkben lutheránus és kálvinista többször szállt perbe egymással. De Luthernek három éneke: az Erős vár, a Jövel Szentlélek és a Mennyből jövök összetartá őket, talán erősebben, mint a nápolyi gályákon az erős vasbékó, melyet Luther és Kálvin papjai egymáshoz vasalva hordoztak lábukon. Baja Mihály debreceni lelkész „A gyermek Luther“ című kedves költeményében már az énekest köszönti benne:

Ki az a fürge iskolás fiúcska,
Ki házról-házra járva, Eisenachban
Énekléssel keresi kenyerét?
Vékony ruhája nyítt, kopott,
Rég nem toldozta hú anyai kéz.

S Baja Mihály még a „Luther Wartburgban“ és a nagyhatású „Luther és a Biblia“, valamint a reformáció ünnepére írt ódáival is szép emléket emelt a reformátornak. Szintén így Szilágyi Dezső is a Madách szavaira épített „A nagy kazánfűtő“ című remek költeményével. Gyökössy Endre, a szintén református költő pedig ismét az Erős vár rendkívüli hatásáról tesz tanúbizonyságot:

Még nem értettem, hogy ki vagy,
Mint apró csöndes szarvasi diák,
De ott hallottam nagy hamar
Valami bátor, szent melódiát.
S mintha megnyílt volna a mennybolt:
— Luther, az a te éneked volt!
S mikor a templom orgonája
Zúgott ez ének ritmusára
És zengte véle száz, meg száz ajak:
„Erős várunk nekünk az Isten!“
— Luther, először akkor láttalak!

Luther éneke és dallama, ez a musica sacra ragadta el és hangolta ének-költésre a mi jó lutheránus poétáinkat is: Székácsot, Győry Vilmost, Sántha Károlyt, Csengey Gusztávot, Torkos Lászlót, Vojtkó Pált, Porkoláb Gyulát, Vietorisz Józsefet. Luther nagysága fakasztá ki Reményik Sándor lelkéből is „Az óriás“ hatalmas ódáját. A reformáció emlékünnepe is évenként hány lelkes poétát szólaltat meg, hogy visszhangot adjanak a wittenbergi kalapácsütéseknek. Ezekből az ünnepi dalokból is újra meg újra az Erős vár hangsorai csendülnek ki.

Befejezésül oda térek vissza, ahonnan kiindultam: Luther szellemi nagyságában és hatalmas vonzó egyéniségében nagy része volt az ő Istenadta kiváltságos költői és zenei talentumának. Ez fogott meg minket, magyarokat is.

A búcsúhangot, a záróakkordot a szintén Luther lelkéből lelkedzett soproni poétának, a theologusok Győry Vilmos-köre alapítójának, a korán elhunyt Vojtkó Pálnak remek szép ünnepi ódájából veszem:

Egy régi dálnak áriáit hallom,	Hat, gyűjt s marad, mi egykoron vala,
Régi a dal, de mindig új marad;	Mikor zengé Luthernek ércszava, —
S bár sóhajként lebegjen gyenge ajkon,	Szent zsolozsmánk, ősi énekünk:
Vagy mennydörögje millió ajak:	Erős vár a mi Istenünk.

Payr Sándor.

⁴¹ A mi Otthonunk könyvesháza. 1. szám. Pozsony, 1893.

Jerémias próféta élete és működése a Biblia filológiai és történeti kritikája alapján.

(Folytatás.)

III.

Jerémias próféta theológiája.

Jerémias alakja nemcsak azért érdemli meg tiszteletünket és érdeklődésünket, mert az Ó-Testamentum legkimagaslóbb emberei közé tartozik, mert működése tiszta és önzetlen, mert egész élete egy meg-megújuló tragikum volt, hanem azért is, mert Istennek az embere volt a szó legmélyebb és legvalódibb értelmében. Élete eseményeiből, érzéseinek, gondolatvilágának oly gyakori és változatos megnyilatkozásaiból egy Istenével bőségesen összeforrt, még gyarlóságaiban is hatalmas lélek beszél hozzánk. Mindenre, amit tesz vagy mond, rányomja a maga erősen vallásos egyéniségének bélyegét és legjelentéktelenebb tettén, vagy szaván keresztül az ő vallásosságába, az ő erkölcsiségébe nyerünk bepillantást. Ezért Jerémias lelkiéletének megismerése nemcsak az ő, hanem a prófétizmus pszichológiájának megismerése szempontjából értékes. Minden lépésnél, amelyet Jerémias belső életének vizsgálatánál teszünk, szinte csodálattal kell adóznunk annak a bensőséges, mély lelkiműködésnek, amely minden megnyilatkozásában Istenétől indul ki és oda tér vissza.

Mindjárt elhivattatását úgy kell elképzelnünk, mint egy belső folyamatot, veleszületett vallásos érzéseinek odáig való kifejlődését, hogy elhatározza, hogy Jahve szolgálatába lép. Ez azonban belső lelki átalakulás, fejlődés eredménye volt. Nála nem olvasunk az elhivattatást előidéző, külső eseményekről. Neki nem magas, felséges trónon jelenik meg Jahve, nem a jeruzsálemi templomban szeráfoktól körülvéve, mint Ézsaiásnak.¹⁷ A lélek csendjében szólal meg és jelenik meg nála először Jahve.

Jerémias születésénél fogva is istenfélő lelke, amelyet a szülői ház vallásos tradíciói még csak jobban kifejlesztettek: aggodással nézte népe valláserkölcsi süllyedését és a fenyegető skytha vihart. Látja és érzi, hogy Jahve ügye, Jahve népe és vallása forognak veszedelemben. Valami benső hang, a Jahveé, szólal meg benne, hogy siessen megmentésükre, álljon Jahve ügye mellé, azaz legyen prófétává. Egy másik benső hang azonban rámutat a próféták szenvedéseire, arra a küzdelmes életre, amely az addigi próféták osztályrésze volt. Ennek a hatása alatt Jerémias így védekezik a lelkében kibontakozó Jahve-szó ellen: Nem megyek Uram, mert „még fiatal vagyok“ (I. 6.) Tehát Jahve közt és a próféták nehéz életétől való természetes húzódás közt folyik benne a küzdelem.

Egy csendes, komoly órán azután eldől a harc. Oly erős lesz Jahve hívó szava Jerémias lelkében, hogy elnémit minden ellenvetést, húzódozást. Jerémias ekkor megbizonyosodik felőle, hogy Jahve prófétának hívta el. Ekkor látja az északon forrásban levő üst vizióját (I. 13—14.) Ettől a pillanattól fogva még van győződve arról, hogy ő Jahve prófétája. Sőt — már régóta folyó lelki küzdelmeire, az elhivattatást megelőző lelkiharcokra célozva — azt mondja most Jahveval: „Mielőtt az anyaméhben alkottalak: már ismertelek és mielőtt megszülettél: megszenteltelek“ (I. 5.). Jerémias tehát bizonyos abban, hogy őt Jahve már születése előtt „ismerte“. A héber szöveg ezt a יָדָע igével fejezi ki, amelyet

nyugodtan fordíthatunk az Új-Testamentum προφητῶν-jával (Róm. VIII. 29., XI. 2., I. Pét. I. 20.). Jerémias most már Jáhve által még születése előtt „kiválasztottnak“, praedestinálnak érzi magát, akit Jahve „megszentelt“, azaz a profán dolgoktól elkülönített és a maga szolgálatára rendelt.

Duhm¹¹⁸ ugyan lehetségesnek tartja azt, hogy az imént idézett vers (I. 5.) nem eredeti jerémiaszi elem, hanem Jerémias könyvének átdolgozói Ézsaiás XLIX. 1.-ből alkalmazták Jerémiasra. Mi azonban azt hisszük, hogy az olyan ember lelkében, akinek azt kell mondania önmagáról, hogyha akar, sem tud elszakadni Jahvetől és hogyha el akarja némitani magában Jáhve szavát, akkor mintha izzó tüzet és lobogó lángot érezne csontjaiban (XX. 9.), hogy tehát az ilyen ember lelkében nagyon jól megfogyanhatott az a gondolat, hogy ő már születése előtt Jáhve „kiválasztottja“ és „megszenteltje“ volt. Ez egyúttal azt bizonyítja, hogy Jerémias nagyon bizonyos volt elhívattatásában. Mint Pál apostol, ő is Istennek csodás vezetését látja meg egyszerre életében, sőt előtte is. Ő is felismeri, hogy „Isten kegyelméből vagyok, ami vagyok“.

Ennek következtében hatalmas prófétai öntudat alakul ki lelkében. Az Isten és az ember összeolvadnak benne. Az az ember, aki az imént még aggódva iparkodott magától elhárítani Jáhve hívását, mert még fiatalnak érzi magát a prófétságra : most Jáhve haragját érzi a maga lelkében, amelynek nem tud gátat vetni, amikor Jáhve ügyét gúnyolják (VI. 11.) ; most tűznek érzi magában Jáhve szavát, amely azért adatott neki, hogy összerombolja, elégesse vele a Jáhveről mit sem tudni akaró gonosz világot (V. 14.). Sőt annyira azonosítja magát az Isten dolgával, annyira bizonyosan tudja, hogy az ő ügye egyúttal a Jahveé is, hogy arra kéri őt, hogy önmagáért, azért, mert az ő (Jáhve) szavát gúnyolják : pusztítsa el Jerémias ellenségeit. Jahve ellenségei tehát már az ő ellenségei is és megfordítva.

Mint Ámosnak (III. 18.), úgy neki is, beszélnie kell Jahve dolgairól még akkor is, ha nem akar (XX. 9.). Oly erősen érzi lelkében az élő Istent, hogy még, ha bensőleg szenved is, akkor is hirdetnie kell azt, amit Jáhve láttat és hallat vele (IV. 16—21.)

Prófétai öntudatában személyes küldetést érez magában. Személyes küldetést, de csak Judához és Jeruzsálemhez, nem pedig, amint Jerémias könyvének későbbi átdolgozói hiszik,¹¹⁹ az akkori világ összes népeihez. Sehoh, ahol az igazi, minden kétség nélkül megállapítható Jerémias beszél — akár a költeményekben, akár Baruknál — nem akar másnak mutatkozni, mint Jeruzsálem vagy Juda prófétájának. Ezeken kívül még csak Efraim érdekli. De idegen népek (pl. Babel, Edom, Moab stb.) ellen sohasem prófétált. Ezekről a dolgokról az előző fejezetben bővebben szoltunk.

Milyennek ismerte Jerémias az életét teljesen uraló Istent? Milyen volt Jerémias *istenfogalma*?

Először is szerető atyának ismerte, azután mindentudó Istennek, aki a szívekben is olvasni tud, aki ép ezért igazi, szívből jövő, erkölcsi értelemben is megnyilatkozó, bensőséges istentiszteletet kíván a maga számára. Jerémias Istene azonban igazságos is, aki gyűlöli a bűnt, még akkor is, ha kedvence, Izrael, követi is azt el. Igazságossága a bűnös pusztulását követeli. Végül Jerémias mindenütt jelenvalónak, mindenütt megtalálhatónak ismeri lelke Istenét.

Jerémias Istene tehát legelőször is atya, akinek szíve annyira tele van szeretettel, hogy minden hűtlensége dacára is szereti Judát és kész neki megbocsátani. Ember pl. meg nem tenné, hogy elbocsátott feleségét, ha az azóta csak egy más

¹¹⁸ D. B. Duhm : Das Buch Jeremia Tübingen u. Leipzig J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1901. 5. l.

¹¹⁹ Az utóbbiaktól származónak tartjuk ép ezért I. 5. b)-t, ahol Jahve kijelenti, hogy Jerémiást a „népek“ fölötti prófétává küldi el. Így gondoljuk ezt Duhm (i. m. 6. l.) alapján és azokból a tényekből, amelyeket az igazi Jerémiás lelkülete könyve alapján élénk tár. D. C. H. Cornill (Das Buch Jeremia Leipzig, 1905. 5. kk. 1.) és W. Erbt (Jeremia und seine Zeit Göttingen 1902. 111. és kk. 1.) ellenkező állásponton vannak.

férfié is volt, visszafogadja. És Jahve, dacára annak, hogy Juda nem is egy, hanem sok Baallal paráználkodott, mégis kész visszafogadni magához Judát. Sőt a már egyszer szívéből kivetett, gonoszsága miatt idegen országba száműzött fiát, Efraimot, még most sem tudja elfelejteni, még most is felgerjed a szíve, hacsak eszébe jut is a neve, mert még mindig a régi szeretettel szereti (XXXI. 20.) és ezért vissza is fogja hozni a száműzetésből. Jahve atyái szeretete még a leánynak (Izrael) is a fiúéval egyenlő osztályrészt ad (III. 19.). Nem hirtelen haragú, nem veti el hirtelen felgerjedésében népét, hanem, mint a vincellér a szőlőt, úgy ő is még egyszer szorgosan átkutatja Jeruzsálemet (VI. 9.), mielőtt megharagudnék és kész volna megbocsátani az egész népnek, hacsak egy igaz ember találtatnék is Jeruzsálemben (V. 1.).

Jerémias a maga lelkének nagy szeretetével felruházottnak képzei Istenét is. Úgy érzi, hogy Isten is éppúgy szereti népét, mint ő, hogy mint neki, úgy Jahvénak is népée minden érzése, gondolata.

Jerémias Istene azonban nemcsak szeretni tud. „Szívek és vesék vizsgálója“ az ő Istene (XI. 20., XVII. 10.). Ezt a gondolatot nyilvánvalóan Jerémias teremtette meg a vallásban. Előtte sehol sem olvastunk arról, hogy Jahve a szíveket is ismeri. Ezsaiás feltételezi ugyan, hogy Jahve ismeri az emberi gondolatokat, de még nem fejezi ki. Jerémias azonban megteremtette a szívekbe látó, veséket (keleti fogalmak szerint szintén résztvesznek a lelkiműködésben) vizsgáló Istennek a fogalmát. Érdemes jól megjegyeznünk, hogy ezt a gondolatot Jerémias teremtette meg a hit világában.

Ha azonban Jahve a szíveket vizsgálja, akkor igazán csak az kell neki, ami a szívekből fakad. Nem ceremónia, nem „szent hús“ (XI. 15.), nem áldozatok (VII. 21.), nem tömjénfüst (VI. 20.), nem külső körülmétkedés (IV. 4.), nem pedáns törvényteltetés. A Thora külső ismerése, birtoklása semmitsem ér, mert nem teremnek belőle a lélek számára való gyümölcsök (VIII. 13.). Ez nem az igazi bölcsesség (VIII. 9.), mert ez csak külsőség és nagyon könnyen lehet hazugság is (VIII. 8.). Jahve elsősorban szeretetet kíván a nép részéről a maga számára. Hogy úgy szeresse mindig, mint az első időkben, a mátká szerelmével (II. 2.), hogy hű maradjon hozzá és sohase távozzon mellőle (III. 19.). Jahvenak nem cifraságok kellene, hanem: a szív körülmétkése (IV. 4.) és a gonosz indulatok kivetése. Aki csak külsőségekben tiszteli Istent, az olyan, mint aki ravaszkodik Isten házában (XI. 15.). Az opus operatum Jerémias szemében semmit sem ér. Még a legdrágább áldozások sem pótolják Istennek igaz szívből való keresését (VI. 20.). Ez nem azt akarja mondani, hogy Jerémias ellensége volt a kultusznak. Nem. Az ő szemében azonban nem ez volt a fődolog. Ezt csak egy magasabb cél: az igazi istentisztelet eszközeinek tekintette. Valójában épúgy küzd Jerémias a vallásban levő külsőségek ellen, mint Jézus és Pál apostol a farizeusok és a későbbi zsidóság külsőségekben álló istentisztelete ellen. Már Jerémias felismerte, hogy az emberi elme könnyen hajlandó arra, hogy a vallás súlypontját a bensőleg való istentiszteletből a külsőségek, ceremóniák által való kultuszra helyezze. Ő maga a lélek mélyén élte meg a Jahvéval való közösséget, ezért azt követelte, hogy a figyelmet félreterelő külsőségek tétessenek félre.

Miben áll szerinte *Jahve igaz ismerete*? A neki való engedelmisségben (VII. 23.). Ez az első követelmény. Amióta őt Jahve elhívta, engedelmesen magára vette azt a terhet, amelytől pedig előre félt: a prófétaság súlyos hivatását és hordozta türelmesen. Megtanulta, hogy aki igazán Istené akar lenni, annak először is engedelmesnek kell lennie. Ezért követeli népétől is elsősorban az engedelmisséget Jahve iránt.

A második követelmény Jahve erkölcsi tartalmú parancsainak teljesítése. Aki igazán ismerni, tisztelni akarja Jahvét, annak engedelmesen be kell töltenie azt, amit Jahve erkölcsi tekintetben kíván az embertől. Ezért a pompaszerető, de sivár lelkű és önző Jojakimnak: atyja, Jósiás, képét tartja szemé elé és akkor mondja neki, hogy az igazi királyi méltóság és Jahve igaz ismerése nem abban merül ki, hogy pompásabbnál pompásabb cédrusokkal diszítetteti házát, hanem

legyen olyan, mint atyja volt, aki egyszerűen élt ugyan, de azt tette, ami igaz, ami jó, t. i. a „szegényeket, az elnyomottakat“ védte (XXII. 15—16.). „Élesebben és világosabban az Ó-Testamentum egy helye sem fejezi ki, hogy a valódi istenismerés nem elméleti tudásban, dogmatikus tanokban áll, hanem ethikai igazságok praktikus gyakorlásában. Tehát az igazi vallásosság Jerémias szerint nem az értelem, hanem az akarat dolga.“ (Cornill.)¹²⁰

Jerémias az, aki kora Jahve-képzetének erkölcsi tartalmát ad. Ő az, aki — amint látjuk — nyomatékosan hangsúlyozza, hogy Jahvét erkölcsi, belső értékekkel kell tisztelni. Így állítja az erkölcsi Jahve fogalom mellé az erkölcsi Jahve-tisztelés fogalmát és ez által az ember belső mivoltát is átalakítani iparkodik. Követeli, hogy az emberek erkölcsi életet éljenek.¹²¹ Ezt követeli elsősorban kora prófétáitól, akiket keményen megvádol, hogy tőlük származik minden gonoszság, ami az országban van, mert a gonosztevőket még támogatják, nem-hogy elnyomnák (XXIII. 15.). Sőt megfigyelhetjük, hogy azt a vallási botlást, amelyet Samária prófétái azáltal követtek el, hogy a Baalok által prófétáltak, nem bírálja el olyan súlyosan, mint az az alacsony erkölcsi színvonalat, amelyre Juda prófétái süllyedtek (XXIII. 9—12.). Jahvének szolgálni és erkölcstelennek lenni szerinte nem egyeztethető össze. Jerémias erkölcsi istenfogalmából következik az, hogy az egyes emberek pl. Jósiás, Jójákim, Jójakin stb. erkölcsi mivoltával is foglalkozik. „Szinte azt mondhatnók, hogy a lelkigondozás valami nyomait lehet Jerémiasnál észrevenni. Természetesen nem az olyan lelkigondozását, aminőt Jerémias könyvének exilium utáni átdolgozói tulajdonítanak a prófétának, amely a törvény és kinyilatkoztatás kész szisztémáira támaszkodott volna, hanem az olyan lelkigondozását, amely az örök ethika iratlan törvényein alapszik, a lelkiismeretre és erkölcsi tapasztalatokra felelbe.“ (Duhm).¹²²

Jerémias istenfogalma bensőséges, mély vallásosságot követel. Nyugodtan mondhatjuk Jerémiast a szív vallása megalapozójának. „Mert, amíg a régi próféták mindig csak az államot és a polgárokat tartják szem előtt, addig Jerémias a vallás mélyebb gyökereit a szívben találja meg“ (Duhm).¹²³ Amilyen az ő saját vallása, istentisztelete volt, olyannak akarta hogy legyen minden ember istentisztelete. Ezért tartja lehetetlenségnek, hogy a lelkeket a Baalok kultusza kielégítthesse, mert ez teljesen értéktelen és üres, lármára és érzékiségre van építve. Ezért hallja lelkében a baalkultusztól félrevezetett, belső kép meg nem nyugtatott nép panaszkodását (III. 21.). Jerémias igaz istenismerettel bíró lelke már világosan érezte, hogy a léleknek nem a „hegyek lármája“ (III. 23.) és a Baal kell, hanem : Isten. Már ő érzi, hogy a lélekben egy semmivel el nem csitítható, semmivel el nem kábítható vágyódás él, amelynek Isten kell, Isten egyedül. Már ő is sejti azt, amit a nagy egyházatya később így fejezett ki : „Inquietum est cor nostrum, donec requiescat Domine in Te!“

Annyi bizonyos, hogy annak, amit a vallás „léleknek“ nevez, Jerémiásnál találjuk meg első nyomait. Ő beszél először a „lélek nyugalmaról“ (VI. 16—17.). Nála azonban még nem lehet meg e szavaknak az az értelme, amelyet Jézus adott neki. Jerémias még csak a külső veszedelmek miatt aggódó lélek megnyugtatóására gondol. De jellemző, hogy már ő sem a hitegető próféták „békesség, békesség“ szavára való hallgatást tartja célravezetőnek, hanem „Jahve örök utait“ (VI. 16.). Vagyis nem az önámítást, hanem Jahve kezének a történelemben való szemlélését és az élő Jahve-beszéd, a próféta-szó meghallgatását. A lélek nyugalmanak igazi, mély jelentőségét ugyan csak Jézus tudta közölni az emberiséggel, de elvitathatatlan, hogy a kifejezését annak, amit Jézus, mint legfőbb jót adhat :

¹²⁰ D. C. H. Cornill : Das Buch Jeremia Leipzig Chr. Herm. Tauchnitz 1905. 255. 1.

¹²¹ Tizennégy eredeti jerémiási helyre hivatkozhatunk, ahol Jerémiás kora erkölcsi visszasságai ellen kel ki (V. 1—6., 7., V. 8—9, 11—14., VI. 6b—8., 11—14., 16—19., 20., IX. 1—2., 3—5., 6—8., XI. 15., XXIII. 11., 13—15.).

¹²² D. B. Duhm i. m. 184. 1.

¹²³ D. B. Duhm : Israels Propheten. Tübingen J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1916. 270.

Jerémias teremtette meg (Cornill).¹²⁴ Ez is csak azzal a mélységes istenfogalommal kapcsolatban lehetséges, amely Jerémias lelkében élt.

Jerémias Istene azonban nemcsak szeretni tud, nemcsak bensőséges istentiszteletet kíván, erkölcsi értelemben is tiszta emberek~~ektől~~, hanem amikor ezt nem kapja meg: büntetni is tud, mert *igazságos*. Igazságossága követeli, hogy Judát elpusztítsa. Jerémias folytatja a próféciának azt a gondolatát, amely Ámossal lépett be a prófétizmusba, hogy t. i. Izráel—Judának saját gonoszúsága és Jahve igazságossága miatt el kell pusztulnia. Nem Assur, illetve Jerémiasnál a skythák és káldok, hozzák a veszedelmet. Ezek csak eszközök Jahve kezében. Mint Ámos, úgy Jerémias vallásos képzelet szerint sem lehet ember az ellenség. Ezért nem is nevezi meg költeményeiben sem soha a közeledő ellenséget. Az ellenség csak Isten, Jahve lehet, aki igazságos. Ő gondolja ki a gonoszat Juda ellen, mert az megérdemli. Sőt ő maga az, aki gyalázatba dönti népet, mert annak bűne elviselhetetlen (XIII. 26.). Ha atyja is népének, ha örök szeretettel szereti is Izráelt, de igazságos is, aki gyűlöli, utálja a bűnt és megbünteti a bűnöst még akkor is, ha saját kedvencéről van szó. Erre a gondolatra vezette a prófétát a *bűnről való jel-fogása*, amelyre most térünk rá.

Bár Jerémias eleinte még reménykedik, hogy Jahve büntetése még elmaradhat, ha a nép a szívét metéli körül, azaz őszintén megtér, reménysége csakhamar teljes reménytelenséggé változik. Meggyőződik arról, hogy a pusztulás már elkerülhetetlen. Meg fog halni az ország (IX. 9—10.), de meg fog halni a nép is (IX. 16—18, 19—21.). Mert képtelen az erkölcsi megtérésre, a megtisztulásra (II. 22.). Képtelen mélyre szántani és magából a gyomot kivetni, képtelen a szív gonoszságait eltávolítani (IV. 3b). Megtérése legfeljebb csak holmi pillanatnyi vallásos sugalmaknak való engedés, mely lényegében nem több, mintha az ember tüskék közé vetne jó magot (IV. 3b.). Valóságos vad hajtássá lett a Jahve által ültetett nemes szőlőtő (II. 21.). Folytonos gonoszúsága által annyira elszokott a jótól, hogy most már fizikai képtelenség számára megjavulni ép úgy, mint lehetlenség a szerecsennek is fehérre változtatnia a bőrért, vagy a párducnak levetni csikjait (XIII. 23.). A bűn állandó cselekvése megfosztotta őket akaratauk szabadságától. Jerémias itt nem az öröklött bűnről, a servum arbitrium-ról beszél, hanem arról, hogy pusztá megszokás folytán az ember második természetévé, levethetlenné válik (Duhm).¹²⁵ Ezért van a bűn „gyémánthegyű vasvesszővel“ (XVII. 1.) a nép szívébe írva. Jerémias tehát a megszokás útján keletkezett bűnt is kitorölhetetlennek tartja. Nem mossa azt le az oltárok szarvára kent vér sem (XVII. 2.). Mert ezt azért kenték oda, hogy a bűnt kiengeszteljék. S ha Jahve ennek dacára is csak a bűnt látja az oltárok szarván: akkor a bűn kitorölhetetlen. Az ember a maga könnyelműségében megfélekedezhetik róla, de a bűn marad a maga beszenyező, elerőtlenítő valóságában. Pedig a bűn alapjában véve idegen az embertől — Jerémias számára épp ezért valósággal érthetetlen a bűnben való állhatatosság (VIII. 4.) — hiszen csak esupa megszokásból lett urrá a nép felett (XIII. 23.). De most már a sajátja, levethetetlen tulajdona lett, most már valósággal bugyog belőle a gonoszság, mint a forrásból a hideg víz (VI. 7.). A bűnt még csak súlyosítja az, hogy a nép, vagy legalább annak felelős vezetői ismerik Jahve követelményeit (V. 4, 5.) és még sem teljesítik. Sőt vakmerőségükben még Jahvéval szállnak perbe, benne keresik a hibát (II. 29.).

Miben áll a nép bűne? Miért fogja őket Jahve elpusztítani? Nem a bálványimádásért, mint ahogy Cornill¹²⁶ és Erbt gondolják. Jerémias nem tartja kortársait bálványimádóknak, még kevésbé az őseket. Láttuk II. 2b. köv.-ből, hogy épp ellenkezőleg az atyák idejét — éppúgy mint Hóseás — a vallás ideális korának tartja, amikor még semmi sem zavarta a Jahve és népe közti harmóniát. Még II. 27.-ből sem következtethető az, hogy a Jerémias korabeli nép bálványimádó

¹²⁴ D. C. H. Cornill i. m. 78. l.

¹²⁵ D. B. Duhm: Das Buch Jeremia 1901. 126. l.

¹²⁶ L. pl. Cornill i. m. 48., 73., 112., 210. stb. l. és Erbt i. m. 174. kk., 215., 238., 242., 253. stb. l.

volt. Mert ha Jerémias szemükre veti is, hogy a „fának azt mondják: atyám és a kőnek: te szültél minket“, akkor ez még nem azt teszi, hogy a fát és követ mint bálványt imádták. Nem. Jerémias itt egyszerűen csak azt akarja a nép szemére hányni, ami őt fájdalommal tölti el, hogy t. i. a fában és kőben tisztelt helyi istenségeknek ugyanazokat a predikátumokat adják, amelyek csak Jáhvet illetnék meg. Jerémias ifjúkori költeményeiből teljesen biztosan megállapítható, hogy neki először csak a helyi kultuszokkal, a genius loci-k tisztelésével van baja. Bizonyítja ezt az is, hogy, amikor az V—VI. fejezetben Jeruzsálem bűneiről beszél, egy szóval sem említi a bálványimádást. pedig a templomban akkor még ott voltak a Manassé-féle synkretizmus bálványkiábrázolásai. Ha valahol, úgy itt lett volna alkalma Jerémiasnak a bálványimádás ellen síkra szállni. Ő azonban csupán erkölcsi és társadalmi bűnt vet Jeruzsálem szemére. A „paráznalkodásról“ csak a helyi kultuszokkal kapcsolatban beszél. Csak a későbbi, a Deuteronomium alapján álló korok tekintették előszeretettel bálványimádóknak a megelőző generációkat. A későbbi korok eme felfogása Hóseásnak a baalkultusz elleni támadásaiból, illetve az ebből leszármaztatott következtetéseknek tévesen az exilium előtti egész korra való alkalmazásából keletkezett.

Ez a helyi kultusz volt Jerémias szemében az a bűn, amelyért Jahve el fogja pusztítani a népet. Ehhez járult az az erkölcsi züllés, amelynek a fővárosban tanúja volt (V—VI. fejezet). Bűn volt továbbá Jerémias szemében és okvetlenül pusztulásba vezető: a politika is, mert az egyedüli segítség, Jahve helyett az idegenek, Assur vagy Egyiptom (II. 18.), később Bábel felé (XIII. 21.), tekintgetett. Ezt Jerémias a nemzeti isten megvetésének, az idegenek utáni futkosásnak minősítette és méltán, mert a más népekkel való benső érintkezés rendesen ezek kultuszának, kulturájának utánzásával is járt. Jerémias vallásos képzei szerint pedig azért is szükségtelen az „idegenek“ után való „futkosás“, mert emberektől ugyan veszedelem sem, de segítség sem jöhet Juda számára. Juda segítsége csak Jahve lehet.

Később, a babiloni hódoltság korában is Jerémias istenfogalma volt az, amely az ő politikai meggyőződését és magatartását homlokegyenest ellentébe állította az akkori hivatalos, a királyok (Jojakim, Jojakin, Czedekiás) és a Hananja-féle próféták által képviselt közfelfogással. Amíg ugyanis az utóbbiak feltétlenül izgatnak az idegen uralom ellen és annak gyors megsemmisülését jövendölik, Jerémias a Bábel igájának hordozását és minden ellenállás reménytelenségét hirdeti. Ennek nem az az oka, hogy Jerémias kevésbé szerette hazáját, mint Jojakim, Hananja vagy a háborús párt, hanem az, hogy Jerémias Jáhvefogalma más volt, mint ezeké az embereké. Ezek Jahvét csak mint Juda istenét tudták elképzelni, akinek kötelessége védeni országát, városát, mert vele áll, vagy bukik ő is. Jerémias ellenben, amíg egyrészt hangsúlyozza, hogy Judának csak az ősi nemzeti Isten lehet a segítsége, lassanként rájön arra, hogy Jahve nincs Jeruzsálemhez kötve. Szerinte éppen az az akadály a belső megújulásnak, az erkölcsi megtérésnek, hogy a nép nagyon is a jeruzsálemi templom külső létezésébe veti minden bizalmát. Pedig, hogy Jahvet nemcsak a templomban, hanem a szívben és elsősorban itt kell keresni, azt már Jerémias is érezte. Ez a felfogás átalakítólag hatott a próféta hazaszeretetére is, mert szerinte — ha már a népet ép ez akadályozza az őszinte megtérésben — a templom és Jeruzsálem nélkül is tisztelni lehetne Jahvet. Nála a nemzeti vallás kezd átalakulni világvallássá.

Tehát Jerémias finomult istenfogalma a helyi kultuszokban, a Deuteronomium hivatalos istentiszteletében, amely szerinte Jahvének nem kedves, mert külsőség és hazugság, továbbá az erkölcsi feslettségben és a politikában látta meg azokat a bűnöket, amelyek miatt a pusztulásnak el kell következnie. Jerémias tehát meg tudja okolni, hogy miért kell jönnie a veszedelemnek. Nála nem csupán egy elmélet keresztülvitele miatt kell elpusztulnia a népnek, mint a Deuteronomium a kanaánitákat csupán elmélete keresztülviteléért irtatja ki. Nem, nála azért kell megbűnhődnie a népnek, mert igazán bűnös, mert tudatosan áthágta Jahve akaratát. Ezért fogja őket az igazságos Jahve elpusztítani. A prófécia

speciális tragikumuk volt, hogy a prófécia által megteremtett népnek most ép a próféciának kellett pusztulást hirdetnie, mert nem tudott megfelelni a prófétizmus követelményeinek: a magasabb, erősebb valláserkölesi rend megteremtésének.

Hol van most már ennek a bűnnek alapja, székhelye? A szívben, amely gyenge és megbízhatatlan. „Csalárd a szív és gonosz“, mondja Jerémias (XVII. 9.). Ezaiás még csak annyit fedez fel, hogy a nép szíve nincs ott az istentiszteletnél, hogy csak szájjal közelget hozzá és csak „ajkaival“ tiszteli. (XXIX. 13.) Jerémias azonban rámutat arra, hogy az alapvető hiba az emberi szív megbízhatatlanságában és gyengeségében van. Hamar urrá lesz felette a „dzolék“ (gonosz, megvetendő) és erősen befészkezi magát (XV. 9.). „Jerémias eme gondolata folytán lelkirokon-ságot mutat az ú. n. Jahvistával, aki egyszerűen és komoran szintén a szív megbízhatatlanságára mutat rá (I. Móz. VI. 5. Duhm).¹²⁷ A gonosz, a bűnnek eme gyökere a szívbe veszi bele magát és okozza azt, hogy ez nem akar többé Jahvenak szolgálni, hanem eltépi, összetöri azt a kapcsolatot, amelyben Jahvéval szemben állt (II. 31, 20.). Csak igazán őszinte és mély gondolkozású emberek tudják, hogy a szív csalárd és gonosz. Kevésbé mélyen tekintő emberek könnyen és szívesen elsiklanak e fölött a pont fölött. Amint látni fogjuk: Jerémiást saját belső világa, annak viharai tanították arra, hogy a szívben megbizni nem lehet.

Jahve tehát, mint az igazságosság principiuma elpusztítja bűneiért Judát. S eközben nem szükséges, hogy Jahve maga is elpusztuljon. Mert Jahve nincs Jeruzsálemhez kötve. Babelben is imádkható. Ezt írja Jerémias a száműzötteknek (XXIX. 7.). Erre is a saját szíve tanította meg. Mert ő nemcsak a jeruzsálemi templomban érezte magát közel Istenhez, hanem mindenütt. A hóborította mezőségen éppúgy, mint a Jojakim haragja következtében felkeresett rejtékhely magányában, vagy Bethlehem melletti tanyán, ahol imádkozva keresi Jahve akaratát (I. 11—12., XIII. 17., XLI. 17., XLII. 7.). Mennyivel magasabb Jerémiasnak Jahveről való eme képzelete, mint pl. a CXXXVII. Zsoltár írójáé, aki valóságos felháborodásának ad kifejezést amiatt, hogy az őket fogvatartó nép Sion — a jeruzsálemi templom — énekeit kívánja hallani tőlük: idegen földön! Ez lehetetlen-ség és ha megtennék, szemükben ez egyértelmű lenne Jeruzsálem elfeledésével. Jerémias pedig azt mondja, hogy Babilonban is imádkozhatják, sőt meg is találhatják ugyanazt az Istent, akiről azt hiszik, hogy csak Jeruzsálemben lakik. Ez határozottan ismét egy Jerémiástól származó új gondolat volt, a Jahve vallásban, amelynek jelentőségét, hatását még látni fogjuk. Mennyivel szellemibb, de mennyivel mélyebb is Jerémiásnak ez a Jahve mindenüttjelenvalóságáról való fogalma, mint Ezékiel istenképzelete, akit még a babiloni fogságban is a jeruzsálemi templom méretei foglalkoztatnak, mert számára Jahve csak a jeruzsálemi templomban lakhatik. Jerémias Jahve-fogalma igazán magasabb istenfogalom.

Ilyen istenfogalom mellett Jerémiasnak nincs szüksége *csodára*, hogy Isten működését felismerje. Számára a természet rendje is beszédesen hirdeti, hogy Isten él és uralkodik. A mandulaág virágzása: lelke Istenének hatalmát és hűségét hirdeti (I. 11—12.). A vándormadarak költözése, érkezése is Isten beszéde hozzá (VIII. 7.).

Természetes tehát, hogy amikor egyszer Barukot vigasztalni kell, csak annak az Istennek szavával vigasztalja őt is (XLV. 4.), akivel annyira tele van saját lelke, aki neki is egy küzdelmes életen keresztül egyedüli vigasztalója volt. Jerémias ott az idegenben is, egész bizonyosan érezte, hogy Jahve nem maradt ott a Sionon, hanem ott van vele szíve rejtékében még az idegen föld hontalanságában is. A próféta magával vitte Istenét mindenüvé.

Ennek kell tulajdonítanunk, hogy Jerémias, dacára annak a folytonos csalódásnak, meg nem értésnek, amelyben elsősorban Jahve nevében kiejtett szavától kezdve, az utolsóig része volt: mégis erősen tudott hinni mindennek dacára. Pedig reményeit egymásután temette el. Először Juda megtérésében reménykedett (III. 12—13., 21—25. IV. 1—4.), majd az Assyriába száműzöttektől várta a lelki megújulást, a

teljes szívvel, lélekk! Jahvéhoz való csatlakozást (XXXI. 2—6.). Ezek nem teljesedtek. Most a Jójakinnal deportáltak lettek a reménysége, de onnan is csak gőg és rosszindulat volt a felelet szeretetteljes figyelmeztetésére (XXIX. 24. köv.). Végül már csak azért könyörgött, hogy a népnek az a kis töredéke, amely 586 után Judában maradhatott: ne hagyja el a hazát, mert az idegenben el fognak pusztulni Jahve és a jövő számára. Ez a vágya sem teljesedett. És mégis, még utolsó ránk maradt beszédében is annak a hitnek a bizonyossága cseng, hogy dacára annak, hogy Jahve éppen ellenkezőleg látszik cselekedni, mint ahogy ő szeretné, azért mégis csak: az övé Jahve, az ő pártján áll és meg fogják látni, hogy mégis csak az ő szava fog beteljesedni (XLIV. 28.). Megható az ősz prófétának ilyen gyermekien őszinte, erős hittel való ragaszkodása Istenéhez. Mintha minden csalódásán keresztül azt mondaná: „Tudom, kinek hittem!“ mert „Jahve örökös szavai felett, hogy azt teljesítse“ (I. 12.).

Természetből fogva gyenge és félénk lelkének ez a hit volt erősítője, támasza. Amikor tombolt körülötte a gyűlölet, amikor ádáz dühvel törtek rá Jahve szavának gyűlölöi, — milyen sokszor megtörtént ez pedig életében! — akkor mindig hallani vélte Jahve szavát: „Ne félj . . . bevehetetlen fallá teszek e nép számára. Támadni fognak, de le nem győznek. Mert veled vagyok én, a te segítőd, hogy megszabadítsalak a gonoszok kezéből“ (I. 17., XV. 20—21.). Ő az első ember, aki úgy hisz Istenben, hogy az minden körülmények közt meg fogja őt védeni a világ ellen. Nála veszi kezdetét az egyes ember, az individuum istenfélme. Nyugodtan megtudta jövendőlni a templom pusztulását, mert az ő hite nem a templomban, ill. nem *csak* a templomban kereste és találta meg az Istent.

Jerémias hite erőforrás volt számára a *jövőre* vonatkozólag is. Ennek a hitnek a sugarai mellett tekintett Jerémias a jövőbe. Amint tudta azt, hogy Isten nélkül nincs előrejutás, boldogulás (XV. 6.), éppúgy meg volt győződve arról is, hogy Isten nélkül nincs jövő. Az ő hite számára Jahve az, aki megkönyörül elvetett népén, aki kegyelmet ad majd a „kard elől“ menekülteknek (XXXI. 2.) és a „régiszeretettel“ ismét magához vonja őket (XXXI. 3.). A XXIX. fejezetben az exulansoknak szóló levélben ismét csak Jahvétól várja a jövőt. Ennek úgy ad kifejezést, hogy azt írja a száműzötteknek, hogy Jahvénak a békességre, nem háborúságra szóló gondolatai, tervei vannak velük (XXIX. 11.). Jerémias tehát még 597 után, Juda első exiliuma után is hiszi, hogy Jahve jobb jövőt, a békességnek idejét fogja elhozni Juda számára. Sőt még a második, az 597-inél még sokkal súlyosabb, megpróbáltatás után is Jahvétól várja az építést, az áldást (XLIII. 10.).

A jobb jövő első feltétele, hogy Juda teljes szívvel keresse Istenét (XXIX. 13.), egyszerűen kikötések nélkül, olyan teljesen oda adja szívét Jahvénak, amint ezt a próféta tette. Egy Hananja is hisz pl. abban, hogy Jahve fogja meghozni a szebb és boldogabb jövőt. A különbség azonban az, hogy, amíg Hananja azonnal és külső okok miatt hisz Jahve beavatkozásában, amelynek még terminust is szab, addig Jerémias szerint Jahve csak a népre kirótt valláserkölcsei követelmények teljesítése, az általa küldött büntetés türelmes viselése, az ő buzgón és igaz szívből való keresése után fogja csak népét magához fogadni. Hogy mikor, azt egyedül Jahve tudja. Jerémias csak azt érzi, hogy Isten fog diadalmaskodni. Annyi bizonyos, hogy Jerémias annyi csalódás, népének ismételt és igazán súlyos pusztulása dacára sem pessimista. Nem. Éppúgy hinni tud Jahve jósága és kegyelme diadalában, mint bármelyik más próféta. Éppen akkor, amikor Isten útjai súlyosak lettek, amikor az emberi remények és várakozások összeomlottak és megsemmisültek: éppen akkor bizonyos ő a felől, hogy Isten jót és nem rosszat akar népével. Másfelől újra kell hangsúlyoznunk, hogy Jerémias nem is fantaszta, nem épít légvárakat, amikor a jövőről beszél. Nem aranykorszaknak képzei a jövőt, nem izráeli világbirodalomról beszél, sem rikító színeket nem használ a jövő festésekor. „Szerinte a jövő arra fog szorítkozni, hogy Jeruzsálem pusztulása után is fog maradni néhány ember az országban. Ezek majd szerényen megélhetnek, földet, házat vásárolgatnak (XXXII. 15.), a fogságból visszatért Izrael pedig vincellérkedni fog (XXXI. 5.). Ez a a gondolat jobban tetszik neki, mint a jövőnek enthu-

siastikus módon, ragyogó, izzó szavakban való ecsetelése. Amilyen egyszerű a lelke, olyan egyszerűek, de egyszersmind olyan fenségesek is a belőle fakadó gondolatok“ (Duhm).¹²⁸ De az is bizonyos, hogy Jerémias egyszerűen vallásos lelke nem dráma fordulatoktól, Jahve viharos beavatkozásától, vagy külső — esetleg a becsületesség rovására történt állami vagy kultikus-reformoktól várta a jobb jövő elkövetkezését, hanem — amint már említettük — a belső ember átalakulásától, megjavulásától, a szív megtisztításától és őszintén Jahvéhoz való csatlakozásától. Jerémiasnál nem találunk ragyogó színekben pompázó ú. n. messianistikus jövendöléseket, vagy a templom felépítéséről, a kultusz helyreállításáról való próféciákat. Jerémias egészen más úton kereste az Istent és ebből kifolyólag másképpen képzelte el a jövőt is.

Dacára azonban ennek a fenségesen egyszerű és mégis hatalmasan erős hitnek: Jerémiasnak is voltak gyenge pillanatai. Voltak idők, amikor elsötétülni látott maga körül mindent, amikor nem látta többé Istenét, akiben pedig erősen hitt, amikor inogni érezte maga alatt a talajt, amelyről azt hitte, hogy erős hittel és lélekkel fog rajtaállni mindvégig. Általános emberi szempontból érthető és természetes, hogy a legvallásosabb léleknek is vannak kritikus pillanatai, amikor elhomályosodik az a ragyogó égbolt, amelyet hitében maga felett lát. Hogy belső küzdelmek vagy behatások idézik ezt elő, az a dolog lényege szempontjából most mellékes. Jerémiasnál meg volt mind a két lehetőség. Voltak önmagával való keserű lelkiharcai is és az emberek részéről is nagyon sok gyűlölettel találkozott. Mind a kettő által előidézett lelki emóciók idézhették elő azokat a hangulatokat, amikor Jerémias ég és föld ellen lázadott.

Láttuk, hogy már elhivatásakor aggódva tiltakozott lelke a prófétai hivatás következtében reá váró súlyos feladatok ellen. Ő nem volt az az erőteljes, bátor természet, mint Ézsaiás, Ámos vagy Mikeás, akiket az osztályrészükül jutott elhivatás boldog örömmel tölt el s akik bátran, fellángoló lelkesedéssel felelik Jahve hívó szavára: „Itt vagyok, Utam, küldj el engem!“ (Ézs. VI. 8.) Ezek valóságos diadalmammorral rohannak bele a rájuk váró küzdelmekbe. Jerémias nem. Ő fél, hogy fiatalsága miatt nem fogja tudni teljesíteni a reá várakozó súlyos feladatokat. Neki elsősorban önmagával, saját lelkének veleszületett aggódásával, félelmével kellett megküzdenie, amely lépten-nyomon tiltakozhatott a hivatásával járó küzdelmek és veszedelmek ellen. Jerémiasnak elsősorban önmagát kellett legyőznie, hogy Jahve prófétája lehessen.

De harcolnia kellett szívének népe iránt való természetes szeretete ellen is. Kötelessége volt hirdetnie a pusztulást Juda és Jeruzsálem számára. És ő mindannyiszor, ahányszor csak Jahve értésére adta, hogy pusztulás vár a népre: ki mondhatatlanul szenvedett és tiltakozott (IV. 19., VIII. 21—23., IX. 16—21. stb.). Jerémias egész életét a kötelesség és a szeretet közti konfliktus tölti be.

Képzeltető tehát, hogy milyen erősen reagált amúgyis fölötte érzékeny lelke, amikor a belső állandó tiltakozáshoz még külső tények, kedvezőtlen fogadtatás, meg nem értés, sikertelenség, kigunyoltatás, vagy éppen életére való törés járultak. Ilyenkor robbanhattak ki lelkéből azok a keserű panaszok, amelyeket könyve nem egy helyén olvashatunk. Sajnos, pontosan nem tudjuk megállapítani, hogy milyen belső vagy külső behatások nyomán álltak elő ezek a költemények. Erősen szubjektív természetük miatt mintha nem is a nyilvánosság számára lennének szánva. Erbt nagyon találóan „Jerémias vallomásainak“ nevezi őket és mint ilyeneket még Augustinuséinál is értékesebbnek tartja, mert amíg ennek a vallomása csak visszapillantások, addig Jerémiasnál a belső felindulás azonnali, közvetlen megnyilatkozásai. Jerémias megkínzott szíve szól hozzánk valamenynyiből.

Az egyiket (XX. 14—18.) már olvastuk.¹²⁹ Megpróbáltuk keletkezését arra a hangulatra visszavezetni, amely a próféta lelkét a Jonathán-ház sötét, dohos pincebörtönében eltölthette.

¹²⁸ Duhm i. m. 266. l.

¹²⁹ L. Theol. Szemle I. évf. 5—6. szám 436. l.

Lényegesen hasonlít ehhez a XV. 10—20.-ban olvasható költemény :

„Jaj nekem, Anyám,
Hogy szültél engem,
A perpatvar emberét
Az egész világ számára“.

Igy kezdi panaszát a próféta. Ha bűnösnek érezné magát, akkor nem zúgolódnék, de így már nem bírja tovább :

„Vasból van-e a karom ?
Ércből-e a homlokom ?“

hogy ennyit kibírassak — kérdi elkeseredetten. Kifakad Istene ellen. Szemére hányja, hogy miatta még az élet örömeiből sem volt része :

„Sohasem ültem
Vígadozók körében
Sohasem örültem.
Elhagyatva ültem, mert
A Te kezéd nehezedett rám...“

Az a harag, amellyel őt Jahve az emberek gyarlóságai miatt eltöltötte, lehetlenné tette számára az életnek közönséges halandók módjára való élvezését.

De nemcsak életörömeitől rabolta meg Jahve, hanem ráadásul megcsalta. Olyanná lett számára, mint valami csalóka patak, amely messziről nézve hűs italt ígér az eltikkadt vándornak, de amikor odaér, látja, hogy ki van száradva. Jahve tehát megcsalta őt. Szolgálatába édesgette őt és akkor hűtlenül elhagyta, nem teljesítette az ígért kötelezettségeket.

Ugyanennek a hangulatnak ad kifejezést a XX. 7—10.-ben is :

„Elsábítottál Jáhve engem
És én engedtem a csábításnak.
Megragadtál engem és győztél...“

De a próféta számára csak keserűség, kín forrása lett a Jahvének való szolgálás :

„Nevetség tárgyává lettem naphosszat,
Mindenki gúnyol engem.“

Jahve megparancsolja neki, hogy beszéljen, de amint ajkát megnyitja, mást nem kiálthat az ellene megnyilatkozó ellenséges indulat miatt, mint : „Gaztett, erőszakoskodás !“, mert beszéde csak „gyalázatot és szégyent“ hoz számára. Ép ezért már arra gondolt, hogy ellöki magától hivatását. Minek szenvedjen és szegyenkezzék ép ő ? Ha Jahve nem védi, úgy ő sem akar többé tudni Jahve szaváról. Igen, de akkor olyanná lett benne Jahve szava : „...mint az égő tűz, mint csontjaimnak gyulladásá“. Ennek dacára is ő már nem akar tovább szolgálni. Nem bírja, elfáradt a teher viselésében. Hallotta a pisszegést, a gúnyt, amely beszéde nyomán támadt, hallotta, amint saját szavaival csúfolják : „Borzalom mindenfelé !“ Keleti embernek szinte elviselhetetlen teher a gúny. S hozzá nem magáért, hanem Jahve ügyéért gúnyolják. Ezért elviselhetetlen neki a teher. De nemcsak gúnyolják, hanem még leselkednek is utána. Törbe akarják csalni, hogy elveszítsék. Még akik barátságot mutatnak körülötte, azok is csak kémekek, akik arra lesnek, hogy miben foghatják meg, hogy azután törvényre adják. Érthető, hogy Jerémiasnak annyi volt az ellensége. Hiszen azt hirdette, amit az emberek nem akartak hallani : hogy elvettetésre, büntetésre méltók. Semminek mondta azt ami szent volt a népnek (a templom, Jeruzsálem). Ezt, hogy a nép az ilvesmi miatt gyűlölhessen, nem tudta megérteni. Ő csak azt látja, hogy üldözik őt és pedig Jahve ügye miatt. Ezért bosszúállást kér Jahvetől :

„Bosszúld meg magad üldözőimön,
Ne várj a haraggal... Irtsd ki őket !...“ (XV. 15—16.)

Keresztyén ember számára megbotránkoztatók ezek a szavak. De vegyük figyelembe, hogy az *Ó-Testamentum* még másképp gondolkodik, különösen akkor, ha úgy

érzi, hogy az ellen ég egyben Jahve ellensége is.¹³⁰ Ha Jahve nem állna bosszút, ha nem védené Jerémiást, hanem megengedné, hogy ellenségei diadalmaskodjanak: ez nemcsak azt jelentené, hogy Jerémias maradt alul, hanem az akkori fogalmak szerint azt is, hogy Jahve maradt alul. Mert Jerémias Jahve ügyét képviseli. Vele az igazság veszne el. Jahvenak tehát nem szabad tétlenül néznie, hogy Jerémias ellenségei mikép hántják a prófétát. A zsoltárokból egész megszokottá lesz, amit itt Jerémias tesz, hogy t. i. Jahvét önmaga érdekében való beavatkozásra buzdítja.

És még egyet! Jerémias ismeri azt a lelkiállapotot is, amikor nem bosszút, hanem áldást kér Jahvetől ellenségei számára (XV. 11., XVIII. 20.). S ha most elpusztíttatásukat követeli, az is csak azért van, hogy:

„Legyen gyönyörűségemre
És szívem öröme,
Hogy a Te neved említik velem
Jahve, Seregeknek Ura!...“ (XV. 16.)

Jerémias tehát zavartalanul akar örülni Jahve szavának. Ellenségei azonban gyötrelmessé teszik Jahvehoz való viszonyát. Pedig érzi, hogy ez arra való, hogy belőle életébe öröm és gyönyörűség származzék. Ellenségei pusztulását másfelől tehát azért is kívánja, hogy Jahveval még zavartalanabban összeforrhatson.

Ezek a küzdelmek Jerémias lelkében zajlottak le. Meg kell azonban állapítanunk, hogy a belső harc Jerémias jobbik énjének győzelmével végződött. Amikor keserűségének szabad folyást engedett, megszólalt benne a megalázkodásra, töredelemre-hívó Jahve-szó: „Fordulj vissza és akkor megengedem, hogy visszatérj“ (XV. 16.). Jerémias, akit nagy felindulásában már Jahvetől elfordulva kell képzelnünk, most meghallja Jahve hívó szavát: „Fordulj meg! Térj meg!“ Most neki parancsolja ugyanazt Jahve, amit eddig ő követelt a néptől. Most neki van ugyanerre szüksége, mert ha nem így tesz, akkor Jahvehoz többé semmi köze sem lesz. Míg így még olyanná lehet, mint Jahve „szája“. T. i. akkor lesz azzá, ha megtér és „nemeset“, tisztát beszél, nem pedig „közönségest“, elvetni valót. Jerémias igazán mély vallásosságáról tesz tanúbizonyságot, hogy még olyan borzasztó lelki viharok után is, mint amikor születését átkozza meg, amikor ámitónak, csalárdnak mondja Istenét: meg tudta hallani lelkében azt a halk, Jahvehoz visszahívó szöveget. És igazán önmagán aratott óriási győzelem volt, amikor vissza is ment Istenéhez. Kevésbé vallásos lelkű ember ezt már nem tudta volna megtenni.

Ügylátszik, hogy az az elébb idézett mondás: „csalárd a szív és hazug“ (XVII. 9.), szintén Jerémias lelkiharcaiból fakadt. Saját életében tapasztalhatta, hogy mennyire kevésbé ismeri az ember a szívét. Ő sem hitte volna, hogy valaha ilyen lázongó indulatok boríthatják lángba azt a szívet, amelyet prófétává való fellépésekor igazán és teljesen Istenének adott. És most mégis megtörtént. — Önmagán tapasztalja, hogy a szív tényleg megbízhatatlan. Jerémias őszinte érzületéről tanúskodik, hogy saját eltévelyedéseit ilyen nyíltan feltárja.

Figyeljük meg, hogy mit tesz Jerémias, amikor rájön arra, hogy még önmagában sem bízhatik? Még szorosabban hozzásímul Istenéhez. Amikor érzi, hogy lelke marcangoló kínjait senki, még önmaga sem képes meggyógyítani, így könyörög:

„Te, Jahve, gyógyíts meg engem
És akkor meggyógyulok!
Te segís rajtam és akkor boldogulok,
Te vagy reménységem!...“ (XVII. 14.)

Akkor, amikor más lélek belátná, hogy a gonosz ellen hiába küzd a harcot feladná, letenne arról, hogy a többi embernél nemesebb, tisztább életet éljen: Jerémias akkor a saját szíve megbízhatatlanságától a szíveket vizsgáló Istenhez

¹³⁰ Erbt i. m. 167. kk. 1.

¹³¹ L. pl. az ú. n. „átkozdó“, zsoltárokat.

fellebbez. Tőle kér segítséget, mert az és egyedül csak az láthatja, hogy még a leghűbb szív is megtántorodik. Jerémias küzd szívének gyengesége ellen és mindenképpen Istené akar maradni.

Jerémias eme költeményei kísérletek arra nézve, hogy a benső vallásos életet, a lélek Istenhez való állapotát tükrözzék és bemutassák egy Istentől megragadott lélek küzködéseit, harcát. A vallásos lyra legelső termékeinek lehet őket neveznünk, amelyek nagy befolyást gyakoroltak a zoltároköltészetre. — Jerémiasnak e küzdelmek leírásával még csak az a célja volt, hogy a saját lelkén könnyítsen, elkeseredésén enyhítsen. Nem is sejtette, hogy az utána következő koroknak is milyen áldást nyújt lelke eme önkénytelenül őszinte és forró megnyilatkozásaiival. Mert: valahányszor kellő kifejezést talál lelke fájdalomra számára, az utána következő vergődő lelkek épülnek általa. Így azután „... ha van valahol az Ó-Testamentumban egy ember, aki által lelki épülést nyerhetünk: az Jerémias“ (Erbt).³² Jerémias dacára annak, hogy voltak ilyen gyenge pillanatai: már eljutott a hitnek, a Jahveval való belső közösségnek arra a magaslatára, hogyha Jahve úgy kívánja, meg is tudna halni érte. Az ilyen válságos órák u. i. igazán mélyé tették a közte és Jahve közt való viszonyt és cselekedték azt, hogy kötelességét még életénél is jobban szerette (XXVI. 12—15.).

Ha Jerémias istenhite ilyen erős volt, akkor hogyan lehetséges, hogy a próféta mégis hazudott? (XXXVIII. 27.). Ennek megértéséhez tudnunk kell azt, hogy az Ó-Testamentum egészen másként gondolkodik a hazugságról, mint mi. Izraelben — mint Duhm³³ mondja — csak kétféle bűn létezett: 1. Jahve megsértése, 2. az embereknek való károkozás. Ezenkívül még sok más dolog van, ami nem illik Izraelben, de amit azért nem tekintenek bűnnek. Így magyarázható, hogy még Ábrahám, sőt még maga Jahve is hazudik az Ó-Testamentumban, ha magasabb érdekek úgy kívánják (I. Móz. XX. és I. Kir. XXII. 22.). Mi saját magunk iránti véteknek tartjuk a hazugságot és nagyon súlyosan bíráljuk el, mert Istenhez való viszonyunk és erkölcsi énünk megkárosítását jelenti. Izrael azonban még mit sem tudott arról az individuális etikai érzésről, amely a mi vallásunk egyik fő vonását képezi. Izrael nem ismeri még Jerémias korában az egyén önállóságát. Akármilyen független jellem legyen is az illető, csak mint a közösség egy tagja szerepelhet. Jerémias korában még nem az egyes ember, hanem a nép egésze a vallás szubjektuma. S amíg ez így van, addig Jerémias sem érezhet egyéni felelősséget azért a hazugságért, amelyet, mint az egész nép tagja, sőt amint a mult közleményben³⁴ kifejtettük, épp a közjó érdekében követett el.

Hogyan érintkezett Jerémias lelke Istenével? Nem úgy, mint a „nabik“ (próféták) általában, akik beteges extatikus tünetek közt kapták Jahve szavát s ezért ezt az állapotot nem egyszer mesterségesen idézték elő. Jerémiasnál az extatikus állapot, sőt már a vízió is lényesen háttérbe szorul. Annak a szellemi istenfogalomnak megfelelően, amely a próféta lelkében élt: az Istenével való közlekedés is belső, lelkifolyamat volt. Lelke csendjében kapta Jerémias Jahve szavát.

Úgy kell elképzelnünk a dolgot, hogy Jerémias feszült figyelemmel kísérte mindig a saját belső világát. Ott szokott egy-egy sejtése támadni, amelyről azonban még nem tudta világosan, hogy Jahvétől származik-e vagy sem? Mit tett ilyenkor a próféta? Várt. Óvatosan és kritikával megvizsgálta a felmerült sejtéseket és csak amikor valami külső, vagy belső esemény megerősíteni látszott a lelkében már élő sejtést, csak akkor ismerte el és használta fel Jahve igazi szava gyanánt. Így volt ez a Hanameellel való eset alkalmával (XXXII. 6. köv.). — Jerémias nem vaktában, minden megfontolás nélkül „gyártja“ mintegy a Jahveszavakat, amint azt Jerémias könyvének későbbi átdolgozói hiszik és maguk teszik is. Nem, Jerémiasnál igazi lelkiélménynek kellett előbb lennie minden

³² Erbt i. m. 177. l.

³³ Duhm i. m. 308. l.

³⁴ L. Theol. Szemle I. évf. 5—6. sz. 441. l.

szónak, amely ajkát elhagyta. Épp ezért biztos, hogy amit Jerémias egyszer Jahve üzenete gyanánt ad elő, azt tényleg Jahvétől kapta és hallotta. Jerémias mindig megbízható, mindig a valóságok embere.

Megtörtént, hogy ez a kinyilatkoztatás nem azonnal jött el hozzá. Sőt abból a módszerből, ahogy a lelkében felmerülő sejtéseket kezelte, egyenesen következik, hogy Jerémias csak pontos vizsgálódások után fogadott el valamit Jahve igazi közlése gyanánt. S ez a vizsgálódás esetleg több ideig tartott. Láttuk ezt pl. Hananjával való konfliktusakor, amikor csendesen eltávozik és nem felel semmit az entusiasmusában valóságban toporzékoló Hananjának. A próféta tudja, hogy az ő Istene akkor van hozzá legközelebb, amikor a világtól legtávolabb van. Ezért hagyja ott szótlánul Hananját. Isten szavát az utca zürzavaros lármájában nem hallaná meg. Csak később, amikor lelke csendjében megbizonyosodik arról, hogy az, amit Hananjának az előbb felelni szeretett volna, tényleg Jahve hozzá való üzenetét is fedi egyúttal, csak akkor hozza nyilvánosságra — éspedig most már mint Jahve-szót — azt, amit az extatikusnak mondani akar.

Cornill¹³⁵ nem érti meg igazán Jerémiast, amikor lehetetlennek tartja, hogy Jerémias a Hananjától kapott megaláztatás után csendesen, szó nélkül eltávozhatott. Szerinte Jerémiasnak azonnal felelnie kellett. Azonban Jerémais lelki összetételének és annak a módnak, ahogy ő más helyekből is megállapíthatólag Istenével érintkezett: sokkal inkább megfelel az, hogy a próféta nem felel azonnal, szangvinikus módon Hananjának, hanem Jahvétől kéri és várja, csendes magányban, a megvilágíttatást, a kinyilatkoztatást.

Egy másik esetben — amikor az Egyiptomba való kivándorlásról van szó — tíz napig imádkozik Jáhvéhoz a válaszáért, amelyet a néppel közölnie kellett. Itt is belső lelkifolyamat hozza meg számára a választ, éppúgy, mint lelki átalakulás volt az elhivatattása is. Nem szabad azonban azt hinnünk, hogy Jerémias Jahveszavai csak az ő képzelődése, vagy legjobb esetben gondolkozásának, tépelődéseinek leszűrődése, eredménye volt. Nem, saját költeményeiből és Báruk értesítéseiből úgy ismerjük meg a prófétát, hogy „meg volt győződve arról, hogy objektív közléseke kap Jahvétől, hogy voltak pillanatai, amikor egész különös mértékben érezte Istentől való ihletettségét, amikor a lelkében felmerülő képeket, gondolatokat egész világosan megtudta különböztetni azoktól, amelyeket közönséges alkalmakkor érzett“ (Duhm).¹³⁶

Mivel a kinyilatkoztatások objektív közlések voltak, Jerémias nem is törődött azzal, hogy próféciája beteljesedik-e vagy sem? A maga részéről bizonyos abban, hogy tényleg Jahve akaratát közölte abban a pillanatban, amikor az ő nevében ezt, vagy amazt a kijelentést tette. Ő nem hazudott. Jahve dolga, hogy a próféciát miért nem teljesítette. Ez az oka annak, hogy Jerémias nem távolította el beszédei közül a be nem teljesedett próféciákat, pl. Jojakim szégyenletes temetésének megjövendölését (XXII. 18—19.). Pedig az akkori idők irodalmi viszonyai nagyon könnyen lehetségessé tették volna az ilyesmi eltávolítását, vagy megmásítását. De a próféta nem jövendőmondó (vates, magus). A többi próféták írásaiban is találunk be nem teljesedett próféciákat, sőt olyanokat is, amelyek be nem teljesedését még az illető próféta maga is megérte. És mégsem távolították vagy másították meg az illető próféciát. Miért? Mert Jahve szavát egy objektív, személyüktől teljesen különálló dolognak tekintették, amelynek esetleges elmaradása őket nem éppen nem érinti. Be nem teljesedett próféciák ép ezért nem is ingatták meg őket prófétai öntudatukban. Jahve dolga és nem az övék, hogy ez vagy amaz a prófécia nem teljesedett. Jerémias próféciái különben meglehetősen pontossággal bekövetkeztek. Eljöttek a skythák és a káldok, akiknek jövetelét megprófétálta. Bekövetkezett Hananja megjövendölt halála is. Jojas és Jojakin sorsa az lett, amit ő megjövendölt. Jeruzsálem tényleg elesett

¹³⁵ Cornill i. m. 311—312. l.

¹³⁶ Duhm i. m. 227. l.

úgy, amint ő tényleg kilátásba helyezte. Judának az a maradéka, amely Egyiptomba vándorolt, tényleg teljesen elveszett a Jahve vallás és a nép számára úgy, ahogy azt Jerémias előre megmondta nekik. Végül az is beteljesedett, amit a próféta (XXIX. 11-ben) a Jojakinnal deportáltaknak írt: Jahvenak tényleg a békeség gondolatai voltak a Babylonba száműzöttekkel, mert ők lettek a megújult vallásos és nemzeti élet elkezdői. Igaz ugyan, hogy ebben a Jeruzsálemből 586-ban számkivetettek is részt vettek, Jerémias pedig XXIX. 11-et és általában az egész levelet, amelyet a XXIX. fejezetben olvashatunk: az 597-ben száműzötteknek írta. De feltételezhetjük, hogy Jerémias, aki oly biztosan előre látta Jeruzsálem pusztulását és vele a tulajdonképpeni száműzöttetést: előre tudta és látta az 586-ban számkivetettek sorsát és Jahvenak velük való céljait is, úgyhogy ez az üzenete már az összes exulansokra vonatkoztatható.

Jerémias élete, küzködései mély nyomot hagytak honfitársai lelkében, úgyhogy Jézus idejében hasonlóságot vélnek látni Jerémias és Jézus közt. Máté XVI. 14-ben u. i., amikor a tanítványok Jézusnak kortársaira való hatását akarják kifejezni, azt mondják Jézusnak, hogy némelyek Jerémiasnak tartják őt. Tehát már akkor sok hasonlóságot láttak az emberek Jerémias és Jézus közt. És tényleg van is. Jerémias egész személyisége, népe közti helyzete, szenvedései hasonlítanak a Jézuséhoz. Még a külső viszonyok is megfelelnek egymásnak. Mind a kétszer az idegenek, Babel, ill. Róma Jeruzsálem urai. Mind a kétszer fellázad a nép az idegen uralom ellen és mind a kétszer Jeruzsálem pusztulása a lázadás ára. Jerémias a templom első pusztulását jövendölte meg, Jézus a másodikat. Ott is és itt is a nép képzelt igazságosságára, a törvény, a Thora birtoklására, Jeruzsálem bevehetlenségére, az Isten által való kiválasztottságára hivatkozik. Pedig a törvény hazugsággá lett régen és a kultusztörvények külső pontos teljesítése dacára mindennapos volt a szegények, özvegyek és árvák megrövidítése. Jézus is épúgy, mint Jerémias bűnbánatra hív és a képmutatás ellen száll síkra. Még a szenvedésben is előfutára volt Jerémias Jézusnak. Természetes Jézus még sokkal többet szenvedett. Még ellenségeik is ugyanazok: a papok és az írástudók, a Deuteronomium és a Thora emberei s az általuk felbújtott nép. A papok és próféták, azaz az egyház halálos ítélete ellenében a „fejedelmek“, a világi, laikus bírák épúgy felmentik Jerémiást, mint ahogy először Pilátus is felmentette Jézust Kajafás és Annás halálos ítélete alól. Jerémiást valószínűleg szülővárosában, Anathothban érte az, hogy saját földijeit akarják megölni. Jézust is először saját földijeit akarják eltenni láb alól Názárethben. Jerémias azt mondja magáról, amikor életére törnek, hogy hasonlít a vágóhidra hurcolt bárányhoz. János pedig azt mondja Jézusról, hogy Isten báránya, aki a világ bűneit hordozza.

Természetes azonban, hogy minden külső és belső hasonlóság dacára Jerémias és Jézus vallása, istenfogalma, erkölcsi felfogása és mindenek felett a szenvedésben való viselkedése közt óriási különbség van. Jézus lelkén, dacára az összehasonlíthatatlanul fokozottabb szenvedéseknek, sohasem lesz úrrá az elcsüggedés; szíve sohasem lesz a kétségbeesés martaléka, lelke sohasem tör ki olyan egetostromló, Isten ellen lázongó panaszokban, mint Jerémiasé. Jézus sohasem könyörög ellenségei elpusztításáért. Ellenkezőleg áldást kér rájuk (Lukács VI. 27—28., XXIII. 34.). Ennek az óriási, lélekben való eltérésnek az a magyarázata, hogy Jerémias még nem tudta életét sub specie aeternitatis nézni. Ha már Jerémias is tudta volna, hogy földi életünk csak egy arasznyi lépés örökkévaló létezésünkben, akkor nem fakadt volna ki oly keserű panaszokban azért, mert földi életében nem úgy sikerült minden, amint ő szerette volna. Az ő vallása még a földi életre tett fel mindent és ebben kívánta a hűség, istenfélelem, önfeláldozás és a hit megjutalmazását. Mert bár tagadhatatlan, hogy Jerémias egy nagy lépéssel vitte előre a vallást azért, hogy a vallás súlypontját a láthatóból a láthatatlanba, a külsőségekből a szívbe, a szív érzéseibe helyezte át — mert ezzel tulajdonképpen a vallás örökkévalóságát fedezte fel —, mégis meg kell állapítanunk, hogy a „túlvilág misztériuma még rejtve maradt előtte. Nála még nem lehet szó arról a túlvilági életről, amely az ember enjét az Istennel való örökéletre kapcsolja össze.

Jerémias utolsó lehelletéig ragaszkodott Istenéhez, de azután reménység, sőt még csak a reménységre való gondolás nélkül halt meg“ (Duhm).¹³⁷ És, amely lélekben még nem lehetett a túlvilági élet reménysége, attól nem szabad zokon vennünk, hogy a hite, kötelességteljesítése következtében osztályrészül jutott gyűlölködés, életére törés miatt keserű, lázongó panaszkokban keres fájó lelkének megkönnyebbülést. Mert ő még nem ismeri a másokért való szenvedés gondolatát és nem tudja, hogy a halál is csak felmagasztaltatás és hogy a búzából sem lesz új élet, ha előbb a földbe nem kerül és ott meg nem rothad. Annyi azonban bizonyos, hogy a Legnagyobb Szenvedő prófétái előhírnökei közt Jerémias első helyen áll nemcsak beszéde és tanítása, hanem élete és szenvedései által is.

Ha Jerémias jelentősége, vallásának, működésének hatása nem is emelkedhetik a Jézus magaslátára tagadhatatlan, hogy honfitársaira igen nagy hatással volt. Elsősorban az ő érdeme, hogy Izráel vallása nem pusztult el a néppel együtt. Ha a nép gondolkozása a Hananja és a Deuteronomium által képviselt vonalon haladt tovább, akkor a nemzet megsemmisülésekor, Jeruzsálem és a templom pusztulásakor megsemmisültnek tekintette volna a nép Jahvet, a nemzeti Istent és a benne való hitet is. Mert szerintük Jahve is csak addig létezik, amíg az ország és a templom létezik. Jeremiás érdeme, hogy éppen akkor, amikor a nép a nemzeti megsemmisülés felé haladt: széttörte a vallás nemzeti korlátait és rámutatott arra, hogy Jahve Babelben is csak Jahve marad, hogy nem semmisült meg a templommal, mert erkölcsi, szellemi lénye, létezése nem hideg kövekhez, hanem meleg, érte dobogó, őt szerető emberi szívekhez van kötve. Proféciái a többi próféta írásaival együtt elkerültek Babelbe és ott a nép vezetői megtanulták belőle, hogy Jahve él és segíteni is fog, ha a szívek a profétizmus vallás-erkölcsi követelményeire idomultak. Így lehetséges az, hogy Jerémias az exilium utáni vallás kifejlődéséhez sokkal jobban hozzájárult, mint a Deuteronomium vagy a Papi Codex. Mert, amíg ezek inkább azt domborítják ki, hogy a Jahve vallás és Palesztina összetartoznak és így ezeknek a könyveknek a jelentősége, vallásos értéke idegen földön nagyon csekély, addig Jerémias proféciájának nagy és Izráel vallásában teljesen új gondolata — hogy Jahve az idegenben is imádható, sőt meg is hallgatja az őt keresőket — lényegesen hozzájárult ahhoz, hogy a nép nem vetette el magától vallását és Istenét. Jerémias proféciái értették meg velük, hogy a pusztulás csak megérdemelt büntetés volt Jahve parancsainak tudatos megszegése miatt. De megtanulták Jeremiástól „Jahve örök útjainak“ keresését is és amikor ráléptek ezekre: ezáltal Izráel vallási és nemzeti megújulásának megalapozói lettek. Ha az exilium utáni vallás nem valósította is meg az egész vonalon Jeremiás prófétái ideáit és ideáljait, mégis Jerémias proféciája megnyugtató, felemelő hatásának — és annak, hogy a pusztulás dacára jövőben, Jahve által készített jövőben való reménységet tud adni a népnek — kell tulajdonítanunk azt, hogy Juda száműzött népe nem tűnt el Babyloniában, mint ahogy Izráel vallása és népe számára nyomtalanul elveszett az északi ország-rész 722-ben Assyriába deportált lakósága.

Az utána következő profétizmusra is hatással voltak Jerémias gondolatai. Ezekiel és az ú. n. Deuterójésája — Ézsaiás könyve XL—LV. fejezeteinek anonym szerzője — Jerémias gondolatait folytatják, mindenik a maga módja szerint.

Mi pedig csodálkozással látjuk meg Jerémias életében, vallásában Istennek dicsőségét. Mert Ő élt, Ő beszélt, Ő cselekedett ezáltal a gyarló szolgálója által is. Ő általa lett azzá, amivé lenni láttuk: gyengesége mellett is erőssé, sikertelensége ellenére is áldássá. Népének: a megújulás, a vergődő, belső harcokban emészthető lelkeknek pedig a megnyugvás, az Isten újra keresése és megtalálása felé mutatott utat.

D. Dr. Kállay Kálmán.

¹³⁷ B. Duhm: Israels Propheten Tübingen J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1916. 283—284. 1.

A valláspszichológia fejlődésének története.

BEVEZETÉS.

Dante maga volt az, ki ez egész világot átölelő költeményét, a Divina Commediát *opus polysensuum*-nak nevezte el. Hasonló értelemben bátran nevezhetjük a vallást is *phaenomenon polysensuum*-nak. A vallás a lélek mélyén szendergő művészet; az a „titokzatos és csodaszerű képesség“, amelynek potencialitásból aktualitásba történő önkénytelen általrezdülése az emberi lélek horizontjának határait a végtelenségig kiterjeszti s ugyanakkor a lélek kimélyült távlatait egyszersem maradék nélkül betölti. Gyakran szeretik emlegetni: a vallásnak Janus- (kettős-) arca van. Egyikkel az Isten felé néz, a másikkal pedig az ember felé. A vallás sokoldalúságát azonban még ez a tetszetős szemléltetés sem képes feltüntetni. De gondoljuk el csak magunkat egy pillanatra a lélek kamrájában, amely kamrának minden oldala beszédes tükrökből tevődik össze, amelyek viszont minden pillanatban ezerszeresen visszatükröznek s ezáltal pillanatról-pillanatra titokzatosabbá teszik a tükrös-falú lélekkamra központi mélységéből előbukkanó, Janus-arcúnak nevezett, de immáron több, mint ezerarcúvá sokszorozódott *phaenomenon sui generis*-ét az emberi lélek ősméhének: azt, amit mi *vallás*-nak nevezünk, nemde, akkor önkénytelenül is megrezdül bennünk a több, mint félelemnek, a titokzatos iránt érzett tiszteletnek, hódolatnak hangja: Ember, hozzá mersz-e nyúlni ehhez a finom, sokrétegű valósághoz, amely oly titokzatosan ott hullámgyűrűzik lényednek mélyén s beíveli egész életedet? De már a következő pillanatban felébred bennünk a mindnyájunk egészséges lényébe oltott ősztönszerű kíváncsiság; felzúg a parancs: „Ismerd meg magadat“, — s a lélek megindul önmaga vizsgálatára, „mert a Lélek mindeneket vizsgál, még az Istennek mélységeit is.“ (I. Kor. 2: 10.)

A valláspszichológia egyike azon csatornáknak, melyeken keresztül az emberi értelem megpróbálta megközelíteni a vallásnak nevezett *phaenomenon sui generis*-ét, mély vizű tengerét az emberi léleknek. Rögtön hozzátehetjük: egyszersem mind a legfiatalabb csatorna is. S fiatalságánál, újszerűségénél fogva vonzó, igézetes. A lezajlott utolsó két évtized alatt sokan próbálták e legújabb csatornán át megközelíteni a vallás tengerét, csoda-é hát, ha az eredmény rövidesen az lett, hogy e fiatal, zsenge csatorna csakhamar elbizta magát, a többi csatorna megszűnését követelte, egyeduralmat, hegemoniát igényelt magának, s a hullámain tovahaladó hajósoknak, akiket a modern gondolkodás valláspszichológusoknak nevez, azt ígérte, hogy hamarabb és könnyebben célhoz juttatja őket, mint a többi csatornák az ő rajtuk utazókat. — Jelen tanulmány célja megismertetése annak a kalandos utazásnak, amelyet eddig e fiatal csatorna utasai, a valláspszichológusok megtettek, továbbá azoknak a különböző hajóknak, csónakoknak, gályáknak, tutajoknak, — tudományos nyelven: módszereknek, amelyeket ez ifjú csatorna hajósai eleddig igénybe vettek, és amelyeknek legnagyobb része célhoz nem érve, hajótörést szenvedett.

Voltaképeni feladatunk tehát a valláspszichológia történeti fejlődésének kritikai ismertetése. A jelentősebb valláspszichológusok ismertetésénél mindig a következő szempontok fognak szemünk előtt lebegni: Miben látta az illető valláspszichológus a valláslélektan lényegét, tárgyát, feladatát? Mily módszert tartott a legalkalmasabbnak valláspszichológiai kutatásánál, és mennyiben ismerte fel azokat a legszükségesebb demarkációs vonalakat, amelyek a vallás-

pszichológiát, mint önálló tudományt, a többi vallástudományoktól elválasztják, és amelyeket a valláspszichológusnak semmi esetre sem szabad átlépnie, hacsak búcsút nem akar mondani végleg mindannak, ami őt éppen valláspszichológussá teszi. Ott, ahol az alkalmazott módszer hasznossági értékét is szemléltetni óhajtjuk és szükségesnek találjuk, igyekezni fogunk minden egyes alkalommal az általa elért valláspszichológiai eredmények részletes és beható kritikái ismertetését nyújtani. Tanulmányunk azután a valláspszichológia történeti fejlődése folyamán leszűrődött tapasztalatok, eredmények összegezésével és rendszerezésével fog végződni s nagy körvonalakban a valláspszichológia legközvetlenebb feladatait fogja befejezőképpen röviden kijelölni.¹

I. A valláspszichológia történeti fejlődése a modern, módszeres, empirikus pszichológia felvirágása előtt.

A) Nem-tudatos valláspszichológiai indítások a XVIII-ik századig.

Amit *Ebbinghaus* az általános pszichológiára vonatkozólag megállapított, hogy t. i. „nagy múltja van, de rövid története“,² ugyanazt, és talán sokkal inkább állíthatjuk a valláspszichológiáról, amelyet a hivatásos pszichológusok az „alkalmazott pszichológia“ egyik ágának tekintenek. Míg tehát egyfelől bátran állíthatjuk az t, hogy a valláspszichológia, mint önállósult tudomány, teljesen a modern kor gyermeke, miután sajátos módszereire csak a legújabb korban ébredt rá, addig másfelől, ha nem is öntudatos, de mégis jelentős valláspszichológiai indításokkal találkozhatunk mindenkor ott, ahol a vallásos kegyesség és a gyakorlati önmegfigyelés szerencsés egyesülése jelentkezik. Épp azért, midőn a valláspszichológia történeti fejlődéséről óhajtunk kritikái áttekintést nyújtani, meg kell emlékeznünk a valláspszichológia „nem-tudatos“ múltjáról is, vagyis azokról a mélyen vallásos lelkekről, akik gyakorlati, avagy más célból vallásos életükre vonatkozó önmegfigyeléseiket papírra vetették, s ezáltal gazdag, részben már fel is dolgozott, részben pedig még feldolgozásra váró anyagot hagytak hátra a valláspszichológiával hivatásszerűen foglalkozó jelenkor kutató tudósai számára.³

¹ Tehát a valláspszichológiával kapcsolatos ismeretkritikai, metafizikai és történet-filozófiai problémák részletes tárgyalására itt nem térünk ki. Mindez oly új feladatok elé állítana bennünket, amelyeknek a megoldása már csakis egy új tanulmány keretei között volna lehetséges.

² *Ebbinghaus* : Kultur der Gegenwart. I. 6. 178. old.

³ A valláspszichológia fejlődésének történetére a következő munkák, tanulmányok adnak felvilágosításokat : Dr. Georg Traue : Die neueren Methoden der Religionspsychologie, Gütersloh, 1923. — Wunderle : Einführung in die moderne Religionspsychologie, München, 1922. — Herman Faber : Das Wesen der Religionspsychologie und ihre Bedeutung für die Dogmatik, Tübingen, 1913. — Scheel : Die moderne Religionspsychologie. Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1908. — Georg Wobbermin : Die Religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie. Leipzig, 1913. — George Wunderle : Aufgaben und Methoden der modernen Religionspsychologie. Eichstatt, 1915. — Wobbermin : Zum Streit und die Religionspsychologischen Arbeit. (Abderhalden, Handbuch der biologischen Arbeitsmethoden. Abt. VI. Teil C.) 1921. T. K. Oesterreich : Einführung in die Religionspsychologie als Grundlage für Religionsphilosophie und Religionsgeschichte. Berlin, 1917. — W. Koepf : Einführung in das Studium der Religionspsychologie. Tübingen, 1920. — Johannes Leipoldt : Sammlung wissenschaftlicher Handbücher für Studierende und den praktischen Gebrauch. III. Band. Friedr. Beta : Religionspsychologie. Berlin, 1922. — J. B. Pratt : Religionspsychologie in den Vereinigten Staaten, Zeitschrift für Religionspsychologie, II. 1909, 89—98. A többi forrásmunkákat vagy a szövegben magában, vagy pedig a későbbi jegyzetekben fogjuk felemlíteni. A teljesség kedvéért itt foglaljuk azonban össze a magyar nyelven írt valláspszichológiai vonatkozású munkákat és tanulmányokat : *Katholikus* írótól megjelent művek : *Wiedermann* Károly : A vallás lélektana, 1911. *Czakó* Ambró : A vallás lélektana, 1915. *Kühár* Flóris : Bevezetés a vallás lélektanába. — *Protestáns* írótól megjelent művek : *Bartók* György : A vallástudomány tárgya és módszere. Református theol. fakultás értesítője. Kolozsvár, 1910. *Bartók* György : A valláspszichológia főbb törvényei. (Magyar Társadalom-

Mindenekelőtt az egyes nagy vallások irodalmi forrásaihoz kell fordulnunk, s már is gazdag valláspszichológiai anyag áll a rendelkezésünkre. A mithoszok, rituális szokások, varázslások, imák, áldozatok, és általában véve minden oly vallásos tevékenység, amelyekben a vallásos személyiségeknek sajátosan *vallásos magatartása* jut kifejezésre, mind gazdag megfigyelésre és pszichológiai megértésre méltó anyagot nyújtanak számunkra. Eppen azért, nyilvánvalóan, a különböző vallások összehasonlításával foglalkozó összehasonlító vallástörténelem a valláspszichológia számára is jelentős szolgálatokat tett és tehet. A túlzásba vitt egyoldalú hisztoricizmussal szemben rámutatott arra a tényre, hogy a különböző népeknél előforduló hasonló vallásos jelenségek nem vihetők vissza minden esetben külső történeti befolyásra, hanem inkább a lélek azonos, avagy hasonló szükségleteiből, viszonylataiból érthetők és magyarázhatók meg. Így azután, amint erre *Wunderle*⁴ felhívja a figyelmünket, a stoikusoknak *σοφία ἐν νουῖσι* gondolata a valláspszichológia mezején újra jelentést nyert. E közös alapmeggyőződések szinte programszerű, mert szükségképeni jelentkezésének megállapítása mellett azonban nem szabad megfeledkeznünk azokról a sajátos színezeti és árnyalati különbségekről sem, amelyeket ezek az egyes vallásos zseniknél, avagy az egyes népeknél nyernek. Mint majd később látni fogjuk, ezzel a kérdéssel a valláspszichológia egyik ágazata, az ú. n. differenciális valláspszichológia foglalkozik.

A régi vallásos irodalomból gazdag tárházként magaslik ki minden valláspszichológus számára az *Ó- és Újszövetség*. Kétségtelenül, pusztán valláspszichológiai szempontokból a Szentírás egésze meg nem érthető, meg nem magyarázható. Hiszen a Szentírás íróinak célja nem az volt, hogy nekünk vallásos élményeiknek és tapasztalataiknak leírását nyújtsák, hanem ők a láthatatlan Istennek üzenethordozói voltak, az Úr prófétái és heroldjai, akik tehát az Isten kijelentett akaratát akarták tudtul adni az emberiségnek. De minden egyes írásukból élénk tárul az üdvösségre, váltságra vágyó embereknek vallásos lelki magatartása. A valláspszichológust pedig elsősorban éppen ez a magatartás érdekli. Az *Ószövetségben* különösen Jóbna a könyve, a Zsoltárok, a Próféták írásai, a Példabeszédek Könyve és az Énekek Éneke, a maga szimbolikus miszticizmusával, egytől-egyig gazdag tárházai a pszichológiai megfigyeléseknek és megállapításoknak. Ha pedig az *Újszövetséghez* fordulunk, úgy rögtön szemünkbe kell tűnnie *Pál* apostolnak, a minden idők egyik legnagyobb, bár szintén nem-tudatos valláspszichológusának, kinek levelei telve vannak lelki életére vonatkozó pontos leírásokkal, utalásokkal. Így pl. a Rómabeliekhez írt levél 7-ik részében, amidőn oly megrendítő és megelevenítő hűséggel rajzolja meg azt a harcot, amelyet a „testi ember“ a „lelki emberrel“ folytat, a legklasszikusabban juttatta eddig kifejezésre az emberiség legegységesebb valláserkölcsi tapasztalatát. Nem kevésbé nagy és mély pszichológiai éleléséről és megfigyelési képességéről tanúskodik a II. Kor. 12-ik része is, ahol eksztatikus élményének leírásával találkozunk, anélkül azonban, hogy az egyoldalú miszticizmus útvesztőire tévedne. A valláspszichológus nem mehet el figyelmetlenül az I. Kor. 14 mellett sem, ahol Pál apostol a nyelveken beszélés használatáról írva, újra kiváló valláspszichológusnak bizonyul. Végül felemlítjük még a Római levél első részét is, amelyben a politheizmus kialakulásának leírásakor Pál apostol klasszikus példáját nyújtja a manapság úgynevezett genetikus valláspszichológiának.

Azonban nem célunk ez alkalommal a Szentírás valamennyi írójának nem-tudatos valláspszichológiai megállapításait és megfigyeléseit részletesen felemlíteni. Hanem inkább tovább megyünk történeti ismertetésünk megkezdett lán-

tudományi Szemle, 1911. IX. szám.) *Ravasz* László : Megjegyzések a vallás lélektanához. („Emberélet útjának felén“ c. könyve első lapjain: Eredetileg a Protestáns Szemle 1915. évfolyamában.) *Makkai* Sándor : A vallás lélektana. (Protestáns Szemle, 1914. évf.) *Makkai* Sándor : A vallás lényege és értéke c. könyvének valláspszichológiai vonatkozású részei. Egyéb magyar nyelven megjelent valláspszichológiai jellegű tanulmányokra való hivatkozások és utalások megtalálhatók az itt felsorolt munkákban és tanulmányokban.

⁴ *Wunderle* : Einführung etc., 9. oldal.

colatán. Lássuk, mily nem-tudatos valláspszichológiai indításokkal találkozhatunk az egyházi atyáknál és az őskeresztyén apologetáknál ?

A sorozatot talán *Tertullianusszal* kezdhetjük meg, aki „*De anima*“ című munkájában teljes határozottsággal szembeállítja a keresztény valláspszichológiát egy *Plátónak* és egy *Arisztotelesznek* „pogány“ pszichológiájával. A sardesi *Melitto* : *περί ψυχῆς καὶ σώματος ἡ νόσος* c. munkája már a címében kifejezésre juttatja az akkori valláspszichológia trichotómius felfogását. Hasonlóképpen felemlítésre méltók *Nizzai Gergely* (*περί ψυχῆς πρὸς τὴν ἀθεολογίαν Μικρόναν διὰ λόγου*), *Nemesios* (*περί φύσεως ἀνθρώπου*), *Claudianus Mamertusnak* Faustus Regiensis ellen írt (libri tresde statu animae), *Kassiodorus* (de anima) és *Nagy Gergely* (de aeternitate animarum) nem-tudatos valláspszichológiai indításokkal telített klasszikus munkái. Az eddig említett egyházi atyák és őskeresztyén írók részint apologetikus, részint pedig exegetikai-dogmatikai módszereket alkalmaztak munkáikban. Az első, akinél ezek a szempontok inkább háttérbe szorulnak s éppen azért valláspszichológiai indításokkal nála gyakrabban találkozhatunk : *Augusztinus*.

Augusztinus munkái, különösképpen *Vallomásai* kiaknázhatatlan kincseshányái a modern valláspszichológusoknak. Nem csodálkozhatunk tehát, ha még a valláspszichológia legmodernebb módszereivel dolgozó valláspszichológusok is figyelemre méltatják e nagy vallásos zseni írásait. Így pl. *Girgensohn*, aki a rendszeres kísérleti önmegfigyelés módszerének a valláspszichológia területén való érvényesítése által nyert eredményeinek helyességét munkája végén a nagy Augusztinusból vett idézetekkel próbálja igazolni, alátámasztani.⁵ És méltán. Mert, mint *Harnack Adolj* mondja róla :⁶ „Augusztinusnak, sokkal inkább, mint bárki másnak, megvolt az a képessége, hogy Istenről való spekulációit benső elmélyedéssel, szemlélődéssel kapcsolja egybe, amely nem elégszik meg egyes hagyományos kategóriákkal, hanem inkább a kedélyállapotokat és a tudattartalmakat elemzi. Ez elemzés terén való minden egyes sikerteljes előrelépés számára egyúttal az Isten megismerésében is haladást jelentett és viszont... Így lett aztán Augusztinus az egyházi atyák korának pszichológiai zsenijévé ugyanakkor, midőn egyúttal teológiai zseni is volt. Anélkül, hogy járatlan lett volna az objektív világmegismeret területein, mégis teljes határozottsággal figyelmen kívül hagyta ezeket, nem úgy, mint neoplátónikus mesterei, akiknek különben sokat köszönt, bár ugyanakkor túlszárnyalta őket... Annál energikusabban fordult a belső tapasztalatok megfigyelése és ezeknek pszichológiai elemzése felé, amelyre pedig édes kevés biztatást kapott a neoplátónikusoktól. A szkepticizmustól éppen az a meggyőződése mentette meg, hogy, ha minden külső tapasztalás kétséges is volna, a benső lelki élet tényei még akkor is fennállanak és bennünket okvetlenül bizonyossághoz juttatnak el. Lehet, hogy nincs rossz, ámde mi félünk s maga ez a félelem már bizonyára egy rossz. A hitnek nincs látható trágya, de látjuk a hitet saját magunkban (ipsam tamen fidem, quando inest in nobis, videmus in nobis ; de trinit. XIII., 3.). Így azután nála — ismeretelméletileg — a *deus* és az *anima* a legszorosabb kapcsolatba jutottak egymással és ez a kettőjük között fennálló benső szoros kapcsolat csak megerősítette Augusztinusban azt a hitet, hogy a kettő között metafizikai összefüggés is van. Így azután a lelki élet vizsgálata teológiai szükségletté lett számára. Semmi ily irányú vizsgálódás nem tűnt fel előtte közömbösnek, hiábavalónak ; inkább meg volt győződve arról, hogy Isten megismeréséhez vezetnek. A gnóthi seauton Istenhez vezérlő út lett számára.“

Harnack szemei előtt, midőn e sorokat írta, különösképpen *Augusztinus* következő híres mondása lebegett :

*Deum et animam scire cupio,
Nihilne plus ? nihil omnino.*

⁵ Karl *Girgensohn* : Der Seelische Aufbau des Religiösen Erlebens, Leipzig, 1921. 630. s köv. old.

⁶ A. *Harnack* : Lehrbuch der Dogmengeschichte, III. 97. s köv. old.

E két sort *Wobbermin* is idézi⁷ és helyesen állapítja meg, hogy *Augusztinus* e mondásában bizonyos tekintetben (gewissermassen) egy határozott valláspszichológiai program jut kifejezésre. De az ily és hasonló mondásoktól eltekintve is, bátran állíthatjuk azt, hogy *Augusztinus* önmegfigyeléseiben és ezeknek lehető pontos leírásában sokkal jobb valláspszichológusnak bizonyul, mint sokan azok közül, akik a modern korban módszeres valláspszichológusoknak tartják magukat s ugyanakkor hiányzik belőlük valami abból, amit talán egyelőre valláspszichológiai érzéknek nevezhetnénk el. „Csodálatos képessége volt arra, mondja ugyancsak *Harnack*, hogy benső megfigyeléseit szavakba öntse; éppen ebben rejlik különlegessége és nagysága.“⁸

El kell azonban másfelől ismernünk azt, hogy bármily jó önmegfigyelő is volt *Augusztinus* és bármily kiváló nyelvkészséggel is rendelkezett élményeinek pontos leírására, mégis pszichológiai megfigyeléseinek és általában véve vallásos elbeszéléseinek objektív pontosságában teljes joggal kételkedhetünk. Nagy idő telt el ugyanis élményeinek lezajlása és írásba foglalásuk között. Úgyhogy, ha a külső momentumokra pontosan emlékezhetett is *Augusztinus*, mégis a legfinomabb motívumok és momentumok, amelyek ez élményeket előidéztek és teljessé tették, a nagy, közbeeső intervallum folytán bizonyára kimosódtak emlékezetéből. Úgyhogy itt teljes határozottsággal igazat kell adnunk *Girgensohn*-nak, mikor *Augusztinusszal* kapcsolatban többek között a következőket mondja : „*Augusztinus* vallomásai nem mások, mint későbbi évekből történő visszaillesztések lelki életének eseményeire, melyek természetesen oly megvilágítást nyernek, amilyennek annak idején *Augusztinus*nak feltűntek. Éppen azért elsőrangú történeti dokumentumok *Augusztinus* lelkirajzát illetőleg, de csak arra az időre vonatkozólag, amidőn a *Vallomásokat* írta. De, ha korábbi élményeinek pontos rajzaként szemléljük őket, úgy csak a legnagyobb kritikai elővigyázattal vehetjük hasznukat. Semmi sem garantálja u. i. azt, hogy a visszatekintő emlékezés és az élmények tényleges lefolyása teljesen azonosak voltak. A történeti kutatás u. i. észrevette, hogy a *Vallomások* leírásai nem mindenben egyeznek meg az *Augusztinus* fejlődésére vonatkozó objektív bizonyosságokkal, vagyis korábbi műveivel. És ez semmiesetre sem meglepetésszerű és egyedülálló. Emlékiratok, amelyek nem naplószerű jegyzetekből tevődnek össze, hanem csupán késői évek visszatekintő reflexiói, megfigyelései, egész természetesen lényeges tévedések hordozói és nem fedik minden esetben a megtörtént, objektív valóságot. Aki az állításoknak, tanúvallomásoknak pszichológiáját ismeri és tanulmányozta azokat a finom elváltatásokat, amelyeknek minden egyes benyomásból származó élményünk közvetlenül átélésünk után alá van vetve, nem annyira a hibáknak és tévedéseknek sokaságán fog elcsodálkozni, mint inkább az ily emlékiratok relative csodálatra méltó pontosságán. *Augusztinus* egyes tévedéseire már rámutattak a kutatók. Hasonló tévedések bizonyárai művei több részeiben is előfordulnak. Éppen azért azokat a kutatásokat és eredményeket, amelyeket eddig egyes pszichológusok a tanúvallomások pszichológiáját illetőleg végeztek és elértek, a történészeknek és pszichológusoknak sokkal inkább meg kellene szívelniök, mint azt eddig tették. Idévágó vizsgálatok, kísérletek igazolják, hogy minden oly lelki processzus, amely

⁷ *Wobbermin* : Die Religionspsychologische Methode etc. 298. old. Természetesen *Wobbermin* egyoldalú pszichologizmusba esik, midőn ú. n. valláspszichológiai módszere érdekében *Augusztinus* mondásának szavait felcseréli : animam et deum scire cupio (lásd id. m. 424. old.). Éppen azért e helyen igazat kell adnunk a különben nem egyszer szintén egyoldalúságba eső *E. Brunner*nek, midőn utal arra, hogy *Augusztinus*nál e helyen nem arról van szó, amit *Wobbermin* e szavakból kiolvasni vél : t. i. deum ex anima scire, hanem az „animam“ és „deum“ szavakat az „et“ szó köti össze, amely tehát mindkettőnek önálló, tárgyias voltát biztosítja. Mikor azonban *Brunner* éppen ebben az egymásutániségben látja azt a nagy különbséget, amely bibliai hit és misztika között van, akkor viszont másfelől elfelejtkezik arról, hogy ker. hit és általában véve vallási misztika között érintkezési pontok is vannak. E közös vonások, érintkezési pontok kimutatása pedig éppen a valláspszichológia feladata. Lásd az egészre vonatkozólag : *E. Brunner* : Die Mystik und das Wort, Tübingen. 1924. 178. s köv. old.

⁸ Id. m. 269. old.

négy-öt másodpercnél hosszabb ideig tartott és amelynek jegyzőkönyvi leírása több percet vett igénybe, finomabb szerkezeti sajátosságaiban már többé vissza nem adható.⁹ A rendszeres önmegfigyelés mesterének kell tehát lennie annak, aki a legkisebb öntudatlan tévedéseket is el tudja kerülni élményeinek írásba foglalásakor. Tévedések azonban semmiesetre sem kerülhetők ki abban az esetben, amikor a messze múltban lezajlott lelki élményekre való visszaemlékezésről van szó, mint éppen most az *Augusztinus* esetében. A legfinomabb élménymozzanatok ilyenkor okvetlenül elkerülik az emlékező figyelmet. Már pedig a valláspszichológusok *Augusztinus* lelki fejlődésében éppen ezeket a hajszálfínomságú élményárnyalatokat keresik és mert természetszerűleg nem találhatják meg, fájdalmasan kénytelenek nélkülözni őket.

Mindez azonban semmit sem von le *Augusztinus* megfigyelő és leíró képességének sajátos értékéből. Inkább csodálatunkat váltja ki az, hogy vallásos élményeire ennyire is képes volt visszaemlékezni és azokat írásba foglalni. És hogy a vallás pszichológiai lényegét élményeinek leírása közben teljesen kifejezésre juttatta, mutatja az is, hogy *Girgensohnt Augusztinus* írásainak elemzése ugyanoly eredményekhez juttatta el, mint rendszeres kísérleti önmegfigyelési módszer. *Augusztinus* belső szemlélődési módját azonban semmiesetre sem szabad a modern valláspszichológia megfigyelési módszereivel összehasonlítani. Pszichológiai vizsgálantásai és áttekintései szintetikus természetűek s ugyanakkor *nem tudományos célból* íródtak, hanem nagyon is gyakorlati célokat szolgálnak: vallásosságot akarnak olvasóikban ébreszteni. Egy azonban bizonyos: *Augusztinus* azért volt képes újra felfedezni a vallásban a vallást (amint ezt róla *Harnack* megállapította), mert nem-tudatosan is kiváló valláspszichológusnak bizonyult. Ezt talán még az egyoldalú objektivisták sem fogják tőle megtagadni.

Augusztinus hatása érezte magát a skolasztikán és az egész középkori misztikán. Minket most mind a kettő csak pszichológiai szempontból érdekel. Mennyiben fedezhetők fel nem-tudatos valláspszichológiai hajlandóságok, indítások a középkor nagy vallásos személyeinél? Itt van mindenekelőtt *Szent Bernát*. *Augusztinus* hatását sok tekintetben észrevehetjük nála, bár pszichológiai kifejezéseinek plasztikusságával nem egyszer még *Augusztinust* is felülmulja. *Szent Bernátot* különösképpen az jellemzi (Lásd beszédeit.), hogy ellensége volt minden elméleti megismerésnek, különösen, midőn a lélek Istennel való egységének megismeréséről volt szó. A tudást a tudásért egyszerűen „gyalázatos kíváncsiságnak” tartja. Ismeretelméleti iránya a vallásos pragmatizmusnak egy sajátos fajtája. Ha ír, nem könyvekre és teológiai előtanulmányokra támaszkodik, hanem a „tapasztalatok könyvére” és e könyv mindenkor olvasását hallgatói előtt állandóan hangsúlyozza. Bernát talán még nagyobb súlyt helyez az élményre és a belső tapasztalásra, mint nagy elődje, *Augusztinus* s az „experire”, „sentire”, „gustare” szavakkal nagyon gyakran találkozunk nála. Az „élmény által való megértés”, a „tapasztalat által való tanulás”, ezeknek állandó hangsúlyozása a vallás szubjektív oldala felé fordítja olvasói figyelmét, már pedig éppen a vallás szubjektív oldala az, amely iránt a valláspszichológia különösképpen és hivatásszerűen érdeklődik. Kiváló valláspszichológiai érzékről tanúskodik az is, hogy Istennek a lélekbe való belépését az „experimentum” szóval jelöli. *Szent Bernátot* követi a „misztikus teológia fejedelme”, *Bonaventura*, aki *Itinerarium mentis in deum*-jában leírja azt az utat, amelyet a léleknek az Istennel való teljes egygyélevéséig meg kell tennie. A gondolkodó megfontolásnak elébe helyezi az érzelmi élményt. Gyakran beszél a misztikus tapasztalásról, az „experimentalis cognitio”-ról, amelyből a vallásos élmény emocionális és gondolati elemei egyaránt fakadnak. Hasonlóképpen *Aquinói Tamásnál* is a misztikus tapasztalás, mint lelki tény (*exercitium theologiae mysticae*) a tudományos misztika szükségképpen előfeltételei közé tartozik. A „cognatio experimentalis”, a „certitudo experimentalis” és a „notitia experimentalis” kifejezések írásaiban igen gyakran előfordulnak. De kiváló vallás-

⁹ Id. m. 8—9. old.

pszichológiai forrásmunkáknak mutatkoznak, melyek még nagyrészt most is feldolgozásra várnak, a többi, még nem említett középkori misztikusnak írásai is. Így pl. a „német misztika“ legkiválóbb képviselőinek, *Eckhartnak*, *Taulernek* etc. vallásos elmékedései. A későbbi misztikusok között valláspszichológiai szempontból a legjelentékenyebb *Szent Teréz*, aki vallásos élményeit visszatekintő önmegfigyeléseinek segítségével papírra vetette. Tudósításai annyira világosak és még a legapróbb mozzanatokra is oly pontosan kiterjednek, hogy pontosságukkal példát mutatnak a mai leíró valláspszichológiának is. Az egyetemes valláspszichológiai irodalom kevés oly forrásmunkával rendelkezik, melyeket nagyobb haszonnal forgathatna, mint *Szent Teréz* írásait. Nem csodálkozhatunk tehát azon, hogy a legtöbb valláspszichológus, midőn a misztikát lélektani szempontból tanulmányozza, mindenekelőtt *Szent Terézhez* folyamodik.¹⁰

Valláspszichológiai szempontból megemlítésre méltó a karmelita *Szentháromság Fülöp* (Philippus a Sanctissima Trinitate), aki misztikus theológiájának rendszerében sok olyan kérdést, problémát vet fel, amelyeket ma a valláspszichológia mezejére utalunk. Különösen, midőn a lélek erőiről s képességeiről beszél, s arról, hogy ezek a misztikus élményben mennyiben vesznek részt. Vagy mikor az Istennel való egyélevéshez vezérlő s a neoplátónizmusból származó hármassátnak : a *via purgativának*, a *via illuminativának* és a *via unificativának* lélektani elemzését és leírását nyújtja. Gazdag, a valláspszichológusok feldolgozására váró anyagot nyújtanak *Fénelon* és *Madame de Guyon* munkái is. Általában mindazok írásai, akik az ú. n. szubjektív vallást elébe helyezik az objektív vallásnak. A nagy misztikusokat pedig éppen ez jellemzi. A legáltalában éppen ezért *Scholz* jellemzi a misztikusokat, midőn vallásukat a „pszichocentrikus kijelentéstudat vallásának“ nevezi el.¹¹ Az oly vallás pedig, amelynek több-kevesebb pszichocentrikus színezete van, a legkecsegtetőbb megfigyelési mező a valláspszichológia számára.

B) A valláspszichológia előállása a XVIII-ik században.

A valláspszichológia önállósulásáról, független tudománnyá levéséről csak a XVIII-ik században beszélhetünk. Egy tudomány előállításának, keletkezésének előfeltétele és kritériuma az, hogy művelői öntudatosan felismerjék tudományuknak sajátos tárgyát és ráébredjenek arra, hogy e sajátos tárgy megismerése új utakat, új eszközöket, vagyis új módszerek igénybevételét követeli meg. Valláspszichológiai kutatásról és vizsgálódásról is csak ott beszélhetünk tehát, ahol ez új tudományos szempontnak módszertani következményeit is felismerték a kutatók, ahol tehát a valláspszichológia sajátos elvi, tárgyi és módszertani problémái megvitatás tárgyává lettek. Ez pedig csak a XVIII-ik század második felében kezdett csiraszerűen jelentkezni, s voltaképpen csak a XX-ik században jutott igazán jelentőséghez. Lássuk tehát azokat a különböző szellemi áramlatokat, amelyeknek egymást-keresztelése, csomósodása, összefutása a valláspszichológia kialakulását elősegítette.

A vallásnak minden időben voltak, nemcsak a gyakorlatban, de elméletben is, ellenségei. Gyakorlatban ellensége a vallásnak mindaz, aki a vallás problémái iránt egyáltalában nem érdeklődik. Elméletileg pedig ellensége a vallásnak az, aki azt pusztán illúzióknak tartja, egy rég lezajlott kor „survival“-jének, ami tehát már nem alkotó tényezője a mai kor embereinek. És érdekes jelenség az, hogy nem-tudatos valláspszichológiai indításokat, hajlandóságokat felfedezhetünk a vallás elméleti ellenségeinél is, legyenek bár ők általában a vallásnak, vagy pedig csak egy tradicionális vallásformának az ellenségei. És e megállapításunk egy-

¹⁰ Lásd pl. az angol—amerikai valláspszichológiai irodalomból *Underhill*, *Von Hügel*, *Jones*, *Pratt*, *Thouless*, *Coe*, stb. műveit, vagy a kiváló dán filozófusnak, *Höjfdingnek* legújabbán német nyelvre is lefordított valláspszichológiai munkáját : „Erlebnis und Deutung“, melyben külön fejezetet szentel *Szent Terézia* vallásos életének pszichológiai elemzésére.

¹¹ L. : *Religionsphilosophie*, 179. old.

aránt érvényes úgy a keresztyénség előtti korra, mint a keresztyénségen kívül eső területekre általában. Ily nem-tudatos, embrió-valláspszichológus volt pl. *Xenophanes*, aki midőn Homeros és Hesiodos isteneit csúfolta,¹² ez isteneket az emberi képzelő erő alkotásainak tünteti fel. Eszerint Istenét mindenki a saját alakja, formája, szükségei és vágyai szerint gondolja el. Ennélfogva az éthiópok istenei feketék és laposorrúak, a thrákok istenei vöröshajúak és kékszeműek. És ha a lovaknak és ökröknek kezük volna, amellyel festeni tudnának, úgy isteneiknek bizonyára ló és szarvasmarha formát kölcsönöznének. Ugyanide sorozhatók *Prodikusnak*, *Kritiasnak*, *Lucretiusnak* és másoknak valláskritikai megnyilatkozásai is. A szorosabb értelemben vett valláspszichológiai felfogást és szempontot azonban náluk hiába keressük: csak azután érdeklődnek, hogy a vallásos képzeteket mennyiben befolyásolják a természeti tapasztalatok mozzanatai és motívumai, magának a vallásos élménynek elemzése iránt azonban, amely élmény pedig voltaképpen mindennek a hátterét és alapját nyújtja, nincsen érzékük.

Ugyanezt állíthatjuk a keresztyén kor sok más valláskritikusáról is. Így pl. *Spinozáról*, akinek *Tractatus theologico-politicus*-át Mayer úgy tünteti fel, mint amelytől a valláspszichológia kezdetét számíthatjuk.¹³ Azonban helyesen jegyzi meg *Wobbermin*,¹⁴ hogy bár *Spinoza* kétségtelenül a valláspszichológiai szempont irányában tapogatózik, valláspszichológusnak mindazonáltal őt sem tarthatjuk, mert a sajátos vallási élmények iránt neki sincs érzéke, s csupán azoknak az erkölcsi szükségleteknek szerepét vizsgálja, amelyek aztán a vallásban kielégülést nyernek.

A vallásos élmény sajátosságainak vizsgálata iránt az *angol empirizmusnak* sincsen érzéke, amely különben a XVIII-ik század második felében nagyban hozzájárult ahhoz, hogy a szupranaturális eredetek vallási igazságainak orthodox rendszerét az emberi felvilágosodás korának lassankint sikerült áttörnie, úgy, hogy rövidesen mind több és több valláspszichológiai probléma nyomult be a vallástudomány területére. Angliában az egyházi szupranaturálizmussal szemben mindenekelőtt a racionalisztikus deizmus jelentkezik, amely szintén dogmatikai rendszeralkotásra törekszik ugyan, még pedig erősen racionalis alapokon, előfeltételeit azonban, amelyekre épít, az empirikus kiindulás adja meg.¹⁵ — Az angol empirizmus mindenütt a tapasztalásból indul ki, hogy azután a tapasztalás által nyert adatokból megkonstruálhassa azt, amit „természeti vallásnak“ (natural religion) nevez. Erre törekszik *Hume* is, *Natural history of religion* című munkájában, amelyben aztán kimutatni próbálja, hogy a vallás a félelem és a reménység által megindított képzeletben és az emberi tudatlanságban gyökerezik. Ami a vallásos élményben sajátosan vallási, az iránt neki, és általában véve az angol empirikus deizmusnak sincsen érzéke. Mindazonáltal *Hume*-ot, *Herbert von Cherbury*-t és *Locke*-ot tekintjük azon úttörőknek, akik a pszichológizmust az emberiség világ- és életfelfogásába, tehát a vallásfilozófiába is az első alkalommal bevezették és az empirikus gondolkozásmódot az addigi metafizikai dogmatikus gondolkozással szembehelyezték.

Az angol empirizmus gondolatai csakhamar átjutottak *Németországba* is. Akkorára a régi megcsontosodott orthodoxia egyoldalú metafizikai-dogmatikus gondolkozásmódja itt is alábbhagyott, leginkább azért, mert a többi vallásokkal való megismerkedés kezdte megingatni a keresztyénség abszolutságába vetett hitet, viszont másfelől a lutheránusok, reformátusok és katolikusok között folytatott hitvitákba is kezdtek már a vallás iránt érdeklődők belefáradni. Míg azonban *Angliában Humenak* és társainak hatására az empirizmus csakhamar egyházi és keresztyénellenes jelleget öltött magára, addig Németországban az angol empirizmusnak és a német pietizmusnak szerencsés találkozása és egybeömlése a legtermékenyebb hatással volt a vallásos és teológiai gondolkozásra.

¹² L. : *Xenophanes* fragmentumait.

¹³ Über Religionspsychologie, Zeitschrift für Theo. und Kirche, 1908. 296. old.

¹⁴ I. m. 267. old.

¹⁵ L. : Törltsch : Deismus.

Csak e két szellemi áramlatból érthető meg teljes egészében a XVIII-ik század német gondolkodásának az a hatalmas előrehaladása, amely azután a vallásnak és teológiának egymástól való pontos és tüzetes elhatárolását, megkülönböztetését vontta maga után.

Semlerben találkozott össze először, ha talán nem is a legöntudatosabban, az angol empirizmus és a német pietizmus. És amikor a valláspszichológia kialakulásáról, előállításáról beszélünk, erről a két szellemi áramlatról semmi esetre sem szabad megfeledkeznünk. Az angol empirizmus és a misztikus pietisztikus hatás-elemek, mint motívumok, ott szerepelnek ebben a korban mindenütt, ahol a teológusok, filozófusok és általában véve a gondolkodók a metafizikai dogmatikus gondolkodásnak hátat fordítanak, s a vallásos életformák iránt érdeklődnek. Ettől kezdve a relativizáló pszichológizmus és az individuálizmus mindinkább az érdeklődés előterébe lépnek. A vallás normatív elgondolása helyett a pszichikai és szociális milieu vallásformáló ereje érdekli az embereket, s a vallás igazságtartalma, in abstracto, egyáltalában nem probléma többé a számukra. Elsősorban a primitív vallásformák lélektani elemzése köti le a figyelmeket, s különös előszeretettel foglalkoznak a vallás érzelmi oldalával. Mint már említettük, *Semler* még nem ébredt rá teljes tudatossággal a lélektani empirizmus nagy horderejű jelentőségére. Sokkal inkább ott lüktetett még benne a keresztyénség normatív érvényességébe vetett meggyőződése, semhogy átadhatta volna magát teljesen a relativizáló pszichológizmusnak és empirizmusnak. Sokkal bátrabb és határozottabb képviselője volt az új iránynak *Lessing*, aki aztán *Semlernél* is öntudatosabban hangsúlyozta a vallás és teológia közti különbségeket. *Herder* viszont a vallási képzet- és érzelemvilág egyéni különféleségei iránt mutatott nagy megértést. Így jutunk aztán el *Pascalon*, *Jacobin* és *Hamanon* keresztül a nagy filozófushoz, *Kanthoz*, akit szintén a valláspszichológiai vizsgálódás egyik előkészítőjének, előmozdítójának tekinthetünk.

Kant történeti jelentősége, mely a mi valláspszichológiai történeti áttekintésünkre is fontos jelentőségű, abban leli gyökerét, hogy az erkölcsi tapasztalatnak az emberi szellem területén a racionális gondolkodás mellett külön önálló helyet biztosított, és ezáltal a gondolkodást egy jelentős lépéssel közelebb vitte a vallásos tapasztalás sajátosságának felismerése felé. És ha a valláspszichológia módszertanának szemszögéből nézzük *Kant* eme lépését, úgy annak nagy horderejét mindenesetre el kell ismernünk. Merészség volna azonban azt állítani, mintha *Kantnál* magánál tudatos valláspszichológiai vizsgálódással találkozhatnánk. Inkább teljességgel sajnálnunk kell azt, hogy *Kant* nem tette meg ezirányban a döntő lépést, behódolt az erkölcsi érdek szempontjának, és így nem jutott el a vallásos tapasztalás sajátos és önálló voltának elismeréséig. Így azután igazat kell adnunk *Wobberminnek*, midőn *Kantról* paradoxonszerűen azt állítja,¹⁶ hogy megállott egy kritikátlan valláskritikai vizsgálatnál, azaz egy oly vizsgálatnál, amely az empirikus vallást teljesen figyelmen kívül hagyja és így nélkülözi a valláspszichológiai előmunkálatokat.

Az empirikus valláspszichológiai vizsgálódásra a döntő lökést, indítást a *Kant* által sok tekintetben befolyásolt, de tőle mégis független nagy teológus, *Schleiermacher* adta meg. Ő fedezte fel a vallásos élményben a vallásos élményt, ő indult ki először teljes határozottsággal az empiriából s lett a módszeres valláspszichológia eleddig szinte hermetice elzárt láthatatlan birodalmának kapunyitójává.

Schleiermacher élmény teológiája (így szokás nevezni az ő és követői teológiáját) a maga egészében e helyen kevésbé érdekel bennünket. Kritikai megvilágítása is más helyre tartozik. Nekünk ezen a helyen egyetlen kötelességünk tárgyilagos kimutatása annak, hogy *Schleiermacher* mennyiben mozdította elő a valláspszichológiának, mint önálló, empirikus tudománynak, előállítását ?

¹⁶ I. m. 269. old. : „so ist Kant bei einer religionskritischen Betrachtung stehen geblieben, aber — paradox zu sprechen — bei einer unkritischen religions-kritischen Betrachtung.“

A valláspszichológia előállítását siettető, elősegítő áramlatok, irányok, tendenciák szerencsésen találkoznak Schleiermacherben. Kanti, herderi, schellingi hatások, romantikus hajlandóságok, a herrenhuti örökség, esztetikai-spinozisztikus motívumok egyesültek személyiségének gazdag összetételű szövedékében. A vallásról tartott híres *beszédeiben* jutott teljesen újszerű vallásfelfogása először kifejezésre. A vallásos élményt, az univerzum szemléletét és érzelmét állítja az előtérbe. A képzetek és dogmák nem tartoznak a vallás lényegéhez. A vallás szubjektív oldala a fontos, a mérvadó, minden más csak másodlagos jelentőségű. Miután pedig a vallás az egyéni vallásos élményben oldódik fel, nyilvánvalóan nem beszélhetünk egyetemes, permanens, változatlan, egyforma érvényű vallásról, hanem a vallás minden egyénben másként jelentkezik. Nincs tehát egyetemes vallás, nem beszélhetünk a vallásról, hanem inkább beszélnünk kell vallásos egyéniségekről, akikben a vallás realizálódik, miközben egyúttal egyéni köntöst is vesz fel magára.

Schleiermacher beszédei a metafizikától való elfordulás klasszikus példái. A vallásról való reflexió szerinte nem lényeges eleme a vallásnak, mert hiszen a vallásos nézetek, felfogások már magukból a vallásos egyéniségekből nőnek ki. Aki tehát a vallást meg akarja ismerni, fordítson hátat minden reflexiószülte vallási terméknek, származéknak, a fontos a vallásos tapasztalat, az Isten-tudat végtelen sokféleségének konstatálása és megismerése. Mi sem természetesebb, mint az, hogy *Schleiermachernek* eme, a szubjektív vallás sokfélesége, egyéni életformáinak tanulmányozása mellett való határozott állásfoglalása, a döntő lökést adta meg a valláspszichológia előállítására. És ha *Semler* még nem volt képes magát a felvilágosodás racionalisztikus teológiájától minden tekintetben emancipálni és ha *Herder* és *Lessing* csak alig érezhető indításokat nyújtottak, *Kant* egyoldalú ismeretelméleti és erkölcsi érdeklődése folytán szintén megakadt a fejlődés, előrehaladás vonalán, amely a vallás következetes pszichológizálása felé haladt, úgy bátran állíthatjuk, hogy *Schleiermacher* bátor és merész fordulatával megvetette alapját az empirikus valláspszichológia kialakulásának és szemléletmódjának, amelyre azután *Schleiermacher* és az őt követő teológusok és pszichológusok tábora bátran építhetett.

Schleiermacher ez empirikus valláspszichológiai tendenciája érvényesül hittanában is. „Semmi más nem áll rendelkezésünkre, mint a lélek és azok a kegyes megindulások, amelyeket ebben felfedezünk“, mondja egy helyen.¹⁷ És a hittan sajátos feladatát nem látja másban, mint „die Erregungen des christlichen frommen Gemütes in der Lehre darzustellen“. ¹⁸ Itt tehát az élmény minden s a vallásos élményt szabályozó normatív, objektív kijelentés-tartalomról beszélni nem lehet. Ami a vallásos élményben megnyilatkozik, az az ember természeti vallásának tartalma csupán, egyszerűen vallási adottság.

Schleiermacher azonban hittanában nem vezette végig teljes következetességgel empirikus tendenciáját. Pszichológiai felfogását teljes egészében nem engedte érvényre jutni spekulatív filozófiai élet- és világnézete, elannyira, hogy végre is a vallás pszichológiai meghatározását alájarendelte filozófiai világnézetének, amely filozófiai világnézet viszont pantheisztikus színezetű volt, tehát olyan, amely a természet és szellem közötti különbségeket mintegy megszünteti és a vallásos élménynek teljes egészében ellene mondó metafizikába torkollik bele. Így azután *Schleiermacher* hitrendszerét egy első pillanatra fel nem fedezhető benső feszültség jellemzi, amely feszültség az empirikus pszichológiai vallásfelfogás és *Schleiermacher* spekulatív, pantheisztikus világnézete, mint két ellentétes pólus között kiengesztelhetetlenül állandóan jelentkezik. Mélyen fájjalnunk kell, hogy a minden idők ez egyik legnagyobb és tegyük hozzá, legvallásosabb teológusa nem tudta magát mentesíteni a hagyományos, spekulatív, filozófiai hatásoktól s így azután vallásszemléletében a vallásos érzelem individualitása és élénksége

¹⁷ Glaubenslehre, 7. paragrafus.

¹⁸ Glaubenslehre, 3. paragrafus.

s ennek lélektani elemzése végre is a háttérbe szorult, helyet adva az élmények élénkségét elfátyolózó spekulatív-filozófiai gondolatoknak. *Schleiermacher* egész élete a filozófia és a vallás ellentéteinek megszüntetésére való törekvésekből állott s halálos ágyán még is ezekkel a szavakkal kellett életét befejeznie, melyek egyúttal theológiai pályafutásának tragikumát is kristály-sűrítettséggel kifejezésre juttatják: „Ich muss die tiefsten spekulativen Gedanken denken und die sind mir völlig eins mit den innigsten religiösen Empfindungen.“¹⁹ Még halálos ágyán is azzal foglalkozott és csitítgatta magát, hogy a legmélyebb spekulatív gondolatok és a legbensőbb vallási érzelmek között bizonyára nincsen különbség. Az empirikus vallásból való kiindulás és a spekulatív gondolkodás iránti vonzalma még akkor is egymással szemben hadakoztak benne. Mindazonáltal a valláspszichológia drága örökségképpen fogadja tőle azt az első döntő lökést és indítást, amelyet ő adott az empirikus valláspszichológiai vizsgálódás, kutatás megindulásához. *Schleiermacher*t méltán nevezhetjük a valláspszichológia egyik megalapítójának, aki újra felfedezte s tudósoknak és nem-tudósoknak egyaránt rámutatott a vallás szubjektív oldalára. Ha az általános lélektan módszertani kibontakozása nem váratott volna magára a XIX-ik és a XX-ik századig, úgy *Schleiermacher*nél már bizonyára modern, módszeres valláspszichológiával is találkozhatnánk. Vallás-elmélete így is kiváló valláspszichológiai érzékről tanúskodik, amelyre legújabbban *Girgensohn* mutatott rá igen szép sikerrel. A *Schleiermacher* által elejtett fonalat egyfelől a XIX-ik században, Németországban theológusok, másfelől pedig a XX-ik században Amerikában hivatásos pszichológusok (elsősorban *W. James*) ragadták meg s lettek pionírjeivé a valláspszichológiának. A valláspszichológia történeti kibontakozásában azonban mindenkoron *Schleiermacher* maradt az „első mozgató“.

C) A valláspszichológia fejlődése a XIX. században.

A valláspszichológia előállítására a XVIII. században a kutatók megtették a döntő lépéseket. Mindazonáltal a következő század folyamán is a valláspszichológiai problémák inkább csak a vallásfilozófiával, vallástörténettel és theológiával kapcsolatban jelentkeznek s a valláspszichológiát önállóan a tudósok még nem művelik. A fejlődés szálai azonban összeszövődnek s ami a XVIII-ik században első akkordként jelentkezett, az most a fejlődés skálájában folytatódik. A könnyebb szemlélhetőség céljából külön fogunk szólni azokról az indításokról, motívumokról, amelyekkel az *angol szellemi fejlődés* járult hozzá a valláspszichológiai problémák önállósuló műveléséhez, továbbá azokról, amelyekkel a *francia pozitívizmus* és *szenzuátizmus* lepte meg a gondolkodást és végül szólni fogunk egyfelől e két iránynak sajátos találkozásáról a német *Feuerbach*ban, másfelől pedig azokról a hatásokról, amelyeket e két irány, a *Schleiermacher* vallásfelfogásával egybefonódva, a XIX-ik század *német theológusainak* kölcsön adott. Itt már nehezebb a fejlődés kritikai áttekintésénél az egységet betartani s jól tudjuk, hogy minden kölcsönhatásban van valami misztikus, titokzatos mozzanat, amelyet még a legnagyobb óvatosság és legfeszültebb figyelmeztetés mellett sem lehet kellőleg észrevenni és feltüntetni.

Angolországban az empirikus-naturalisztikus irány, mely a XVIII-ik században kezdődött, a XIX-ik században egyenes irányban folytatódik. A vallásellenes magatartás még most is érvényesül s a *Hume* vallásfelfogása megadja e kornak vallásellenes színezetét. „*Any of the human affections may lead us into the notion of invisible, intelligent power*“, adja ki a jelszót a már idézett munkájában *Hume* s e megállapításában benne van az elkövetkező, az őt nyomon követő vallástörténészeknek, anthropológusoknak egész munkaprogrammja. Kezdi vizsgálni, tanulmányozni a vallások tapasztalati világát s mialatt a vallás őseredete után tudakozódnak, vallástörténeti és anthropológiai kutatásaik közben kétség-

¹⁹ Aus *Schleiermachers* Leben. In Briefen II. 511.

telenül nem egyszer kiváló valláspszichológiai érzéküknek is bizonyosságát adják. Az azonban nem jut eszükbe, hogy a jelen vallásos életének tanulmányozásából induljanak ki, csupán a primitív népek vallásának eredetét próbálják megmagyarázni s nem gondolnak arra, hogy magát a vallásos élményt, tapasztalatot tegyék vizsgálat tárgyává. Minden empirizmusuk mellett is egy ápriorisztikus előfeltételre építenek : a vallás szerintük nem lehet *phaenomenon sui generis*, az emberi lélek egyéb funkcióiból kell tehát levezetni, megmagyarázni : a félelemből, vágyból, reménykedésből stb.

Ez irányú kiváló reprezentánsai : *Spencer, Tylor, Goblet*. A legtanulságosabb lesz talán, ha a *Spencer* vallásfelfogására vetünk egy rövid pillantást. *Spencer* a vallást primitív pszichológiaként kezeli. Szerinte a vallási kategóriák képzésének, alkotásának gyökere a lélek és a szellem-hit. Az empirikus vallás megindítója a primitív ember ama meggyőződése, hogy a pszichikai és a kozmikus energiák teljesen azonosak, azaz, hogy a világban rejlő erők ugyanazok, mint a tudatunkban felmerülő és működő erők. Vagy, amint ezt maga *Spencer* kifejti : a vallásos eszmealkotás mögött az empirikus vallás minden egyes, még a legmagasabb fokán is ott áll a vallásos ember ama hitbeli meggyőződése, hogy az a hatalom, erő, amely tudatvilágunkban megnyilvánul, csupán más feltételek között mozgó formája ugyanannak a hatalomnak, amely a tudatunkon kívüli világban is jelentkezik.²⁰ Az ősember tehát spekulációi közben jut el arra a gondolatra, hogy az az erő, hatalom, amely az anyagi világban nyilvánul meg, ugyanaz az erő, hatalom, amely mi bennünk is, a tudat formájában felpatakszik.²¹

Spencernek ez a valláselmélete kétségtelenül pszichológiai alapokra épít, azonban, mikor a pszichikai és kozmikus energiák metafizikai azonosságának hitében keresi a vallás eredetét s a vallásban primitív pszichológiát lát, a vallás sajátos lényét megszünteti, metafizikai monizmusban oldja fel, úgyhogy *a vallás nála megszűnik phaenomenon sui generis lenni*. Az empirikus vallás vizsgálatát hangsúlyozza egyfelől, ugyanakkor azonban elkerüli figyelmét maga a vallási élmény, a vallási empiria s a vallás őseredetének vizsgálatába, magyarázatába metafizikai spekulatív elemeket visz bele, így azután oda jut, hogy a vallás nála nem jelent semmi pluszt, semmi többletet a filozófiai monizmussal szemben. A vallás egyszerűen a theoretizáló fantázia alkotásaként szerepel.

Az angol empirizmus vallástörténészeinek és anthropológusainak tendenciái, amelyeket *Spencer* valláselmélete árnyoldalaikkal egyetemben klasszikusan szemléltet, átjutottak rövidesen *Franciaországba* is, ahol a legtermékenyebb talajra találtak a már akkor uralkodó *pozitivizmus* és *szenzuálizmus* képviselőinél. Legjellegzetesebb reprezentánsai e francia pozitívizmusnak és szenzuálizmusnak *D'Alembert, Turgot* és *Comte*.

A pozitivistikus gondolkodás legsajátosabb vonásait organumában, módszerében és önkényesen elhatárolt tárgykörében kell keresnünk. Módszer szempontjából a pozitívizmusban a megfigyelés jut érvényre. Tárgykörét viszont a tapasztalati, jelenség világ korlátai közé fokozza le s nem is akar ezen az érzékeink által megragadható, megtapasztalható világon túl egy másik világot elismerni. A pozitivistikus vizsgálódás a jelenségek pontos megfigyelésével kezdődik és a jelenségek egymáshoz való állandó vonatkozásainak, viszonyulásainak kutatásában merül ki. Minden lényeg-, ok- és célkérdést kizár tehát vizsgálódási területéről. Eszménye a természet uralma a törvényfogalmak által.

Azonban éppen ez az egyoldalú természettudományos-mathematikai tendencia nem engedte meg a pozitívizmusnak azt, hogy keretein belül kibontakoztasson egy oly valláspszichológiát, amely elsősorban a vallásos tapasztalat, élmény iránt érdeklődik. A pozitívizmus is, csak úgy, mint az angol naturalisztikus-empirizmus, sőt talán még inkább, mint ez utóbbi, egy előfeltevésre épít, amely

²⁰ „The truth, that the power which manifest itself in consciousness is but a differentiy-conditioned form of the power which manifests itself beyond consciousness.”

²¹ „that the Power manifested throughout the Universe as material, is the same Power which in ourselves wells up under the form of consciousness.”

aztán egyenesen lehetetlenné tesz minden szorosabb értelemben vett vallás-lélektani érdeklődést. Ez előfeltevés pedig nem más, mint az a meggyőződés, hogy a vallás *nem* phaenomenon sui generis, hanem csak survival egy rég lezajlott korból, hírmondó az emberiség gyermekkorából, amelyet még most nem lehet ugyan teljes egészében elcsitítani, de a természettudományos — pozitívisztikus — szenzualisztikus gondolkodás lassú térfoglalásával bizonyára sikerülni fog végül is teljesen figyelmen kívül hagyni. A pozitívizmus nem hisz *causae primariae*-ban, nem hisz a relativum mögött létező abszolútumban, csak az érzékelhető dolgok megfigyelésére és kísérleti úton való igazolására épít. Vallás és metafizika nála minden alapot nélkülöző illúziók.

A pozitívisztikus gondolkodást tehát a materialisztikus aláfestés jellemzi. Ehhez járult még a *Condillac* által Angolországból importált *szenzualisztikus asszociációs* elmélet, amely az emberi lelket atomizálni igyekezett és a lelkivilágot teljesen a fiziológiai mechanizmus függvényévé tette. Az ember lelkiéletét az idegizgalmakra vezették vissza, minden lelki tevékenységet az emberi agy mechanikus funkciójának tekintenek és az emberi képzeteket az agy váladékaiként kezelik.

E pozitívisztikus és szenzualisztikus gondolkodásmódnak a lélektanba való bevitele teremtette aztán rövidesen meg a francia pathológikus pszichológiát, mely különösen a XIX-ik század végén és a XX-ik század első éveiben oly nagy közkedveltségnek örvendett. Mi sem természetesebb, mint az, hogy e pathológiai színezetet az emberi szellem legtitokzatosabb tüneményét vizsgáló tudományba is belevitték s nemsokára megjelennek a vallás pathológikus pszichológiai magyarázói. A vallást most már nemesak a primitív ember tudománytalan gondolkozásának, hanem nagyon gyakran a fiziológiai pathológia egyik momentumának tartják s benne az anachronizmus és atavizmus beszélő példáját látják. A vallás pszichopathológiájával foglalkozók aztán nagy előszeretettel vizsgálják a vallás-alapítók és általában véve az ú. n. vallásos zsenik életét s sajátos vallásos életnyilvánulásaikban rendellenes idegizgalmak hatásait kutatják. Emésztési zavarok, rögeszmék, epilepszia, hiszteria, ilyen és hasonló okokra próbálják visszavezetni a vallásos zseniknek minden oly különös élmény-mozzanatát, amelyet a mindennapi embernél nem tapasztalnak, nem érzelnek. S mindezt pedig csak azért teszik, mert pszichogenetikai vizsgálataikba egy előfeltevést visznek bele, s közben elfelejtkeznek arról, hogy semmiféle pathológiai, avagy pszichológiai módszer alkalmazása nem mondhat végső ítéletet a tüneményekben jelentkező szellemi tartalmak értéke és jelentése felől.

Nagyon tanulságos az a kritika, amelyet *James* Vilmos gyakorol e fiziológiai pszichológia, vagy pathológikus valláspszichológia felett.²² „Éz az orvosi materializmus, mondja *James*, végez Szent Pállal azáltal, hogy egyszerűen epileptikusnak mondja s a damaszkuszi úton látomás által történt elhivatását a nagy agy kérgének sérüléséből vezeti le. Szent Teréziát egyszerűen hiszterikának tartja, Asszisi Ferencet pedig születésénél fogva terheltnek stb... És miközben e nagyobb benső feszültséget igénylő lelki jelenségeket vizsgálja és magyarázni próbálja, rövidesen felfedezi, hogy voltaképpen valamennyien a diathézis különböző megnyilvánulásaiként szerepelnek, melynek előidézője a fiziológia által eleddig még fel nem fedezett mirigyeknek rendellenes működése.“

Es ezek után ez az egyoldalú, orvosi materializmus úgy vélekedik, hogy e magyarázatokkal, hipotézisekkel sikeresen alá is ásta e nagy személyiségeknek szellemi tekintélyét. Pedig, mondja nagyon helyesen *James*, „mégha igaz is az, hogy Pál epileptikus volt, hogy Asszisi Ferenc terhelt volt, Carlyle pedig szervi bajnak a hordozója, még akkor is bátran feltehetjük a kérdést: vajjon ezek a lelki és történeti ténymegállapítások levonnak-e valamit is e személyiségeknek nagy szellem-erkölcsi jelentőségéből? Hiszen a pszichológia megállapításai és

²² L.: *The Varieties of Religious Experience* c. könyvének első fejezetét: *Religion and Neurology*.

követelményei szerint nincsen egyetlen egy beteg, avagy egészséges lelkiállapotunk sem, amely ne feltételezne bizonyos szervezeti processzust. A tudományos theóriákat épp annyira befolyásolja szervezetünk, mint vallásos érzelmeinket. És ha beleláthatnánk a rejtélyek világába, úgy rövidesen rájöhethnénk arra, hogy a máj nem kevésbé befolyásolja a legelszántabb atheista nyilatkozatait, mint a methodistának lelke idvessége felőli gyötrődéseit. Ha a rajta keresztül áramló vért az egyik irányban befolyásolja a máj, úgy eredményül a methodistát kapjuk, ha pedig a másik irányban, úgy az atheista elmét... Valamennyi lelki állapotunkat, legyenek bár vallásos, avagy nem-vallásos tartalmaknak hordozói, egyaránt befolyásolja tehát fiziológiai összetételünk, testi szervezetünk.“

Mindazonáltal be kell ismernünk, hogy ez orvosi, pathológikus vizsgálódásnak is voltak gyakorlati eredményei. A hasznossági értéket sok tekintetben tőle sem tagadhatjuk meg. Rávilágított sok olyan tényre, amelyeket eddig a tudomány nem tudott megmagyarázni s amelyek tévhitek formájában még a vallás egészséges kifejlődését is nem egyszer megakadályozták. Fényt derített az automatikus cselekvésekre, a hipnotikus és szuggesztív hatású jelenségekre, megmagyarázta a vízióknak, hallucinációnak jelenségeit. Aláásta ezáltal a keresztényeségen-kívüli valláslélektani felfogások hiperfizikai animizmusát s a szubliminális tudatnak segítségül hívása által egyszerűen leszerelte mindazokat, akik a hipnotikus és automatikus tüneményekben és cselekményekben a természetfeletti világ kijelentéseit látták.

Mihelyt azonban ez a pathológikus valláslélektan egyúttal ítélkezni is próbált a nagy vallásos személyiségek vallásának értéke és jelentősége felől s cselekedte pedig ezt rendesen úgy, hogy tőlük minden szellemi értéket és jelentőséget megtagadott, a *μετὰ τὸν αἰῶνα ἕτερον γένος* hibájába esett, amelyből azután csak a XX-ik században tudott *James* és társainak gyógyító kritikai hatása folytán, végleg megszabadulni.

Az angol naturalisztikus-empirizmus és a francia pozitivistikus fiziológiai valláslélektan találkoznak össze egymással a német *Feuerbachban* is, akinek valláselméletét mindenekfelett a lélektani megalapozás jellemzi. *Feuerbach* vallásellenes kritikája nagyon nagy közkedveltségnek örvendett a XIX-ik században, még nagyobbak, mint a *Hume*-é a XVIII-ikban. Voltaképpen ő a csúcsa és a végállomása annak a vallásellenes valláspszichológiai felfogásnak, amely az angol empirizmus naturalisztikus felfogásán és a francia pozitivismus természet-tudományos-mathematikai világnézetén áthaladva, végre is *Feuerbachban* találja meg legzseniálisabb képviselőjét. *Feuerbach* vallásfilozófiáját és valláspszichológiáját *Vorlesungen über das Wesen der Religion*, 1845 c. munkájában találhatjuk meg. Valláselméletét a legrészletesebb vallástörténeti tényhalmazra építi fel. Szerinte a vallás alkotó szerve a képzelő erő, a fantázia. A vallás az emocionális gondolkodás alkotása. E tételből kiindulva, *Feuerbach* azután felállítja a maga egyoldalú valláspszichológiai valláselméletét. És pedig annyira következetesen viszi keresztül álláspontját, hogy logikai következtetései végül is odajuttatják, hogy *a vallás nála is megszűnik phaenomenon sui generis lenni*. Vizsgálódásai során megállapítja, hogy a vallásban jelentkező függés-érzelem mögött, mint végső tényező, az *egoizmus* áll, még pedig az önfenntartás ösztönének formájában. Ez ösztönben keresendő a vallás végső szubjektív alapja. Az ember függőnek érzi magát, másfelől pedig vágyai, céljai, óhajai vannak. Teremt tehát magának oly lényeket, amelyek azután céljait sikerre viszik. S miután pedig az ember érzelmi világában a legjelentősebb szerepet a haláltól való félelem játsza, nyilvánvalóan a vallási eszmealkotásnak éppen ez a főforrása. „Ha az ember nem halna meg, ha mindörökké élne, ha nem lenne halál, úgy nem lenne vallás sem“ — mondja gondolkozóink. Ám az ember nemcsak ösztöni életet él, hanem ideálokat, eszményeket is tűz ki maga elé. Rövidesen ráébred azonban arra, hogy ez eszményeket nem tudja megvalósítani. Így azután újra fantáziájára támaszkodik s teremt magának oly lényt, akiben ideáljainak megvalósulását és megvalósítóját látja. Ez a lény lesz azután az idealizmus istene, szemben az előbbivel, mely a naturáliz-

mus istenének mondható. A kettő között a lényeges sajátosságok azonosak, mert hiszen mindkettő a vágy és a fantázia által alkotott lény. „Amivé az ember a valóságban nem képes lenni, de amivé lenni szeretne, azt istenivé teszi : az az ő istene“ — mondja Feuerbach. Ha tehát az embernek nem lennének vágyai, úgy dacára minden fantáziájának és érzelemlilágának, nem lenne vallás sem. „Az ember hisz az istenekben, mivel él benne a boldogságra törekvő ösztöne ; hisz egy boldog lényben, miután ő maga is boldog akar lenni. Hisz egy halhatatlan lényben, miután nem óhajt meghalni. Amivé az ember lenni óhajt, azt állítja maga elé az istenekben, mint létezőkben ; az istenek valóságos lényekbe öltöztetett vágyai az embereknek.“ „Nem az Isten alkotta tehát az embert az ő képére és hasonlatosságára, hanem az ember az istent“, — ime, a Feuerbach egyoldalú valláspszichológiai felfogásának végső konzekvenciája. (A *Xenophanes* által kicsüfölt homerosi vallásfelfogás megismétlődése ez.)

Két szempontból tehetjük Feuerbach valláselméletét vizsgálatunk tárgyává.²³ Ha *fenomenológiai* szempontból nézzük, úgy a vallás átalakul egy oly legnagyobb lénybe vetett hitté, akiben az ember eszményeinek, vágyainak megvalósulását és megvalósítóját látja. Viszont *kritikai* szempontból nézve, Feuerbach szerint a vallás nem más, mint az ember önistenítése.

Mindenekelőtt meg kell állapítanunk azt, hogy *Feuerbach* élelátású pszichológus volt. Feltárta előttünk oly szerkezeti összefüggések rejtélyes világát, amelyek pszichológiailag a vallásban ma is kimutathatók, igazolhatók. Valláspszichológiai elemzésére épített kritikáját pedig sok tekintetben megcáfolhatatlannak kell tartanunk. Így pl. igaza van Feuerbachnak, midőn azt a fenomenológiailag is igazolható megállapítást teszi, hogy az ember vágyainak, reményeinek, eszményeinek megvalósítóját az Istenben látja. És minden kritikai megállapítás, amely egyedül a Feuerbach-féle elemzésre épít, ha következetes akar lenni, csakis azokhoz az eredményekhez juthat el, amelyekhez Feuerbach is eljutott. Ha a vallás az emberi szükségletek függvénye, ha az Isten csak azért jó létre, mert az embernek vágyai, reményei, kívánságai létrejöttét megkövetelik, úgy e felfogásnak következetes végiggondolása csakis az lehet, ami a Feuerbach konklúziója is volt : az ember az Istent a maga képére teremti. Ime tehát a valláspszichológia történeti fejlődése folyamán az első alkalom, midőn a valláspszichológiai szempont a leg-egyoldalúbban még a vallás kritikai vizsgálatánál is érvényesül. És annak, aki Feuerbachot meg akarja cáfolni, meg kell próbálnia rámutatni arra, hogy van a vallás fenomenológiai világában oly eset is, midőn az ember nem a saját szükségleteinek kielégítését kéri és várja az Istentől, hanem egyenesen az istenség akaratanak teljesüléséért könyörög. Rá kell mutatnia arra, hogy a *vallás igazában ott kezdődik, ahol a Feuerbach szükséglet-vallása véget ért* és hogy bár Feuerbach elsősorban valláspszichológus volt, elannyira, hogy a valláspszichológiai szempontot még valláskritikájában is megpróbálta a legnagyobb következetességgel keresztül vinni, mégis legnagyobb fogyatékosága éppen az volt, ami *Spinozáé*, az angol empirizmusé és a francia pozitívizmusé : csak azután érdeklődött, hogy a természeti tapasztalatok mozzanatai és motívumai mennyiben érvényesülnek az ember vallásos képzetalkotásánál, azaz az ember többi lelki funkcióiból próbálta meg a vallást levezetni, a vallási élmény és tapasztalat sajátos voltának elemzése iránt azonban még neki sincs meg a kellő valláspszichológiai érzéke. Míg tehát egyfelől megállapíthatjuk azt, hogy Feuerbach mint a vallás ellensége, egyúttal a valláspszichológiai szempont következetes keresztülvívője is volt, addig másfelől már most leszögezhetjük azt a másik tényt is, amelyre azután később gyakran lesz alkalmunk még visszatérni, hogy t. i. előfeltevésekre épített valláspszichológiai szempontját nem alkalmazta, terjesztette ki a valláspszichológia sajátos feladat és tárgykörére : a sajátos vallási élmény lélektani elemzésére és nem ismervén fel a valláspszichológiai szempont természetes határait, azt olyan téren is érvényesíteni próbálta, amely túl esik a valláspszichológia határain (a vallás nála illuzióvá

²³ V. ö. Scholz : i. m.

lesz, mert a vallás ismeretkritikai vizsgálatánál is egyoldalúan a valláspszichológiai szempont érvényesül.) Feuerbach ekképpen klasszikus példája a valláspszichológusok egyoldalúságokból és szélsőségekből táplálkozó szubjektivizmusának. — Hasonló esetekkel vizsgálódásaink során még nagyon gyakran fogunk találkozni.

Mielőtt végleg búcsút mondanánk a XIX-ik századnak, még röviden ismeretnői óhajtjuk azt a hatást, amelyet Schleiermacher valláspszichológiai ösztönzése váltottak ki az őt követő német theológusokban és filozófusokban. Röviden meg kell emlékeznünk pl. *Biedermannról*, aki dogmatikájában szükségesnek találja azt, hogy a vallás pszichológiai lényének kifejtő tárgyalása megelőzze a vallás metafizikai tartalmának feltárását. Így azután dogmatikája egyik fejezetének címe: *A vallás pszichológiai fogalma*. Biedermannhoz hasonlóan cselekszik *Hartmann* is, aki *Vallásfilozófiája* második részében, melynek címe *A szellem vallása*, a *Valláspszichológiát a Vallás Metafizikája* elé helyezi. Külön meg kell emlékeznünk *Friesről* is, akinek valláselmélete, mint ahogy egész eljárási módja, elsősorban pszichológiai tendenciákat tár elénk. Ebben mutatkozik Schleiermacherrel való rokonsága is. Sajátos valláspszichológiai vizsgálódásról azonban *Friesnél* sem beszélhetünk, miután valláspszichológiai szemléletébe csakhamar önkényes valláskritikai ítéleteket visz bele s így egész valláselmélete az alapjánvéve ellentétes racionalizmus és pszichologizmus egymásnak feszülő kettős ívén épül fel.

Az *erlangeni* theológusok közül a leginkább *Hofmann* az, aki a valláspszichológiai vizsgálódás jelentőségét és fontosságát hangsúlyozza. Azonban a keresztyénségnek a többi vallástól az üdvtörténet szempontjából való izolálása nem engedi meg nála sem a valláspszichológiai szempont egyöntetű érvényesülését. *Hofmann* így azután nem is annyira valláspszichológiát, mint inkább hitpszichológiát nyújt, amelyet viszont a dogmatikai tradícionálizmus nem enged a maga tisztaságában kibontakozni. Valláspszichológiai szempontból hasonló nehézségekkel küzd a másik kiváló erlangeni theológus, *Hofmann* tanítványa, *Frank* is. Mégis azáltal, hogy mind a ketten erősen hangsúlyozzák azt, hogy a keresztyén hit saját magát veszélyezteti, ha mint normatív tant, olyasmit tanít, ami nem magából a hitből sarjadzott ki és hogy a hitet mint átélt valóságot, mint élményt kell felfognunk, — a lutheri—schleiermacheri örökséget átmentették a német theológia későbbi éveibe s egyúttal a valláspszichológiai vizsgálódásra is újabb ösztönzéseket adtak.

Külön meg kell emlékeznünk végül *Ritschl Albertről*. A valláspszichológiai szempont tudatos formában nála sem érvényesülhet egészen. Míg azonban az erlangeni theológusoknál a tradícionális-dogmatikai megkötöttség jelentkezik, addig *Ritschnél* az ő egyoldalú hisztorizmusa az, ami a valláspszichológiai vizsgálódás kibontakozását hátráltatja. *Wobbernin* helyesen állapítja meg,²⁴ hogy *Ritschl* valláspszichológiai tendenciáját theológiai rendszerének következő négy mozzanatából olvashatjuk ki: 1. *Luther* vallásfelfogásához való visszatéréséből. 2. *Kant* ismeretelméleti álláspontjának theológiájában való érvényrejuttatásából. 3. Minden metafizikától való elfordulásából és 4. Az értékítéletekről szóló elméletéből. A valláspszichológiai szempont következetes keresztülvitelével azonban nála sem találkozhatunk, még pedig egyfelől a már említett hisztorizmusa miatt, másfelől pedig azért, mert az értékítéletekről szóló elméletében neki sem sikerült túljutni a kanti pozíció általunk már említett fogyatékoságain s így a vallásos tapasztalat sajátosságát az erkölcsivel szemben kellőleg biztosítania. Ennyiben *Ritschl* még *Schleiermacherrel* szemben is hanyatlást mutat, akinek theológiája különben a most ismertetett theológusoknál egyaránt érezteti hatását. S kétségtelenül megállapíthatjuk azt, hogyha *Schleiermachernek* és utána *Hofmannnak* és *Ritschlnek* stb. nem sikerült volna a régi merev vallásfogalommal végleg szakítani s a vallás új szempontból, így többek között a valláspszichológiai szempontból való vizsgálata felé is a döntő, indító lökéseket megadni, úgy a valláspszichológiai módszernek a theológiában való érvényesítése érdekében történő törekvések,

²⁴ L. : i. m. 272. s köv. old.

amint ezt a XX-ik században különösképpen *Wobbermin* követeli, nem léphetnének fel oly hatalmas erővel.²⁵ *Schleiermacher, Hofmann, Frank, Ritschl, Wobbermin* egy hosszú fejlődési folyamat egymásból folyó láncszemei s rajtuk keresztül az ú. n. *német élménytheológia* és általábanvéve a theológia valláspszichológiai orientálódása diadalmenetét üli. Nem célunk ez alkalommal a valláspszichológiai módszernek a theológiában való érvényrejutását kritikai bonckés alá venni, hanem inkább igyekszünk összegyűjteni azon különböző szellemi áramlatok hatásait, amelyek a német valláspszichológiaiag orientálódó theológiát a XX-ik század első két évtizedében különösképpen befolyásolták. Mindenekelőtt búcsút kell mondanunk, legalább egy időre az európai kontinens valláspszichológiai fejlődéstörténetének, hogy megismerkedvén az amerikai valláspszichológiával, rámutathassunk azokra az indításokra és hatásokra, amelyeket az amerikai valláspszichológia és az általa befolyásolt francia valláspszichológia kölcsönöztek a német theológusoknak és valláspszichológusoknak. Eddig még csak a valláspszichológia *multjában* kalandoztunk. Voltaképeni *történetébe* még csak most zökkenünk át. És ha *Ebbinghaus*-szal rövidnek is mondtuk e történetet, annál inkább duzzadónak és eseményektől gazdagnak kell kijelentenünk, mikor majd egymásután vonulnak fel előttünk azok a különböző hatáskomplexumok, amelyeknek esomósodásai és differenciálódásai, találkozásai és szétválásai a mai modern, módszeres valláspszichológia kibontakozásában levő diadalútját fogják előttünk lepergetni.

II. A modern, módszeres-empirikus valláspszichológia kialakulása s különböző irányjai.

A) Az amerikai valláspszichológia fejlődéstörténete.

1. Az első amerikai valláspszichológusok. A Clark-iskola.

Ha kutatni próbáljuk annak okát, hogy a valláspszichológia önálló kialakulása miért váratott magára egészen a XX-ik századig, úgy erre a kérdésre csupán egyetlen feleletet adhatunk : az embereket a XIX-ik században egyszerűen nem érdekelte a vallás. Elmentek az ember szellemi életének egyik legnagyobb realitása mellett, anélkül, hogy tudomást szereztek volna róla. A pozitívistikus és naturálistikus szellem előítéletei, előfeltevései megbabonázták az emberek gondolkozását, elannyira, hogy még a tudomány művelői is inkább csak elspekulálni szerették a vallást, és nem tartották érdemesnek az emberi élet eme szégyenpírt arcahívó survivaljének a módszeres megfigyelését. S míg *Schleiermachernél* annak idején meg volt a mély vallásos lelkület, azonban hiányzott a pszichológiai előképzettség, mert hiszen általában véve a lélektan módszertana is az ő korában teljesen fejletlen volt, addig a XIX-ik század tudósainál viszont a vallásos lelkület hiányzott, s így tudományos apparátusukkal legfeljebb csak ártani tudtak a vallás hitének. A valláspszichológia késői előállításának okát tehát feltétlenül az embereknek a vallás iránt való közömbösségében kell keresnünk. És igazat kell adnunk *Fabernek*, midőn a valláspszichológia késői előállításának okait kutatva, a következőképen ír :²⁶ „A tudományos valláspszichológia késői előállításának oka nem annyira az, hogy a pszichológiai tudományban hosszú időn keresztül a kvantitatív mérésekkel dolgozó kísérleti módszert alkalmazták a tudósok, és hogy a lelki élet bonyolultabb jelenségeit kauzális mechanisztikus úton az egyszerűbbekből próbálták levezetni, amint ezt gyakran állítani szeretik, hanem sokkal inkább az, hogy az emberek a vallást egy elintézett, lejárt dolognak tartották.“ Mihelyt

²⁵ A „theológiai valláspszichológiának“ ismertetését egy külön tanulmány számára tartjuk fenn. Éppen azért ez alkalommal eltekintünk *Wobbermin* transzcendentális-pszichológiai módszerének és a vele kapcsolatos *Husserl—Winkler*-féle fenomenológiai valláspszichológiai módszernek ismertetésétől.

²⁶ L. : *Faber* : Das Wesen der Rpsychologie etc. 9. old.

azonban a vallás iránt az emberekben újra felébredt az érdeklődés, mihelyt a vallásnak lelki életükben való jelentkezését újra élethevágó kérdésnek tartották, a valláspszichológia előállásának is meg volt a legfőbb biztosítéka, lehetősége.

És ha, tovább menve, újra kérdezni próbáljuk, hogy miért éppen *Eszak-Amerikában* indult meg a valláspszichológia önálló, módszeres művelése és nem pedig az európai kontinensen, közelebről Németországban, ahonnan pedig maga a kísérleti lélektan és a pszichológiai esztetika is származott, — úgy feleletet újra a vallás után való érdeklődés erősségében (Amerikát illetőleg), illetve teljes hiányában (Európát illetőleg) kell keresnünk. Az amerikai nép állandóan sokkal inkább érdeklődött a vallás tényei, kérdései, problémái iránt, mint azt mi, európaiak gondolni is mertük volna. Nálunk, Európában, a XIX-ik században a tudományos szellem és képzettség csodálatos lépésekkel haladt előre, ellenben a vallásosságunk mindinkább elsekélyesedett. Amerikában viszont a vallásosság intenzitása állandó tényezőként szerepelt a nép és az egyének lelkületében és életében, s mihelyt a kellő tudományos előképzettséget is megszerezte e fiatal, ígéretekkel teljes, kiforrásban lévő nép tanultabb rétege, azonnal megindult a vallás titokzatos mozzanatairól való tudományos, módszeres érdeklődés is. Amerika sok állama, így az egész *New-Englandnak* nevezett keleti rész a legszebb vallásos multtal rendelkezik: a vallás vetette meg alapjukat, a vallás hozta létre őket, s az amerikai nemzet élettörténetében a vallás oly tényező, amelynek kiküszöbölése, kiragadása, erőszakos kiirtása egyszerűen az amerikai gondolkodás meghalását is jelentené. Igaz ugyan, hogy manapság az amerikai gondolat fejlődését nem egyszer „a puritánizmustól a pragmatizmusig” jelzővel szeretik leginkább jellemezni, mindazonáltal az amerikai vallásosság még a pragmatizmusban rejlő relatív értékeket is a legnagyobb sikerrel konzerválni tudta, s a pragmatizmus, mint dollárfilozófia a keresztyén vallás világnézetének szűrőjén keresztül megtisztulva kezd lassanként az amerikai nép gondolatvilágába felszívódni. Keressük meg már most közelebről azokat az okokat, körülményszülte tényezőket, hatásokat, amelyek a valláspszichológiának amerikai előállítását nagyban elősegítették, lehetővé tették.

Amerika egyik legnagyobb prédikátorát és gyakorlati teológusát, *Cadmant* szeretik a „man of facts” (a tények embere) kifejezéssel jellemezni. Az amerikai nép éppen azt szereti látni vezéreiben, s így prédikátoraiiban is, ha azok a tényeknek hirtokosai. Az amerikai nép a tények imádója. Minden tényben egy tényezőt látnak,²⁷ s a mindennapi életet élő amerikai talán még attól is tartózkodik, hogy Tény és Lényeg között különböztessen. A tények komplexumát elébe helyezik az elméleteknek,²⁸ s így lesz azután érthetővé számunkra, ha elsősorban a manapság úgynevezett *ténytudományok* iránt való érdeklődés nagyobb arányú jelentkezését és fejlődését vehetjük észre e gyakorlatias nép előretörtető világában. Ahova a német teológiai és lélektani világ hosszas módszertani vitatkozások után érkezett el, t. i., hogy a valláspszichológiát is *ténytudománynak* deklarálja, azt Amerika tudósai praktikus intuícióval megsejtették, még mielőtt a valláspszichológia tudományos alapjait lerakták volna.

A másik ok, körülmény, amely a valláspszichológiának Amerikában való kialakulását elősegítette, az amerikai nép vallási kedély-világában keresendő. „Anticipation is more important than recollection” — mondja az amerikai empirikus-pragmatikus filozófia legnagyobb élő mestere, *Dewey*. E szavakban kifejezésre jut az amerikai nép egész lelki habitusa, s így vallásossága is. A multba

²⁷ „Every fact must be a factor” volt közkedvelt mondása egyik amerikai professzornak. A *Husserl*-féle „lényegszemlélettől”, mellyel más alkalommal fogunk a valláspszichológiával kapcsolatban foglalkozni, milyen messzé esik az amerikaiaknak ez a pusztán a tények iránt való érdeklődése.

²⁸ Az amerikaiak egyoldalú pszichológiai világszemléletére nagyon jellemző, hogy még az Istenről is nem egyszer pszichológiai terminusokban beszélnek. Így pl. nem mindennapi eset Amerikában, hogy a pszichológia leglelkesebb, de kevés tudományos előképzettséggel bíró hívei még azt is megállapítják, hogy az Istennek is, csak úgy, mint nekünk, megvan az ú. n. tudatalatti, tudatfeletti stb. Én-je.

tekintés, a multon való elmerengés, az elmélkedés nem amerikai jellemvonások. Ez a fiatal nép az anticipálásra, az előretörtetésre, az aktivitásra született. Éppen azért a vallásossága is egészen más formát öltött magára, mint az európai néké. A vallást nem kényszer-zubbonynak tekintik, államegyházakról még beszélni sem szeretnek, tradicionális, dogmatikus megkötöttség kevésbé tud uralkodni felettük, annál inkább kifejezésre jut azonban a vallás spontáneitásának jellege. Az amerikai nép még vallásos életében is anticipál, s mert meg vannak győződve arról, hogy a vallás életformáló erő, hatalom, és mert senki sem kényszeríti őket arra, hogy vallásosak legyenek, mi sem áll tőlük messzebb, mint az, hogy a vallást survivalként kezeljék, és miatta egyenesen szégyenkezzenek. Sőt, az amerikai társas életben a vallás csaknem annyira beszéd tárgya, mint az autorobíbil.²⁹ A vallásos amerikai, ha találkozik egy másik mélyen vallásos társával, egész bizonyosan meg fogja érdeklődni tőle, hogy a vallás spontán jelentkezését mikor észlelte először a lelki életében? Ha hozzávesszük mind ehhez még azt, hogy az amerikai nép alapjában véve naiv és szentimentális nép, és hogy szentimentalizmusát különösen vallásos életének csatornázatán át vezeti le, csak egészen természetesnek vehetjük, hogy a vallás iránt való tudományos, pszichológiai érdeklődés is hamarabb jelentkezett náluk, mint minálunk, tradícióinkat kiélt és mégis mindig csak azokban bízó európaiaknál. Ha pedig felemlítjük azt is, hogy a vallásos élet önkénytelenségének hangsúlyozása folytán az amerikai vallásos élet a legnagyobb változatosságokat mutatja, hogy a gyógyító szektáknak, aprócseprő vallásos alakulatoknak igazi hazája Amerika,³⁰ úgy még inkább meg tudjuk magunknak magyarázni azt, hogy az amerikai pszichológusok figyelmét csakhamar lekötötte a vallás, amely az emberek lelki életében oly számtalan formában jelentkezhetik.

„Az első dolgokat az első helyre“ (First things first), „Minden embert a maga helyére“, ilyen és hasonló mondások rávilágítanak az amerikai gondolkodás egy másik sajátosságára: technikai színezetére. A pszicho-technika igazi hazája szintén Amerika. Miután pedig a vallást is az emberi szellem egyik techné-jaként kezelik, csak egész természetes, ha a pszichológusok a vallás tényei után is érdeklődtek. Ez magyarázza meg egyúttal azt is, hogy a valláspszichológia iránt miért érdeklődtek kezdettől fogva a pedagógusok is. A pszichotechnikának ugyanis a vallásos nevelésnél óriási szerepe elvitathatatlan.

Meg kell említenünk továbbá a biológia nagy jelentőségét és befolyását az amerikai nép gondolkodására. Az amerikai szellem minden szellemi funkciónak élettani jelentőségét is tudni óhajtja. Nagy szeretettel érdeklődik tehát a vallás iránt is, mint az ember szellemi életének egyik legösszetettebb jelensége iránt. Keresi, kutatja a vallás élettani jelentőségét. A valláspszichológia mutatkozott az első eszköznek, amely a vallás biológiai jelentőségét is megközelítőleg kimutathatja. Az amerikai pszichológusok feladatává tétetett tehát a vallás élettanilag nélkülözhetetlen voltának kimutatása.

Végül még meg kell említenünk egy utolsó közrejátszó hatást. Amerikát a „gép-ország“ kifejezéssel szeretik jellemezni. Nem minden alap nélkül. Amerika népe sok tekintetben gépies életet él. A józan ész által diktált törvényekre építi fel egész világát. A makrokozmosz gépezetének analógiájára a mikrokozmoszra is átviszik a gépiesség hipotézisét s pszichológusaik egyik legfőbb feladatuknak a lelki mechanizmus pontos feltárását és leírását tekintik „Empirizmus“, „pragmatizmus“, „mechanizmus“, „technika“, „pszichológiai“ „szociológia“ és „biológia“, ime, az amerikai tudományos világ leggyakrabban szereplő szavai. Így alakul ki náluk a valláspszichológia is, mint empirikus ténytudomány, amelynek feladata egyúttal a vallás élettani és társadalomformáló, tehát pragmatikus jelentőségének

²⁹ Innen magyarázható meg az is, hogy a később tárgyalandó kérdőívrendszer alkalmazása sokkal gyümölcsözőbb volt Amerikában, mint Európában.

³⁰ *Cadman*-tól, a tények emberétől, egy alkalommal megkérdezték: Hány vallásfelekezet van az Egyesült Államokban? Százhatvannyal, válaszolt a tények embere és a 169-ik most van keletkezében a 9-ik utcában.

kimutatása, a vallásos lélek mechanizmusának pontos felkutatása által. Lássuk már most közelebbről e sajátosan amerikai kezdeményezést : a valláspszichológiának, mint önálló tudománynak kialakulását és módszertani fejlődését.

Ha egyáltalában név szerint meg akarjuk jelölni azt a pszichológust, illetve pedagógust, akinek a nevéhez a valláspszichológiai kutatások megindulása Amerikában fűződik, úgy *G. Stanley Hall*-ra, a *Clark*-egyetem elnökére hivatkozhatunk. Nemcsak hogy úttörő munkát végzett a valláspszichológia terén, hanem egyúttal a fiatal pszichológusok egész taborának figyelmét ráirányította a valláspszichológia mezejére. Így azután rövidesen a valláspszichológusoknak egész iskolája alakult ki az Egyesült Államokban és bátran nevezhetjük ez iskolát az amerikai valláspszichológia *Clark-iskolájának*. 1822-ben jelent meg *dr. Hall*-nak egy értekezése a „*Princeton Review*“-ban *The moral and religious training of children* címmel, amelyben a gyermek szellemi és testi fejlődése figyelembevételének a nevelés céljaira való fontosságát hangsúlyozta. Rámutatott arra, hogy a gyermek a 12—16 évek között, a pubertás korában mily nagy fiziológiai és szellemi változásokon, konvulziókon megy keresztül és hogy miképpen lesz ez a néhány év új érzelmi és indulati centrumoknak megérlelő és kibontakoztató korszakává. Hasonló irányú értekezéseket közöltek azután tanítványai : *William H. Burnham*³¹ és *Arthur H. Daniels*³² is, akik kérdőívek kibocsátásnak igénybevételével a vallásos életre vonatkozólag számtalan adatot összehalmoztak, azokat rendszerezni próbálták s lettek ezáltal *Hall*-al együtt a valláspszichológiai kutatások megindítóivá. 1896-ban jelent meg az első tanulmány, amely már címében is elárulta a valláspszichológiai jellegget, még pedig *Leuba*-tól : *The psychology of religious phenomena* címmel. *Leuba* valláspszichológiai iránya azonban csak későbbben bontakozott ki a maga önállóságában. Valláspszichológiai munkássága inkább tartozik az amerikai valláspszichológia fejlődés-történetének harmadik korszakába, mint az első bevezető korszakba. Itt még meg kell emlékeznünk *dr. Hall* két másik tanítványáról : *E. G. Lancaster*³³ és *Edwin Starbuck*³⁴ ról. Az első a serdülőkor általános pszichológiai tanulmányozásával foglalkozik, az utóbbi pedig azokat a pszichológiai és fiziológiai hatásokat kutatta, amelyek a vallási megtérésnél közrejátszottak. *Starbuck*-nak a könyve annyira jellemző az egész *Clark-iskolára* és oly nagy hatással volt a későbbi valláspszichológiára, hogy mi is érdemesnek tartjuk hosszabb, kritikai ismertetését. Még három más könyvről kell megemlékeznünk, amelyek szintén a *Clark-iskolából* kerültek ki. *Hylan* könyve *Public worship* (Chicago, 1901), az istentiszteleti és kultikus szokások lélektani elemzését nyújtja. *Dr. Hall* : *Adolescence* (Newyork, 1904) c. kétkötetes munkájában szintén gazdag valláspszichológiai anyagot dolgoz fel. *Moses* könyve *Pathological aspects of religion* címmel inkább anyaggyűjtő, mint sem feldolgozó jellegű. Általában véve a *Clark-iskola* legnagyobb érdeme talán az, hogy a pszichológusok figyelmét ráirányította a feldolgozandó anyag gyűjtésének különböző módozataira, különösképpen a kérdő-ív rendszerre.

A *Clark-iskola* jelzi az amerikai valláspszichológia *első* korszakát. — A *második* korszak *James Vilmos*-nak és legközvetlenebb tanítványainak korszaka. A *harmadik* korszakot az etnológiai kutatások és a biológiai, szociológiai hatások előtérbe nyomulása jellemzi. Itt *Leuba*, *King* és *Ames* az iránytadók. Végül az *utolsó*, a legkiforrottabb korszakába az utolsó tíz év alatt jutott el az amerikai valláspszichológia, tehát a háború alatt és után s legkiválóbb képviselőiként *Coena*-k, *Pratt*-nak és *Thouless*-nek valláspszichológiáját külön-külön fogjuk majd szintén kritikai ismertetés tárgyává tenni.

³¹ *Burnham* : „A Study of Adolescence“, Pedagogical Seminary I. 1891. 174. s köv. old.

³² *Daniels* : „The New Life : a Study in Regeneration“, American Journal of Psychology, VI. 1895 s köv. old.

³³ *Lancaster* : „The Psychology and Pedagogy of Adolescence“, Pedagogical Seminary. V. 61. s köv. old.

³⁴ *Starbuck* : The Psychology of Religion, 1903. Német fordításban is megjelent.

2. Starbuck D. Edwin valláspszichológiája.

Starbuckot úgy említettük fel, mint a *Clark-iskola* legméltóbb képviselőjét. Valláspszichológiai munkájának pontos címe *The psychology of religion. An empirical study of the growth of religious consciousness.* (A vallás lélektana. Empirikus tanulmány a vallásos tudat fejlődéséről.) E helyen a legáltalánosabb és leglényesebb vonásaiban jellemezni és ismertetni óhajtjuk, hogy miben látja *Starbuck* a valláspszichológia lényegét és feladatát s mily módszerek igénybevételével reméli feladatainak sikeres megoldását ?

A valláspszichológia feladata *Starbuck* szerint nem más, mint a vallásos tényeknek tudományos módszerek, azaz empirikus módszerek igénybevételével történő felkutatása és azután feldolgozása. A természettudományi-empirikus módszereknek a szellemi élet területére való átvitelében látja *Starbuck* a modern kor legnagyobb vívmányát. Egy törvényekre épített univerzum vesz körül bennünket. Sőt nemcsak a fizikai világban, de a szellemi világban is vannak uralkodó, megváltozhatatlan törvények. „A valláskutató ma ott van, ahova az asztrológia és a kémia már négyszáz évvel ezelőtt eljutottak. A világ megszabadult végre a jósoktól, az alchimistáktól, az asztrológusoktól és a törvény uralma alá rendeltetett. Még négyszáz esztendő és az emberi lélek minden vágyával, törekvésével és reménykedésével egyetemben ki lesz szolgáltatva a törvényeknek.“

A valláspszichológiának kötelessége tehát az ember vallásos életének törvényeit felkutatni és megállapítani. Mindenekelőtt azokat a törvényeket kell megtalálnia, amelyek a vallásos fejlődés menetét biztosítják. Ezért is adja *Starbuck* könyvének az alcímet : „Empirikus tanulmány a vallásos tudat fejlődéséről.“ Könyve három főrésze tagozódik. Az első részben a megtérés pszichológiáját adja. A második részben az oly vallásos fejlődés alaptörvényeit tárja fel, amelynél a megtérés jelensége nem fordult elő. A harmadik részben pedig összehasonlítja egymással a kétféle (megtérést magába záró és megtérést nélkülöző) vallási fejlődés legjellegzetesebb sajátosságait. A vizsgálódás középpontjában tehát mindenkor a megtérés jelensége áll. A megtérés voltaképpen az a legjellegzetesebb vallási fejlődési processzus, mely a vallásos élet legsajátosabb mozzanatait és törvényeit tárja fel előttünk. Ha a megtérésnek, mint lelki tüneménynek, törvényeit sikerült teljes pontossággal megállapítani, úgy a valláspszichológia feladatának legfontosabb részét már megoldotta és eredményeit a pedagógia rendelkezésére bocsáthatja. A megtérés tüneményének általános törvényein kívül *Starbuck* még azokra a sajátos árnyalati és intenzitásbeli különbségekre is igyekszik rámutatni, amelyeket a megtérő személyek kora, neme, temperamentuma és szellemi képességeik komplexuma kölcsönöz a sokszerűen differenciálódó vallásos életnek. Mindazonáltal megállapíthatjuk azt, hogy *Starbuck* nem érdeklődik különösképpen a vallásos tapasztalatok sokfélesége, változatossága után, amint ezt később *James*nél látni fogjuk, hanem inkább megmarad eredeti célkitűzése mellett : a vallási megtérés tüneményének legáltalánosabb törvényeit igyekszik felkutatni. A valláspszichológia legelső, lényeges feladata a vallási fejlődés törvényeinek megállapítása. Ehhez kapcsolódik azután a valláspszichológia második feladata : azoknak a vallási tudat-tényeknek, tudatbeli mozzanatoknak értelmezése, megmagyarázása és a többi lelki jelenségek összefüggésének világába való beillesztése, amelyek a vallási fejlődés folyamán önkénytelenül is jelentkeznek. Azonban természetesen *Starbuck* is belátja azt, hogy a pszichológiai magyarázat egyedül sohasem lesz képes a vallás misztériumának megfejtésére. Mindazonáltal nagy segítségünkre lehet, ha sikerül neki összefüggéseket és állandóságokat konstatálni ott, ahol minden örökös folyamatban van és ismeretlenül hömpölyög tova : a vallásos tudat titokzatos régióiban.

Mily módszer segítségével reméli *Starbuck* feladatának sikeres megoldását ? Eljárásában mindenekelőtt három mozzanatot különböztethetünk meg. I. Az

anyaggyűjtés, adathalmazás mozzanatát. 2. A gyűjtött anyag feldolgozását. 3. Az így nyert eredmények értelmezését és megmagyarázását.

Az anyaggyűjtés empirikus úton, részint szóbeli kikérdezés, részint pedig az ú. n. *kérdőívrendszer* igénybevételével történik. Az egyes kísérleti személyeknek bizonyos kérdésekre, melyekben Starbuck vallási életük mozzanatai után érdeklődik, elfogulatlan feleleteket kellett adniok. A kérdések lehetőleg úgy voltak megfogalmazva, hogy reájuk kiterő választ adni nem lehetett. A kérdések középpontjában voltaképpen a megtérés (conversion) jelensége után való érdeklődés állott. A megkérdezett személyek 14—25 évesek voltak, különböző foglalkozást űzők, de nagyjából egyetemi hallgatók, mindkét nemhez tartozók és vagy 10—12 különböző protestáns felekezethez tartoztak. Így azután sikerült Starbucknak hatalmas anyagot összegyűjtenie, amely kellőleg megvilágította a gyermek vallását, de fényt derített a serdülő kor vallási fejlődésének különböző fázisaira is (önkéntelen vallási ébredésre, a Sturm és Drang korszakra, a kételyre, az elhidegülésre, az Én kitágulásának, megnövekedésének periódusaira stb.) és végül a felnőttek vallásos életére.

A gyűjtött nyersanyag feldolgozása szintén kísérleti exaktsággal történt. A kérdőívek útján nyert feleleteket azután Starbuck statisztikailag feldolgozta. E helyen nem célunk részletesen ismertetni a Starbuck statisztikai eljárását. Röviden csak annyit említünk fel, hogy az anyag statisztikai feldolgozása tisztán pszichológiai és fiziológiai szempontok szerint történt. Az így nyert eredmények értelmezése, megmagyarázása, jelentéssel való felruházása képezi azután Starbuck feladatának utolsó fázisát. Starbuck u. i. nem áll meg a vallási fejlődés törvényeinek feltárásánál, hanem igyekszik azokat meg is magyarázni, a jelenségek és összefüggések világába beilleszteni. És ez utolsó feladatának megoldását azáltal próbálja eszközölni, hogy igyekszik kimutatni a vallásos lelki történéseknek a szociológiai, biológiai, fiziológiai és az általános pszichológiai jelenségekkel való benső összefüggését. Itt azonban teljes homály borul arra a kérdésre, hogy vajjon ezek a vonatkozások a vallásos életben csupán mellék jelenségek-e, avagy pedig a kauzális összefüggések világába utalnak bennünket? Egyszer pl. Starbuck azt állítja, hogy a fiziológiai fejlődés párhuzamosan halad a vallási fejlődéssel, más alkalommal viszont a vallási fejlődést a fiziológiai fejlődés függvényévé teszi. De lássuk röviden, mily összefüggés áll fenn Starbuck szerint az ember vallási fejlődése és szociológiai, biológiai, fiziológiai, valamint pszichológiai meghatározottsága között?

A *szociológiai* szempontból történő vizsgálat rámutat arra az összefüggésre, amely a megtérés, mint vallásos lelki folyamat és az egyénnek a társas élethez való vonatkozása között áll fenn. Míg pl. a gyermek életének első éveiben alapjában véve egoisztikus, és csak a saját kicsiny világának él, a megtérés után világa kiszélesedik, egoizmusa megszűnik, s egyéni akaratát és érdekét a társas közösség akaratának és érdekeinek alája rendeli.

A *biológiai* szempont azokat a vonatkozásokat tárja fel, amelyek az emberi szervezet természetes fejlődése és a vallási megtérés tüneménye között mutatkoznak. Így pl. a nemi élet első jelentkezése a vallási megtérés periódusával a legtöbb esetben összeesik. Ez az az idő, midőn az egyik egyén a másikéban kezdő életét megtalálni. A vallási ébredés tehát a nemi élet ébredésének függvényeként lesz itt bemutatva.

A *fiziológiai* szempont feladata a megtérés processusa és a serdülő kor agy- és idegfolyamatai között fennálló kapcsolat feltárása. Starbuck szerint a vallási megtérés, ébredés két fiziológiai mozzanatra vezethető vissza: vagy az ideg-elágazódás új vége jut el a funkcionális érettség fokára, vagy pedig a már megérett ideg-elágazódások lépnek hirtelen működésbe.

A *pszichológiai* szempont pedig a megtérés folyamatának és a tudatszféra kitágulásának, a tudatmező kiszélesedésének benső összefüggéseire mutat rá. A vallási megtérésben voltaképpen semmi más nem történik, mint hogy az egyén egyszerűen feláldozza alsóbbrendű Én-jét egy sokkal magasabbrendűért.

Ezek után röviden összefoglaljuk Starbuck valláspszichológiájának kritikáját. Mint láttuk, Starbuck tisztán természettudományi alapokon igyekszik a valláspszichológia munkamezején forgolódni. A teljes exaktságra törekszik, mindenütt törvényeket keres. Bátran kérdezhetjük azonban, hogy tiszta induktív eljárás-e a Starbuck valláspszichológiai eljárása? Kétségtelenül megállapíthatjuk, hogy természettudományos gondolkozása folytán Starbuck sem térhetett ki bizonyos előfeltevések felállítására elől. Valláspszichológiája három nagy maximán, előfeltevésen épül fel, melyek a következők: 1. Beszélhetünk az egyénnél vallási fejlődésről. 2. Beszélhetünk olyan vallási fejlődésről, amelynél a megtérés jelentősége döntő szerepet játszik és olyan vallási fejlődésről, amelynél a megtérés jelentősége teljesen hiányzik. 3. Az alapvető, fundamentális előfeltevés pedig az, hogy a vallás az emberi tapasztalás reális ténye és hogy fejlődése meghatározott törvények szerint történik.

Kétségtelenül, előfeltevésmentes tudomány nincs. A valláspszichológia is, bármennyire is igyekszik magát minden előfeltevéstől mentesíteni, mégis csak kénytelen hipotézisekre építeni, amelyeknek helyességét azután az induktív eljárás kötelessége és feladata igazolni. Starbuck eme követelménynek igyekezett is eleget tenni, azonban részint egyoldalúságai, részint pedig módszertani gyöngéi miatt, feladatát teljesen megoldani nem tudta.

Így pl. mindenekelőtt meg kell állapítanunk azt, hogy valláspszichológiájában *nem annyira a lélektani*, mint inkább a *biológiai* szempont uralkodik. A vallás élettani jelentőségének kimutatása irányadó elvként jelentkezik egész kutatásánál. Ehhez fűződik azután valláspszichológiájának gyakorlatias, utilitárisztikus színezete is. A vallásos egyén áll valláspszichológiai kutatásainak középpontjában, még pedig a vallásos egyén *nevelése* érdekében.

Még egy harmadik vonását szeretik Starbuck valláspszichológiájának felhozni. Hátrányának tudják be azt a tényt, hogy a megtérés fogalmát és jelentőségét annyira vizsgálódásainak a középpontjába állítja. A megtérés fogalma dogmatikai fogalom, a valláspszichológiába való bevezetése tehát veszélyes és nem célszerű. Starbuck európai kritikusai azonban nem veszik figyelembe azt, hogy a megtérés fogalma Amerikában nem első sorban dogmatikai-theológiai fogalom, mint nálunk európaiaknál. Amerikában a vallásos körökben megtérésről beszélni voltaképpen annyi, mint magáról a vallásról beszélni. Azt azonban mi is állítjuk, hogy míg Starbucknak lehetséges volt Amerikában a megtérést tenni kérdéseinek középpontjává, addig Európában ez semmi esetre sem vihető keresztül.³⁵ Dogmatikai befolyásról tehát Starbuck valláspszichológiájánál nem igen beszélhetünk. De annál inkább beszélhetünk valláspszichológiai módszereinek fogyatékoságairól. A következőkben röviden még ezekre a fogyatékoságokra akarunk rámutatni.

Mindenekelőtt meg kell említenünk azt a tényt, hogy a Starbuck által megkérdezett személyek 25 éven aluliak voltak, s nagyobbára egyetemi hallgatók. Kétségtelenül már ez is korlátozottságot jelent egy statisztikai módszernél. Továbbá a megkérdezettek nagy részénél bizonyára hiányzott a kellő visszamemlékezési képesség, s vallási élményeiket, amelyek a múltban zajlottak le, aligha tudták kellő sikerrel reprodukálni, s egész bizonyosan hiányzott náluk az önmegfigyelés és az önismeret készsége. Pedig, mint már *Augustinus* ismertetésénél is említettük, még ha meg is vannak ezek a képességek, a veszélyek teljes egészükben még akkor sem küszöbölhetők ki. Hozzájárul még mind ehhez az, hogy a feleletek pontos megszövegezéséhez a nyelvkészség is feltétlenül szükséges. — Vajjon várhatunk-e pontos leírást olyanok részéről, akik vallási életükről soha

³⁵ A kérdőívrendszert Németországban *Pfenningsdorf* Emil és *Lehmann* Hugo alkalmazták, mentesítvén azt a *Starbucknál* felfedezhető fogyatékoságok nagy részétől. A kérdőívrendszer kiváló kritikáját nyújtja *W. Stählin*: az *Archiv für Religionspsychologie* első kötetében. A kérdőívrendszert alkalmazó német theológusok nem a megtérést tették kérdéseik középpontjába, hanem a vallást általában. L. idevonatkozólag: *Wobbermin*: Die Methoden der religionspsychologischen Arbeit.

azelőtt egymás között nem beszéltek, s így a kifejező képesség sem bontakozhatott ki bennük egészen? És az önámítás veszélye is nyilvánvaló. A kérdezettek akaratlanul is szebben és színesebben próbálják meg leírni vallási élményeiket, mint ahogy azok eredetileg lejátszódtak. Máskor viszont a lelki szemérem visszatartja őket az őszinte válaszadástól. Továbbá a hozzájuk intézett kérdések szuggesztív hatással vannak rájuk, nagyon gyakran az autoszuggesztív is közrejátszik, a kérdezettek átveszik a kérdések terminológiáját és kategóriáit, s miután ezek sok esetben továbbra is homályosak maradnak előttük, válaszuk is félrevezető és megbízhatatlan lesz. A szuggesztív veszélye nyilvánvalóan a legkézenfekvőbb és a legkevésbé kiküszöbölhető. A kérdések ügyes megszerkesztéséhez pedig oly kiváló valláspszichológiai érzék és jártasság szükséges, hogy azt legfeljebb csak hosszas gyakorlat után szerezheti meg magának a kérdező. Máskülönben kérdéseit a kérdezett előtt homályosak és nagyon is a perifériákon mozgókat maradnak.

Még több veszély forog fenn a válaszok statisztikai feldolgozásánál. A statisztika legnagyobb hibája, amely a szellemi jelenségek tabellázásánál még inkább érezteti hatását, az, hogy ott is generalizál, ahol éppen az individualizálás mutathat rá csupán az individuális sajátosságok komplexumára. A szellemi élet statisztikáját nem lehet kvantitatív mérésekkel, fogalmakkal és számokban kifejezésre juttatni. Viszont a statisztikai eljárásnál szereplő csoportok felállítására önkényesen felállított jegyek előfeltételezése alapján történik. Ha már most a jegyek, amelyek a csoportokra jellemzők ugyan, de a csoportok alá szubszumált individuális eseteknek nem éppen a leglényegesebb vonásait tüntetik fel, úgy könnyen megtörténik, hogy a statisztika által felállított egyes csoportokba a legheterogénebb elemek kerülnek össze. Mert, ami statisztikailag a szellemi világban megragadható, az mindig csak a periféria marad. A vallási tapasztalat központi mélysége, lényeg-centruma statisztika által megközelíthetetlen és kifejezhetetlen.

Starbuck valláspszichológiájának legnagyobb módszertani hibája azonban a statisztikai eredmények értelmezésénél, magyarázatánál tárul elénk. Itt tűnik ki leginkább Starbuck valláspszichológiájának utilitárizmusa és biológiai meghatározottsága. A vallás nála voltaképpen elveszti sui generis voltát s szinte a szellemi és testi fejlődés irradációja, kisugárzásaként jelentkezik csupán. Valóban az emberre Starbuck egész vallásmagyarázata azt a benyomást teszi, hogy ő a vallásnak kérdőívek és statisztikai tabellázás útján, tehát pszichológiailag megragadni óhajtott folyamatait egy hipotétikusan megszerkesztett fiziológiai sémába erőszakolta bele. (L. Wobbermin i. m. 254. o.)

Összefoglalva röviden az eddig mondottakat, Starbuck valláspszichológiájával kapcsolatban a következőket állapíthatjuk meg: Starbuck, mint a *Clark-iskola* legkiválóbb valláspszichológusa, hangsúlyozza a valláspszichológia empirikus jellegét, amely tehát természettudományi exaktságot és az induktív eljárást követeli meg. Valláspszichológiájának pozitívizmusa és materiálistizmusa azonban letagadhatatlan. Valláspszichológiai módszere, bár sok tekintetben gyengének és célra nem vezetőnek bizonyul, teljes egészében még sem mellőzhető. Azonban azt, ami a vallási élményben sajátosan vallási mozzanat, nem képes megragadni, megközelíteni.

3. James Vilmos valláspszichológiája.

Az amerikai valláspszichológia Clark iskolájától függetlenül kezdte el valláspszichológiai vizsgálódásait az amerikai valláspszichológia különösen Európában legnagyobb hírnévnek örvendő képviselője: *James Vilmos*, a *Harvard-egyetem* kiváló pszichológusa. Filozófiai és pszichológiai előképzettsége, életkörülményei egyaránt hozzájárultak ahhoz, hogy a vallás után érdeklődni kezdjen, s mint hívatásos pszichológus, függetlenítse a valláspszichológiát attól az utilitárisztikus jellegtől, amelyet a *Clark-iskola* kölcsönzött neki, miután, mint láttuk, Starbuck voltaképpen pedagógiai célokból végezte kutatásait. Azonban, ha az egyik oldalon sikerült is *Jamesnek* megmenteni valláspszichológiáját minden alárendelt szerep-

től, ugyanakkor a másik oldalon mégis csak *eszközzé lett nála is a valláspszichológiai vizsgálódás egy más cél érdekében*, s valláspszichológiai kutatásaival voltaképpen pragmatikus-pluralisztikus filozófiáját akarta alátámasztani. Így azután beleesett abba a nagy hibába, amely lépten-nyomon együttthalad a legtöbb valláspszichológussal, midőn nem veszik figyelembe azokat a természetes határokat, amelyek a valláspszichológiát közelebből a vallásfilozófiától elválasztják.

James szeretik *Starbuckkal* együtt még most is „az amerikai valláspszichológia“ kifejezés alatt emlegetni. Minden ily egy kalap alá fogás azonban két okból kifogásolható. Először is azért, mert *James* és *Starbuck* között nemcsak elvi, de módszertani különbségek is vannak, másodszer pedig azért, mert *Jamesszel* és *Starbuckkal* még nem merült ki az amerikai valláspszichológia, amint azt később látni fogjuk.

James valláspszichológiai munkája *The varieties of religious experience* címmel 1902-ben jelent meg.³⁶ 1901—1902-ben *Edinburghban* tartott 20 *Gifford*-előadásnak foglalata e mű. Megismerhetjük belőle mindazt, ami ez alkalommal bennünket közelebből érdekel : miben látja *James* a valláspszichológia lényegét, feladatát és micsoda módszert talált a legalkalmasabbnak valláspszichológiai kutatásainak sikeres megvalósítására ?

James mindenekelőtt célszerűnek látja kijelenteni, hogy őt a vallás nem mint teológust, nem mint vallástörténészt, sőt még csak nem is mint anthropológust érdekli. Sokkal inkább, mint pszichológus fog hozzá a vallás vizsgálatához. A pszichológiát pedig, mint ténytudományt, empirikus módszerekkel dolgozó tudománynak ismervén el, távol áll tőle minden értékelési kísérlet : csak létítéletek felállítására a célja, mert az értékitételektől való tartózkodás minden pszichológusnak elemi kötelessége. Tehát a vallásnál is őt csak az érdekli, hogy mi a vallási élménynek, tapasztalatnak szerkezete ? Honnan ered, hogyan jó létre ? A valláspszichológia célja és feladata tehát csupán az adott vallásos tényeknek pontos elemzése. A vallási élményben éppen a sajátosan vallási elemeket akarja megragadni. Azokat az elemeket, amelyek a vallást vallássá teszik. „A fiziológiában helyes eljárási mód az, — mondja *James*, — hogy midőn egy szervnek értelmét óhajtván megtudni, sajátos és különleges rendeltetése után kutatunk, és keressük azt a fontos szerepet, amelyet csakis ő tölthet be a szervezet többi funkciói között. Hasonlóképpen járhatunk el a vallással is. A vallásos tapasztalat lényege, amely után azt megítélhetjük, éppen az a sajátos elem, minőség, amelyet csakis a vallásos tapasztalatnál fedezhetünk fel.“³⁷ A vallásos kedélyvilág lényegét alkotó sajátosságok felkutatásában (the essential peculiarity of religious happiness), a sajátosan vallási élmények szférájának a megállapításában (the distinctively religious sphere of experience) látja *James* valláspszichológiai vizsgálódásainak feladatát.

Mindenekelőtt, bár beismeri azt, hogy a vallásról szóló általános fogalmi meghatározások egytől-egyig hiábavalók, miután a vallásban rejlő alkotó elemek rangsorozatát teljes egészében kifejezni nem tudják, mégis szükségesnek látja meghatározását adni annak, amit ő ért vallás alatt, midőn valláspszichológiai kutatásaihoz hozzáfog. Elsősorban is különböztet „institucionális vallás“ és „személyes vallás“ között. Az institucionális vallást a maga történeti-objektív organizációival, kultikus és rituális szokásaival, dogmatikai hittételeivel teljesen figyelmen kívül hagyja. Csupán az individuális-szubjektív-személyes vallást vizsgálja, elemzi, a nagy vallásos személyiségek lelki életét igyekszik feltárni. Ennek a célnak megfelelően a vallásban az egyes ember azon érzéseinek, cselekedeteinek és tapasztalatainak összességét látja, amelyek kifejezésre juttatják az istenséghez való viszonyát, mikor is teljesen figyelmen kívül hagyja azt, hogy mit értenek az emberek istenség alatt. Az egyházak és a teológia általában másodkézből vett tradíciókból élnek (live at second hand tradition). A személyes

³⁶ Németre *Wobbermin* fordította le. Mi az angol kiadást használjuk.

³⁷ „The essence of religious experience, the thing by which we finally must judge them, must be that element or quality in them which we can meet nowhere else.“

vallás ezzel szemben a vallási élmények forrását nyitja meg előttünk. A valláspszichológus feladata pedig éppen az eredeti forrásokhoz való eljutás, vagyis vizsgálása, elemzése a vallásnak ott, ahol az még a maga tisztaságában jelentkezik. A vallásos érzelem a vallás legmélyebb gyökere, a teológiai és filozófiai formulák csak másodlagos jelentőségűek. Természetesen a vallásos érzelmek is önállóak, minden mástól független lelki mozzanatok, valóságok, azonban az emberi elme vallásos meghatározottságát nemcsak az érzelmek teszik. Sokkal inkább a vallásos kedélyvilág alkotó tényezői az érzelem és ennek egy bizonyos, meghatározott tárgyra való vonatkozása.³⁸ A személyes vallásban, mely a vallást még a maga tisztaságában patakoztatja elő, ez a tárgyhoz való érzelmi vonatkozás a legközvetlenebb, szívnek a szívhez, léleknek a lélekhez, embernek a teremtőjéhez való közvetlen viszonyulása. Ha a valláspszichológusnak sikerül ez érzelmi viszonyulás mozzanatait megragadni, úgy célhoz jutott: megtalálta a vallásban azt, ami azt éppen vallássá teszi.

Mely módszer segítségével reméli James kitűzött céljának lehető megközelítését, avagy éppen megoldását? Módszerét egy helyen „purely empirical method of demonstration“-nak nevezi. *Vorbrodt*, James egyik német bírálója a „biográfikus-pszichológiai“ módszer nevet adta neki. *Traue* egyszerűen „lexikális“, „kollektív“, „sajátosan amerikai“, mert a „határtalan lehetőségek módszerének“ mondja, *Wobbermin* és *Wundt* pedig a „kitűnő esetek módszerének“ nevezik. Legjobb lesz talán, ha egyelőre megmaradunk a James jelzése mellett, s kérdezzük, miben áll a James által említett demonstratív-empirikus módszer? Mint láttuk, James teljesen figyelmen kívül hagyja az institutionális vallást. Csak a személyes, a szubjektív vallást teszi vizsgálat tárgyává. A személyes vallás azonban nem jelenik meg mindenhol egyformán, hanem éppen változatossága, sokszerűsége adja meg neki minden egyes esetben a személyes jelleget. A személyes vallást tehát kifejezésformáinak sokféleségében, individuális sajátosságainak különlegességeiben kell felkutatnunk és megvizsgálnunk. Hogy ezt elérhesse, James felkutatja minden időknek és minden nemzetnek vallásos irodalmát, s elsősorban önéletrajzokra, naplókra, vallomásokra és imakönyvekre támaszkodva igyekszik a vallás lényegét alkotó pszichikai mozzanatokot példák felsorakoztatásával empirikus úton demonstrálni. És talán éppen ebben rejlik James valláspszichológiájának legnagyobb érdeme: éles valláspszichológiai érzékkel tudja példakészletét elemzés által állításainak igazolására felhasználni. A kérdőívrendszer, melynek módszertani biztosságára *Starbuck* rá merte magát bízni, James nem veszi igénybe. *Starbuckra*, *Coera*, *Leubára* és a többi amerikai pszichológusokra azonban nem egyszer hivatkozik.

Természetesen forrásanyagának kiválogatásánál és megítélésénél *James* teljesen egyénileg, mondhatnánk, hogy egyenesen önkényesen jár el. Egy azonban bizonyos: a kiválogatás egyik végső, bár öntudatlan irányadó elve mindenkoron a James egyéni vallásos életének ösztönszerű, immanens ismerete. Egy bizonyos fokú önmegfigyelés és önismeret nélkül semmiféle valláspszichológiai módszeres eljárás sem lehetséges.

Közben azonban még egy fontos módszertani lépést kell *James*szel megtennünk. Anyagának kiválogatásánál u. i. még egy meghatározott elvet állít fel. S itt értjük aztán meg, hogy miért nevezték *Wobbermin* és *Wundt* a *James* valláspszichológiai módszerét a „kitűnő esetek módszerének“. *James* szerint nem érdekes a közönséges, mindennapi, átlag embereknek, hívőknek vallását tanulmányozni. Az ilyenek egyszerűen vakon követik környezetüknek konvencionális vallásos szokásait. Vallásukat másoktól kapták ajándékba, a hagyományok útján jutottak hozzá, az utánzás törvényeire támaszkodva tették magukévá, és szokás útján biztosították fennmaradását. Az ily másodkézből jövő vallásos életnek, „second-hand religious life“-nek az elemzése, vizsgálása haszontalan, hiábavaló

³⁸ „As concrete states of mind, religions emotions (are) made up of a feeling plus a specific sort of object.“

dolognak bizonyulna. Tanácsos lesz tehát, ha inkább az eredeti vallásos élményekhez, a vallásalapítók vallási tapasztalataihoz fordulunk, a vallásos tömeg utánzó magatartásának mintaadóhoz, példaképeihez. A vallásos élet virtuózainak, géniuszainak, a vallásos zseniknek tanulmányozása, a vallási élmények kitünő, szélsőséges eseteinek vizsgálása, elemzése által reméli James a vallás sajátos lényegének pontos megismerését. A vallásos tapasztalat sajátos lényege ugyanis, mint már említettük, éppen abban a momentumban rejlik, amely semmiféle más természeti tapasztalatnak nem alkatrésze. Ezt a momentumot, mozzanatot pedig a legvilágosabban és legkönnyebben a vallásos tapasztalatok legegyszerűsebb, legerősebb és legintenzívebb eseteinél fedezhetjük fel, találhatjuk meg.

A szélsőséges, kitünő eseteknek elve egy utolsó methodológiai következtetést von azután maga után, amely mint nagy horderejű mozzanat érezteti magát James egész munkájában. Ez elv ugyanis mintegy alkalmat ad Jamesnek arra, hogy vizsgálódásai során a beteges, pathológiai és excentrikusan felfokozott vallásosságot állandóan előnyben részesítse. Sőt ez előnyben részesítést egyenesen szükségserűnek tartja. Még pedig több okból. Először is, az elnyomhatatlan, a belénk oltott és lecsillapíthatatlan tudásvágy, kíváncsiság hajt bennünket a vallásos élet pathológikus eseteinek tanulmányozására. Másodszor, mivel „egy dolognak, különösen szellemi jelenségnek jelentését, értelmét, annál könnyebben megragadhatjuk, minél inkább figyelembe vesszük azokat az eseteket, midőn elfajulva, eltorzultan jelentkeznek.“ Szellemi téren ugyanis a pathológikus eseteknek megvan az a módszertani szempontból kifejezhetetlen és kellőleg megbecsülhetetlen jelentőségük, hogy a szellemi élet egyes faktorait mintegy izolálják és így lehetővé teszik számunkra azt, hogy azokat a normális eseteknél összeszövődött tényezőktől elválasztva, önállóan függetlenül megfigyelhessük és tanulmányozhassuk. Miután pedig a vallási géniuszok élete is nem egyszer pathológikus eseteket tár elénk s miután a vallás pszichikai tényezőinek szövedéke az ily beteges színezetű és excentrikusan felfokozott vallási élményekben, mintegy alkotó elemeire, tényezőire bomlik, James nemcsak tanácsosnak, de egyenesen szükségserűnek látja a pathológikus eseteknek tanulmányozását.

Az ekképpen összegyűjtött és kiválogatott anyagot aztán James pszichológiai elemzés tárgyává teszi. Felvonultatja előttünk a vallásos tapasztalatokat a maguk sokszerűségeiben, változatosságában és differenciálódásuk alapján megállapítja a vallás sajátos vonását, a vallás lényegét : az, ami a vallást vallássá teszi, az isteni jelenlétének érzete, az érzékfeletti realitásának megtapasztalása. A vallásos élményben úgy tűnik fel, mintha az emberi tudatban egy sajátos realitásnak érzete jelentkezne, egy objektív jelenlétnek érzése, képzete annak, hogy „valami ott van“, valami, ami sokkal mélyebb és sokkal általánosabb, mint akármelyik a többi érzetek közül, amelyek útján a pszichológia a létező valóságok eredeti megnyilvánulásait, tudatunk számára való jelentkezéseit gondolja.³⁹ Az isteninek ez a közvetlen jelenléte elsősorban is komoly, ünnepélyes hangulattal tölti el az ember lelkét, majd pedig boldog megnyugvást és határtalan örömet kölcsönöz neki. A vallást éppen ez a túlaradó öröm és boldogság érzete jellemzi.

A vallás lényeges mozzanatának megállapítása után James, anélkül, hogy a rendszeres osztályozásra kísérletet tenne, a vallásosságnak különböző típusait dolgozza ki, miközben a sajátosan vallási mozzanatoknak a lelkiélet többi mozzanataival való vegyülését, egymásbaömlését tanulmányozza s különös plasztikussággal rajzolja meg a vallás jelentkezését az emberi kedélyvilág két nagy válfajában : az optimista és a pesszimista emberek lelki életében. A vallásos életnek két nagy típusát, kategóriáját írja le : 1. az egyszer születettek, az egészséges kedélyűek (once-born men, healthy-mindedness, Leichtmütigen) vallásosságát és a kétszer születettek, a beteges kedélyűek (twice-born men, morbid-mindedness,

³⁹ „It is as if there were in the human consciousness a sense of reality, a feeling of objective presence, a perception of what we may call „something there“, more deep and more general than any of the special and particular „senses“ by which the current psychology supposes existent realities to be originally revealed.“

Schwerműtígen) vallásosságát. Az egyszer születettek a túlradó öröm boldog birtokosai, a dolgokról alkotott rendszeres világnézetükben mindent fényesnek, jónak és ragyogónak látnak. Ebbe a kategóriába tartoznak azok, akiknek lelki élete minden különösebb benső megrázkódtatás, konvulzió nélkül a vallásos élet síkjában bontakozik ki. Ide tartoznak azok, akiknek nincs szükségük megtérésre, akik csak egyszer születtek, a sangvinikusok, az optimisták, az evolúció elmélet barátjai, a lélekgyógyítás (mind-cure) és a keresztyén tudomány (christian science) hívei. Névszerint James M. Eddy, Dowiert, Spinozát, Dressert, Woodot és Trinet említi fel.

A kétszer születettek vallása egészen más színezetű. Szemben az egyszer születettekkel, ők mindenütt csak az élet sötét oldalát látják. Mindent bekormozott üvegen keresztül szemlélnek, lelki életükből hiányzik az összhang, egyensúly. Egész életük egy beszédes meghasonlottság, mindaddig, míg csak a megtérés, az újjászületés, a másodszori születés által életüknek hiányzó egyensúlya vissza nem áll. A megtérés, az újjászületés adja vissza meghasonlott Énjüknek azt az egységet, amely eddig hiányzott nála. A vallási realitások megragadása teszi lehetővé a megtérésben helyreálló egységet. A megtérés folyamatának pszichológiai magyarázatát pedig abban találja James, hogy a lélek eleddig tudattalan régiójából bizonyos erők a tudatos régióba áramlanak. Ilyen kétszerszületett egyének voltak pl. a multban Augusztinus, Luther, Tolstoj, Bunyan. Ilyenek általában véve a született pesszimisták és a melankólikus kedélyűek.

E két vallási típus megnevezése és elemzése után James végül áttér más vallási kedélyállapotoknak tiszta empirikus leírására és elemzésére : így pl. a megtérés, a szentség, a misztika állapotainak beható tanulmányozására. Ez elemző leírások bővebb ismertetésébe azonban ezen a helyen nem szükséges bocsátkoznunk. A mi célunk csak a James elvi és módszertani felfogásának ismertetése volt. Röviden tehát még azt említjük fel, hogy micsoda eljárást követ James e vallási kedélyállapotok leírásánál ? Először is osztályozza az egyes vallási folyamatokat. Majd a lelki történések legáltalánosabb keretei közé illeszti be őket. Ezáltal azonban nem akarja a vallást sajátos önállóságától megfosztani. Hanem sokkal inkább tartalmi leírását akarja nyújtani a vallási tudatállapotoknak. Szerepel továbbá *Jamesnél* az ú. n. *genetikus* leírás is. Minden egyes vallási jelenség vizsgálatánál megkísérli azoknak a különböző fázisoknak és alakulatoknak a pontos leírását, amelyeken át a vallási jelenségek az egyszerűbbtől az összetettebb formákba fejlődtek. Ugyanakkor pedig mindig szigorúan különböztet genetikus módszer és kritikai módszer között. A genetikus módszer feladata a vallási tudatállapotok keletkezésének feltárása. Bármily eredetre mutatnak is vissza a vallási tudatállapotok, értéküket ez nem befolyásolhatja. Az értéktételek alkotása már kritikai feladat. A pszichológia kötelessége leírása és megmagyarázása azoknak a mozzanatoknak, amelyek a vallást vallássá teszik. Célját természetesen a pszichológia sem tudja teljesen elérni s miként *Starbuck* említést tett a vallás megoldhatatlan misztériumáról, éppúgy *James* is beszél a vallás titokzatos, megmagyarázhatatlan, megfejthetetlen voltáról. „Ha kérdezed — mondja *James* —, hogy a vallás *miképpen* dül neki az élet tuskéinek és *miképpen* néz szembe a halállal és *miképpen* semmisíti meg e nagy megsemmisítőt, úgy kérdésedre nem tudok magyarázattal szolgálni, mert ez magának a vallásnak a titka (it is religion's secret) és hogy ezt megérthesd, magadnak is a túlradó vallásosság típusához kell tartoznod“. Ime, a valláspszichológus önvallomása, amelyből két dolgot olvashatunk ki : először is azt, hogy jó valláspszichológus csakis az lehet, aki maga is vallásos, másodszor pedig azt, hogy a vallást maradéktalanul csak a vallás tudja megmagyarázni, megértetni velünk. A tudomány minden kísérlete csorbát fog szenvedni a vallás sajátos titkánál.

Mindeddig James valláspszichológiájáról beszéltünk nagy általánosságban. Sajnos, azonban, mint már ismertetésünk bevezető soraiban említettük is, James voltaképpeni célja nem pusztán valláspszichológia nyújtása, hanem az összegyűjtött és valláspszichológiai elemzés által interpretált hatalmas adathalmazmal

pragmatikus-pluralisztikus vallásfilozófiáját akarja alátámasztani. Különösen munkájának második részéből hamisítatlanul kitűnik vallásfilozófiai tendenciája. S bármint forgatjuk is a tényállást, egy dolog bizonyos marad : Jamesnél vég-eredményben a valláspszichológiai elemzése nem öncél, de eszköz. Pragmatikus-pluralisztikus vallásfilozófiájának igazoló eszközeül lesz felhasználva. Eszköz voltában pedig benne rejlik tragédiája is : elveszti önállóságát és tisztaságát, annyira, hogy midőn James sajátos valláspszichológiai módszeréről beszélünk, említést kell tenni arról a keretről is, amelyen belül e módszert munkába állítja. Így lesz aztán James valláspszichológiai módszere végeredményben „a kitűnő esetek módszerévé, James individuális pluralizmusának keretein belül“. Egy módszerré, amelynek végzete éppen az, hogy keretek közé lett szorítva.

Ha már mostan James valláspszichológiai módszerének elvi kérdéseit akarjuk bírálat tárgyává tenni, úgy mindenekelőtt kritikánk gyakorlását azon megkülönböztető eljárásnál kell kezdenünk, amellyel James külön választja egymástól az institutionális-objektív és a személyes-szubjektív vallást. Beismerjük, hogy az ily megkülönböztetés a vallás pszichológiai vizsgálatánál szükségképpeni követelmény, azonban erősen tiltakoznunk kell az ellen a merev és erőszakos elválasztási, sőt mi több, izolálási eljárás ellen, amellyel James próbálja a kettőt egymástól elkülöníteni. Mintha bizony az ú. n. személyes vallás az istitucionális vallástól teljesen függetlenül, önállóan bontakoznék ki az ember kedélyvilágában és semmiféle kölcsönösségi viszony nem volna a kettő között. Egy helyen, mintha James is tudatával birna ennek, mikor t. i. beismeri, hogy a theológia tevékenyen résztvesz a személyes vallás kialakulásánál (29. oldal). Mindazonáltal pszichológiai elemzéseinél teljesen figyelmen kívül hagyja azokat a hatásokat, amelyeket a szubjektív személyes vallásosság az objektív-institutionális vallásosságtól nyer. Igaza van Jamesnek, mikor azt állítja, hogy minden institutionális vallás a személyes vallásból nőtt, bontakozott ki. Azonban mihelyt a vallásos instituciók kialakultak, feltétlenül előáll a fordított viszony is s az egyes embernek vallásosság nem kevésbé fog függni az institutionális vallástól. Miután pedig a vallási instituciók tényállománya a vallási hittételekben koncentrálódik, éppen azért a valláspszichológusnak is feltétlenül figyelemmel kell lennie arra a kölcsönösségi viszonyra, amely a hagyományos hitképzetek és az egyéni személyes vallásosság között áll fenn. James azonban vizsgálódásai közben e kölcsönösségi viszonyról mit sem akar tudni. A vallástörténeti szempont nála teljesen a háttérbe szorul, sőt mi több, a történeti mozzanatok szerepéről sem óhajt tudomást szerezni. Már pedig, különösen a magasabb vallásoknál, a történeti meghatározottság döntő szerepet játszik. A közösség vallásának pszichológiáját James teljesen figyelmen kívül hagyja. Valláspszichológiája egyoldaluan individualis valláspszichológia.

Módszerének ez a korlátozottsága és egyoldalúsága érezteti azután hatását valláspszichológiai anyagának összehordásánál és kiválogatásánál is. A kitűnő, excentrikus vallásosság képviselőinek tanulmányozása módszertanilag csak azáltal lesz lehetővé, hogy Jamesnél az institutionális vallás, a tradicionális hitformák teljesen figyelmen kívül maradnak. A pathológikus színezetű vallásosság előnybehelyezésével mindig karöltve jár a történelmi meghatározottság negligálása. Azonban éppen ezért a pathológikus esetek pusztá felsorakoztatása sohasem fog tudni eljuttatni bennünket a sajátos vallási mozzanatok megragadásához és megértéséhez : „Az ily kitűnő esetek halmozása mindenestre megfelel a vallási pathológia kazuisztikájának, azonban valláspszichológiának nem mondható.“⁴⁰ És helyesen jegyzi meg *Traue*,⁴¹ hogy James munkája voltaképpen sohasem lesz befejezhető, miután individuális pluralizmusának módszere a pathológikus és nem-pathológikus eseteknek pusztá felsorakoztatásával soha véget nem érhet és így egyetemes érvényű normákhoz sem juthat el.

⁴⁰ W. Wundt : *Völkerpsychologie*. II. 3., 733. old.

⁴¹ *Traue* : *Die neueren Methoden etc.* 23-ik old.

A leginkább azonban James azon megindokolását kell visszautasítanunk, amellyel a pathológikus esetek tanulmányozásának szükséges voltát próbálja igazolni. A pathológia nyilvánvalóan a vallásos élet legkirívóbb, legszembetűnőbb jelenségeit tárja elébünk. Hogy azonban a vallás legfontosabb alkateleméi, tényezői ezekben a pathológikus esetekben jobban és könnyebben felismerhetők volnának, ez oly hipotézis, amelynek valóságát csak az empiria tanulmányozása igazolhatja. És mint *Girgensohn* is kimutatja, James állítását semmi más tudományos analógia nem támogatja. Így pl. senki sem fogja a tudományos gondolkodás lényegét elsősorban a gondolkodás pathológiájából magyarázni akarni, bár másfelől kétségtelen, hogy a pszichológust a pathológikus esetek is érdeklik. „A vallást a pszichológus csak azért kezeli előítéllettel, mert naturalisztikus körökben nagyon elterjedt az a felfogás, mintha a vallás csak beteges atavizmus volna. Be kell ismernünk, hogy szellemes apologetikai cselfogás az az érvelés, amellyel a vallás eme felfogása ellen fordulnak : Még ha pathológikus állapot is a vallás, az emberiség számára mégis értégyarapodást jelent, mert a vallásos élet félreismerhetetlenül pathológikus állapotai is felemelőleg és gazdagítólag hatnak birtokosaikra. Azonban minden ily *James* által is felhozott érvnek semmi tenni-valója nincs az empirikus pszichológiával. Az utóbbi sokkal inkább megkövetelte volna azt, hogy *James* a maga állításának igazolását ne csak egyes kimagasló példákön, hanem az ideggyengéknek, hisztérikusoknak és lelkibetegeknek hatalmas tömegén is megkísérelte volna. Továbbá nem lett volna szabad csupán az ily kimagasló vallásos személyiségeknek az önvallomásaira támaszkodnia, hanem ki kellett volna terjeszkednie életfolytatásuk apró részleteinek vizsgálatára is. *James* azonban mind a kettőt teljesen figyelmen kívül hagyta.“⁴²

A kitűnő esetek módszere csak egy esetben elfogadható és eredményre vezető : ha a vallásos élet géniuszainak, virtuózainak tanulmányozását a mindennapi élet vallásos embereinek tanulmányozásával egészítjük ki. A vallásos élet területén is minden szokatlan eset csakis a vele benső kapcsolatban álló mindennapi élmény-sorozat szintheticus fokozódása által válik lehetővé. És bármennyivel is érdekfeszítőbb a vallásos zseniknek pszichológiai elemzése, mint a mindennapi emberek vallásosságának tanulmányozása, a kettő között előadódó átmeneti állapotok figyelembevételével sokkal inkább mindkettőnek a pontosabb megismeréséhez vezetne, mint a határ eseteknek egymástól való elkülönített vizsgálata. Mindaddig azonban, míg a mindennapi vallásosság sajátosságait meg nem ismerjük, valamint azon átmeneti vallásos állapotoknak sajátos vonásait, amelyek az átlag ember vallásossága és a vallásos zsenik között fennállanak, nehéz lesz eljutni azon különbségek ismeretéhez is, amelyek az átlag ember vallásossága és a zsenik vallásossága között vannak. És kérdés az is, hogy a kettő között fennálló különbség csupán fokozati, avagy egyúttal minőségbeli különbség is ? Mindenesetre *James* egyoldalú módszere, amely egyedül a kitűnő esetek felsorakoztatását favorizálja, nem helyeselhető. Ahol tehát *Starbuck* módszerének erőssége jelentkezik, ott *James* módszerének gyengeségeire ismerünk reá. *Starbuck* t. i. az átlag emberek vallásosságát tette tanulmány tárgyává.

Végül még a *James* által nyújtott valláspszichológiai tipológiával kapcsolatban kell egy pár szót szólnunk. Voltaképpen a típusok felállítása, elemzése a vallástudományban nem új. Az összehasonlító vallástörténet ezt már *James* előtt is régen használta. Új azonban *James*nél maga a tiszta pszichológiai szempont, amely szerint az anyag kiválasztása történik és maga az összehasonlítás végbe megy. Egyébként azonban a pszichológiai szempont érvényesülésén kívül *James* tipológiája minden meghatározott mértéket nélkülöz. Sok tekintetben önkényesen jár el s voltaképpen nem jut tovább, minthogy a már rég ismert vallási típusokat új pszichológiai megvilágításba helyezi. Tipológiájának egyetlen újszerűséget tehát csak a *James* valláspszichológiai iskolázottsága és példáinak sokoldalúsága kölesönöz.

⁴² L. : i. m. 18. old.

Mindez azonban semmit sem von le a *James* valláspszichológiai művének egyébként sok tekintetben elvitathatatlan értékéből. És ha talán munkáját ma már nem is mondhatjuk az angol-amerikai valláspszichológiai irodalom „Standard work“-jának, egy bizonyos : *a XX. század európai élmény-theológiájában Schleiermacher mellett James valláspszichológiája lett a második mozgatóvá.*

4. *Stratton G. M. valláspszichológiája.*

James nagy valláspszichológiai munkájának hatása leginkább érzik *Stratton*on, kinek *Psychology of the religious life* (1912) c. művéről ez alkalommal néhány sorban óhajtunk csupán megemlékezni. *Stratton* célul tűzi ki maga elé a vallás néhány jelentékeny vonásának leírását és azoknak az okoknak a felfedését, amelyek e vonásoknak éppen a sajátosság jellegét kölcsönzik. Célja eléréséhez felkutatja a különböző népek vallásos irodalmát, a nagy kánonikus gyűjteményeket, a válásos jellegű, epikai irodalmat, a szokásokról és rituális cselekményekről szóló megbízható feljegyzéseket. Csak másodsorban veszi igénybe és csak nagyon jelentéktelen szerepet juttat az egyéni önmegfigyelés tudósításainak. Valláspszichológiája tehát a *James* demonstratív-empirikus módszerét követi, azonban az anyagát máshol találja meg. Mert míg *James*-nél a kitünő és pathológikus esetek figyelembevétele volt elsősorban az irányadó módszertani elv és valláspszichológiája tisztára individuális valláspszichológia maradt, elannyira, hogy egyenesen fogyatékoságaként kellett felemlítenünk, amiért a vallástörténeti meghatározottságot az egyén vallásosságában nem tekinti konstitutív mozzanatként, — addig *Stratton* a történeti vallások dokumentumaiból, kultikus és rituális szokásairól szóló feljegyzéseiből felhalmozott anyag kiválogatásán igyekszik a vallás jellemző vonásait pszichológiai szempontokból demonstrálni. Így aztán viszont *Stratton* valláspszichológiája inkább összehasonlító vallástörténeti műnek mondható bizonyos meghatározott pszichológiai szempontok égisze alatt.

Stratton tisztán látja a valláspszichológia feladatát. A valláspszichológia kötelessége a tudomány követelményeinek megfelelően magyarázattal szolgálni a vallás tüneményével kapcsolatban. Ez azonban nem jelenti egyúttal azt is, hogy már most a valláspszichológusnak gondoskodnia kell a vallásnak olyatén magyarázásáról, amely azután ennek sui generis voltát veszélyezteti. Másfelől a valláspszichológus arra sem törekedhetik, hogy magyarázataival a vallás objektív érvényességét alátámassza. A valláspszichológus nem bíró, aki értékelés útján a vallás elfogadása mellett dönt, avagy annak ellene határoz. Az értékítéletek kívül esnek a tudomány területén. Azonban *Stratton* nyíltan megvallja, hogy e szabálynak felállítása sokkal könnyebb, mint betartása. Előre jelzi, hogy valláspszichológiai vizsgálódásai alatt nem egyszer el fogja hagyni a tiszta empirikus, pusztán a kauzalitás érdekére építő talajt és az értékelést sem fogja tudományos magyarázatából kizárni. Ezzel azonban *Stratton* meg is szűnik szorosabb értelemben vett valláspszichológus lenni s ő is elárulja azt, amit az eddig ismertetett valláspszichológusok szintén elkövettek : valláspszichológiáját eszközzé teszi, illetve értékelési szempontokat visz bele s így eredeti tisztaságából kivetkezteti.

Eljárásának menete a következő : nagy általánosságban csoportosítja a vallás jellemző vonásait és vonatkozásba hozza őket az emberi lélek különböző képességeivel, miután szerinte ezek adják meg a vallás jellemző vonásainak a szükséges formát. A lelki tevékenységeket három nagy csoportra osztja : az érzelm és indulat, az akarat és külső magatartás és a tudás vagy gondolkodás csoportjaira. Azután igyekszik kimutatni azokat a hatásokat, amelyeket a mindennapi élet érzelmei és indulatai, az emberek mindennapi viselkedése és gondolkodásmódja kölcsönöznek a vallás számára. Így azután az egyének és fajok különböző temperamentumbeli eltéréseiben keresi az okát a vallásos élet és eszmék nagy változatosságának. A vallásos életfolytatás és életeszmék változatosságát három nagy okra vezeti vissza : vagy az egyének, illetve fajok érzelmi és indulati világában adják elő magukat bizonyos konfliktusok, vagy pedig cselekvéseikben,

szokásaikban jelentkeznek bizonyos ellentétességek, avagy végül a vallási gondolkozás mezején mutatkoznak surlódások és differenciák. E három hatás-ok jelentkezésének az összehordott vallástörténeti anyaghalmazon való feltüntetése képezi *Stratton* valláspszichológiájának lényegét. Nagy érdeme, hogy a biológiai pragmatikus szempontokat könyvéből kiküszöbölte, viszont nála pedig az individuális valláspszichológiai szempont nem érvényesül eléggé. *Stratton* eljárása sok tekintetben hasonlít a *Wundt* néplélektani módszeréhez, általában véve az ú. n. német „vallástörténeti valláspszichológiai csoport” eljárásához, amelyek szintén a vallástörténeti anyag kellő figyelembevételén épülnek fel.

Az amerikai valláspszichológia fejlődés-történetében a harmadik állomást *Leuba*, *King* és *Ames* munkái jelzik. Természetesen mindhármójuknak egy csoportba foglalása kissé mesterkéltné cselekedet, amennyiben pl. *Ames* sok tekintetben közel áll a *Coe* felfogásához, akit viszont az utolsó csoport tagjai között óhajtunk ismertetni. Viszont *Leuba* még most is tevékenyen munkálkodik a valláspszichológia területén s csak nemrég jelent meg „The Psychology of Mysticism” c. terjedelmes munkája s így ha tisztán kronológiai szempontból próbálnók őt regisztrálni, úgy voltaképpen az általunk felállított négy fejlődési fok mindegyikénél fel kellene őt említenünk. Vannak azonban bizonyos közös sajátosságok, amelyek *Leubát*, *Kinget* és *Amest* egymáshoz fűzik. És pedig a következők :

Az amerikai valláspszichológia *Clark-iskolájának* lassú háttérbe szorulása után, amely mint láttuk, pedagógiai célokból végezte a maga valláspszichológiai kutatásait, mindinkább az *anthropológiai* és *ethnológiai* szempontok érvényre kerülnek. A primitív népek vallásosságát kezdik pszichológiai szempontból vizsgálni s a fejlődés elvét beleviszik a vallás pszichológiai magyarázataiba is. S míg a *Clark-iskolában* és *Jamesnél* az individuális valláspszichológia művelésével találkozunk csupán, addig ez az újabb valláspszichológiai irány a vallás individualisztikus felfogásával szemben annak szocialisztikus eredetét és fejlődésmenetét hangsúlyozza. Jellemző továbbá ez új valláspszichológiai irányra a tiszta naturalisztikus szempont teljes érvényesítésére való törekvés s az empirikus valláspszichológia részére a többi vallástudományokkal, a vallásfilozófiával és a teológiával szemben a hegemonia igénylése. Ez alkalommal nagy körvonalakban csupán a *Leuba* és az *Ames* valláspszichológiai elveivel, megállapításaival és módszertani felfogásaival akarunk röviden foglalkozni. Részletkérdésekbe, valláspszichológiájuk maradék nélküli ismertetésébe itt sem bocsátkozhatunk. Csupán valláspszichológiájuk elvi, tárgyi és módszertani kérdései érdekelnek bennünket. Lássuk mindenekelőtt *Leubát*.

5. *Leuba H. Jakab* valláspszichológiája.

Leuba valláspszichológiai elveit főképen *A psychological study of religion, its origin, function and future*, *Newyork*, 1912 c. munkájában fejtette ki. E munka magába foglalja *Leuba* előzetesen megjelent több valláspszichológiai tanulmányát, így többek között az 1909-ben megjelent *The psychological origin and the nature of religion* címűt is. Nagy valláspszichológiai műve négy részre oszlik. Az elsőben a vallás lényegéről, a másodikban a vallásnak és mágiának egymáshoz való viszonyáról és eredetéről szól. A harmadikban a vallásnak a morálhoz, mithológiához, metafizikához és pszichológiához való viszonyát fejtegeti. Végül a legutolsó fejezetben a vallás legújabb formáiról és a vallás jövőjéről szól. Ez alkalommal különösképen az érdekel bennünket, hogy *Leuba* mily módszerek igénybevételével próbálja a vallást pszichológiai szempontból megközelíteni, és általában véve miben látja a valláspszichológia feladatát ?

A különböző valláselméletek beható kritikája után *Leuba* kifejti, hogy a vallást nem lehet az emberi lélek egyetlen funkciójából levezetni, megmagyarázni. A vallás sokkal inkább az egész embert igénybeveszi és az ember létért való küzdelmének nagy részét magában foglalja. Így tehát a vallás nem csupán az ember érzelmi, emócionális és gondolati világában jelentkezik feltartóztathatatlanul, de magatartásában is. Az emberi viselkedések, magatartások pszichológiai elem-

zése adja meg Leuba szerint az alapot a vallás kellő és pontos megértéséhez. Leubát ezeketán részint mint ethnológust, részint pedig mint pszichológust a különböző népeknek, különösen a primitív népeknek viselkedési, magatartási módjai érdeklik, s ezeket tanulmányozza nagy előszeretettel.

Vizsgálódásainak eredményeképp azután Leuba felállítja a maga valláspszichológiai alapvető tételét : az ember a különböző tárgyakkal és erőkkal szemben, amelyekkel viszonyban érzi magát, háromféle magatartást tanusíthat. Leuba illusztrációja e háromféle típusú magatartásra, viselkedési módra nézve a következő : A fűtő a hajó testében, mialatt szentet lapátol a kazánba, az emberi magatartás egyik fajtát mutatja be. Célja a hajó hajtó erejének, energiájának fokozása. Ugyanaz az ember, ha este leül kártyázni és hosszú ideig folytonosan csak veszít és veszít, hirtelen feláll és háttal egy párszor körüljárja az asztalt, hogy ezáltal a szerencséjén változtasson. Ebben az esetben az emberi magatartás második fajtáját mutatja be. Ha pedig hirtelen vihar fenyegetné a hajót, esetleg a következő pillanatban már a térdein láthatnánk a fűtőt, kezeit az ég felé emelve s láthatatlan hatalmakhoz szenvedélyes szavakkal könyörögve. Ezáltal az emberi magatartás harmadik típusát mutatja be ugyanaz a fűtő, mialatt életének fenntartására törekszik és a létért folytatja küzdelmeit. A háromféle viselkedési módot Leuba három különböző névvel jelöli. Az első az emberi magatartás *mechanikus* típusa. A második a *koercitiv* típus, a harmadik pedig az *anthropopathikus* típus. A mechanisztikus viselkedés által az emberi szellem kibontakoztatja a tudományt. A koercitiv viselkedés által arra törekszik, hogy mindinkább úrrá legyen a világ-egyetem láthatatlan erői felett. Ez tehát a mágia létrehozója. Az anthropopathikus viselkedésben, magatartásban az embereknek az emberekhez és állatokhoz, a látható és láthatatlan lényekhez való viszonya jut kifejezésre, tehát a vallás is anthropopathikus magatartási mód. Arra szolgál, hogy keresse és megadja a vágyak, érzelmek, szükségletek, impulziók kielégülését. Ugyanakkor azonban a vallás egy nagy intenzitású emóció is. A félelem érzéséhez kapcsolódik, amely a primitív embert állandóan foglalkoztatta és amely voltaképpen az első teljesen kibontakozott és organizált emóció a civilizálatlan embereknél. Ez a félelemérzet azután lassanként átalakul féltő tiszteletté (*awe*), míg csak át nem adja helyét a magasabb vallásokban más emócióknak is, pl. a hála, csodálat, szerető gyengédség stb. érzelmeinek. A vallás fejlődésénél tehát azt tapasztalhatjuk, hogy az ú. n. negatív emóciók átalakulnak pozitívokká. Ez átalakulás azonban nem a vallás fejlődésének eredménye, hanem inkább az intellektuális és erkölcsi nevelés, valamint az új ismeretek befolyása alatt az emberi vágyak és impulziók általános evolúciójának az eredménye. A vallás tehát voltaképpen függvényévé lesz az ember erkölcsi és kulturális meghatározottságának. A vallási emóciókat a többi emócióktól csupán a tárgyuk különbözteti meg. Ugyanerre az eredményre jutunk, ha a fogalmak felől közelítünk a valláshoz. A segítségül hívott erőknak, hatalmaknak természete, tehát az objektív vonatkozás különbözteti meg a vallást minden más anthropopathikus viselkedési módtól. Így tehát az istenfogalom és a különböző istenképzetek tanulmányozása tárja fel előttünk a vallás lényegét. Mit fejez ki az Istenfogalom és honnan ered ? E kérdés fejtegetésénél teljesen eredeti Leuba. Az istenség fogalmának szerinte nemcsak egy eredete van. Több gondolatból tevődik össze, amelyeket oly külső és belső jelenségek hoznak létre, amelyek a primitív ember lelki világát valamiképpen megérintik, befolyásolják. Az istenfogalom eredtető forrásai a következők : 1. Az emberi öntudati állapotok ideiglenes megszűnésének tünetényei ; trance-ok, ájulás, alvás stb., elvezetik a primitív embert a kettős Én gondolatára, a halál utáni élet hitére s általában véve a lélek és szellem hitre. 2. Látomások az álomban, hallucinációk stb. szintén hozzájárulnak a szellemhit és a halálutáni életbe vetett hit kialakulásához. 3. A harmadik forrás, amely a láthatatlan személyes ágensekben való hithez vezet, a frappáns, meglepő, természeti jelenségek önkénytelen megszemélyesítése. 4. A teremtés problémája után való kérdezősködés szintén vele születik a gyermekkel és bizonyára a primitív népeknél is korán jelentkezett. A teremtés tényének gondolata

pedig egy teremtő lénynek felvételét teszi szükségessé. E négy főforráshoz azután kapcsolódnak, társulnak még az emberi öntudat egyéb jelenségei, tényei, így pl. a kategórikusz imperatívusz, a lelkiismeret, az emberi személyiség átalakulása a megtérés jelenségében. Továbbá más jelenségek, mint pl. a clairvoyance, divináció stb. jelenségei, és végül a motorikus és szenzorikus abnormalitások, a hisztéria.

Az istenfogalom eredete íme ennyi forrásból vezethető le. Azt azonban, hogy miképen hozzák létre ezek a különböző lelki jelenségek az istenfogalmat, Leuba nem igyekszik megmagyarázni. Az istenfogalom szerinte amúgy sem fix, állandósult képzetek egybefoglalója, hanem állandó változásnak van alávetve. A politeizmusból pl. lassanként kifejlődött a monotheizmus. Később Isten abszolúttá lett, a metafizika abszolútjává. A személyes istenek személytelenítésére való törekvéssel lépten-nyomon találkozhatunk (pozitívizmus, immanentizmus, Christian Science stb.). A vallásnak tehát sajátos értéket tulajdonítani nem lehet. A vallás egyszerűen az emberi emóciók fejlődésére redukálódik és az evolúció egyetlen fix pontján sem lehet a vallást megragadni. Bizonyos vallási ismeretről tehát nem lehet szó. A theológusoknak minden idevonatkozó igényük puszta illúzió. Az egyetlen lehetséges teológia az empirikus valláspszichológia, mely a vallási folyamatokat egyszerűen leírja.

Ezek után röviden összefoglaljuk *Leuba* valláspszichológiájának kritikáját. Mindenekelőtt az előbbiekből láthatjuk, hogy *Leuba* valláspszichológiája teljesen más irányokban tapogatózik, mint a *Clark-iskoláé*, avagy *James-é*. Míg ez utóbbiak az individuális valláspszichológia képviselői s a rendelkezésükre álló nyers anyagot vagy a kérdő-ív rendszer igénybevételével, vagy pedig az irodalomból vett anyagok demonstrálásával igyekeznek egybegyűjteni, addig *Leuba* elsősorban az ethnológiai kutatásokra támaszkodik. Valláspszichológiája voltaképpen nem más, mint az ethnológiai, anthropológiai és pszichológiai ismeretek egybekapcsolása, az evolúció dogmájára felépítve. A vallás individuális eredete helyett annak szociális keletkezését keresi. S míg *James* és *Starbuck* a vallástörténeti meghatározottságot hagyták teljesen figyelmen kívül, addig *Leuba* a vallás individuális mozzanatainak figyelembevételét hanyagolja el. Az *emberi Énnel* nem számol eléggé. Nem veszi figyelembe azt az Én-t, amelyen belül a vallás kibontakozik, lejátszódik és amely Én szintén közbelép az istenfogalom megalkotásánál. Az Én, az individuum, mint konstitutív mozzanat, *Leuba* valláspszichológiájában nem szerepel. A vallásról szóló felfogása, elmélete teljesen elvonatkozik azoktól a reakcióktól, amelyeket a lelki Én gyakorol az adottságok világára azáltal, hogy azokat egyenesen átalakítja, magához formálja, idomítja. A vallási élmények *személyesek* is. Éppen azért e személyes jellegű köteléknek, amely a vallási emóciókat, indulatokat stb. egybekapcsolja, centralizálja, a figyelembevétele nem mellőzhető. Mert ez is oly lelki mozzanat, amely döntőleg részt vesz a vallás evolúciójában. *Leuba* valláspszichológiájában voltaképpen személytelen és üres állapotokat tanulmányoz. Mikor a három viselkedési típust felállítja, még mindig csak általánosságokban mozog, azok a jellegzetes formák, amelyeket e különböző viselkedési módok magukra ölthetnek, nála nem jutnak pszichológiailag kellő méltatásra. — Ami *James*t annyira jellemezte, épp az hiányzik *Leubánál* : az individuális vallásosság sokszerűségének, változatos voltának figyelembevétele. *Leuba* egész valláspszichológiája szociológiai premisszáinak függvénye s így hiányoznak belőle a valláspszichológia tisztaságának és önállóságának mozzanatai. Különböleg egész munkáján végigvonul a theizmus metafizikájával szemben való állásfoglalásának sajátos érzetése s míg egyfelől az empirikus valláspszichológiának egyenesen olyan nagy jelentőséget tulajdonít és igényt követel, amilyen szerintünk csak a theológiát illeti meg, másfelől műve végén valláspszichológiájának empirikus jellege is veszít tisztaságából azáltal, hogy általa a jövő vallását, tehát a norma vallást óhajtja bemutatni.

A vallás szociálistikus eredetének hangsúlyozásával találkozunk *Leuba* mellett *King*-nél is. Ő azonban semmi új szempontot, módszerbeli újítást, sajátos

elvi állásfoglalást nem képvisel *Leubával* szemben. Az empirisztikus valláspszichológiát igyekszik teljes egészében érvényrejuttatni, ugyanakkor azonban a vallás felismerése nála is csorbát szenved, miután a vallást „in terms of the rest of the world“, azaz a világ egyéb terminusaival próbálja maradék nélkül megmagyarázni. Úgyhogy *King*-nél vallásosnak lenni annyit jelent, mint szociális életet folytatónak lenni. A társas lény vallásos lény, a vallásos lény társas lény. Ugyanezt hangsúlyozza a csoport harmadik tagja, *Ames* is. Miután azonban ő a *funkcionális* pszichológiai szempont érvényesítésével új irányokat is jelölt ki, ez alkalommal az ő kritikai ismertetésére részletesebben is ki kell térnünk.

6. *Ames E. Siribner valláspszichológiája.*

Ames 428 oldalas valláspszichológiája *The psychology of religious experience* címmel 1910-ben jelent meg. Már könyve előszavában határozottan megjelöli azt az irányt, azokat a szempontokat és azokat a módszereket, amelyeket munkájában követni és érvényrejuttatni óhajt. Célja a normális emberi tapasztalat vallásos oldalának vizsgálata. Valláspszichológiájában a *funkcionális* lélektan szempontjait igyekszik érvényesíteni, ami szükségképpen maga után vonja azt, hogy valláspszichológiája egyúttal *genetikus* és *szociális* pszichológiává legyen. A feldolgozásra váró anyagot az anthropológiától, a vallástörténettől és más társadalomtudományoktól kölcsönzi, ugyanakkor azonban anyagát pszichológiai szempontból csoportosítja és értelmezi.

Ames hangsúlyozza, hogy a valláspszichológia ugyanazon elvek alapján épül fel és ugyanoly módszerekkel dolgozik, mint az általános pszichológia. — S miután ez utóbbi már nem bajlódik azzal, hogy az öntudatot valamiképpen meghatározza s a különböző tárgyakkal és körülményekkel szemben megnyilvánuló reakciók különböző típusait és a lelki élet funkcióit tanulmányozza, — hasonlóképpen a valláspszichológia művelője is, anélkül, hogy a vallás valamilyen meghatározására törekednék, egyszerűen elfogadja, tudomásul veszi a vallás tényeit, a papokat, a templomokat, a szent könyveket és ceremóniákat s általában a vallásos szokásokat, amint ezek szerte a világon jelentkeznek. Megismerni igyekszik azokat a szükségleteket, impulzusokat, indításokat és vágyakat, amelyekből a vallásos institúciók és cselekedetek származnak. Kutatja azokat a körülményeket, amelyek között ez utóbbiak a faj és az egyén életében jelentkeznek. — Igyekszik követni fejlődésüket, mindaddig, míg megállapodott institúciókban, dogmákban és emóciókban testet nem öltenek. Megjelöli azt a szerepet, amelyet a vallásos institúciók és cselekvények játszanak, azokat a funkciókat, amelyeket végeznek az egyének és a társadalomnak tapasztalati világában. Mindezt pedig a funkcionális pszichológiai szempontok és az ebből sarjadzó módszereknek igénybevételével igyekszik megvalósítani. Mit ért már most *Ames* funkcionális lélektan alatt ?

A funkcionális lélektan a lelkiéletet 1. az alkalmazkodás eszközének, instrumentumának tekinti, amelynek segítségével az emberi organizmus a környezetéhez igazodik. 2. Éppen azért a funkcionális lélektan elsősorban azokat a cselekedeteket és lelkifolyamatokat vizsgálja, amelyek által az ember lelkiélete bizonyos célok elérésére irányul és ahhoz igazodik. 3. A szociális, avagy fizikai környezethez való igazodás és alkalmazkodás eszközlője az ember pszicho-fizikai organizmusa és éppen azért meghatározott idegtevékenységekben, avagy más objektív hatásokban jut kifejezésre.

Azt a felfogást, mely szerint az elme az ember alkalmazkodásának és igazodásának eszközlője, a pszichológia a biológiától vette át s vele együtt az evolúció tanát is. Az emberi elme az az eszköz, amely által az új és komplex körülmények között az emberek alkalmazkodása létrejön s ezáltal a legfontosabb tényezővé válik a legmagasabb organizmusok életben tartásánál. Az ember az egyetlen élőlény, amely alkalmazkodni képes az új és bonyolult körülményekhez. Ez alkalmazkodási képessége azonban nem vele születik, hanem azt valósággal megszerzi

magának. A genetikus pszichológia nyomon követi e szellemi képesség kibontakozását az ösztönszerű reakciók kezdetleges korától el egészen a fegyelmezett képzelet és a tevékeny akarat időszakáig. A funkcionális pszichológiai felfogás szerint maga az emberi öntudat is az organizmus sürgető és égető szükségéi közepette jó létre. Miután pedig a lelkiélet alapvető funkciója bizonyos célok elérési eszközlése és bizonyos tevékenységek lehetővé tételének útegyengetése, éppen azért az emberi öntudatot és általában véve az ember lelkiéletét inkább egy állandó folyamatnak kell tekintenünk s nem pedig egy megállapodott ténynek. A lelki életet minden egyes időpontban nem az határozza meg, hogy valójában *micsoda*, hanem az, hogy *mit tesz*. „Itt tűnik ki leginkább az az analógia, amely a funkcionális lélektan és a fiziológia között fennáll. A testi szerveket a fiziológiában azon szempontok szerint ismertetjük, hogy micsoda szerepet töltenek be az élet-processzusban? Tehát önmagukban, mint statikus valóságokat, teljes egészükben meg nem érthetjük, meg nem magyarázhatjuk őket. Hasonlóképpen a lélektanban is, az érzetek, képzetek, emlékképek stb. nem tekinthetők elsősorban úgy, mint önálló, független realitások és csak másodsorban azon viszonylatban, amelyben a többi tapasztalati mozzanattal állanak, hanem mindenekelőtt a haladó, folyamatos élet fázisainak kell tekintenünk őket, amely azonnal absztrakttá és mesterségesé válik, mihelyt töredékes, fagyott metszeteiben vizsgáljuk“. A funkcionális lélektan kötelessége továbbá rávilágítani arra a tényre, hogy az emberi alkalmazkodás mindig a pszicho-fizikai organizmus által történik. Testet és lelket egyaránt foglalkoztató történés ez. („It is a mind-body process.“) A modern pszichológia munka-hipothézise (working-hypothesis) a testi és a lelki állapotok között fennálló kölcsönösségi viszony. Nincs tehát éles ellentét, áthidalhatatlan szakadék eszme és fiziológiai tevékenység között. Lehetetlen különválasztani a gondolkozási processzust a testi tényezőktől.

Az eddig ismertetett elvi meghatározottságok mellett a funkcionális lélektan még különösképpen *voluntárisztikus* színezete jellemzi. Gondolkozás és érzés nála teljesen a háttérbe szorulnak, s első sorban az *akarási* folyamatokat tanulmányozza. A lelki életet mint akaró akaratot, mint akarati tevékenységet, folyamatban levő életmegnyilvánulást vizsgálja. A racionális pszichológia szempontjai tehát teljesen figyelmen kívül maradnak. A racionális pszichológia csupán az után tudakozódott, hogy mi a *tiszta* gondolat, mi a *tiszta* elme, a *tiszta* érzés stb. — A funkcionális pszichológia problémái ezzel szemben a következők: Mit csinál az organizmus, a test és lélek egysége, és micsoda az a gépezet, amelynek segítségével tevékenységét kifejti? Más szavakkal: Mit hoz létre az akarat, a célzatos tevékenység, és melyek azok az eszközök, pl. az ösztön, utánzás, szokás, figyelem. képzettársulás, érzéklés és okoskodás, amelyeket igénybe vesz? Továbbá a funkcionális lélektan nem hisz többé tiszta tudatban. A tudatot mindig bizonyos meghatározottság jellemzi. Nem csupán érzünk, hanem mindig *valamit* érzünk. Nincs általános érzélem, hanem mindig bizonyos tárgyi vonatkozás által meghatározott érzélem. Hasonlóképpen nincs általános tudat, hanem csakis bizonyos meghatározottságú tudat. És az öntudat folytonosan nő, fejlődik. Ennek figyelembe vétele által a funkcionális lélektan elárulja pragmatikus tendenciáit. A csecsemőben az öntudat még nagyon csekély, a gyermekben már nagyobb, a felnőtté pedig már relatíve óriásivá nőheti ki magát. Ez a növekedés, fejlődés azonban nem más, mint a sajátos tapasztalatok által létrejövő tartalmi növekedés. Az öntudatnak minden fajtája, így pl. az üzleti tudat, a tudományos tudat, az erkölcsi tudat, avagy a vallási tudat, sajátos tartalmak és tapasztalatok rezervoárjai. Egyikőjük sem okvetlenül szükséges az emberi élethez. A személyiségek élhetnek bármelyik nélkül is és valamennyinek megszerzése fokozatos fejlődés által lehetséges. Az öntudat világán belül tehát fokozati különbségek is előadják magukat. Nem minden üzletemben egyformán üzleties, és nem minden vallásos ember egyformán vallásos. A funkcionális lélektan, amikor kimutatja az emberi öntudat tartalmi fejlődését, egyúttal kellő magyarázattal szolgál ez öntudati fokozati különbségek feltárását illetőleg is.

Végül igen jellemző a funkcionális lélektanra az a mód, amint a pszichológiának és filozófiának egymáshoz való viszonyát kezeli. Míg u. i. egyfelől hangsúlyozza, hogy a pszichológia elsősorban a biológiai tudományok közé tartozik, addig másfelől elismeri, hogy pszichológia és filozófia között sajátos viszony, kapcsolat áll fenn. A funkcionális pszichológia állítja, hogy a filozófiai tudományok nem mások, mint a pszichológia meghatározott fázisainak kidolgozásai. Ethika, eszthetika, logika, episztemológia és metafizika végeredményileg ugyanazokkal a problémákkal foglalkoznak, mint a funkcionális pszichológia. (Így pl. a metafizikával kapcsolatban (hogy csak e legutolsót illusztráljuk) a funkcionális pszichológia művelője a következőképpen gondolkodik: midőn az öntudat természetét és funkcióját kísérleljük megérteni, elkerülhetetlenül beleütközünk a valóság természetének megmagyarázásába, de nem annak a valóságnak a megmagyarázásába, amely az öntudatunkkal szemben, azon kívül van, hanem annak, amely részt vesz a megismerési processzusban, tehát az emberi öntudaton belül van.) Hasonlóképpen a valláspszichológiának és vallásfilozófiának egymáshoz való viszonyát is teljes egészében tisztázza a funkcionális pszichológia felfogása. A vallásos tapasztalat pszichológiája egyenesen *feltételező* tudományává lesz a teológia valamennyi ágazatának, avagy jobban mondva, a valláspszichológia az a tudomány, amely fejlettebb formáiban teológiává, avagy vallásfilozófiává lesz.⁴³ Majd így folytatja Ames: Ha a valóság adva van a tapasztalásban (és vajjon hol lehetne adva máshol?), úgy ennek a tapasztalásnak a tudomány nyújtja egyúttal az egyetlen és gyümölcsöző módszert a valóság megismeréséhez, tehát a vallás valóságának a megismeréséhez is. A valláspszichológia jelentősége éppen azért óriási. Nem csupán előkészíti a teológia útját, hanem már a legkezdetlegesebb formáiban a teológia és a vallásfilozófia lényeges és alapvető problémáival foglalkozik. Másfelől pedig, a vallásfilozófia végső problémáiban és fejlettségének legmagasabb fokán sem transzcendálja a pszichológia alapelveit. Így pl. az isteneszmét, amely a teológia központi gondolata, a lelki élet ugyanazon törvényei határozzák meg, mint a többi eszmét, és így az isteneszme is csupán a pszichológia módszereivel közelíthető meg. A valláspszichológia tehát, mint az általános pszichológia egyik alkalmazott ágazata, a vallásos meghatározottságú ember öntudatvilágát tanulmányozza.

A funkcionális lélektan módszere, Ames szerint, mint már említettük, a genetikus és a történeti módszer. A vallástörténet által nyújtott anyagot a legnagyobb lelkesedéssel kölcson veszi, s általában véve tanulmányozza azokat a legáltalánosabb feltételeket és körülményeket, amelyek között az egyes népek, különösen a primitív népek élnek, mert ezeknek a feltételeknek és körülményeknek ismerete feltétlenül szükséges ahhoz, hogy az illető népek mentalitását, lelki életét is, különösen pedig vallásos életét maradék nélkül megmagyarázni tudjuk. A funkcionális valláspszichológia a vallás korai és primitív formáit tanulmányozza, nem mintha nagyobb értékek hordozói volnának, mint a későbbi vallásfejlődési fokok, hanem inkább azért, mivel egyszerűbbek és nem oly komplikált összetételűek, mint a később jelentkező vallási életformák. Tehát egyúttal könnyebben is megérthetők. Továbbá a lelki fejlődés első fokozatainak tanulmányozása tisztázja számunkra azt a processzust is, amely által az emberi öntudat differenciálódása történik. A vallásos élet primitív formáinak tanulmányozása lehetővé teszi a vallás permanens elveinek megismerését és az esetleges vallási tartalmaktól való megkülönböztetését. A történeti és genetikus módszernek az alkalmazása a funkcionális lélektan szempontjainak keretein belül: íme az Ames valláspszichológiájának elvi és módszertani sajátossága.

Valláspszichológiája három részre tagozódik. Az elsőben a vallásnak eredetét és fejlődését tanulmányozza a faji élet keretein belül. A genetikus és történeti módszer alkalmazásával és a funkcionális pszichológia elveinek érvényesítése által

⁴³ „The psychology of religious experience becomes the *conditioning* science for the various branches of theology, or rather, it is the science which in its developed form becomes theology or the philosophy of religion.“

külön-külön vizsgálat tárgyává teszi a primitív vallást meghatározó impulzusokat, a különböző vallási szokásokat, ceremóniákat és a mágiát, a szellemekben való hitet, az áldozat és imádság jelenségeit. A második részben a vallás keletkezését tanulmányozza az egyéni élet keretein belül. Itt a gyermeknek, a serdülő kornak vallásossága, továbbá a normális vallási fejlődés és a megtérés jelensége jönnek figyelembe. Valláspszichológiája utolsó részében a vallásnak azt a szerepét jelöli ki, amelyet az az egyén és a társadalom tapasztalati világában játszik. A vallást, mint az ember egész lelki életét igénybevevő tevékenységét tünteti itt fel, tisztázza az eszméknek, az érzéseknek és a vallási tapasztalatoknak egymáshoz való viszonyát, tárgyalja a vallási géniuszoknak és a vallási inspirációnak, a vallástalan személyeknek, a vallási szektáknak pszichológiáját, s végül szól egy pár szót a vallási öntudatnak a demokráciához és a tudományhoz való viszonyáról.

Valláspszichológiai vizsgálódásai során a következő legáltalánosabb eredményekhez jut. A vallás eredetét a szociális öntudat eredetében kell keresnünk. Más szavakkal: a vallási öntudatot identifikálja az élet legnagyobb értékeinek tudatával. A primitív embernél az egyén érdekei és a társas élet, a törzs és a faj érdekei teljesen azonosak. A vallás tehát tisztán szociális produktum. A vallás azonban nem marad meg állandóan ezen a primitív fokon, hanem fejlődik is. Ames a vallás fejlődését szintén csak a szociális tudat fejlődésében látja. Az ember szociális érdekei mind inkluzívabbak, finomabbak és elágazóbbak lesznek. A szociális fejlődés gazdagítja a tradíciókat, finomítja az esztetikai, rituális érzéket, és mélyíti a faj morális életfelfogását. Mindaddig, míg szociális fejlődés nem jelentkezik, vallási előmenetelről sem beszélhetünk. Különbözik a gazdasági feltételeknek változása és a szociális organizmus gépezetében előforduló gyökeres változások segítik elő a vallás fejlődését. Az igazi vallás vitalitásának és erejének egyetlen fokmérője a mind inkább növekedő szociális öntudat. És ez a szociális tudat marad az emberi tapasztalás egyetlen állandó, mindinkább kibontakozó realitása. És bár Ames külön részben tárgyalja a vallásosságnak az individuális élet keretein belül való jelentkezését, voltaképpen itt sem nyújt más, mint a vallás szociálpszichológiáját. A gyermek vallásáról szóló fejezetet pl. így kezdi: „Miután a vallást identifikáltuk a legteljesebb és legintenzívebb szociális öntudattal, a vallásnak az egyén életén belül történő jelentkezésének problémája a szociális tudat jelentkezésének a problémájában oldódik fel.“ „A valláspszichológia feladata tehát a gyermek természetének vizsgálata *vallási* és *szociális* (kérdéshetjük: miért kell a kettőt szétválasztani, mikor előzőleg már azonosította őket Ames?) eszméire és tevékenységeire tekintettel, és annak megállapítása, hogy az egyén életének mely periódusában és mily körülményei közt teszi magáévá azokat a képességeket és érdekeket, amelyek aztán a társas életben való teljes részvételre képesítik őt.“ A normális vallási fejlődés az egyéni élet keretein belül ennek megfelelően a szociális tudat kibontakozásában keresendő. A vallási megtérésnek jelensége a szociális öntudat hirtelen és nagy intenzitású jelentkezésében magyarázandó. Miután a szociális életfolytatás az ember egész lelki életét, valamennyi képességével egyetemben igénybe veszi, éppen azért a vallásos életfolytatás is az egész ember lelki életét igényli. A szociális élet az erkölcsi eszmények megvalósítására, kibontakoztatására törekszik. Miután pedig a vallás azonos a szociális tudat legintimebb és legvitalisabb fázisaival, erkölcsiség és vallás között valódi különbség nincs. Az ember lelki élete nem más, mint komplex, funkcionálisan organizált tevékenység. Mint minden más biológiai organizmus, úgy az ember is képes különböző irányú tevékenységeket kifejteni, de minden egyes tevékenységében egy és ugyanaz a lelki élet szerepel. A különböző érdekek, amelyek foglalkoztatják: üzlet, művészet, tudomány, politika, vallás, igénybe veszik egész valóját. A lelki élet differenciái tehát mindig csak az irányulásban, a hangsúlyban és a módszerekben keresendők. A tevékenységeknek ez a funkcionális specializálódása kifejleszti a szokásoknak és magatartásoknak egész rendszerét, ezeket a rendszereket egyszerűen különböző *Én*-eknek (selves) nevezhetjük, az ily *Én*-ek között fennálló különbségek azonban mindig relatívok

és csupán ideiglenesek, átmenetiek. A vallás tehát, mint az emberi élet bármely más érdeke, a szokások és viselkedések terminusaiban oldható fel. A vallási természet nem valami mechanikus és exkluzív úton különböztethető meg, és nem választható el az emberi lélek többi természetétől. Minden egyes ily „természet” funkcionális és relatív értelemben véve csak egy a sok emberi *Én* között. De mint ilyen *Én*, akárcsak a többi funkcionális *Én* (az ember művészi, tudományos, üzleti stb. *Én*-je) igénybe veszi és foglalkoztatja az ember egész természetét. Nincs tehát külön vallási természet, *statikus* értelemben, de van vallási *Én*, *dinamikus*, *funkcionális* értelemben. A vallási *Én* pedig nem más, mint az ember legitimebb és legitenzivebb szociális élettevékenysége.

Az eszmék eredetét, keletkezését a funkcionális pszichológia a lelki tevékenységek ösztönszerű és megszokott típusaiból, formáiból vezeti le. Az eszmék, fogalmak voltaképpen nem mások, mint a motorikus tevékenységek és alkalmazkodások hosszabb és teljesebb rendszerének megrövidített szimbolumai. Biológiai és genetikus szempontból nézve az eszmék, fogalmak késői és másodlagos fejlődmények. Az öntudat motorikus fázisaiban történik az eszmék állandó folyamatban levő változása is. A fogalmak az egyén és a társas élet tovahömpölygő áradatában állandó változásnak vannak kitéve. A szavak jelentése, értelme változik. Változik az egyéni és a társas élet körülményeinek megfelelően. Hasonlóképpen az isteneszme is, amennyiben az emberi tudatban jelentkező életet lehellő eszme, fogalom, magával hordozza ezt a dinamikus jelleget. Azok a viselkedések és tendenciák, amelyeket az isten-eszme vált ki az emberben, teljesen azoktól a társas viszonyoktól és folyamatoktól függenek, amelyek magát az isten-eszmét is létrehozták az egyéni és a társadalmi élet keretein belül. Az isten-eszme mindig az egyén, illetve a társadalom legmagasabb és legideálisabb érdekeinek foglalata. Az isten-eszme szociális produktum és ugyanakkor szociális tevékenységek és impulzusok kísérik. Az isten-eszme tehát, mint minden más eszme, a szokásoknak egész rendszerét foglalja magában, és az isten-eszme jelenléte jelzi egyúttal a szokásos vallási tevékenységeknek, viselkedéseknek és törekvéseknek a megindulását. Az isten-eszmének megfelelő realitás magában foglalja a faj történelmi és szociális tudatának összes tartalmi és értékbeli mozzanatait. Jelzi az igazságosságot, amelynek felderítésére a tudomány törekszik, a szépet, amelyet a művészet igyekszik kifejezésre juttatni. Az isten-fogalomban szereplő attributumok épp oly számosak, mint a mi eszményi érdekeink, céljaink, mert voltaképpen a mi vágyainknak és értékeinknek a kifejezői. A szociális értékek mennél teljesebb felismerésétől függ az isten-eszme attributumainak telítettsége is.

A nagy személyiségek, a géniuszok azok, akikben a szociális tudat a legteljesebb mértékben jelentkezik és akik ugyanakkor a szociális tudat fejlődéséhez is hozzájárulnak. Új momentumokat és impulzusokat adnak a csak halványan sejtett eszmények kibontakoztatásához. Alapjában véve, már amennyiben a pszichológia egyáltalában megállapítást tehet idevonatkozólag, a nagy vallási tanítóknak, prófétáknak, vezéreknek, tehát a vallásos élet virtuózainak megkülönböztető vonásai azonosak az emberi élet egyéb területein jelentkező géniuszoknak megkülönböztető vonásaival. A géniusz, bármily jellegű és irányú tevékenységben is jelentkezzék kiválósága, mindenkoron oly egyéniség, akiben a veleszületett tehetség a szociális öntudat telítettségével párosul és a kettő együttes hatása ez utóbbinak mind teljesebb és világosabb érvényrejutását 'eszi lehetővé.

Szemben a vallási géniuszokkal, az emberek másik szélsőséges csoportját a kifejezetten vallástalanok csoportja alkotja. A pszichológusok semmi sajátosan vallásos ösztönt, avagy tehetséget nem tudnak felfedezni az emberi lélekben. Ellenben az ember képes saját magán belül kibontakoztatni oly szokásokat és magatartásokat, amelyek őt vallásossá teszik. A primitív népeknél nem találkozhattunk vallástalan emberekkel. A törzs és a faj által létrehozott szociális szokások minden egyénre nézve elkerülhetetlenek, kötelező erejűek voltak. Ellenben a modern élet a maga individuálizmusával lehetővé teszi a szociális kötelek meglazulását s így előállanak a vallástalan emberek is. Miután pedig

Ames a vallás alatt a szociális tudat eszményi értékeiben való részesülést érti, következésképpen egészen természetesnek találja, hogy azok, akik nem vesznek részt a szociális tudat életében, egyszerűen vallástalanok. „Pszichológiai szempontból magától értetődő, hogy az, aki vallásosságát akkor is meg akarja tartani, ha teljes egészében szakított a szociális tapasztalás világával, voltaképpen vallástalanná lesz, bármit is állítson magáról. Az az ember viszont, aki teljes egészében bekapcsolódik a szociális mozgalmába, épp oly mértékben vallásos is, bár ő maga egészen másként vélekedik.“

Ha már mostan mindezek után *Ames* valláspszichológiáját kritika tárgyává öhajjtjuk tenni, úgy mindenekelőtt figyelemmel kell lennünk arra, hogy a pszichológia funkcionális szempontjai mennyiben elégségesek a lélektan problematikájának maradék nélküli megoldásához? Elegendő-e csupán a funkcionális szempont érvényesítése és ha igen, úgy elfogadható-e a funkcionálizmusnak oly felfogása és érvényrejuttatása a valláspszichológia területén, amint azzal *Amesnél* találkozunk? Továbbá és talán ez a legnagyobb kérdés, amely *Amessel* kapcsolatban elénk tárul: mennyiben adhatunk igazat *Ames* azon eljárásának, amikor a vallási tudatot a társadalmi tudattal azonosítja?

Hogy a funkcionális szempont mellett a strukturális szempontnak is érvényre kell jutnia, a valláspszichológia keretein belül, ha azt akarjuk, hogy valláspszichológiánk a vallásról, mint tudat-tényről, teljes képet nyújthasson, azt a rövidesen ismertetésre kerülő *Coe* valláspszichológiája mindennél világosabban és szemléltetőbben fogja példázni előttünk, szemben *Ames* egyoldalú felfogásával, aki megelégszik a funkcionális szemponttal, behódol a funkcionálizmusnak és a vallási tudat strukturájának elemzéséről szinte egészen megfeledkezik. Azonban *Ames* funkcionálizmusa elleni érvelés kifogásaink vannak. Amit *Starbuck*-kal kapcsolatban állítottunk, azt talán most még fokozottabb mértékben állíthatjuk *Ames*ről: valláspszichológiájában lépten-nyomon fennforog a pszichológiai materiálizmus veszedelme. A vallás funkcióit mintegy a biológiai szempontból kísérli megkonstruálni (*Coe* kritikai megjegyzése szerint: from a quasi-biological point of view), közben azonban a zavarosság és a homályosság hibájába esik. Az „alkalmazkodás“ kategóriája szerepel nála, mint alapvető kategória, de hogy mi alkalmazkodik és hogy *mihez* alkalmazkodik, erre nem találunk nála világos és következetes feleleteket. Egy helyen pl. azt mondja, hogy az organizmus alkalmazkodik a környezetéhez, viszont máshol pedig azt állítja, hogy ez az alkalmazkodás a pszicho-fizikai organizmus által történik, mintha ez utóbbi pusztá eszköz volna. Máskor megint azt olvassuk, hogy az alkalmazkodás *magában* a pszicho-fizikai organizmusban történik. (L. 15. és 18. oldalakat.) Mindez nyilván mutatja, hogy a vallás funkcióinak meghatározásánál a pusztá biológiai szempont nem elégséges. *Ames* funkcionális magyarázatai még talán ott a legobjektívebbek, ahol a primitív vallásformákat tárgyalja, mert itt a vallás ösztöni oldala még a leginkább kifejezésre jut, tehát a biológiai kategóriák még nagyon is hasznos eszközöknek bizonyulnak. A magasabb vallási életformák magyarázatánál azonban *Ames* már nem forgolódik oly határozottsággal és ha szociológiai premisszái nem segítenének valamit rajta, biológiai kategóriáinak elégtelenségét bizonyára maga is kénytelen volna tehetetlenségében nyíltan bevallani.

De menjünk tovább. Mint láttuk, *Ames* a vallást a „legmagasabb szociális értékek tudatával“ azonosítja. Azonban itt is homályos marad előttünk két kérdés: Először is az, hogy miért korlátozza *Ames* a vallást csupán a szociális értékek és pedig a legmagasabb szociális értékek tudatának keretei közé, másodsor pedig az, hogy mi akkor a voltaképpeni különbség *Amesnél* szociális tudat és vallási tudat között? Bátran kérdezhetjük *Amestől* bírálóival karöltve: hát nem vallásos az oly egyén, aki kétségbeesetten igyekszik a saját lelke idvességének elnyerésére, avagy a világtól és a társadalomtól teljesen elvonatkozva az egyéni áhitat szentélyébe menekül? Vajjon az ily egyéni vallási tapasztalatok nem funkcionális folytatásai-e azoknak a vallási tapasztalatoknak, amelyekben az idvességet, mint társadalmi jót fogják fel az emberek? És mit ért *Ames* legmagasabb szociális

értékek alatt? Hiszen valláspszichológiájában később nem egyszer csak általánosságban beszél a szociális értékekről és egyáltalában nem különböztet többé legmagasabb és kevésbé magas szociális értékek között? És mi értelme van akkor annak, hogy vallásról beszéljünk, amikor vallás és erkölcsiség között voltaképpen Ames szerint semmi különbség nincs? A leghatározottabban igazat kell adnunk Prattnak, midőn Ames ez azonosító eljárásával kapcsolatban a következőket mondja:⁴⁴ „Senkit sem akadályozhatunk meg logikailag abban, hogy a vallást erkölcsiségnek tüntesse fel. Azonban arra mindenestre rá kell mutatnunk, hogy minden ily eljárás egyúttal nyelvszokásainknak való háttér fordítást is jelent. És ha Ames professzor és társai a vallás szót ki akarják küszöbölni a használatból, csak azért, mert jelentése szinonim az erkölcs szó jelentésével, úgy legalább megtehetnék nekünk azt, hogy egy új szót alkossanak a számunkra, amelyet azután mi használhatnánk a régi helyett. Mert, akárhogy is akarjuk nevezni, az emberi életben mindenkor jelentkezik a *Sorsunk Intézőjével* szemben való sajátos magatartás, amelyet egyszerűen nem azonosíthatunk a társadalmi igazságossággal, avagy az erkölcsiség bármely más fajával. Ez a magatartás pedig sokkal inkább megközelíti a *religio* szónak a jelentését, mint az a mindenestre csodálatraméltó dolog, amelyet a vallás szó terminusának equiválenseként Ames ajánl. Ez a sajátos magatartás az s nem pedig az erkölcsösség, amiről mindenki olvasni akar, midőn egy vallásról szóló könyvet a kezébe vesz.“ Továbbá, mint Pratt felhívja rá a figyelmünket, Ames egyik állítása kétségtelenül megcáfolhatatlan. És pedig a következő: „Ha a vallást a társadalmi tudat legközvetlenebb és legvitálisabb fázisaival azonosítjuk, úgy voltaképpen nincs különbség erkölcs és vallás között.“ A döntő szó ez állításban a legelső: *ha*. A kérdés tehát az, hogy azonosítjuk-e mi is a vallást a társadalmi tudattal, amiként azt Ames tette, avagy nem? Ha igen, úgy Ames logikai következtetését is el kell fogadnunk: vallás és erkölcs között valóságos különbség fenn nem állhat. Ha azonban vallási és szociális tudat között mi továbbra is különbséget látunk, úgy az Amesnél fennforgó veszélyt is könnyedén elkerülhetjük s a logikai következtetés nem sodor bennünket hasonló veszedelmekbe, mint Amesl. A végeredmény, ahova jutottunk, tehát voltaképpen az, ahonnan kiindultunk s most újra fel kell tennünk Amesnek a kérdést, hogy mi a voltaképeni különbség szociális tudat és vallási tudat között? Azonban Amesnél erre világos feleletet nem kapunk. Sőt még azt is megteszi Ames, hogy míg egy alkalommal a szociális tudatot és a vallási tudatot egymással azonosítja, addig másfelől nem egyszer ugyanabban a mondatában egyaránt használja a vallási és a szociális jelzőket. Kérdezzük: hol itt a következetesség? A vallást nyilvánvalóan nem lehet pusztán társadalmi produktumnak tekintenünk. A valláspszichológust elsősorban az individuális vallás érdekli. Természetesen az individuális vallás mindenkoron a társadalmi élet keretein belül élő individuumban jelentkezik, de azonosítható-e az individuum a társadalommal és az individuális vallás a vallással, mint társadalmi jelenséggel? Aki ezt állítja, az mindenestre legalább is oly fokú ellenmondásokba fog keveredni, mint pl. Ames. Hiszen az nyilvánvaló, hogy a Buddhizmus Gautama nélkül, a keresztyénség Jézus nélkül, általábanvéve a társadalom vallása a társadalmat alkotó egyének egyéni vallásossága nélkül olyan, mint Hamlet Hamlet nélkül. Amesnek a vallásról szóló meghatározása (a vallás a legmagasabb szociális értékek tudata) voltaképpen nem más, mint empirikus úton nem verifikált előfeltevés, előítélet. Szociológiai premissza, amelynek lélektani munkában semmi helye nincs.

Bár a valláspszichológiának a theológiához való viszonyát teljes részletességgel e tanulmány keretén belül nem óhajtjuk tárgyalni, mindazonáltal meg kell emlékeznünk arról a határsértésről, amelyet, mint láttuk, Ames követ el akkor, midőn a funkcionális lélektant azonosítja az etikával, esztetikával, logikával, episztemológiával és metafizikával; a funkcionális valláspszichológiát pedig a theológiával és vallásfilozófiával. Tesszük pedig ezt ez alkalommal elsősorban a

⁴⁴ Pratt : The Religious Consciousness. 9. old.

pszichológia és csak másodsorban a theológia érdekéből. Bátran kérdezhetjük *Prattal* együtt *Amest* és többi lelkes funkcionális pszichológus társait, hogy miért állanak meg a filozófia különböző diszciplináinak felsorakoztatásánál és a funkcionális lélektannal való azonosításánál és miért nem azonosítják a fizikát, kémiát, asztronómiát és a többi természettudományokat is a funkcionális lélektannal? Mert, hiszen, a természettudományok is a tapasztalatok által szerzett ismeretekkel foglalkoznak, s nyilván kérdezhetjük: avagy nem magával a tapasztalással foglalkozik a pszichológia? Ha tehát az a valóság, amivel a metafizika és a többi filozófiai diszciplinák foglalkoznak, a tapasztalásban van csupán adva és így egyedül a tapasztalás tudománya, vagyis a pszichológia nyújthat reá vonatkozólag bizonyos ismereteket a mi számunkra, úgy bátran kérdezhetjük, miért nem állítja ugyanezt *Ames* a fizikai tudományokban szereplő s tapasztalás által megismert valóságokkal szemben is? „Ugyanazok az érvelések állanak fenn a fizika esetében, mint a metafizika esetében“, mondja *Pratt*.⁴⁵ Majd így folytatja: „Minden bizonytalansággal, ha az „Isten-eszme a lelkiélet ugyanazon törvényeinek van alávetve, mint a többi eszmék“ (*Ames*), úgy hasonlóképpen ítélkezhetünk pl. a naprendszer eszméjéről is. És ez bizonyára világossá teszi előttünk mind a hamisságát, mind pedig a veszedelmes voltát ennek a „pragmatikus“ felfogásnak. A pszichológia az isten-képzetet tanulmányozza és a naprendszer képzetét, de itt azután meg is áll. Azonban sem az asztronómia, sem pedig a theológia nem óhajtja tárgyát pusztán az eszmékre, képzetekre korlátozni. Mindketten az objektivitás igényével lépnek fel... És ha az objektivitás eme igényét a theológiától megtagadjuk, a fenyegető veszélyek elkerülhetetlenné lesznek. A theológia ki lesz téve a szubjektivitás veszélyének, érzéseink pusztá leírásává lesz csupán. Az isten-eszmét, képzetet az isten helyére helyettesítjük s így az egy képzet képzetévé lesz, más szavakkal: egy nyíltan megvallott illúzióvá. A valláspszichológia pedig, miután mindent, ami csak a vallásban objektív volt, magába olvasztott, egyszerre csak arra ébred rá, hogy semmi sem maradt számára, amit tanulmányozhatna s legjobb esetben az abnormális pszichológia egyik fejezetévé lesz csupán.“

Összefoglalásként röviden felsorakoztathatjuk *Ames* valláspszichológiájának erényeit és hátrányait, kiválóságait és hibáit. A funkcionális szempont érvényesítését nála csak helyeselhetjük. Azonban az oly egyoldalú funkcionálizmus, amely a vallásos tudat strukturájának elemzését teljesen figyelmen kívül hagyja, amint ezt *Amesnél* találjuk, a legnagyobb mértékben elítélendő. A genetikai és történeti módszer alkalmazása szintén a legnagyobb helyeslésünkkel találkozhatik. A baj itt újra csak az, hogy a pragmatikus-biológiai szempontok szolgálatába állítatik s így legfeljebb csak a primitív népek vallási formáinak tanulmányozásánál vezethet biztos sikerre, ahol a pragmatikus felfogás valóságos egyoldalúságai még nem jelentkeznek oly erősen. Az egyoldalú szubjektívizmus és pszichológizmus veszélyei, amennyiben a pszichológia számára tartjuk fenn a theológia problematikáját is, elkerülhetetlenek. Már pedig *Ames* ezt cselekszi. Ugyanoda jut tehát, ahova *Feuerbach*: a vallás nála is végeredményében illúzióvá lesz, amelynek legfeljebb csak biológiai praktikus értéke van. Az isten objektivitása eltűnik, helyét az isten-eszme, isten-képzet veszi át. A vallás individuális sajátosságai figyelmen kívül maradnak, csak mint társadalmi tünetny jón vizsgálat alá, elannyira, hogy végül is, *mint Leubánál, úgy Amesnél is*, a vallásfejlődés a külső szociális, gazdasági, politikai és technikai fejlődések szükségképeni következményeként szerepel, a vallás tehát, amint ezt *King* kifejezte: „in terms of the rest of the world“, megmagyarázhatóvá, feloldhatóvá válik. Ime, ide jutott az *Ames* funkcionális valláspszichológiája: ahelyett, hogy feltárta volna előttünk azt, ami a vallásban speciálisan vallási mozzanat, egyenesen megfosztotta a vallást a maga sajátos önállóságától. És éppen ez jellemzi az amerikai valláspszichológia fejlődéstörténetének harmadik fázisát, amely *Ames* valláspszichológiájában jut a legvilágosabban kifejezésre: *a túlfeszített és korlátokat nem ismerő empirizmus*

⁴⁵ I. m. 27. old.

és biológizmus nem a vallás megmagyarázására, megértésére, de a vallás feláldozására vezetett. Csak örvendezhetünk tehát annak, hogy a háború éveitől és után az amerikai valláspszichológia átfordult fejlődésének negyedik fázisába és Coe, Pratt és Thouless munkáiban oly alkotásokat produkált, amelyekben az eddigi egyoldalúságok és határsértések lehetőleg kiküszöböltettek. E három valláspszichológus közül különösen a két utóbbi a legpontosabban elhatárolja a valláspszichológiát a többi tudományoktól s az amerikai valláspszichológia sok hibáját jóvá tenni igyekeznek. Hármójuk közül mindenekelőtt Coe valláspszichológiájával fogunk foglalkozni, részint azért, mert felfogásai a legközelebb állanak az Ameséhez, részint pedig azért, mert valláspszichológiai főmunkája is előbb jelent meg, mint a másik kettőé.

7. Coe György Albert valláspszichológiája.

Coe professzor a newyorki Columbia-egyetemen és a vele kapcsolatban álló Union Theological Seminary-ben a valláspedagógiai és a valláspszichológia előadó professzora. Nem nagyítunk akkor, midőn azt állítjuk, hogy több, mint két évtizedes munkásságával e két intézet falai közül kikerült hallgatóin keresztül azok közé a tudósok közé emelkedett, akik a vallásos nevelésre a legnagyobb hatást gyakorolták s ennek pszichológiai alapokra való fektetése érdekében a legtöbbet fáradoztak. Legelső valláslélektani könyve 1900-ban jelent meg *The spiritual life* címmel. Csakhamar (1902-ben) követte ezt második valláspszichológiai munkája : *The religion of the matured mind*, amelyben a felnőtt ember vallásosságával foglalkozik pszichológiai szempontból. Több kisebb értekezése, tanulmánya után, — melyeket a különböző amerikai theologiai, pszichológiai és filozófiai szaklapokban jelentetett meg, végre 1916-ban publikálta nagy valláspszichológiai összefoglaló művét *The psychology of religion* címmel. E mű 365 oldalon felvonultatja előttünk két évtizedes munkának eredményeit s bemutatja nekünk Coe-t, mint rendszeres valláspszichológust, akinek valláslélektani problematikáján a módszertani következtesség, mint határozottságot nyújtó gerinc húzódik végig. Az utolsó 30 oldalon az 1916-ig megjelent amerikai, német és francia valláspszichológiai művek és tanulmányok teljes bibliográfiáját nyújtja Coe s ha valaki végigolvasta az itt említett műveket és értekezések címeit, csak akkor tud magának teljes képet alkotni arról a hatalmas munkaterről, amely a valláspszichológusok előtt áll s arról az élettelen lendületről, amely a valláspszichológia terén az amerikai pszichológusok és theologusok, pedagógusok és szociológusok között megnyilatkozott. De lássuk már most Coe valláspszichológiai elveit, módszertanát és főbb eredményeit, amint ezeket fő valláslélektani munkájában előttünk összefüggő folytonossággal felsorakoztatja.

Mint Ames, úgy Coe is már munkájának bevezető soraiban feltárja azokat a célokat, elveket és szempontokat, amelyek őt valláslélektani vizsgálódásai során irányították és amelyek könyvének lapjain fokozatosan érvényre is jutnak. Az Ames által pontosan megformulázott funkcionális szempontnak valláspszichológiai alkalmazását igyekszik Coe tovább fejleszteni s az Ames egyoldalú funkcionálizmusát kiegészíteni s általában véve a funkcionálizmust a biológiai kategóriák uralmától mentesíteni. A funkcionálizmusnak a lélektanban rá kell ébrednie arra, hogy nemcsak az ösztönök, de az értékek világa is munkateréhez tartozik. Ha ezt a valláspszichológus figyelemre méltatja, úgy eredményképpen a Coe felfogásához jut el, amely a vallást nem választja el az ösztönök világától, sajátos funkcióit azonban valahol máshol találja meg.

Coe beismeri azt, hogy minden figyelmeztetés magában hordja a szelekció törvényszerűségét. Minden vizsgálódást a valami iránt való nagyobb fokú érdeklődés motivál. Ha valaki, úgy a valláspszichológia tanulmányozója nem mondhat el pszichológizálásának, lélekbúvárkodásának pszichológiájáról. Coe a valláspszichológiájában jelentkező szubjektív tendenciákat nyíltan feltárja előttünk, nem akarván azt, hogy azokat, mint az állítólagosan személytelen gondolkodás elnyo-

mott premisszált hurcolja állandóan magával. Minden tudományos vizsgálódás az adatok kiválasztásán és a kiválogatott adatoknak egy sajátos szempontból történő feldolgozásán épül fel. Az egyéni tetszés, a szubjektív tendenciák tehát teljesen ki nem küszöbölhetők. Mindazonáltal hangsúlyozza Coe, hogy az exakt tudományosságra való törekvésnél előfeltétel az, hogy higgyünk annak az ábrándnak a valóságában, mintha sikerülne magunkat „tisztá, hideg logikai gépekké“ személyteleníteniünk. (*Let us keep up the delusion that as scientific men we de-personalize ourselves into „clear, cold logic-engines“*).

A vallással és a valláslélektannal szemben való magatartását Coe a következőkben foglalja össze: 1. A vallásos feladatok életünk leglényegesebb, konstitutív mozzanatai. A vallásnak ez a jelentősége szükségképpen maga után vonja a vallás elemzésének fontosságát. 2. A tekintély elvét vallásos kérdésekben nem hajlandó elismerni. Senkinek a vallásos tapasztalatát nem fogadja el irányadónak a vallás kérdések megoldásánál. Minden vallásos tapasztalatot, kivétel nélkül, csupán adatként kezel, mint amely még az elemzés műveletére várakozik. Miután pedig a vallási dogmák lényegéhez hozzátartozik annak állítása, hogy valaki — a pápa, a zsinat, a próféta — oly vallási tapasztalatok átélője volt, amelyek bizonyos vele kapcsolatos pszichológiai kérdéseket egyszerűen megoldanak (ilyenek pl. az egyes tapasztalatok közötti különbségek, az a mód, ahogyan bizonyos eszmék elménkbe jutnak stb.), ez a tény, továbbá a tudományos módszernek és a történelemnek általános tanulmányozása és megfigyelései lehetetlenné teszik Coe számára a dogmatikai tekintélynek és a valláslélektannak egymással való kiengesztelését. 3. Másfelől azonban a keresztyén tradíciókban nem egy hideg, megmerevedett masszát lát, hanem élő, fejlődő és fejlesztésre váro valóságot. Az intellektuális tekintélytől való szabadság és a vallási tények pszichológizálásának gyakorlása megerősítették őt azon meggyőződésében, hogy 1. a keresztyén vallás történeti fejlődésmenetében az emberi szellem életigénye a legteljesebb kifejezésre jutott, azaz a keresztyén vallásban bontakozott ki az élet-ingerek legnagyobbika és hogy 2. ez az inger egy és ugyanazon pillanatban egy valóságtól származik és ugyanarra a valóságra utal. 4. Coe vallásos élményei teljesen mentesek voltak a miszticizmustól és a dogmatizmustól. A vallás középponti magvát az erkölcsi akaratban látja. Sem nem támaszkodik intuíciókra, sem pedig nem menekül a tudatalatti világához életének kritikus pillanatiban. Az életet pusztán ethikai feladatok megvalósításra váró szinterének tekinti. 5. Az erkölcsi akarat álláspontjáról nézve a személyes Istenbe és a halhatatlanságba vetett hit teljesen észszerűnek tetszik számára és nagyhorderejű jelentőségüket elvitathatatlannak tartja. Az erkölcsi mozzanatokot társadalmi terminusokban fogja fel s így számára a személyek az irányadó valóságok. Hacsak individuális Éntudatunk volna, a halál utáni életbe vetett hitnek sem sok értelme és értéke volna. Életünk szociális jellege folytán jut értelemhez, jelentéshez, válik valósággá. Hasonló az eset az Istennel kapcsolatban is. Társadalmilag kívánatos az, hogy egy „eszmenyi szócíusz“ létezzék. Coe személyes vallásossága éppen azért szociális vágyainak, kívánságainak emancipálásában áll. Végül 6. hangsúlyozza, hogy mindenkoron idegenkedett nemcsak a vallási, de a tudományos dogmatizmussal szemben is. A tudományos körökben éppúgy, mint a vallásban, politikában és az üzleti világban, találkozhatunk orthodoxiákkal és eretnkségekkel, azonban ne felejtjük el, hogy úgy az orthodoxia, mint az eretnkség magán viselheti a dogmatizmus jellegét. Coe megvan győződve arról, hogy a tudomány nem egyszer nagyon is komolyan gondolkozik saját magáról. Hasonlóképpen a valláslélektan is. „Minden bizonnyal a valláspszichológiától elvárhatjuk azt, hogy bizonyos mértékben módosítani fogja vallási gyakorlásainkat, teológiai véleményeinket, azonban aligha fog a valláspszichológia valamikor is odáig jutni, hogy sikeresen betölthetné azt a szerepet, amelyet ez idő szerint a próféta, a pápa, avagy éppen az üzletvezető játszanak.“

E bevezető sorok után Coe áttér rendszeres valláspszichológiájának felépítésére. Műve első fejezetében, melynek címe *A vallás, mint a pszichológiai vizsgálódás tárgya*, a valláspszichológia rövid fejlődéstörténetét nyújtja, majd

felveti a következő problémákat : Képes-e a valláspszichológia eljutni a vallás szívéhez ? Hogyan értheti meg olyan valaki a vallást, aki nem képes azt saját magában átélni, megtapasztalni ? S az ily érzések, élmények, ha előfordulnak, mennyiben fejezhetők ki szavakban ? Továbbá, a legfenségesebb és legeredetibb vallási tapasztalatok mennyiben sui generisek, természetenkívüliek, és amennyiben ilyenek, úgy a megszokott módszerek és fogalmak segítségével elemezhetők-e maradék nélkül ?

Coe a felsorakoztatott kérdésekre a következő feleleteket adja : Valaki, akinek megvan a látási képessége, de hiányzik a hallási képessége, sok minden fontos mozzanatra rájöhethet, amelyek mind egy szimfonikus hangverseny alkotó részei, részint közvetlen megfigyelés által, részint pedig a hangversenyről írt ismertetések olvasás révén. Hasonlóképen a valláspszichológiát meglehetősen sikerrel művelheti oly egyén is, aki nem „élvezi a vallást“ (does not enjoy religion). Úgy a szimfonikus hangversenyt, mint a vallási tüneményeket vizsgálat tárgyává tehetjük, mint időben és térben történő folyamatokat. Vagyis megállapíthatjuk azt, hogy beszélhetünk úgy a vallásnak, mint a zenének a mechanizmusáról. Másfelől azonban az is bizonyos, hogy ahhoz, hogy a vallást és a zenét megért-hessük, szükséges az is, hogy a vallás és a zene élvezetére, átérésére, átélésére bensőleg képesek legyünk. Vagyis a vallás tényleges megértése a vallásos élmény átélését előfeltételezi, s nem csupán külső szemléletet. Igaz ugyan, hogy az élmények, más egyénnel való közlés céljából, szavakkal ki nem fejezhetők, mindazonáltal, amint beszélhetünk az erkölcsi élet pszichológiájáról, miután az erkölcsi tapasztalás egyetemleges, épp úgy beszélhetünk a vallásos élet pszichológiájáról is, miután az emberek hasonló vallási érzelmek és emóciók jelzésére meghatározott szó-képeket, fogalmakat, kifejezéseket fogadtak el és használnak. A vallásos életnek egész szótára, szókészlete van az embereknél használatban. Azonban ha vallási érzéseinket, élményeinket nem tudnánk is egyetemlegesen kifejezésre juttatni, és ha az emberiségnek nem volnának is egyetemlegesen közös vallási tapasztalatai, még abban az esetben is beszélhetnénk valláspszichológiáról, mint a vallás *mechanizmusával* foglalkozó tudományról. A vallás *megértéséről* azonban le kell mondanunk.

A valláspszichológus Coe szerint, nem hihet természetfeletti tapasztalatokban. A valláspszichológia ellensége minden intuíció elméletnek, valamint minden oly törvényelméletnek, amely a természet törvényei fölé még a természetfeletti világ törvényeit állítja. Tudományos úton a vallási folyamatok és egyéb lelki történések között semmi lényeges különbség nem észlelhető. Az ily különbségek állítása nem empirikus verifikációk, hanem természetfeletti előfeltevések következménye. A pszichológiának már különben is sikerült elemeire bontani sok ú. n. rendkívüli vallásos tapasztalatot. Úgy, hogy ezek immáron nem képeznek tudományos *terra incognita*-t a valláspszichológia számára.

Mi már mostan a valláspszichológia tárgy- és feladatköre ? Először is, minden vallási tünemény egy lelki komplexum, amelyet alkotó elemeire kell bontanunk. Így pl. a megtérés jelenségét, amint ezt *Starbuck* teszi, vagy a misztika jelenségét, amint ezt *Leuba* és *Delacroix* munkáiban láthatjuk. Továbbá, midőn a vallásnak az egyénben és a faj életében való jelentkezését és fejlődését tanulmányozzuk, akkor is voltaképpen a vallásnak, mint lelki komplexumnak, benső szerkezeti összefüggésnek alkotó elemei után kutatunk.

Vizsgálhatjuk azonban Coe szerint a vallást más szempontból is. Midőn egy vallási jelenséget tanulmányozunk, úgy nem csak alkotó elemei után tudakozódunk, hanem feltehetjük azt a kérdést is : mi az, amit a vallásos ember elérni óhajt, eléri-e azt, amit meg akar szerezni magának, és mily viszony áll fenn a között, amit elérni óhajt és a többi javak között az emberi élet önmegvalósulási processzusában ? Láthatjuk tehát, hogy a vallás sajátos viszonyban áll tapasztalataink, élményeink *értékelő* fázisával. És a vallási életfolytatás ez értékelő fázisát nem kevésbé figyelembe kell vennünk, mint a vallási tünemények lelki komplexumának alkotó elemeit.

Hogy egy lelki komplexumnak alkotó elemeire való bontása még nem nyújt kielégítő feleletet a pszichológia valamennyi kérdésére a tapasztalatok természetét illetőleg, azt *Coe* a következőképpen illusztrálja : Gondoljuk el pl., hogy megkérnek bennünket arra, hogy teljes és pontos pszichológiai leírását nyújtsuk egy édes anya lelkületének, midőn az kisdédét becézetgi. Azonnal észrevehetjük, hogy ez anyai becézetgés lelki processzusának komplexumával állunk szemben, amelyet részeire kell bontanunk. Az anyai dédelgetés lelki komplexumát alkotó elemeket egymás után felsorakoztathatjuk : beszélhetünk látási és tapintási érzetekről, gondolkozási aktusokról, emóciókról, ösztönökről, a mind ezeknek megfelelő idegfolyamatokról, a központi idegdúc szerepéről stb. Így azután részeire bontjuk a bonyolult lelki komplexumot. A gépezetnek minden részét pontosan elhatároljuk a többi résztől, s ugyanakkor valamennyit egyszerre munkában láthatjuk. Vajjon azt mondhatjuk-e mindezek után, hogy íme az anyai becézetgés, az anyai gondoskodás lelki komplexumát maradék nélkül meg is értettük? Korántsem. Valami még mindig fenn marad. És ez nem más, mint maga az anyai szeretet, amelyről eddig még egy szót sem szólottunk. Eddigi pszichológiai elemzésünknel az anyai becézetgés lelki komplexumában a gyermek csupán mint látási és tapintási inger szerepelt, mint az idegvégződések ingerlője, a mechanizmusnak egyik alkatrésze. A kérdés azonban az, hogy az anyai szereteten belül, vagyis *a becézetgés élményének aktusán belül mi a szerepe magának a gyermeknek?* Mi maga a kisdéd? Vagyis, hogy mit jelent a gyermek édes anyjának és mit jelent az anyaság gondolata az édes anyának, most, hogy már gyermekét a keblére ölelheti?

E megkapó illusztráció, *Coe* szerint, mindennél jobban szemlélteti a valláspszichológia kettős feladatát is : „Valóban egyfelől elemeznünk kell a lelki processzusokat, épp úgy, mint a bolygók keringését, tisztán *mechanisztikus* szempontból. És egyetlen egy emberi élménnyel, tehát a vallással sem tehetünk kivételt, midőn mechanikus alkatrészeinek elemzéséhez, darabokra tördeléséhez kerül a sor. Ugyanakkor azonban e személyes élmények, *realizációk* megkövetelik tőlünk azt is, hogy *megértésükre* törekedjünk. Van *valami* a költészetben, ami *nem* verstan (metrika), van *valami* a zenében, ami *nem csupán* hangrezgések összesége, van *valami* társadalmi és etikai tapasztalásunkban, ami *nem azonos* tudat-állapotaink komplexumával. És *ezt a valamit* sohasem fogjuk tudni *megérteni*, a mechanizmus újra és újra való elemzése által. Mert akkor egy verssort is könnyedén megmagyarázhatnánk szillabusai mennyiségének pusztá jelzése által. Tehát *tovább kell haladnunk az értékek, funkciók és az önmegvalósulások (self-realizations) pszichológiája felé.*“

Mielőtt befejezné valláslélektanának ez első alapvető fejezetét, még megemlékezik *Coe* arról a sajátos bizalmatlanságról, amellyel sok vallásos ember a valláspszichológusokkal szemben viseltetik. Nem minden alapot nélkülöző jelenség ez a bizalmatlanság, mondja *Coe*. Mert kétségtelen, hogy a megértésben és a többi vallási tüneményekben is mindig van valami *többlet*, mint az ezeket alkotó rész-folyamatoknak összesége, s a pszichológusok figyelme a legtöbb esetben ezt a többletet, ezt a „még valamit“ (something more) figyelmen kívül hagyta. Azonban a valláspszichológia vallásos kritikussai a legtöbbszor egy tudományos törbe, kelepcebe kerülnek. Azt hiszik, hogy ez a többlet, ez a „még valami“ egy teljesen más, az előbbi folyamatoknak (amelyeket már a pszichológusok elemeztek és megmagyaráztak) egyszerűen melléje rendelt folyamat, holott — és itt talán a legeredetibb *Coe*, — a hiányzó dolog nem egy másik kerék a gépezetben, avagy egy új esemény az eseménysorozatban, hanem *az önmegvalósulás egyéni teljessége (the individual wholeness of self-realization)*. Bölcebbek, *Coe* szerint, a valláspszichológia vallási kritikussainál azok, akik egyszerűen így szólnak : „Bármilyen legyen a megtérésnek, az imádságnak folyamata, avagy mechanizmusa, az ember általuk csak jobb lesz, s az élet nagyobb teljességét, valóságát mondhatja magának, mint azelőtt.“

A *Lelki mechanizmusok lélektana és a személyek lélektana* című következő fejezetben *Coe* részletesebben kifejti a valláspszichológia kettős feladatát. A vallási

tüneményeket egyfelől a tudatnak, *mint olyannak*, az állapotaiként kell kezel-nünk, s az ily egyes tudatállapotainkat elemeire bontanunk. Ez a *strukturális* szempont érvényesülése a pszichológiában. A vallási jelenségek mechanizmusáról készítünk itt preparátumot. Azonban ez még nem meríti ki a pszichológia feladatát. A konkrét tapasztalás, amelyből a tudatállapotokat elemzés céljából mintegy absztraháljuk, voltaképpen annak megtapasztalása, hogy *személyes Én*-ek vagyunk. Minden érzet, érzés, avagy a lelki struktúra bármely más eleme volta-képpen magának az önmegvalósuló életnek egy sajátosan megkülönböztethető szempontját alkotja. Miután pedig az önmegvalósulási folyamatok nem kevésbé valóságos aktusok, mint az érzetek, hanem talán még inkább azoknak mondhatók, mint ezek, és miután minden viselkedésünk megvalósult jelentések közlése is egyúttal, éppen azért beszélnünk kell az *Ön-megvalósulások*, azaz az *Én*-ek pszichológiájáról is. (*We must have an empirical science of self-realizations, or, in short, of selves.*) Az ily pszichológia a voltaképpeni *par excellence* pszichológia, mert adatai a legkonkrétabbak és a legsajátosabbak. A vallási mechanizmus mellett figyelemmel kell lennünk a vallás funkcióira is. Azokra a célokra és értékekre, amelyeket a vallásos ember elérni óhajt. Vagyis az élet megvalósulására, reali-zálódására is. E realizálódási folyamat pedig a funkciók által jó létre. A vallás-pszichológia tehát főképpen *funkcionális* pszichológia.

A következőkben a funkció fogalmát teszi *Coe* beható vizsgálat tárgyává. Megállapítja, hogy a funkció fogalma *teleológiai* fogalom. Jelzi, hogy valamely szerv, avagy folyamat *valamiért* van, történik. A funkció és az ösztön fogalmait nem szabad összetéveszteni és felcserélnünk egymással. A lelki fejlődés nem azono-sítható a biológiai funkciók pusztá kiterjesztésével, hanem inkább új funkciók életrekelésével kell magyaráznunk (az állati, szekszuális élet, a fajfenntartási ösztön mellett az embereknél új funkciók is jelentkeznek : a szerelmesek egymás-nak a személyiségét értékeli elsősorban). A funkcionális pszichológia fő kategóriája, mint már *Amesnél* is láttuk, az „alkalmazkodás” kategóriája. Azonban *Coe* e kategóriát kiemeli biológiai fátyolozott voltából s mindenekelőtt rámutat arra, hogy az elme feladata nem annyira saját magunk alkalmazkodása a környezethez, mint inkább ennek megfordítottja : a környezetet formálja, idomítja mi hozzánk. — Továbbá két személy, mondjuk, a kettőnk között történő alkalmazkodási folya-matban egyikőnk sem szerepel úgy, mint pusztá környezeti tény. Egyikőnk sem pusztá tárgy, amelyet a másik magához formálna, idomítana, hanem mindketten a *személylę levés* processzusában vagyunk, mialatt a társas élet által előirt alkalmazkodási aktusoknak teszünk eleget. Éppen azért, azt, amihez társas funkcióink által alkalmazkodunk, oly eszménynek kell feltüntetnünk, ami *felę* mind a ketten haladunk s aminek a megvalósítására egymással kooperálunk, egymást kölcső-nösen támogatjuk. Az emberi funkciók tehát az igazi emberi én kibontakoztatá-sának, megteljesülésének elősegítő funkciói. A funkcionális pszichológiának tehát mindenekelőtt a *személyes ön-megvalósulások* pszichológiájává kell lennie. (*Psychology of personal self-realizations.*) A valláspszichológiájának is mindenek-felelt ezt a célt kell szemelőtt tartania.

A személyek lélektanának tárgy- és feladatköre, *Coe* szerint, a következő :
 1. Sajátos anyag-forrása maga a társadalom, vagyis a személyiségek, akik céljai-
 kat egymással közlik s közben egymással kooperatív, avagy ellenséges kapcsola-
 tokba jutnak. 2. A figyelem fókuszában a *lelki* funkciók állanak. 3. A módszer
 természetszerűen *genetikus*, azaz az anyagot úgy igyekszünk elemezni és elrendezni,
 hogy mindennél világosabban szemléltesse úgy az egyéneknek, mint a fajnak
 önmegvalósulási processzusát. 4. Ennek megfelelően minden lelki tartalmat abból a
 szempontból kell megvizsgálnunk, hogy mennyiben használható fel az élet értel-
 ménék, jelentésének megmagyarázásánál, a lelki mechanizmust pedig az életcélba
 vett irányításának szempontjából. 5. A legjellegzetesebb problémák az érték-
 élményekkel kapcsolatosak : a) Mely tárgyakat tartanak az emberek értékesek-
 nek ? b) A tárgyak egyes csoportjait mi teszi értékessé ? c) Az értékek különböző
 osztályai mily viszonyban vannak egymással ? d) Össztapasztalásunk mely

részleteiben valósulnak meg az értékek egyes osztályai? e) Mily módszer szerint és mily fokozatokon át fejlődnek az értékelési aktusok?

A következő fejezetben, melynek címe *Az adatok és a hozzájuk való eljutás*, Coe sorra kritika tárgyává teszi *Starbuck, James* és a többi valláspszichológus módszereit. Nem hajlandó egyetlen módszer önmagában elégséges volta mellett sem állást foglalni. És bár pszichológiájában a *genetikus* módszer az irányadó módszer, mindazonáltal nem osztozik a később ismertetendő *Wundt* felfogásával, aki szerint a valláspszichológia nem más, mint a vallás anthropológiai-genetikus vizsgálata. „Nincs jogunk hozzá — mondja indokolásában Coe —, hogy azt higyük, hogy eredetek csupán a múltban vannak. A fejlődés minden ponton eredeti megtelepedéseket nyújthat s lehet, hogy saját élményeinkben új eredetek, új kezdetek kiindulópontjai jelentkeznek.“

Nem annyira az *egy* módszerhez való ragaszkodás, mint inkább a *mélyebbrelátás*, a többet meglátás képessége, vagyis az, amit valláspszichológiai érzéknek és gyakorlatnak nevezhetünk, vezethet bennünket biztos sikerhez. Felhívja Coe a figyelmünket *Höfödingre*, aki *vallásfilozófiájának* valláslélektani részében alig veszi az anthropológia által nyújtott adatokat igénybe, valamint a vallásos irodalomban, vallomásokban, imákban stb. felhalmozott anyagot, avagy a kérdőívrendszer gyakorlati alkalmazását. Mégis a vallásos élményről szóló elemzése elsőrangúak. Ennek oka, hogy bár kevés új adattal járul hozzá a többihez, azonban a mindennapi tényeknek jobban a mélyére lát. Az ily élelátás több évi pszichológiai vizsgálódás áldott gyümölcse. „Míg tehát egyfelől új anyagnak a felkutatására kell törekednünk, addig másfelől fontos az, hogy újra és újra elemezzük a kéznél fekvő, legközönségesebb, mindennapi anyagot.“

A *vallásos tudat bevezető elemzése* c. fejezetében Coe a vallás ideiglenes, előzetes, formai meghatározását nyújtja. A legtöbb, szerinte, amit nekünk egy formai meghatározás nyújthat, nem annyira új ismeretek közlése, mint inkább segédkezés a már meglévő ismereteink elrendezésében. Nem szükséges tehát a vallás norma-fogalmát nyújtani, hanem inkább rá kell mutatnunk arra az organizáló eszmére, irányító szempontra, amely a leghasznavehetőbbnek mutatkozik a valláspszichológia számára. Miután pedig Coe a valláspszichológia funkcionális, avagy dinamikus szempontja mellett foglalt előzetesen állást, csak egészen természetes, hogy midőn most a vallás ideiglenes, formai meghatározását akarja nyújtani, a vallásos tudat leírását az értékek terminusainak igénybevételével eszközli. A vallásos tudattal ugyanis együtt jár a célok és értékek tudata. — A vallás központi funkciója azonban nem ez értékeknek eszközi igénybevételére irányul, hanem a vallás az értékeket, mint megvalósítandó eszményeket szemléli. A vallásos funkciók az ember vágyainak, eszményeinek, céljainak realizálódását s ugyanakkor az emberi én önkifejlését szolgálják. Az emberi vágyak elemzése közben Coe a következő öt megállapításhoz jut el: 1. Az emberi vágy nem szűnik meg, midőn közvetlen célját elérte. Pl. az új ismeretekhez jutás még újabb ismeretek szerzésének vágyát ébreszti fel bennünk. 2. Az emberi vágyak az individuum egységesülését célzó folyamaton mennek keresztül. Az ember szemlét tart vágyai felett, összehasonlítja őket, rangsorba állítja őket s így funkcionális szempontból nézve az ember több, mint pusztá vágyak összessége. 3. Az emberi vágyak közé tartozik tehát maga a vágyak után való vágyódás is. A nevelés nem más, mint szociálisan elismert vágyak közlése, hogy azok és ne pedig más vágyak irányítsák az emberi életet. 4. Az emberi vágyak nemcsak az egyén, de a társasélet egységesülését célzó organizáló folyamaton is keresztül mennek. Végül 5. az emberi vágy az által, hogy növekszik, azáltal, hogy itélkezik maga felett, nemesíti, jobbitja, átszitalja, átkeféli magát, az által, hogy organizálja magát, átalakul oly vágyódássá, amelynek célja az emberi tapasztalás eme vágyódó és kielégülő típusának konzerválása. (*human desire becomes desire for the conservation of the human desire and satisfaction type of experience.*) Így pl. a nevelésre már nagyon sok költséget fordítanak manapság az emberek, jöllehet a neveltetési költségek voltaképpeni megtérülése csak akkor érkezik el, midőn már a költségek fedezői meghaltak

(a szülők meghalnak nagyon gyakran, midőn gyermekeikre fordított taníttatási költségeiknek megtérülését élvezhetnék.)

Ime, *vágy a vágyban, értékelési folyamat az értékelési folyamatban* : ezek fejlesztenek bennünket egyénekké és organizálnak mindnyájunkat társadalommá. Melyek már most, Coe eszrint, azok az értékek, amelyek szerint az emberi vágyak organizálódnak? Három ily érték van : az esztetikai, az ethikai és a szellemi (noetikus) értékek csoportja. *A vallás maga semmi új értéket nem jelent számunkra.* Ha egyáltalában beszélhetünk vallási értékről, úgy csakis az értékek értékének tekinthetjük azt, az organizálódó és megteljesülő élet értékének, szemben az impulzív és reflexió-nélküli élet tetszés-szerinti értékeivel. *Életünk valamennyi vágy- és reakció-aktusát oly mértékben nevezhetjük vallási aktusnak, amily mértékben az magát az életet igényli, az értékek egységesítése, teljessé tétele és konzerválás által.* Már Höfödingnek a vallásról szóló meghatározása megközelítette ezt a Coe által propagált felfogást. Míg azonban Höföding szerint a vallás „az értékek konzerválása”, addig Coe szerint maga a konzerválás csak egyik fázisa ennek az egész vágy a vágyban folyamatnak. Ami a vallást vallássá teszi, az az értékek konzerválásán kívül egy benső *kritikai* művelet, amely által az, ami különben csupán a vágyak és kielégülések puszta sorozata lenne, a személyes és társas életek egységébe organizálódik, úgyhogy végeredményben, csakis ezeknek van egyedül értékük.

A vallási érték semmiben sem különbözik, Coe szerint, az ethikai, avagy bármely más értéktől. Hanem midőn az ethikai érték, kapcsolatban a többi, hasonlatosképpen eszményi és teljes értékekkel, a maga eszményi megteljesülését megkísérli, előttünk áll maga a vallás. *A vallás tehát nem más, mint a személyes és társadalmi élet keretein belül az értékek megteljesülésére, egységesítésére és konzerválására való törekvés.*

Coe, miután a vallásnak ily előzetes meghatározását nyújtotta, a következő fejezetben áttér a vallásnak a fajok életében való első jelentkezésének tárgyalására. A primitív vallás funkcionális jellegzetességeit a következőkben látja : 1. A vallás már az ősembernél jelentkezik, miután az értékekre vonatkoztató vallási funkciókkal már itt találkozunk, s nem pedig azért, mintha a gondolkozásnak és hitnek sajátos típusairól beszélhetnénk náluk. 2. A vallás kezdetben magába olvaszt minden oly érdeket, amit a faj, a törzs fontosnak tartott. 3. A vallás közvetlenül ösztöni viselkedésből bontakozik ki, amilyenek pl. eledel-szerzés, házasság, harc stb. 4. A vallás a társas ösztönből nő ki sajátos úton és módon, a törzsi, a faji szokások és berendezkedések keretein belül. 5. Vallás, mágia és spiritizmus közös eredetre mutatnak, együttesen fejlődnek, bár a vallás nem egyszer a másik kettőtől való önállósulásra törekszik. 6. Végül, bár megállapítható az, hogy az állati istenek megelőzték az emberi formájú isteneket, mindazonáltal az anthropomorfisztikus színezet az egész processzusnál észrevehető.

Külön érdemesnek tartjuk felemlíteni azt, hogy miben látja Coe az alapvető különbséget vallás és mágia között? A kettőnek, mint már említettük, közös eredete van, együttesen jelentkeznek, történetileg és pszichológiailag együtt fejlődnek, és mégis hatalmas különbség van köztük. Míg u. i. a vallás az élet értékeit organizálja és szociális úton tör utánuk, addig a mágiából hiányzik a vallás szociális jellege, minden csodát és minden erkölcsi jelleget nélkülöző rendkívüli eseményt dicsóít, magasztal. Innen van az, hogy a mágia oly nagy előszeretettel kutatja a természetnek úgy vélt, állítólagos, titkos törvényeit, csak azért, hogy uralkodhassék az események felett, ezzel szemben a vallásban a kegyes ember az eszményi társas lények felett nem uralkodni akar, hanem azoknak önként alárendeli magát.

Az isten-eszme keletkezésének genetikus vizsgálatánál, Coe szerint, megállapítható az, hogy az isten-fogalom fő forrásai az ősember organikus és szociális szükségletei. Ezek mellett a kíváncsiság, mint produktív tényező, csak másodlagos szerepet játszott.

Az isten-eszme pszicho-genetikus vizsgálatánál láthatjuk, hogy a legtöbb esetben az isten-fogalmak emberi tulajdonságokkal ruházzák fel azt, ami volta-képpen emberfeletti. Ezt általában véve az emberi én képzeleti projekciójaként szokták emlegetni. Azonban az ősember maga nem beszél ily projekciókról. Ha az ősembert megkérdezhetnénk idevonatkozólag, és ha mondanivalóját pontosan meg tudná formulázni, úgy Coe szerint körülbelül a következőképpen válaszolna : „Úgy érzem, hogy olyankor élek a legintenzívebben, amikor törzsem-mel együtt küzdök valamilyen közös baj ellen, avagy együtt örvendezek valami közös örömmel. Minden ily pillanatban rájövök arra, hogy érzéseink nemcsak a mieink, hogy érzéseink erőt vesznek rajtunk, és hogy oly lények (ősök, szellemek, természeti erők) is részt vesznek bennük, akik az életért folytatott küzdelmeinkben közel vannak hozzánk. Ugyanazt akarják ők is, amit mi akarunk. Együtt dolgoznak velünk, hogy elnyerhessük azokat. És azok, akik velünk vannak, erősebbek, mint azok, akik ellenünk vannak.“

Röviden összefoglalva, mondja Coe, megállapítható az, hogy az istenfogalom keletkezése abból az önkénytelen, semmi másból nem származtatható meggyőző-désből vezethető le, hogy ami nagyon fontos számunkra, az a *valóságban is* fontos, vagyis az a valóság is elismeri és gondoskodik róla, akitől mi magunk is függünk. Az ősember számára tehát az értékek világa valóságos világ.

A *vallás és a vallások* című fejezetben Coe rámutat arra, hogy miután az emberi és általában véve a faji, nemzeti érdekek folytonosan differenciálódtak, ez a differenciálódási folyamat maga után vont a vallások kialakulását. A vallás ugyanis nem egy különálló, sajátos érdeknek a megvalósítását célozza, hanem inkább az a sajátos út és mód kölesönöz neki újszerűséget, amely szerint a különböző érdekekkel bánik ; a vallás a kultúra bármely fokán felismerhető értékek organizáló principiuma.

Az értékek felismerésétől függ u. i. az érdekek alakulása is. Ha tehát a vallások eredetét tanulmányozni óhajtjuk, úgy lépést kell tartanunk a különböző érdekkörök kialakulásával is. Ugyanakkor egyúttal figyelemmel kell lennünk az emberiségben rejlő és szervező tendenciákra, amelyek szintén, mint önálló tényezők szerepelnek a vallások kialakulásánál. Coe a vallások differenciálódási folyamatainak pszichológiai magyarázatánál hét közrejátszó tényezőt említ fel : 1. a földrajzi meghatározottság ; 2. a gazdasági fejlődés ; 3. a társadalmi és politikai berendezkedés ; 4. a népeknek egymással való érintkezése ; 5. a kultúra (filozófia, tudomány, művészet) befolyása a vallásra ; 6. a vallás institucionálisizálódása ; 7. az egyéneknek a befolyása. Általában véve megállapítható, hogy a vallások differenciálódása nem annyira strukturális, mint inkább funkcionális okokra vezethető vissza. Az élet sajátos céljaiban előálló különbségek és azon sajátos tárgyak különbségei, amelyek által a kielégülés létrejön, az egyének, népek és fajok gondolatait más és más irányban kötik le. S miután a vallás újabb és újabb célok, felismert értékek és megvalósításra váró érdekek organizáló principiumaként szerepel, csak egészen természetes, hogy a vallások differenciálódása is megindul s lépést tart az emberi funkciók sajátos differenciálódásával.

Munkája következő fejezetében Coe már a legvilágosabban végigvezeti és érvényesíteni igyekszik *úgy a strukturális, mint a funkcionális szempontokat*. A *vallás, mint a közösség megtartása* e fejezet címe, s benne különböztet a közösség viselkedésének mechanizmusa (*a viselkedés strukturája*) és azok között a kielégülések között, amiket e magatartási aktusok hoznak magukkal (*a viselkedés funkciói*). A vallási közösségek három típusát különbözteti meg : 1. *a vallásos tömeget* ; 2. *a papi közösséget* ; 3. *a tanácskozó, fontolkodó közösséget* (*the religious crowd, the sacerdotal group, the deliberative group*). A vallásos tömeg strukturájának fenntartó pillérje a tömegszuggesztív törvénye. Funkciói közé tartozik a társas ösztön kielégülése, az egyhangúságtól való mentesítés új érzéki elemek és emóciók által, a minden fontolkodást kerülő cselekedeteknek gyors végrehajtása, az ösztönöknek és impulzusoknak nagyobb mérvű felszabadulása stb. A papi, intézményes, ceremóniális közösség strukturájának állandóságát a tekintély elve biztosítja.

E vallási közösség funkciói a törzsi és a nemzeti élet érdekeinek kielégülését szolgálják. A vallásos tömeg egységét azáltal biztosítja, hogy alkotó elemeinek, az egyéneknek egyéni szóhoz jutását a tömegszuggesztio hatása folytán meg nem engedi. A ceremóniális vallási közösség egységét viszont a tekintélyelv alapján előírt normák biztosítják, amelyek szerint a közösséget alkotó egyéneknek cselekedniük kell. A harmadik típusú, a tanácskozó, fontolkodó vallási közösség egységét viszont az biztosítja, hogy a közösséget alkotó egyéneknek alkalmat ad egyéniségük felszabadulására és teljes kibontakoztatására. Ez utóbbi közösségi csoport strukturája a következő két principiumon épül fel: Egyfelől elősegíti, mintegy ösztönzi az egyént saját énjének a felfedezésére (*the individual is stimulated to selfdiscovery*), azaz annak felderítésére, hogy mi az, amit ő maga mindennél többre becsül. Itt tehát az *Én*-nek organizálódási folyamatával találkozunk. Másfelől az egyént a tanácskozó közösségben való részvétel arra is ösztönzi, hogy másoknak a vágyait, akarátát, mint adatot kezelje, amelynek segítségével azután a preferálás műveletét saját magában dülőre vigye. Így azután a tanácskozó csoportban kialakul a szociális akarat, amely ugyanakkor az alkotó egyének megfontolt akarata is. S míg az első két típusú vallási közösségben a kitűzött célokat vagy az ösztön, vagy pedig a szuggesztio szabja ki és írja elő az egyéneknek, addig a tanácskozó csoport tagjai szabadon választják meg és határolják el funkcióikat. A szabad, önálló megfontolás és a kritizálás által nyújtott kielégülések a tanácskozó közösségben fordulnak csupán elő. A tanácskozó, ethikai közösség megkülönböztető funkciója tehát a társadalom kritikája és rekonstruálása tagjainak szabad és önkéntes cselekedetei által. A tömeg cselekedetei a társadalmi rekonstruálódást csak nagy ritkán, véletlenül segítik elő. A papi tekintély elősegítheti ugyan a társadalmi rekonstrukciót, azonban ugyanakkor lehetetlenné teszi a társadalom kritikagyakorlását. A tanácskozó közösségben ellenben egyenesen oly közösségi strukturával találkozunk, amely a kritika felkeltése és a rekonstrukcióra irányuló indítványok előterjesztése által tartja fenn saját magát. A tanácskozó vallási közösség legteljesebb mértékben azoknál a felekezeteknél alakult ki, amelyeknél az istentisztelet középpontját a lelkész imája (amelyben ez a közösség vágyait, aspirációit juttatja kifejezésre) és a prédikáció foglalják el. Ilyenkor az egész istentisztelet azt a célt szolgálja, hogy a közösség tagjai önmagukat felfedezzék és saját egyéniségüknek kifejezést adjanak. Az oly vallási közösségek, amelyek a tanácskozási típus strukturáján épültek fel, az egyéni élményekre, tapasztalatokra szívesen hivatkoznak, s idegenkednek az exakt dogmatikai formuláktól.

A közösségi magatartások hármas típusának, *Coe* szerint, megfelel az egyéni magatartások hármas típusa. Különböztet *impulzív, szabályozott és önmagát emancipáló* egyének között (*impulsive, regulated, self-emancipating individuals*). Az önmagát emancipáló egyén természetesen szabadon csak a tanácskozó közösség jellegét magán viselő közösségnél fejlődhetik ki. Sem a társadalom, sem pedig az egyén nem mondhatók statikus valóságoknak. Mindkettő az egymást formálás, alakítás processzusában van. A vallás úgy a társadalomnak, mint az egyénnek a teljes kifejlődésében kiveszi a részét. Az egyéneket nem szabad csupán önmagukban vizsgálunk. A genetikus lélektan legnagyobb vívmánya, hogy figyelmünket felhívta arra a tényre, hogy az egyéniség kifejlődése csakis a társas közösségen belül lehetséges. Más szavakkal: egy és ugyanaz a fejlődési folyamat formálja és produkálja az egyént és a társadalmat. Az ember természeténél fogva társas lény. Az *Én*-tudat *per se* társas tudat, s maga az egyéniség is társadalmi tény. Viszont a társadalom is az individuáció folyamata által jön létre: az emberek mindinkább figyelemre méltatják egymást és saját magukat, mint tapasztaló és értékelő egyéneket. Egyén és társadalom tehát ugyanannak a fejlődési folyamatnak egymást kiegészítő fázisai.

Miután pedig a vallás is szociális jelenség, ebből természetszerűleg következik, hogy az individuáció folyamatát elősegíti. A végeredmény, ahová *Coe* jut, az, hogy a vallás az egyén szempontjából tekintve nem más, mint a fokozatosan

növekedő individuáció folyamata. Elősegíti úgy az egyénnek, mint a társadalomnak a differenciálódását. Az Én-tudatot inkább megerősíti, mint elnyomja, és ezt éppen azáltal teszi lehetővé, hogy gyökere oly mélységesen a társas tudat világában rejlik.

Ezek után Coe a vallási megtérésnek szentel egy nagyon tanulságos fejezetet. Azonban ez alkalommal, bármennyire érdekesnek is bizonyulna, e fejezet részletesebb ismertetését szükségtelennek találjuk. Csak megemlítjük, hogy a már említett kettős szempontot itt is következetesen végig vezeti: egyfelől beszél a megtérés jelenségének strukturájáról, másfelől pedig feltárja azokat a sajátos funkciókat, amelyek a megtérésnél részt vesznek. A megtérés strukturájának alkatrészei: 1. az egyén korábbi élményeinek lelki reprodukciói; 2. új érzéki elemek; 3. meghatározott ösztönszerű impulzusok; 4. a suggeszió törvénye, amelynek keretein belül ezek az elemek egymással jellegzetesen kombinálódnak. Funkcionális szempontból nézve, viszont a vallási megtérés nem más, mint az egyéni tudatnak, amely egyúttal szociális tudat is, sajátos differenciálódási esete. Az önmegvalósulás folyamata a társadalmi életen belül képezi vallási élményeinknek egyik jelentős fázisát. S midőn ez a vallási önmegvalósulási folyamat sajátos intenzitással és meglepő váratlansággal jó létre, akkor, Coe szerint, előttünk áll a vallási megtérés jelensége.

A *vallásos vezérek lelki tulajdonságai* című fejezetben Coe lelki rajzát adja a sámánnak, a főpapnak és a prófétának. Különösen megkapó az a rész, midőn a két előbbivel szemben a prófétai típus alapvonását abban látja, hogy nála a társas élet iránti érzék sokkal intenzívebben jelentkezik, mint az előbbi kettőnél, és ez érzéktől vezettetve, a pusztá institucionálizmuson felül emelkedik és az embereket, mint a szeretet tárgyait individualizálja. A próféta a legmagasabb ethikai szempontból nézve az, aki szeret, és képes vezér lenni éppen szeretete által, amellyel egyszersmind istent is képviseli. A vallási fejlődésben a vezérek és a vezetettek egymásra kölcsönös hatással vannak. Voltaképpen mindketten a vallási fejlődéssel együtt haladnak (*religious evolution is a movement in which both the leaders and the led are carried along*). A vallás sem nem a vezérnek, sem nem a vezetetteknek alkotása, hanem mind a ketten részt vesznek benne. A vallási vezérek közül azonban a leghasznosabb és leginkább szolgálattevő a próféta, mert szociális érzékével elősegíti a társadalmat alkotó egyének vallási önmegvalósulási folyamatát azáltal, hogy szeretetével a társas közösség minden egyes tagját az individuáció folyamatában elősegíti.

Ezek után a tudatalattinak, mint organizált automatizmusnak a szerepéről szólva, áttér Coe valláspszichológiájának három legfontosabb fejezetére. Ezek közül az elsőnek címe: *Az értékek vallási átértékelése (Religious Revaluation of Values)*. Mindenek előtt megállapítja itt, hogy a lelki struktúra és a lelki funkció között való különböztetés nagyon elősegíti az emberi elme fejlődésének pontos megrajzolását. Eddig ez azért nem sikerült eléggé, mert nem különböztettünk a struktúra fejlődése és a funkció fejlődése között. Pedig, Coe szerint, egész nyugodtan beszélhetünk a lelki funkciók fejlődéséről, miután az ember preferálási aktusaiban is változások állanak elő. Az ember ugyanis nemcsak az által fejlődik, hogy új minőségű eledelekhez jut, melyekkel kezdettől fogva meglévő éhségét csillapíthatja, hanem azáltal is, hogy eredetien új szükségleteket támaszt, vív ki magában.

Az elme fejlődésében a legszemelláthatóbb folytonosságot a struktúra elemei alkotják. A lelki fejlődésnek kizárólag strukturális szempontból való vizsgálata éppen azért nem elégséges. Különben is a lélel életén belül jelentkező változások mindig dinamikus terminusokban jutnak kifejezésre. Az emberi elme életén belül azért vannak változások, mert az elme állandóan tesz valamit, állandóan halad valamerre, s megvannak a maga sajátos funkciói. Hogy mi történik valakivel, az nem kis mértékben attól függ, hogy mire vágyik valaki.

Míg tehát egyfelől megállapítható az, hogy a lelki fejlődésnél a legszemelláthatóbb folytonosságokat a strukturális elemek alkotják, addig másfelől az is

bizonyos, hogy a lelki funkciók világa a változások világa. Mindenekfelett beszélhetünk a lelki funkciók fejlődéséről. Ez a fejlődés természetesen nem történik benső lelki megrázkódtatások, konfliktusok nélkül. Az ember a maga céljait, életének eszmék által történő, folytonosan növekvő organizációja által, valósággal kiküzdí magának. Ahhoz, hogy célját elérhesse, lépten-nyomon kénytelen régi vágyait új irányba terelni, már pedig minden új irányba terelési aktus ellenállási képességet igényel. Mindaddig a folyó nem fog gabonát örölni, míg csak egy bizonyos fokig vissza nem tartjuk sekélyes folyásában. Az emberi természet tehát nem hasonlítható magához a folyamhoz, amely a gravitáció törvényének megfelelően, akadálytalanul tovahömpölyög. Ellenkezőleg, azzal a sajátos képességgel rendelkezik, amely által megszokott folyását megállíthatja és új irányba terelheti. Ha már mostan, mondja *Coe*, meg tudjuk állapítani azt, hogy mi az, aminek az emberi természet minden egyes alkalommal ellene áll, és hogy ez új irányba terelésnek mi a voltaképpeni iránya, akkor a funkcionális fejlődés törvényeinek a megállapítására is képessé tettünk. Ez azonban nemcsak a primitív elmének, de az emberiség egész kulturtörténetének beható elemzését követeli meg.

Hogy mindez nagy fontossággal bír a vallás lélektanára is, az azonnal nyilvánvalóvá válik, mihelyt, *Coe* szerint, figyelembe vesszük, hogy éppen azok a pontok, ahol a régi és az új funkciók között a legélesebb konfliktusok jelentkeznek, jelzik egyúttal a vallásos tudat legnagyobb intenzitását is. Az ily pontokon a vallásos tudat átalakul az értékek átértékelő, az élet vállalatának, feladatainak rekonstruáló folyamatává, s csakhamar úgy a vágyak, mint a viselkedést irányító célok között változás áll elő.

A lelki funkciók fejlődésében, s általában véve az élet rekonstruáló folyamatában, *Coe* szerint, részt vesz az embereknek önmaguk fogyatékoságaira való ráeszmélése is. Az emberi büntudat azonban nemcsak individuális tudat, de egyúttal társadalmi tudat is. A keresztyén társadalom mindinkább átérzi azt, hogy amiképpen bűnös voltunk is közös, kooperatív jellegű, hasonlóképpen idvességünk véghezvitelét is csupán társadalmunk rekonstrukciója által eszközölhetjük. A társadalmi lelkiismeret kialakítását segíti tehát elő az értékek átértékelése.

Ime, *Coe* szerint, az elme funkcionális fejlődésének a lépései. Mindez természetesen a legszorosabb kapcsolatban áll a vallással. A primitív vallás és a fejlettebb formájú vallások között lévő összekötő-kapocs az anthropomorfizmus, amely mindennek barátokkal és ellenségekkel való benépesítésével kezdődik és végül azon hitben csúcsosodik ki, hogy az emberi szívek mélyén ott él a személyek iránti tisztelet. Éppen azért *Coe* a vallásról szóló, előzetes, ideiglenes, formai meghatározását, amely szerint a vallás törekvés értékeink teljessé tételére, egységesítésére és konzerválására, most még pontosabb formulázásban tárja elénk, midőn megállapítja azt, hogy bár ez a törekvés nagyon sok, gyakran egymással egyenesen konfliktusban álló formát ölthet magára, mégis van egy sajátosan vallási út, amely a közöttük való választást lehetővé teszi. *A vallás valóban egyfelől annak igénylése, ami után különösképpen vágyódunk, azonban másfelől vágyaink benső kritikája is. Az értékek átértékelése tehát az a funkció, amely a vallásos tudat kritikus fordulópontjait, úgy az egyén, mint a társadalmi élet keretein belül, a legsajátosabban jellemzi és ez átértékelési folyamat központi tendenciája a személyek értékes voltának növekvő felismerése és hangsúlyozása.* („Mit használ néktek, ha az egész világot megnyeritek is, a lelketekben pedig kárt vallowtok.“) A személyek értékelésének párhuzamos oldalát a társadalom értékelése alkotja, amely nem más, mint a személyeknek egymás iránti organizált tisztelete.

Az eredmény, amire *Coe* e tartalmas fejezetben eljut, a következőkben foglalható össze : a lelki funkciók a fejlődés folyamatában vannak. E fejlődés törvényét az alkotja, hogy az emberi szükségletek a személyes és társadalmi önmegvalósulások terminusaiban reintegrálódnak. Ez a törvény az értékek vallási átértékelésénél nyilvánul meg a legélesebben és ez a legjellegzetesebben a prófé-

ciánál, a bűn-tudatnál, istennek erkölcsi jellemmel való felruházásánál, a halál utáni élet reményénél és a teljes egészében társadalmiasult emberi társadalom lehetőségébe vetett hitnél jelentkezik.

A következő fejezetben, melynek címe : *A vallás, mint felfedezés (Religion as Discovery)*, Coe a már eddig mondottakat még tovább fejti. E szerint a társadalmi értékelés már magába zárja a valóságnak elismerését. A társadalmi értékelések fejlődése magába zárja a személyeknek, mint valóságoknak progresszív felfedezését. A személyeknek legintenzívebb értékelésénél, amennyiben ez a reflexió jellegét magára ölti, mindinkább jelentkezik az a tendencia, hogy önmagát a társadalmi jelleggel bíró kozmikus valóságnak terminusaiban határozza meg. Nem más ez, mint a lelki integrálódás törvénye. Az elme azáltal, hogy szétzaggatott figyelmét összpontosítja, impulzív tevékenységeit organizálja és a jelentések egészét realizálja, szóval egy sajátos társadalmi folyamat által, önmagának az urává lesz. Ez a folyamat pedig egy és ugyanazon pillanatban értékelési folyamat és a személyek felfedezésének folyamata is.

Ha eddig Coe a vallást mint az egyén és társadalom önmegvalósulási proceszszusát, mint az értékek átértékelését, mint a személyeknek a felfedezését mutatta be, úgy a következő fejezetben a vallás meghatározását illetően megteszi az utolsó lépést, midőn azt, mint *Társadalmi Közvetlenséget* határozza meg. Mit ért ő ez alatt ?

A pszichológiából indul ki, melynek ő maga is a művelője. A pszichológia, mialatt az emberi elme állapotaira és törvényeire figyelmeztet és mialatt feltételezi, hogy vannak individuális elmék, amelyekre ezek a törvények alkalmazhatók, nagyon gyakran megfejti arról a tényről, hogy ezek az emberi elmék *egymással társalognak is*. Pedig maga a pszichológia is az egyének közti társalgáson épül fel. A pszichológia *társalgás*. A tisztán strukturális pszichológia megkonstruálja a tapasztalást, tekintet nélkül magára a tényleges tapasztalásra és a tapasztalóra. Nem tud sem Tóth-ról, sem Kovács-ról, hanem csupán a Tóth, avagy a Kovács eszméiről. Ellenben, ha mint pszichológusok konkrét tapasztalatainkat vesszük figyelembe, úgy rögtön rájövünk arra, hogy mi nem ennek vagy annak az eszméi vagyunk csupán, hanem Kovácsok és Tóthok, vagyis tapasztalók. Pszichológiánk, miután a miénk, egyúttal tapasztalás is, miután pedig társalgás, egyúttal egyetemleges tapasztalás is.

Ez a társadalmi előfeltevés — t. i. az egyéni tapasztalók közösségének valószínű létezése — éppúgy benne rejlik minden egyes tudományban, mint a gyakorlati életben. Közvetített, azaz tudományos úton szerzett ismereteinken belül ott él a társadalmi közvetlenség tudata, vagyis az a tudat, hogy az egyéneknek sokasága és ugyanakkor az egyéneknek egysége létezik. És ez a társadalmi közvetlenség a legszorosabb összefüggésben, kapcsolatban áll mindazzal, amiket Coe előzetesen a vallás legjellegzetesebb momentumaiként említett fel, t. i. a vágyak által előidézett benső krízisekkel és konfliktusokkal, amelyek csak élesítik az Én-tudatot, amely viszont egyúttal társadalmi-tudat is, miután az Én önkénytelenül beismeri azt, hogy tapasztalásában nem egyedül áll, hanem abban mások is osztoznak vele. Minden közvetített ismeretünk, tudásunk, társadalmi közvetlenségen épül fel és attól nyeri értelmét, jelentését.

Az Én-tudat nem tudatállapotok pusztá aggregátuma. Hasonlóképpen a társadalom, zárja bár magába csupán az embereket, avagy az emberek mellett az Istent is, nem azonosítható az egyéneknek pusztá összességével. Nem kaphatjuk eredményképpen egyikönket, avagy másikónkat azáltal, hogy eredetileg önálló, elszigetelt egységeket egymáshoz adunk, hanem csakis azon körön belül való folytatódólagos differenciálódás által, amelyben egymás számára, mint egyének adva vagyunk. Senki sem ismerheti a saját Én-jét, ha teljesen elvonatkozik a többi elméktől. Senki sem jutott el felebarátja létezésének ismeretéhez az által, hogy először saját maga létezését ismerte fel és csak azután találta meg az utat kifelé. A tapasztalás *ego-fázisa* és *alter-fázisa* együttesen és kölcsönösen nőnek. Az introspekció is, ha minden érdeket nélkülöz, sohasem juttat el Én-ünk igaz ismer-

retére. Csakis valamely érdek szempontjából van az Én szónak jelentése. Magamat csak az által találom meg, hogy barátja vagyok saját magamnak.

A társas tudat közvetlensége, Coe szerint, nem statikus, de dinamikus jellegű. Arra készítenet bennünket, hogy másokat magunkban, de magunkat pedig mindinkább másokban fedezzük fel. Az emberi természet e dinamikus elve a vallásban a következőképpen jelentkezik : A vallás szellemei és istenei az emberek előtt mindenkor valóságosak voltak, a szeretetre és a gyűlöletre készítés benső ereje által, vagy ha az emberi társadalmat vesszük tekintetbe, úgy az idealizálás és szeretet benső kényszerítő ereje folytán. Ezek a fensőbb lények egyszerűen a közvetlen szociális tudat megszokott módon létrejövő differenciálódásai. Őseink durvább isteneit egyszerűen túléljük, miután gyűlöletünk, de különösképpen szeretetünk számára nagyobb és szabadabb tért óhajtunk.

A keresztyén embernek isten-élménye, amelyben Istent, mint szeretetet tapasztalja meg, Coe szerint, hasonlóképpen ezen a benső közvetlen szociális dinamikus mozzanaton épül fel. Amiképpen a szerelmesek egymás közötti ismerettsége az idealizáláson épül fel, úgy a keresztyén isten-felfedezésének egyetlen lehetséges módja is csupán az igen-szeretés. A keresztyén nem találja meg először Istent és csak azután szereti. Sőt, az által, hogy egymás iránti szeretetünket ismét és ismét felújítjuk és mialatt túltesszük magunkat minden gyűlöleten és közömbösségen, végül is magának a szeretetnek a motivumára irányítjuk figyelmünket és e motivummal szemben a helyeslés álláspontjára helyezkedünk, egy oly magatartás álláspontjára, amelyet egymással szemben is gyakorlunk. Isten önmagát manifestálja éppen abban a szeretetben, amellyel mi vagyunk egymás irányában, úgyhogy a vele való közösségünk abban a magatartásunkban jut kifejezésre, amelyet mi magával a társadalmi motivummal szemben elfoglalunk. Mennél jobban szeretjük embertársainkat, annál könnyebben tudunk hinni az Istenben. Ebben a szociális közvetlenségben nyilvánul meg tehát a vallás. — A vallás ennél fogva nem más, mint a közös szociális akaratnak, mint Istennek, bennünk való felismerése és ez a „felismerés“ voltaképpen egy megismerkedési aktus, amely teljesen megfelel a barát-találás folyamatának.

Még négy fejezetnek rövid ismertetését kell nyújtanunk. A következőben Coe a *miszticizmus* foglalkozik. Mindenek előtt bebizonyítja azt, hogy úgy történetileg, mint pszichológiailag a jelenségek egész sorozatával találkozhatunk, amelyeket mind a „miszticizmus“ kategóriája alá foghatunk. Majd megállapítja a misztikus tapasztalatok strukturájának voltaképpen gyökerét s ezt a tudattalan automatizmusban véli feltalálni. Miután a misztikus élmények lelki funkcióit is részletesen ismertette, mondanivalóit egy nagyon tanulságos fejtegetéssel végzi, melynek középpontjában a következő kérdés áll : a miszticizmusnak voltaképpen gyökere a társadalmi közvetlenség-e, avagy pedig nem ? Fejtegetésének eredménye : a Jézus vallása az egészséges misztika képviselője, amely a társadalmi közvetlenségen épül fel, tehát oly közvetlenségen, amely legalább két személy folytatólagos jelenlétét és megmaradását igényli. Az egészségtelen misztika azonban nem a társadalmi közvetlenség törvényén épül fel, miután itt minden válaszfal, mely a Te és az Én között fennáll, szinte leromboltatik. Az egészségtelen misztikánál szerepel az ú. n. *via negativa*, amely szintén csak azt árulja el, hogy a vallás lényege, a társadalmi közvetlenség, vele homlokegyenest ellenkezik. Míg u. i. a társadalmi közvetlenség, vagyis a más jelenlétének felismerése az egységen belül észreveszi és fixálja az egyéni különbségeket is és a másikkal szemben egyenesen aktív magatartást követel, addig a *via negativát* járó misztikus egyenesen elfordul felebarátjától, szóciuszától, elfordul attól a szférától, amelyen belül a szeretet tevékenykedésére tág tér nyílik.

A *túlvilági élet hite, mint lélektani probléma* c. fejezete után, melyben szintén e hit strukturáját és funkcióit írja le, rámutatván arra, hogy az általa már előzőleg leírt szociális lelki integrálódás a halál utáni élet hitét szükségszerűen hozza magával, Coe a következő fejezetben áttér az *imádság* pszichológiai elemzésére. Itt is két probléma tárul eléje : egyfelől az imádság strukturájának problémája : mi-

képpen éli át valaki ima közben az Isten és az Én kettősségének élményét? — Másfelől az imádság funkcióit kutatja fel: Mi indította az embereket oly állandóan arra, hogy imádkozzanak és mily előnyök származtak az imádkozásból? Az imádkozás strukturája azonos a benső társalkodás strukturájával. Az imádkozás funkciói: benne az Én lelkének teljét kibontakoztatja, szétszórt képességeit mozgósítja és összpontosítja, új erőhöz jut és új lendülethez. Az imádság az Énnek élményét társas élménnyé teszi, midőn imádkozási aktusában az Én megtapasztalja azt, hogy az, ami az ő magánügye, egy másik személynek (t. i. az Istennek) az ügye is egyúttal. Az imádságnak éppen ez a legnagyobb értéke: kifejleszteni a személyes önmegvalósulás társadalmi formáját.

Fosdick beszél az imádságról, mint uralkodó vágyról. *Coe* rámutat arra, hogy az imádság elősegít bennünket abban, hogy úrrá legyünk a vágyaink felett. Az imádság ugyanis egyfelől kétségtelenül *ön-állítás* (*self-assertion*). Másfelől azonban, ugyanabban az aktusban egy Én feletti valóságnak való *önátadás* (*submission*) is. Ime, tehát az imádság funkciójának az útja: *Valamely vágyunk elterjesztésével kezdődik és Én-ünk vágyainak oly vágyak rendszerébe való foglalásával végződik, amelyeket a magunkéinál magasabbaknak ismerünk el és amelyeket éppen ezért sajátunkká teszünk.*⁴⁵

A keresztyén imában Isten és az imádkozó egyaránt résztvesznek. *Coe* idéz egy ősrégi tanítást, amely szerint imáinkat maga az Isten ihleti, még pedig úgy, hogy a mi imáinkban ő maga is imádkozik. Másképpen kifejezve ez annyit tesz, hogy az imádkozás aktusában úgy az Isten, mint az imádkozó egyén, megtalálja magát, az által, hogy vágyát a másikéval azonosítja. Ebben kulminálódik a társadalmi közvetlenség tudata, amely bennünket személyekké tesz. Az imádság funkciója tehát ezen a fokon nem más, mint személyes életünknek, amely egyúttal társadalmi is, a legteljesebb kibontakoztatása.

Ezek után eljut *Coe* valláslélektani könyvének utolsó fejezetéhez. E fejezet minden egyes előterjesztett tétele előbbi fejtegetéseinek szükségképpen következménye. Az ember vallásos természetéről beszél itt s felelni óhajt arra a kérdésre, hogy mennyiben igaz *Sabatier* azon mondása, hogy az ember *gyógyíthatatlanul vallásos*? vagyis, hogy a vallás természetessége az emberi természetben gyökerezik-e?

Mindenekelőtt a „természet“ terminusát teszi alapos elemzés tárgyává. Szerinte vallásos természet alatt rendszeren a következőket szokták érteni: 1. hogy van ú. n. vallásos intuíció; 2. hogy van vallásos ösztön; 3. hogy a vallás, mint sajátos vágy, nyugtalanság és önmagával való elégedetlenség, az ember természetében gyökerezik. Végül van egy negyedik lehetőség is, mely szerint, habár minden ily említett ösztön, emóció, intuíció hiányzik is, mégis beszélhetünk tapasztalásunk sajátos önkénytelen organizálásáról. Itt jut el *Coe* újra az általa állandóan hangsúlyozott különbségtételhez: a *struktúra* és a *funkció* közötti különbség figyelembevételéhez. „Ha természet alatt csupán strukturát értünk és ha struktúra alatt csupán azokat az elemeket értjük, amelyekre az egész felbontható, úgy nagyon könnyen megeshetnék, hogy semmi vallásos elemre nem bukkanhatnánk rá az emberi természetben, bár ugyanakkor az emberi természet alkotó elemeinek organizálódása a vallásosság jellegét öltene magára.“

Coe ez utóbbi álláspontra helyezkedik és a következő két megállapításra jut: 1. Az ember vallásos természete tapasztalásunknak az eszményi értékek terminusaiban történő organizálódási folyamata. Ez a folyamat minden normális emberben felfedezhető. 2. Igaz ugyan, hogy ez organizálódási folyamatban bármi ösztönszerű érdek kontrollirozó erővé válhatik, mégis a szociális ösztönök és érdekek irányító hatása elvitathatatlan. Az emberi természet sohasem fog felhagyni a maga eszményi személyes és társadalmi világának konstruálásával, hogy életét és otthonát ez által találja meg. És ez a folyamat az isteni rendbe vetett

⁴⁶ „Prayer starts as the assertion of any desire, it ends as the organization of one's desires into a system of desires recognised as superior and then made one's own.“

hitnek formájában folytatódni fog az eszményi megvalósulásig. Munkáját a következő szavakkal zárja Coe : „Az isten-eszme, gondolat még sok változáson mehet keresztül, de valamilyen formában állandóan meg fog újulni, mint társadalmi tapasztalatunk és társadalmi aspirációk mélységének és magasságának a ki-fejezője.“

Coe-nak valláslélektani elveit s módszeres valláslélektanának eredményeit a lehető legbővebben és részletesebben ismertettük. Tettük pedig ezt több okból. Mindenek előtt azért, mert szerintünk eddig Coe az egyetlen amerikai valláspszichológus, aki a legkövetkezetesebben kitart úgy elvi, mint módszertani tekintetben álláspontja mellett, s ez valláslélektani főmunkájának egyöntetű és könnyen áttekinthető egységét zavartalanul biztosítja. Továbbá ő voltaképpen az első valláspszichológus, aki nem kötötte le magát egyetlen módszer mellett sem, bár az is bizonyos, hogy a genetikus módszer az anyaggyűjtés többi módszerével szemben nála állandóan előnyben részesül. Kiváló, talán legnagyobb érdemének azt tartjuk, hogy kezdettől fogva különböztet lelki struktúra és lelki funkció között, s a strukturális és funkcionális szempontokat párhuzamosan és a legkövetkezetesebben végig vezeti valláspszichológiáján. A később ismertetendő *Wundt*-tal szemben nagy előnye és érdeme az, hogy nem hisz azon *Wundt* által be nem bizonyított előfeltevésben, mintha a primitív ember fejletlen funkcióinak tanulmányozása több eredménnyel kecsegtetne, mint a kultúremler vallásának tanulmányozása. Nagy érdeme, hogy a funkcionális módszert a vallásfejlődés egész láncolatán végig vezeti s nemcsak a társas közösség, hanem az egyének vallásosságának megértésénél is alkalmazza. Új szempont nála, hogy a szorosabb értelemben vett empirikus valláslélektan mellett, melynek feladata a vallás mechanizmusának a feltárása, még felállítja az általa *par excellence*-nak nevezett valláslélektant, amely a személyes ön megvalósulások pszichológiáját nyújtja.

Nagy érdeme Coe-nak, különösen *Ames*-szel szemben, hogy a biológizmus veszélyeit valláslélektanában szerencsésen elkerülte. Másfelől azonban sajnálunk kell azt, hogy ő sem mentes bizonyos *apriorisztikus* befolyásoktól. Igaz ugyan, hogy ezeket az *apriorisztikus* befolyásokat, illetve *előítéleteket* ő maga is a legjobban ismeri, miután munkája elején sorban felemlíti őket, de talán még sem volna szabad egy komoly tudományos munkának ugyanazon lapján egyfelől megállapítani azt, hogy az igazi tudományos vizsgálódás az *előítéletmentes* vizsgálódás, másfelől pedig a legnagyobb nyugalommal felsorakoztatni azokat az *előfeltevéseket*, empirikus úton nem *verifikált* *előítéleteket*, kívülről erőszakolt szempontokat, amelyeket tudományos vizsgálódásába belevisz. Coe egész valláspszichológiájának egyetlen nagy gyengéje éppen az, hogy a vallásról szóló *fel-fogását* már akkor megalkotta, midőn még valláslélektani vizsgálódásaihoz hozzá sem fogott. S miután az ő egyéni vallásosságában a *morális* elemek domináltak, elannyira, hogy a vallás központi magvát az *erkölcsi* akaratban látta, csak egész természetes, hogy valláslélektani vizsgálódásai sem vezették tovább, még pedig azért nem, mert eleve lehetetlennek tartotta, hogy a vallásban ez *erkölcsi* elemeken kívül más elemek is szerepeljenek. Pedig a *vágyak*, *érdekek*, *erkölcsi* célok *konfliktusában* még nem merül ki a vallás. Sokkal inkább a vallás *érzelmi* oldalára is rá kell mutatni. És ha már az *értékelési* aktusokat oly újszerűen figyelemre méltatta Coe, úgy bizonyára nagyon is hasznos és gyümölcsöző eljárás lett volna, ha az *értékelések* pszichológiájával behatóbban foglalkozik. Akkor nagyon könnyen rájöhetett volna arra, hogy az *érzelmi* mozzanatok sokkal nagyobb szerepet játszanak a vallásnál, mint azt ő az *erkölcsi* mozzanatok mellett még csak sejtteni is merte volna. Hibája továbbá az, hogy a vallás *értékeméleti* oldalára nem fektetett elég súlyt, s így pl. nagyon gyakran egyszer *értékekről*, máskor pedig *értékelésről* beszél s a keftő alatt rendszeren ugyanazt érti. A *filozófiai* *érték-problémának* objektív oldalát teljesen figyelmen kívül hagyja. Érdekesnek tartjuk különben megjegyezni, hogy a modern német valláslélektan egyik kiváló képviselője, *Gruehn* is, bár egészen más úton és más módszerekkel, szintén az *értékelési* aktusok vizsgálásából indul ki és arra építi valláslélektanát, azonban ő

Coe-val ellentétben az értékelési aktusok érzelmi mozzanatait is, melyeket ő *Én*-funkcióknak nevez, beható elemzés tárgyává teszi.

Szerettük volna, ha *Coe* egy-két helyen következetesebben keresztül vitte volna genetikus szempontját. Így pl. akkor, midőn papi, ceremóniális és tanácskozó közösség között különböztet, nagyon is érdekes probléma lett volna annak kimutatása, hogy miképpen állott elő az egyik, miképpen a másik, jobban mondva, hogy miképpen fejlődött ki az utóbbi az előbbiből. Mert *Coe* csupán arra mutat rá, hogy a tanácskozó közösségű típus magasabbrendű, mint a papi, ceremóniális, arról azonban megfejtkezik, hogy azt a fejlődési processzust végigkísérje, amelyen a társadalmi közösségnek keresztül kellett jutnia, míg az előbbi típusból az utóbbi kibontakozhatott.

Coe valláslélektanának egyoldalúsága, mondhatnám, dogmatizmusa akkor jut a leginkább kifejezésre, midőn a vallásról, mint társadalmi közvetlenségről beszél. Az Istent itt „közös szociális akaratnak“ tünteti fel. Azt azonban nem veszi észre, hogy nemcsak az egyéni akaratnak, de a közös szociális akaratnak is lényegéhez hozzá tartozik a feljebb-emelkedni akarás, az önmagával való elégedetlenség, a másra való rászorulás szükségyszerúsége. Bár egyfelől igaz az, amit *Coe* mond, hogy t. i. Isten abban a szeretetben, amellyel a társas közösség tagjai egymás iránt vannak, önmagát manifesztálja, másfelől azonban teljesen hamis *Coe* azon állítása, mintha az emberek clőszőr egymást szeretnék és csak azután helyezkednének az Istennel szemben is a társadalmi közvetlenség eme szeretetteljes megnyilvánulásának az alapjára. Az Isten-élmény több, mint pusztá felismerése annak, hogy az egyén ugyanannak a közös szociális akaratnak a birtokosa, mint a többi társadalmat alkotó egyének. Istenben nem azért hiszünk, mert egymást szeretjük, hanem azért szeretjük egymást, mert Istent mindnyájunk közös teremőjének és mennyei Atyjának tekintjük. A vallás kötségtelenül szociális közvetlenség. Ebben igaza van *Coe*-nak. Azonban ezen szociális közvetlenség élménye, vallásos élménnyé csak akkor lesz, ha vonatkozási tárgyaként maga az Isten szerepel, aki viszont *több*, mint a felismert közös szociális akarat. *Coe* éppen ezt a többletet nem tudja megragadni, meglátni, még pedig valláslélektani dogmatizmusa miatt, amely a vallásban csupán az erkölcsi elemek jelenlétét ismeri el. Ebből egyúttal következik az is, hogy *Coe*-nál a szociális közvetlenség élményének beható elemzésével sem találkozhatunk. Pedig bátran megállapíthatjuk azt, hogy a legingerlőbb valláslélektani feladat éppen itt kezdődött volna.

Nem azonosíthatjuk magunkat *Coe* azon állításával sem, mintha a misztikus élmények strukturájának voltaképpeni gyökere a tudattalan (tudatalatti) automatizmusban volna. *Coe*-nak s vele együtt a legtöbb amerikai valláspszichológusnak nagy hibája, hogy a tudatalatti mellett nem ismerik fel a tudatfeletti jelentőségét a vallásos élményeknek. De nem is esoda. Ehhez csupán új módszer igénybevétele juttathatta volna el őket, amelyet azután a német *Girgensohn iskolája* tett magáévá.

Coe-val teljesen egyetértünk azonban abban, hogy nincs külön vallásos ösztön, avagy sajátos vallási intuición. A vallás gyökere a lelki funkciók sajátos irányítottságában rejlik. A vallásos élményben az *egész* ember, valamennyi funkciójával egyetemben részt vesz, vagy amint ezt *Coe* maga kifejzi: a vallásos élményt vallásos élménnyé az önmegevalósulás egyéni teljessége teszi.

Hálásak lehetünk *Coe*-nak azért, amiért legyőzve a régi racionális és asszociációs pszichológia korlátozottságát, a lelki életet, mint egészet, mint egyéni teljességet állította pszichológiája középpontjába, s ugyanakkor kimutatta azt is, hogy ez az egyéni teljesség, személyes önmegevalósultság voltaképpen egy állandó processzus, amelynek létrehozatalában a vallás játsza a legnagyobb szerepet. Annyit azonban zárzó gyanánt megállapíthatunk, hogy *Coe* valláspszichológiája egyoldaluan társadalmi és genetikus valláslélektan, amelyet azután, mint látni fogjuk, szerencsésen fog kiegészíteni a *Girgensohn* és *Gruehn* valláslélektana.

8. Pratt Jakab Bissett valláspszichológiája.

Coe és Leuba professzorok mellett az amerikai valláspszichológusok közül a legszámottevőbb munkásságot Pratt fejtí ki. 1907-ben jelent meg első valláslélektani munkája *The Psychology of Religious Belief* címmel. Több kisebb értekezésének, tanulmányának megjelentetése után végül 1920-ban publikálta nagy, összefoglaló valláspszichológiai művét *The Religious Consciousness, A Psychological Study* cím alatt. E 488 oldalas hatalmas munkának előszavából megtudjuk, hogy tizenkét esztendei valláslélektani vizsgálódás és tanulmányozás áldott gyümölese. Ugyanakkor azonban Pratt már az előszóban kinyilvánítja valláslélektanának egyetlen célját, amelyet azután művének lapjain a legnagyobb sikerrel meg is valósít. Eszerint egyetlen célja a vallásos tudatnak a *leírása*, anélkül azonban, hogy leírásába bárminő szempontot is bele akarna vinni. Mint elfogulatlan, előítélet nélküli megfigyelő nyúl a valláspszichológiai anyaghoz, s a tiszta empirikus módszert követve, csupán a vallásos tudat egyszerű leírására szorítkozik. "Mint bárki másnak, úgy nekem is, meg vannak a sajátos vallásfilozófiai felfogásaim, mondja Pratt, azonban ennek ellenére is folytonosan arra törekedtem (és úgy hiszem kellő sikerrel), hogy a vallásos tudatot e felfogásoktól, filozófiai elméletektől mentesen egyszerűen leírjam. Magához a tapasztaláshoz folyamodtam mindig és azután írásba foglaltam azt, amit találtam." E főcél mellett Pratt előtt különösen a következő három mellékcél lebegett, amelyeket azután szintén a legnagyobb sikerrel meg is valósított: eleget tenni valláslélektanában úgy a tudomány, mint a vallás jogos igényeinek, követelményeinek; kellőleg feltüntetni azokat a hatásokat, amelyeket egyfelől az egyén, másfelől pedig a társadalom kölcsönöznek a vallás létrejöveteléhez; művét úgy megírni, hogy az ne csak az avatott pszichológusnak, de az átlag olvasónak is könnyen megérthető legyen.

Műve első fejezetében (címe: A vallás) a vallás meghatározását nyújtja. Hangsúlyozza azonban, hogy minden, a vallásról szóló meghatározás többé-kevésbé esetleges, ötletszerű, s inkább posztulátumnak kell tekintenünk, mint érvényes axiómának. Mikor tehát ő a vallás meghatározását nyújtja, korántsem igényli magának annak elismerését, mintha ő ezáltal a vallás norma fogalmát állítaná elének. Meghatározását *kísérleti* meghatározásnak mondja, amelyet egy valláslélektani munka-módszertani szükségképpeniséggel megkövetel: a vallásos tudat jelenségeinek leírását nyújtó valláspszichológusnak okvetlenül tudtul kell adnia azt, hogy mit ért ő maga a vallás szó alatt?

Prattnak a vallásról szóló módszertani meghatározása a következő: A vallás az egyéneknek és közösségeknek komoly és szociális magatartása oly erővel vagy erőkkal szemben, amelyeket sorsuk és érdekeik végső kontrollirozóinak tekintenek.⁴⁷

Pratt eme meghatározásának több módszertani előnye van. Mindenekelőtt az, hogy a vallást *magatartásnak* mondja, s ezáltal az emberi tudat valamire reagáló sajátosságát a vallásnál is kifejezésre juttatja. A tudat eme reagáló tevékenységét okvetlenül el kell választani a tudat „tartalmától“, amely mindenkor passzív. A tudat magatartási tevékenysége már mindig előfeltételez egy *tárgyat*, amely a reakciót kiváltja, s így mindig tudat-tartalmat is involvál egyúttal. A tudat eme magatartási tevékenysége az adottságok terminusaiban nyilvánvalóan le nem írható, mert hiszen mindig szubjektív reflex-mozgást jelent magukkal az adottságokkal szemben. A tudat magatartási tevékenysége tehát nem korlátozható egyetlen egy hagyományos lelki képesség szűk körére sem, hanem involválja az emberi lélek valamennyi képességét, tényezőjét: az érzést, tudást és akarást egyaránt.

Hasonlóképpen a vallás is, mint lelki magatartás az egész embert involválja. A vallás szükségszerűen szubjektív magatartás, s éppen ebben különbözik a tuda-

⁴⁷ „Religion is the serious and social attitude of individuals or communities toward the power or powers which they convey as having ultimate control over their interests and destinies.“

mánytól. A tudomány inkább a tudat-tartalmat hangsúlyozza, a vallás pedig a tudat magatartási tevékenységét. Miután azonban minden magatartás valamire irányul, éppen azért a vallás is, mint tudatunknak magatartása, előfeltételez valami objektív valóságot. *A vallás tehát az én-nek magatartása oly tárggyal szemben, amelynek létezésében hisz.*

Pratt azonban nemcsak magatartásnak mondta a vallást, hanem „szociális” magatartásnak is. E jelzővel azonban pusztán azt akarta kifejezni, hogy a vallás nem valami mechanikus magatartás, mint amilyen pl. a tudományos magatartás. A Sorsunk Intézőjével szembeni magatartásunk mindenkoron magában hordozza azt a legfinomabb szociális minőséget, amely bennünk általában véve a dolgok által kiváltott reagálási mozzanatokban jelentkezik.

A vallás nem elmélet a valóságról, hanem maga is valóság. Ugyanakkor azonban nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy a vallás oly valóság, mely egy sajátos elméletet zár magába. A vallás nem csupán érzelem, hanem, mint *James* mondja: „egyúttal új tényeknek a posztulálója is”. Nem elégszik meg azzal, ha csupán „hasznosnak” mondják. Hanem egyszersmind az igazság igényével is fellép. A vallásos tudat a vallást nemcsak szubjektív valóságnak, de objektív valóságot igénylő és egy objektív valóságra is utaló valóságnak tekinti.

Ames-szel, Durkheimmal és a többiekkel szemben hangsúlyozza *Pratt*, hogy a vallást nem szabad sem a morállal, sem a társadalommal összetéveszteni. Különbösen is a valláspszichológust, bár elismeri, hogy a vallás nemcsak az egyének, de egyúttal a társadalomnak is produktuma, mégis a vallás elsősorban csak annyiban érdekli, amennyiben ez az egyének gondolataiban, érzéseiben és tevékenységeiben jelentkezik. Az egyén vallása érdekli a valláspszichológust, de a társadalom egyéneinek a vallása.

Pratt az egyéni vallásosság négyféle típusát különbözteti meg: 1. a *tradicionális* vallásosság típusa. Ez a mult tekintélyen épül fel, s szülőkre, tanítókra, egyházakra, hagyományokra, stb. támaszkodik. 2. A *racionális* vallásosság típusa, amelyik igyekszik minden tekintélytől megszabadulni, s pusztán az észre és a verifikálható tapasztalatok tényeire támaszkodni. 3. A *misztikus* vallásosság típusa, amely egy sajátosan szubjektív, tehát tudományos úton nem igazolható élményre, tapasztalásra hivatkozik. 4. A *gyakorlati*, avagy *morális* vallásosság típusa, amely inkább azokat a dolgokat hangsúlyozza, amelyeket cselekednünk kell, s ugyanakkor mellőzi azokat a dolgokat, amelyeket éreznünk, avagy hinnünk kellene. A vallásnak ez a négy szempontja, konstitutív mozzanata minden eredeti vallásosságban felfedezhető, azonban az egyéni temperamentum, a körülmények és a kor rendesen befolyásolják az egyén vallásosságát annyira, hogy a négy elem közül az egyik veszi át az egyleduralmat és a másik hármat maga mellett elnyomja, eltörpíti. Így pl. a gyermeket a tradicionális típusú vallásosság jellemzi, a serdülő kort a racionális vallásosság, néha a misztikus vallásosság. A meglett korban mind a négy elem rendesen megvan, azonban ilyenkor már inkább a gyakorlati, morális elemek dominálnak.

Pratt megengedi azt, hogy a vallásosság ez általa felemlített szempontjai mellett még több szempontot is fel lehet említeni. De ő nem találta szükségesnek. A normális vallásosságban mind a négy általa említett vallási mozzanat, tendencia egyaránt jelentkezik, és egymást kellek ellensúlyozza. De ahhoz, hogy valaki valamiképpen is vallásosnak mondható legyen, az említett négy elem (a tradicionális, racionális, misztikus és morális elem) közül legalább is kettőt magába kell olvasztania.

Miután az első fejezetben a vallásnak és vallásosságnak legáltalánosabb leírását nyújtotta, a második fejezetben a valláslélektan feladatát határozza meg és írja körül a legnagyobb pontossággal. Ha a valláslélektan tudomány akar lenni, úgy a tudomány által igényelt feladatokat kell maga elé cél gyanánt kitűznie. Minden tudomány végső célja a leírás. Szoktak ugyan beszélni a leírás mellett tudományos generalizációról és kauzális magyarázatról is, mint önálló felada-

tokról, azonban ha közelebbi vizsgálat tárgyává tesszük ezeket, úgy könnyen rájöhetünk arra, hogy pl. a generalizáció elvileg semmiben sem különbözik a leírástól. A generalizációt inkább nevezhetjük általános leírásnak, mint a leírás mellett jelentkező önálló tudományos módszeres eljárásnak. Hasonlóképpen a kauzális magyarázat voltaképpen nem más, mint megrövidített leírás. Ahelyett, hogy egy eseményt előzményeivel és következményeivel egyetemben a legrészletesebben leírnánk, a kauzális magyarázat által egy már előzőleg jól ismert osztályba sorozzuk, épp úgy, mint midőn egy állatot leírunk azáltal, hogy valamely állatfajhoz sorozzuk. Így tehát a tudomány végső célja maga a *leírás*.

A tudomány nem írhatja elő, hogy a dolgoknak miképpen *kell* történniök, sem azt nem tudja megindokolni, hogy a dolgoknak *miért kell* szabályszerűen történniök. Mindazonáltal a dolgok történéseiben jelentkező szabályszerűség minden tudományos vizsgálódás előfeltétele. Épp azért a tudománynak joga van ahhoz, hogy a csodák nem-létezésének hitét posztulálja.

Azokban a tapasztalat világa, melynek leírására a tudomány törekszik, nagyon is töredékes. Inkább hasonlítható egy szigetsoporthoz, mint egyetlen szigethez. Űrök, szakadékok, nyílások vannak közte, vagy legalább is úgy tűnik fel, mintha volnának. Ezeket a réseket az emberi képzelet igyekszik kitölteni. Minden ily sejtésszerű kitöltési eljárás azonban nem tudományos eljárás. Lehet jó metafizika, de mindaddig nem tudomány, míg csak valóságát empirikus úton nem igazoltuk.

A pszichológia, ha tudomány akar lenni, szintén csak a leírást tűzheti ki célul maga elé. A pszichológus leírja a lelki folyamatokat azáltal, hogy megfigyeléseit közölhető terminusokban megfogalmazza, empirikus törvényekbe általánosítja és a különöset az általánossal megmagyarázza. A valláspszichológus ugyanezt teszi, őt azonban a vallásos tudat folyamatai érdeklik, vagyis az a magatartás, amelyet a vallásos ember sorsának intézőjével szemben tanúsít. A valláspszichológusnak semmi esetre sem kell a vallási élményben „metafizikai valami“ („a metaphysical somewhat“, „ein metaphysisches Etwas“) után kutatnia. Ez már filozófiai és nem lélektani feladat.

Miként *Coe*, úgy *Pratt* sem köti le magát egyetlen egy eddig ismertetett sajátos valláspszichológiai anyaggyűjtő módszer mellett sem, azonban nála viszont sok helyen leginkább a kérdőív-rendszer módszerének javított formája dominál. Szemben az *Ames*-féle funkcionális lélektannal, amely a filozófiai és theologiai diszciplínák feladatkörét is magának igyekszik tulajdonítani, *Pratt* hangsúlyozza, hogy a valláspszichológiának rá kell ébrednie arra, hogy voltaképpen nagyon is szerény az a feladatkör, amelynek a betöltése reá várakozik s ugyanakkor ennek eszményi megvalósulásától még nagyon is messze van. A valláslélektan nem léphet fel metafizikai és theologiai igényekkel, csupán a vallásos tapasztalatok leírására szorítkozhatnak. Ebből azonban nem következik már most az, hogy a valláslélektan mint cél értéktelen, avagy, hogy mint eszköz, haszontalan. „Ha a vallás tizedrészben annyira értékes, mint amilyenek hívei tartják, úgy feltétlenül érdemes arra, hogy kultiváljuk is. Ha pedig bölcsen és gyümölcsözően kultiválni akarjuk, úgy előzőleg gondosan és világosan tanulmányoznunk kell. Ha a vallási értékek egymással és az élet többi részeivel bizonyos vonatkozásokban vannak, úgy feltétlenül nagyfontosságú ránk nézve, hogy e vonatkozások törvényeit ismerjük.“ E törvények ismeretéhez pedig a valláslélektan juttathat el bennünket. És az, aki rendszeresen kultiválni akarja vallásos életét, már most sok gyakorlati útmutatást és segítséget nyerhet a valláslélektantól. De még akkor is, ha a valláslélektannak semmi gyakorlati haszna nem volna vallásos életünk kultiválásának előmozdítására, még abban az esetben is a valláslélektan értéket képvisel mindazok számára, akik *Aristoteles* kifejezése szerint : „természetüknél fogva tudás után vágyanak“. Az igazság ismerete a legnagyobb javak közé tartozik, s mint minden más tudomány, úgy a valláslélektan is az igazság megismerésére, felfedezésére törekszik. A tudománynak, s így a valláslélektannak is öncélúsága elvitathatatlan.

Ezek után *Pratt* áttér a valláslélektan speciális feladatainak a megoldására

Könyve különböző fejezeteiben leírja a vallásos tudat tényeit,⁴⁸ amint ezek különböző formában előttünk megjelennek. Módszere mindenütt tisztán empirikus és induktív, anélkül, hogy egyöntetűségre és nagy összefüggő valláslélektani tételek felállítására törekednék. Ez alkalommal mi még röviden *A társadalom és az egyén* című fejezetét óhajtjuk ismertetni, még pedig azért, mert *Pratt* ebben a fejezetben, szemben *James*-szel, aki csak az individuumok vallásosságának tanulmányozására fektetett súlyt, és szemben *Ames*-szel, *Leubával* és *Kinggel*, akik viszont a társadalom produktumaként kezelték a vallást, igyekszik úgy az egyénnek, mint a társadalomnak, a vallás létrehozásában, az őket megillető szerepeket biztosítani.

Pratt szerint a társadalmat az egyének alkotják, viszont az egyének a társadalom produktumai. Ebből a paradoxonszerű igazságból kell kiindulnunk, ha úgy az egyénnek, mint a társadalomnak biztosítani akarjuk az őket megillető jogokat. Nem elég tehát csak a vallás szociális eredetét kutatni, hanem a valláspszichológusnak mindenekelőtt fel kell vetnie a kérdést: miből táplálkozik a társadalmat alkotó individuumoknak a vallása? Az egyén vallásának kettős forrása van: egyfelől azok a benső képességek, tendenciák és diszpozíciók, amelyeket magával hoz a világra, másfelől pedig a nagyobbára szociális természetű tapasztalatok, amelyeket a világ dolgaival és társaival való érintkezései közben sajátít el. *Mindazonáltal sajátos vallási ösztönről Pratt szerint sem beszélhetünk.* Mert ha a vallás is ösztönös tevékenység volna, úgy minden emberi gondolkozási módot, amely pedig nem ösztönszerű, szintén ösztöninek kellene mondanunk. Akkor pedig az ösztön, mint lélektani terminus, egyszerre csak *mindent* jelenteni kezdene, elannyira, hogy megszűnnék egyáltalán *valamit* is jelenteni. Mindazonáltal minden emberben meg van a képesség arra, hogy Sorsának Intézőjével szemben tudatos magatartást tanúsítson. Ezt a vallási magatartást azután benső ösztönszerű tendenciái és diszpozíciói egyaránt színezik. És míg egyfelől kétségtelen az, hogy társadalmi, tehát külső befolyások nélkül a vallás sem bontakozhatnék ki az egyén lelki életében, másfelől azonban nem szabad megfeledkeznünk az egyén életének gazdag összetételéről sem. Így pl. maga az a tény, hogy a társadalom az egyénre befolyást gyakorolhat, az egyénnek azon benső jellemvonásán alapszik, hogy meg van benne a befolyásolhatóságra való képesség. A társadalom hatásait felfogó képesség, a szuggesztibilitás, az utánzás törvényei, valamennyi az egyén sajátos tulajdona, amelyeket nem a társadalomtól nyer. Éppen azért az egyén veleszületett természete határozza meg a vallásos életnek a formáját. A tartalmát viszont a társadalom nyújtja.

Az elszigetelt, elkülönített vallás, *Pratt* szerint, a tapasztalat által nem ismert absztrakció, épp úgy a társadalmi vallás is, ha azt az egyénektől elvonatkozva gondoljuk el. Az igazi valóság az oly vallás, amely az életben tovaáramlik s amelyet individuális és szociális szempontból egyaránt tanulmány tárgyává tehetünk. Azonban sohasem szabad elfelejtenünk, hogy a vallás úgy az egyénnek, mint a társadalomnak az alkotása. S bár a társadalomnak a befolyását is állandóan figyelemre kell méltatni, a valláspszichológia feladata mégis csak elsősorban az individuális vallás tanulmányozása. *Pratt* erősen hangsúlyozza, hogy vigyáznunk kell, nehogy a lélektan feladatát a szociológia, anthropológia avagy történelem feladataival összetévezzük.

Pratt valláslélektani elveivel bátran azonosíthatjuk magunkat már csak azért is, mert *Pratt* az első amerikai valláspszichológus, aki a valláslélektannak a többi vallástudományhoz és általában véve a theológiához és filozófiához való

⁴⁸ *Pratt* valláspszichológiája a következő témákat tárgyalja: A vallás és a tudatalatti. A társadalom és az egyén. A gyermek vallása. A serdülő kor vallása. A megtérés két típusa. A megtérést munkáló tényezők. Tömegelektan és vallási revivalok. Az Isten-hit. A halhatatlanság hite. A kultusz és ennek okai. Miként végzi a kultusz funkcióit? Objektív és szubjektív istentisztelet. Imádság és magános istentisztelet. A misztikus élmény enyhébb megnyilvánulási formája. A misztikusok és módszereik. Az ekstázis. A misztikus élet. — A miszticizmus helye és értéke.

viszonya felől a legegészségesebben gondolkozott. Most pedig áttérünk az angol-amerikai valláspszichológia utolsó kiváló képviselője valláspszichológiai nézeteinek rövid ismertetésére.

9. *Thouless H. Róbert valláspszichológiája.*

Könyvének címe *An Introduction to the Psychology of Religion*. Megjelent 1923-ban. Mint Pratt, úgy ő is, mindenekelőtt a vallás módszertani meghatározását nyújtja. A vallás szerinte oly lényvel avagy lényekkel szemben érzett gyakorlati viszonyulás, akiket emberfeletteknek tartunk.⁴⁹ A valláslélektan feladata a vallásos tudatnak és a vallási viselkedésnek a tanulmányozása. A pusztá leírással azonban a valláspszichológia meg nem elégedhetik. A legtöbb valláspszichológus számára a vallás lélektanának gyakorlati érdeke — az igazság problémájára és a vallás értékére való jelentősége — sokkal nagyobb, mint a pusztán elméleti érdek.

A valláslélektan szükségképpen előfeltevése, hogy az emberi elme ugyanazon törvények szerint működik vallási meghatározottságában is, mint bármely más tevékenységében. A valláspszichológust azonban egyáltalában nem érdekli az, vajjon az egyén lelki világában jelentkező vallási élményt egy rajta kívül álló erő, hatalom idézte-e elő, épp úgy, mint ahogy a fizikust nem érdekli az anyag valóságának a problémája.

Thouless szintén ismerteti és kritika tárgyává teszi az anyaggyűjtés általunk már ismertetett különböző módszereit. Ő maga elsősorban az önéletrajzokban és a vallásos személyek önvallomásaiban található anyagra építi fel valláslélektanát. Mindazonáltal figyelemmel van azokra az eredményekre is, amelyekre önmagunk megfigyelése és a mások megkérdezése juttat el bennünket.

Az első probléma, amellyel a valláslélelektan *Thouless* szerint foglalkoznia kell, a következőképpen formulázható meg: Melyek az Istenbe vetett hit tudatos gyökerei az individuum életében? *Thouless* úgy találja, hogy az egyén vallásossága a következő elemekből tevődik össze: 1. a *tradicionális* elem, 2. a *tapasztalati* elem, 3. a *racionális* elem. A tapasztalati elem újra három részre oszlik: 1. A világban rejlő szépnek, összhangnak és jótékonyágnak a megtapasztalására (ez a *természeti* elem); 2. az erkölcsi konfliktusok által nyújtott élményekre (ez a *morális* elem), és 3. az isten-eszmével kapcsolatos benső emocionális élményekre (ez az *érzelmi* elem). *Thouless* azután sorban pszichológiai vizsgálat tárgyává teszi ezeket a különböző elemeket és úgy találja, hogy a konkrét vallásossági formákban egyik elem a másikat elnyomja. Úgy, hogy ő is szükségesnek tartja a vallási típusok felállítását, így pl. beszél tradicionális típusról, morális típusról, racionalis típusról stb. Különösen erősen kritizálja azokat a valláspszichológusokat, közöttük elsősorban *Coet*, akik a vallásban csak a morális elemeket fedezik fel, s megfejtkeznek a vallásról, mint benső lelki, emocionális élményről, a vallásról, mint a Természetfeletti Lény közvetlen megtapasztalásáról.

Valláslélektanának középső részében *Thouless* az ember *ösztöneit* teszi pszichológiai vizsgálat tárgyává és az emberi ösztönöknek az ember vallásos életéhez való viszonyát. Az *önfenntartási*, a *nemi* és a *társas* ösztönöket feltétlenül figyelemre kell méltatnunk akkor, midőn a lelki élet jelenség-világát tanulmányozzuk, mint most a vallásos lelkületet. A valláspszichológusnak annál is inkább figyelemre kell méltatnia ezt az egész kérdést, mert voltak pl. egyesek, akik a vallást pusztán a nemi ösztönre vitték vissza. Ezek az ú. n. *erotogenezis* képviselői. Mások viszont a vallásban csupán az önfenntartási és társas ösztönök megnyilvánulását látják. *Thouless* három fejezetben igyekszik a legnagyobb sikerrel kimutatni azt, hogy minden ily ösztönökre való visszavezetési kísérlet hiábavaló. Kétségtelenül szerepet játszanak az emberi ösztönök is a vallásosságban, azonban a vallás több, mint ösztönök pusztá összefutó csomópontja. És ha külön vallási ösztönről nem is

⁴⁹ „Religion is a felt practical relationship with what is believed in as a superhuman being or beings.“

beszélhetünk, és ha teljes bizonyosságra az ösztönök szerepét illetőleg nem is juthatunk, annyi mégis megállapítható, hogy pl. az önfenntartás ösztöne kapcsolatban áll a vallásban az ú. n. gondviselési elemmel és a halhatatlanság igénylésével. A nemi ösztön hasonlóképpen benső kapcsolatban áll a vallással akkor, midőn ez utóbbi egy szeretetreméltó tárgyat követel és olyan valakit, aki viszont szeretni is tud. A társas ösztön pedig benső kapcsolatban van a vallásos közösség mindennél felettebb való értékelésével, s pl. az egyénnek a tradíciók iránti tiszteletével. *Thouless* eme fejtegetései folyamán a *freudizmus* eddigi eredményeit is igénybe veszi. A freudizmus valláslélektani jelentőségéről alább bőven fogunk szólni.

Ezek után *Thouless* külön fejezetet szán az istentisztelet és imádság, a megértés és a vallási misztika jelenségeinek pszichológiai elemzése számára. Könyve utolsó fejezetében pedig *Általános Megfontolások* cím alatt a valláslélektannak a vallásfilozófiához való viszonyát tárgyalja, feleletet óhajtván adni arra a nagyon is égető kérdésre, hogy a vallás empirikus vizsgálata mennyiben segíti elő a vallás igazságának a problémáját. Mindez azonban már kívül esik jelenlegi vizsgálódásunk körén.

Pratt és *Thouless* valláspszichológiája, miként a *James*-é, *individuális* valláspszichológia. Azonban a *James* fogyatékosait szerencsésen elkerülik, mégpedig azért, hogy figyelemmel vannak azokra a társas mozzanatokra is, amelyek szintén a vallás konstitutív alkatelemei közé tartoznak. Munkáikban az amerikai valláspszichológia elérte eddigi fejlődésének csúcspontját s fogyatékosait, túlzásait és torzkinövéseit szerencsésen lenyesegette, eltávolította magától.⁵⁰ Az amerikai valláspszichológia sok tekintetben hatással volt az európai valláspszichológiára. Így pl. elsősorban a francia valláspszichológiára, másodsorban a német theológiára és valláspszichológiára. Mindezeknek kritikai ismertetése közben éppen azért még nagyon gyakran fogunk találkozni újra és újra az amerikaiakkal. Az amerikai könnyebb áttekinthetősége végett most még a következő két táblázatban foglaljuk össze egyfelől azt, hogy miként vélekedtek ők a valláspszichológiáról, másfelől pedig azt, hogy miként vélekedtek a vallásról :

A VALLÁSPSZICHOLÓGIA

<i>utilitárisztikus jellegű : STARBUCK (pedagógiát szolgálja).</i>	<i>elnyeli a vallásfilozófiát, a vallás metafizikáját és a theológiát :</i>	<i>természetes határok közé szo- ritott öncélú tudomány :</i>
--	---	---

<i>JAMES (pragmatizmusának és individuális pluráлизmusának szolgálatába állítja).</i>	<i>LEUBA, KING, AMES.</i>	<i>STRATTON, COE, PRATT, THOULESS.</i>
---	-----------------------------------	--

A VALLÁS,

<i>mint individuális jelenség :</i>	<i>mint társadalmi produktum :</i>	<i>mint individuális plusz társadalmi produktum :</i>
-------------------------------------	------------------------------------	---

<i>STARBUCK, JAMES.</i>	<i>LEUBA, KING, AMES.</i>	<i>STRATTON, COE, PRATT, THOULESS.</i>
-----------------------------	-----------------------------------	--

⁵⁰ Érdemes lett volna tárgyalni a többi amerikai valláspszichológusokat is, így pl. *Hocking, McComas, Cullen, Snowden, Pym* stb. valláspszichológiai könyveit, azonban miután az amerikai valláspszichológiáról az eddig ismertetteit valláspszichológusok könyveiből is világos és áttekinthető képet nyerhet az olvasó, ez alkalommal eltekintünk ez írók könyveinek további ismertetésétől.

B) A francia valláspszichológia fejlődéstörténete.

1. Ribot és Murisier valláspszichológiái.

Trötsch Ernő, a kiváló német vallásfilozófus 1905-ben a következőket írta a francia valláspszichológiáról : „A német lélektanál tárgyunkra (t. i. a vallás-lélektanra) nézve sokkal hasznosabb és gazdagabb a francia, amely nagyobb merészséggel szenteli magát az összetettebb lelkijelenségek vizsgálatára.“⁶¹ Természetesen Trötsch ezen megjegyzése ma már idejét multá s ma már senki sem merészel ily irányú megjegyzéseket tenni. A modern német valláslélektan hatalmas fellendülése sok tekintetben nem csak a franciákét, de még az amerikaiakét is felülmuta. Azonban mindenesetre kellőleg rávilágít Trötsch ezen nyilatkozata arra a nagyarányú érdeklődésre, amelyet különösen a XIX-ik század végén és a XX-ik század elején a francia pszichológusok a komplex lelki jelenségek, tehát a vallás iránt is tanusítottak.

Midőn a XIX-ik század valláspszichológiai fejlődését ismertettük, már bőven volt alkalmunk rámutatni arra a tényre, hogy az angol empirizmus és a francia pozitivistikus gondolkodás miként hozta létre a pszicho-pathológiai vizsgáladást, amely a vallást „survival“-ként kezelte. Az, hogy a vallás survival, egy rég lezajlott, idejétmult kornak a korcs maradványa, nem empirikus úton verifikált eredmény volt, hanem a pozitivistikus felfogás előitélete, amelyet azután a hivatásszerű pszichológusok kívülről belevittek lelki búvárkodásaikba. A survival-elmélet tehát filozófiai dogma volt és nem empirikus, induktív kutatás eredménye. Ezt a tényt feltétlenül hangsúlyoznunk kell. Igazi valláspszichológia sem azt nem állíthatja, hogy a vallásban ilyen és ilyen értékek halmozódtak fel, sem pedig nem mutathatja ki nekünk azt, hogy a vallás survival. Midőn tehát a francia pszichológusok a vallást survivalként kezelték, mindenkoron vallásfilozófiai felfogásukat vitték bele valláslélektani vizsgáladásaikba és nem megfordítva : ez utóbbiból bontakoztatták ki és ez utóbbira építették fel vallásfilozófiai felfogásukat. S midőn most róluk röviden megemlékezni óhajtunk, elsősorban arra a szempontra kell figyelemmel lennünk, hogy mennyiben sikerült nekik mentesíteniök magukat a pozitivistikus gondolkodás előitéleteitől s valláslélektani vizsgáladásaiknak a tisztaságát biztosítani ?

A pozitivistikus gondolkodás előitéleteinek s általában véve a kritikai szempontoknak a valláslélektani vizsgáladásba való bevitelének a francia pszichológusok közül először Ribot és tanítványa, Murisier fordítottak hátat. Az ő nevük-höz fűződik voltaképpen a vallás első komoly lélektani vizsgálata is.

Ribot² ugyan pozitivista volt s ő is hangsúlyozza, hogy a vallás survival, merő anachronizmus, a kritikátlan gondolkodás metafizikai korcsmaradványa, mindazonáltal, az eddigi francia pozitivistikus valláspszichológiával szemben óriási előnye az, hogy a vallást mégis, mint lelki tényt, empirikus vizsgálat tárgyává teszi. „Még ha igaz is az, hogy a vallási érzelemnek minden egyes megnyilvánulása merő csalás és illúzió, még akkor is tény marad, hogy ez a csalás és illúzió lelkiállapotok és mint ilyenek a lélektani vizsgáladás tárgyát képezik. A lélektan számára a vallásos érzelem oly tény, amelyet neki, anélkül, hogy objektív értéke és jogossága után tudakozódnék, egysze üen elemeznie és változásait figyelemmel kísérnie kell. Ha tehát a kérdést ily szempontból fogjuk fel, úgy mindenekelőtt két fő mozzanatra kell figyelemmel lennünk : először a vallási érzelem őseredeti megnyilvánulásaira, azután pedig fejlődésére, illetve azokra a különböző elemekre, amelyeket a vallási érzelem történetének különböző szakaszaiban létrehozott.“

Ribot szerint a vallásban két elem jelentkezik : egyfelől az intellektuális elem, amely mindig a vallásos érzelem tárgyában jelentkezik, másfelől pedig az

⁶¹ Trötsch : Psychologie und Erkenntnistheorie. 13. old.

⁶² Minket érdeklő munkája : La Psychologie des Sentiments. Paris, 1896., német fordítása C. Ufertől.

érzelmi elem, amely a vallás tárgyát kíséri és a vallás tárgyához való vonatkozást cselekvésbe lendíti át. A vallás fejlődésének három periódusa : 1. a fantázia periódusa, midőn a félelem és a haszon uralkodnak ; 2. az általánosítás periódusa, mely a morális elemek kialakulását eszközi ; 3. a magasabb fogalmasítás periódusa, amely alatt a vallási érzélem egybeömlik és összeforr az intellektuális érzelmekkel, amilyenek a logikai és esztétikai érzelmek. Az első periódusban a fantázia segítségével az emberi lélek Istent teremt magának. Ez a fetiszizmus, polidemonizmus, animizmus korszaka. Az embereknek az istenekhez való viszonyát a haszon és a kár szempontjai határozzák meg. A vallási érzés elemei itt az egoizmus, félelem, gyöngéd, kezdetleges szimpátia, a szociális érzület kezdetleges formája a sámánisztikus rend kialakulásában. A második periódust az intellektuális és érzelmi irányú általánosítás jellemzi. Ekkor jön létre a fizikai és az erkölcsi világrend, a politheizmusból pedig a monotheizmus felé indul meg a fejlődés. Az érzelmi mozzanatok itt már sokkal gazdagabbak és változatosabbak : egyfelől a félelemmel kapcsolatos érzelmi elemekkel, az irtózat, tisztelő és becsülés érzelmeivel, másfelől pedig a szeretet érzelmi csoportjába tartozó mozzanatokkal : a csodálkozásnak, bizalomnak, szeretetnek és exsztatikus lelkesedésnek az érzelmi mozzanataival találkozhatunk. Ebben a második periódusban a szeretet érzelmi csoportja győzedelmeskedik a félelem csoportja felett és így lehetővé teszi a morális érzelmeknek a vallási érzelmekhez való kapcsolódását, amelyek eredetileg nem tartoztak a vallási érzelmekhez, mely alapján véve egoisztikus színezetű. Végül a harmadik periódusban az érzelmi oldal mindinkább háttérbe lép, az észszerű elemek folytonos erősödése mutatkozik, amelyek azután az istent, mint végső okot és célt, mint világ-elvelet és erkölcsi eszményt állítják az ember elé. Ugyancsak ebben a periódusban a társadalmi organizáció erősödésével találkozhatunk, míg azután az érzelmi elem a társadalmi értékek hangsúlyozása mellett teljesen eltörlődik, sőt egészen ki is halhat, hogy azután ellenhatásként a miszticizmust hozza létre. — Az érzelmi világ külső megnyilvánulásait is figyelembe veszi *Ribot*. Minden érzélem voltaképpen testi rezonanciával jár együtt s testi aktusok végzését vonja maga után. A vallásban ily testi rezonancia a rituális szokások s általában véve a vallási kultusz. Mennél nagyobb szerepe van a vallás életében az érzelmi elemnek, annál színdúsabb és gazdagabb annak a vallásnak a ritusa is. Az igazi vallás a gazdag, színes és eleven ritussal rendelkező vallás, a racionalisztikus színezetű vallás azonban már csak fél-vallásnak nevezhető, mert hiányoznak belőle az érzelmi elemek, melyek pedig a vallási ritusok lendítő, életet adó kerekai.

Mint láthatjuk, *Ribot* valláslélektani vizsgálódásai elsősorban a vallás érzelmi és emocionális oldalának elemzését nyújtják. Valláslélektana voltaképpen nem más, mint a genetikus módszer alkalmazása az általános érzélem — pszichológia keretein belül. Az amerikai valláspszichológusok közül *Leuba*, *King*, *Ames*, sőt még *Coe* is sokat tanulhattak volna tőle, ha kellő figyelemre méltatták volna *Ribot* vallási érzélem-pszichológiáját. *Ribot* legnagyobb érdemét abban látjuk, hogy valláslélektani vizsgálódásaival utat tör a vallás irracionális oldalának felismerése felé és hogy a vallási érzélem sui generis voltát — még ha objektív értéke és érvényessége nincs is — felismerte és pszichológiailag igazolni igyekezett.

Ribot tanítványa *Murisier*⁵³ csaknem kizárólag a vallásos élet pathológiai jelenségeivel foglalkozik. Egyfelől az eksztázissal, mint az egyéni érzelmi világ beteges formájával, másfelől pedig a fanatizmussal, mint a beteges lelki élet társadalmi formájával. Műve előszavában így ír : le fait essentiel est bien l'unification des tendances réalisée par des procédés individuels ou sociaux, d'élimination ou d'assimilation. Átveszi *Ribottól* a megfigyelés módszerét és a tudományos elemzés eljárását és általában véve tartózkodik attól, hogy a vallást materialisztikus magyarázatokban oldja fel.

⁵³ Munkája : *Les Maladies du Sentiment religieux*. Paris, 2. kiadás 1903. ; le sentiment religieux dans l'extase. *Revue philosophique*. 46-ik kötet, 449. s köv. old. — Le fanatisme religieux : étude psychologique. *Revue philos.* 50-ik kötet, 561. s köv. old.

2. *Flournoy Th. vallás pszichológiája.*

A francia valláspszichológusok közül a legjelentősebb és különösen jelen tanulmány céljainak és feladatainak keretein belül a legtöbb figyelemre méltó *Flournoy*. Bátran állíthatjuk, hogy ő volt az első valláspszichológus, aki a valláslélektan elvi és módszertani kérdéseit a legnagyobb határozottsággal és a legélesebb megvilágítással tárgyalta és körvonalazta. Valláslélektani álláspontja sok tekintetben magán hordja az amerikai valláslélektan hatásait. S különösen a *Clark Iskola*, *Starbuck* és *James* valláspszichológiai metódikája voltak rá döntő befolyással, bár valamennyiőjük fogyatékoságát sok tekintetben sikerült neki kellőleg ellensúlyoznia. Valláslélektani elveit és módszertani felfogását azonban egy-két tanulmányán kívül oly nagy arányú munkákban, mint azt az amerikai valláspszichológusok tették, nem igyekezett gyakorlatilag is megvalósítani, formába önteni. Elvi- és módszertani szempontból különösen „*Les principes de la psychologie religieuse, Archives de psychologie, II. 33—57*“ és „*Observations de psychologie religieuse, Archives de psychologie, II. 327—371*“ című tanulmányai jönnek figyelembe. A következőkben elsősorban e két tanulmány alapján rövid összefoglalásban *Flournoy* valláspszichológiai elveit óhajtjuk ismertetni.⁵⁴

Flournoy valláslélektani módszerét *Vorbrodt*-tal *megfigyelő-leíró* módszernek, avagy még pontosabban *Traue*-va *önmegfigyelő-leíró* módszernek nevezhetjük. *Flournoy* voltaképpen nem akar mást, mint a *Clark-iskola* *Méthode de expérimentation*-ját a *Méthode de observation*-nal kiegészíteni. Így tehát módszertani szempontból a *Clark-iskola* és *James* között helyezhető el. Valláslélektani anyagul oly tudósításokat használ fel, amelyeket az illetők egyfelől teljesen önkéntesen, másfelől pedig *Flournoy* felkérésére, de minden külső befolyástól és kérdőív-rendszer alkalmazásától mentesen írtak le. Hogy azonban *Flournoy* módszerét még jobban és világosabban megérthessük, mindenekelőtt különböztetnünk kell az általa hangsúlyozott kettős principium között. E két alapelv közül az első negatív, a második pedig pozitív.

Flournoy negatív principiuma : le principe de l'exclusion de la transcendance, pozitív principiuma pedig : le principe de l'interprétation biologique des phénomènes religieux. Az első principium a valláslélektan feladat- és probléma körével van szorosabb kapcsolatban, a második pedig főként a módszerrel.

Azonban a feladat- és probléma-körnek is kettős oldala van. *Flournoy* maga különböztet pozitív és negatív oldal között. A pozitív szempont feltárja előttünk azt, ami a valláspszichológiust érdeklí : a szubjektív személyes vallást, mint lelki folyamatot, a vallásos életet, amely az egyes emberek lelkületében lüktet. A szubjektív vallásos élet leírásánál is elsősorban az emocionális és akarati jelenségek jönnek figyelembe, az intellektuális elemeknek csak másodlagos jelentőségük van. A vallásos élet eme leírása tisztán tudományos célokat, az igazság pusztá megismerését szolgálja s minden konstruálási szándék messze áll tőle. Mindezekben *Flournoy*-nak *James*-szel való rokonsága és hasonlatossága elvitathatatlan. *Flournoy* azonban a pozitív oldal mellett sokkal nagyobb gonddal körvonalazza a feladat és probléma-beállítás negatív oldalát, amely a transzcendens vonatkozások kizárásában nyilvánul meg. Mit ért ő ez alatt ? Voltaképpen semmi újat nem mond a már előbb említettekén kívül, hanem csupán megvilágítja az eddig mondottakat a negatív oldal szemszögéből is. Miután a valláslélektannak feladata a szubjektív vallásnak, mint lelki élménynek, tisztán tudományos leírása, éppen azért a transzcendencia kérdése, illetve az igazság kérdése nem tartozik a valláspszichológia feladat-körébe. Az érvényességnek a kérdését a valláslélektan nem vetheti fel. Ebből azután magától következik, hogy a vallásnak minden atavisztikus avagy patológikus levezetése, származtatása és megmagyarázása a valláspszichológia köréből apriori ki van zárva. *Flournoy* ezen felfogását különösen a német *Wobbermin* a leghatározottabban

⁵⁴ *Flournoy* tanulmányai német fordításban is megjelentek. L. idevonatkozólag : S. Bresler : *Religionshygiene*. Halle, 1907. 38. s köv. old. és *Zeitschrift für angewandte Psychologie*. 1910. 524. s köv. old.

megkérdőjelezte, azonban *Traue* helyesen mutat rá,⁵⁵ hogy *Flournoy* itt voltaképpen a francia intellektualisztikus dogmatikai rendszer egyoldalú igazság-igényének az akkori valláspszichológiába való erőszakos betolakodását utasítja vissza. De lássuk már most *Flournoy* pozitív alapelvét s az ehhez fűződő módszertani meghatározását.

Flournoy pozitív alapelve a biológiai meghatározottság hordozója. Második alapelvét (*Le principe de l'interprétation biologique des phénomènes religieux*), melynek segítségével a vallási jelenségeket, mint biológiai funkciókat, mint az emberi pszichikai és organikus szervezet benső processzusainak külső megnyilvánulásait vizsgálja, módszertani szempontból négy irányban ágaztatja szét.

1. A *fiziológiai* módszer, amely a vallási processzusok fiziológiai előfeltételeit kutatja. Mindenekelőtt a vallási folyamatoknak megfelelő ideg-folyamatokat kell meghatározni. Igaz ugyan, hogy az anatómiának és fiziológiának jelenlegi állása kellő sikerrel ezen a téren nem kecséget bennünket, azonban *Flournoy* erősen reméli, hogy idővel a fiziológiai módszernek a vallás vizsgálata területén való alkalmazása is gyümölcsöző lesz.

2. A *genetikus* módszer a vallásos élet keletkezését és fejlődését tanulmányozza és a külső és belső tényezőktől való függését igyekszik kimutatni.

3. Az *összehasonlító* (komparatív) módszer vizsgálata tárgyává teszi a különböző vallásos egyéneket, csak azért, hogy azután a bennük mutatkozó sajátosságok összehasonlítása által feltárhassa a vallásos élet mezején mutatkozó hasonlatosságokat és különbségeket. A valláspszichológia a tények tisztelője és az összehasonlító módszernél mindennél inkább vigyázni kell arra, hogy valami külső, *á priori* előítéletet bele ne vigyen összehasonlító eljárásába.

4. Az utolsó, *dinamikus* módszer az egyén vallásos életét, mint élő, lüktető, állandóan tova áramló folyamatot fogja fel, amelyet az emberi szervezetben rejlő erők határoznak meg.

Vorbrodt Flournoy német fordításához írt előszavában a fiziológiai és komparatív mozzanatok általános, a genetikus és dinamikus mozzanatok pedig sajátos biológiai módszertani elveknek mondja.

Flournoy-nál mindenekelőtt kifogásolnunk kell módszerének biológiai meghatározottságát. Ez bizonyára az amerikai valláspszichológia hatását mutatja nála, de minden körülmények között elítélendő. Mert mi mást jelent e biológiai meghatározottság, mint a vallás keletkezési processzusának az emberi organizmus egyetemes psicho-fizikai fejlődésébe való beékelését. Ez a beillesztési eljárás azonban nem sok új mozzanatot fog felszínre hozni. Viszont az ily felszínre hozott vallási mozzanatok is elsősorban a periférikus mozzanatok csoportját alkotják s általában véve a vallási fejlődésnek a psicho-fizikai organizmus fejlődésének keretein belül való tanulmányozása, mint azt már *Starbucknál* is láttuk, az egyoldalú biológizmus és egy sajátos fajta pszichológiai materializmus veszélyeit rejti magában. A biológiai fogalmaknak a valláslélektan területén való egyoldalú alkalmazása (emlékezzünk csak többek között *Amesre* vissza), homályosságot és zavart szül csupán. Mert a biológiai, fiziológiai, fizikai és kémiai törvények nem azonosak, hanem gyakran egyenesen ellentétesek a pszichológiai törvényekkel. Mindezt az amerikai valláspszichológusok kimerítő ismertetése után már teljesen szükségtelennek tartjuk újra részletesen tárgyalni.

Nagy kár az, hogy *Flournoy* inkább csak valláspszichológiai programot adott, s ennek gyakorlati kivitelével nála nem igen találkozunk. Külön meg kell azonban még emlékeznünk „*Le genie religieux*” című dolgozatáról. Itt a vallásos személyiségekről megállapítja, hogy vallásos életük két egymásba ömlő és egymást átható mozzanatból tevődik össze : egyfelől a misztikus mozzanatból, mely a transzcendens realitás jelenlétének az érzelmében nyilvánul meg, másfelől pedig az erkölcsi mozzanatból, melynek legjellegzetesebb megnyilvánulása a kötelességteljesítés érzelme. E két elemből tevődik össze a Jézus személyisége is, amely

⁵⁵ I. m. 57. old. Regell : Beitrage zur Rpsychologie von Dr. Th. Flournoy I. *Vorbrodt* adta ki.

személyiség klasszikus példája marad a heroizmus, az értelmiség és a nagylelkűség magasabb szintjébe torkolló egységének.

Ezen a ponton kétségtelenül megállapítható különösen *Ribot* nagy hatása *Flournoy*ra, s mint *Ribot*nál, úgy nála is meg kell említenünk azt a nagy előnyt, amelyet *Flournoy* valláspszichológiája az amerikaiakéval szemben elárul: a szorosabb értelemben vett vallási (misztikus) mozzanatok nem azonosítja az erkölcsi mozzanatokkal.

Flournoy legnagyobb érdeme az volt, hogy *James*-szel szemben elsősorban a mindennapi átlag emberek vallásának a tanulmányozását hangsúlyozza és hogy a *Clark*-iskola egyoldalú és kezdetleges kérdőív és statisztikai módszerét az ön- és mások megfigyelésének módszerével helyettesítette, illetve egészítette ki. Valláspszichológiai érzékének leginkább azonban talán akkor adott kifejezést, midőn bár a vallási élményben jelentkező igazságigényt tényként konstataálta, de a valláslélektan tudományos mezejéről a vallás objektív igazsága kérdésének a felvetését és tárgyalását kizárta.

Flournoy és a már említett két másik valláspszichológuson kívül az utolsó két évtizedben több francia pszichológus foglalkozott a vallás pszichológiai elemzésével. Azonban valamennyien inkább csak a valláspszichológia részletproblémáival foglalkoznak behatóbban (pl. a misztika, imádság, megértés, stb. jelenségek elemzésével), amelyeknek beható elemzése viszont nem tartozik jelen tanulmány feladatai közé. Itt csak utalhatunk a különböző valláspszichológiai munkákra, hogy azután áttérhessünk a német valláspszichológia fejlődéstörténetének kritikai ismertetésére, amely különösen utolsó fordulójában oly hatalmas lépéssel vitte előre a valláspszichológia egyetemes fejlődés menetét.

C) A német valláspszichológia fejlődéstörténete.

a) A német valláspszichológia vallástörténeti csoportja.

1. *Wundt Vilmos valláspszichológiája.*

Az amerikai és a francia valláspszichológiával ellentétben a német valláspszichológia nagyon lassan kezdett határozott irányokban kibontakozni. Igaz ugyan, hogy német földön egyik valláspszichológiai program a másikat érte, azonban a kivétel rendszeren hiányzott: rendszeres valláspszichológiai munkákkal csak az utolsó nyolc-tíz esztendőben találkozhatunk. Igaz ugyan továbbá az is, hogy *Vorbrodt* és *Wobbermin* mindent elkövetnek a német valláspszichológiai munkásság megindítására (az előbbi azáltal, hogy *Starbuck* valláslélektanát lefordíttatja, az utóbbi pedig azáltal, hogy *James* „Varieties“-ét ülteti át német nyelvre), mindazonáltal a valláslélektan iránt való érdeklődés csak nehezen tudott német földön a pszichológusok körében meggyökerezni. Annál nagyobb érdeklődéssel fordultak azonban feléje a német liberális teológusok, amely aztán a methodológiai viták egész légióját vonta maga után, amint azt később látni fogjuk. A hivatásos pszichológusok közül egyetlen egy volt csupán, aki a XX. század első éveiben önálló irányban, határozott elvekkkel és teljesen önálló módszerekkel rendszeres valláslélektani munkákat adott a vallás iránt érdeklődő tudósok kezébe: és ez a hatalmas és minden irányú munkásságot kifejtő lipcei pszichológus, *Wundt Vilmos* volt. Az ő valláslélektanát óhajtjuk a következő oldalakon ismertetni.⁵⁶

⁵⁶ *Joly*: Psychologie des Saints, 1897., *Poulain*: Des Graces d'Orison. Traité de Théologie mystique 1909., *Pacheu*: L'Expérience mystique et L'Activité subconsciente, 1911., *P. Maréchal*: Science empirique et Psychologie religieuse, 1912., *P. de Munnynck*: Introduction générale a l'Etude des Phénomènes religieux, 1914., *G. Berquer*: Psychologie religieuse Revue et bibliographie générales, 1914. Ez utóbbi bőven tájékoztat bennünket nemcsak a francia, de a világ összes nyelvein írt valláslélektani tanulmányok felől egészen 1914-ig.

⁵⁷ *L.*: *Wundt*: Völkerverpsychologie, 2-ik rész: Mythos und Religion, különösen a 6-ik fejezet: Das Wesen der Religion; Die Religion als psychologisches Problem; Probleme der Völkerverpsychologie, különösen az első fejezet: Ziele und Wege der Völkerverpsychologie és a

Wundt valláslélektanának három alaptétele a következő : 1. A valláslélektan néplélektan ; 2. A néplélektani valláslélektan genetikus valláslélektan, 3. a genetikus valláslélektan empirikus valláslélektan.⁵⁸ Lássuk, mit ért Wundt ez elvi állításai alatt ?

A *valláslélektan-néplélektan*. Ez azt jelenti, hogy nem individuális lélektan. Tehát teljesen más valami, mint ami a *James* valláspszichológiája akart lenni. A néplélektan különbözik az individuális lélektantól. Egyfelől azért, hogy mindkettőnek más és más a tárgya, másfelől pedig azért, hogy mindkettő más és más módszerrel dolgozik. Az individuális valláslélektannak feladata *Wundt* meghatározása szerint „a közvetlen tapasztalás tényeinek kutatása, amint azok a szubjektív tudatban jelentkeznek és e tények előállításának és kölcsönös összefüggéseinek a vizsgálata”.⁵⁹ Ezzel szemben a néplélektan „a pszichológiai vizsgálódások oly területe, amely azon pszichikai folyamatokra vonatkozik, amelyek előállításukban és fejlődésük feltételeiben a szellemi közösségek függvényei”.⁶⁰ Ennélfogva az individuális és a néplélektan között levő különbség létrehozója az egyéni és a társadalmi meghatározottságú lelki jelenségek között fennálló különbség. Az individuális lélektan az egyszerűbb, a néplélektan pedig a komplikáltabb és összetettebb lelki jelenségekkel foglalkozik. Az első az egyéni élet keretein belül lefolyó tudattörténeteket tanulmányozza, az utóbbi pedig azokat a bonyolultabb funkciókat, amelyek a maguk teljességében a közösségi élet keretein belül bontakoznak ki. Természetesen az individuális pszichológiának és a néplélektannak területeit sohasem lehet egymástól teljes pontossággal elkülöníteni, mindenekelőtt azért nem, mert a néplélektani jelenségek hordozója minden egyes esetben éppen az individuum, és a közösség által kitermelt szellemi realitások feltételei éppen az egyének lelkébe vannak beleágyazva. Ezt a tényt *Wundt* is elismeri.⁶¹ Mindazonáltal újra és újra hangsúlyozza, hogy a közösség szellemi alkotásait sohasem lehet teljesen megmagyarázni az egyénben rejlő előfeltételekből, hanem a közösség élete oly új törvényeket hoz létre és oly új törvényeken épül fel, amelyek nem azonosíthatók az individuális élet törvényeivel. Felkutatásuk és vizsgálatuk éppen azért a néplélektan feladata.

Mi már mostan a néplélektan sajátos módszere ? Az individuális lélektan sajátos módszere a kísérleti módszer, mondja *Wundt*. Ezt mindenekelőtt az jellemzi, hogy éles ellentétben áll az önmegfigyelés módszerével. A kísérleti módszer igyekszik a megfigyelésre méltó tüneményeket tervszerűen előidézni és a tüneményeket előidéző feltételek önkényes változtatása által a tünemények sajátosságait a legpontosabban megfigyelni. Azonban ez a kísérleti módszer legfeljebb csak az egyszerűbb lelkifolyamatok, történések előidézésére és megfigyelésére képes, az összetettebb szellemi jelenségeknek, mint amilyen pl. a vallás is, a tanulmányozására azonban már nem alkalmas. Kísérleti módszerrel mindig csak a perifériáknál maradnánk s a vallás sajátos magva, lényege, mindenkor kisiklana a kezeink közül. Így tehát az individuális lélektan a vallás megismerésére bennünket el nem vezethet.

Ezzel szemben a néplélektan a szellemi történések komplikáltabb formáinak, így a vallásnak is a megismeréséhez egészen más módszert alkalmaz. Az individuális lélektan kísérleti módszere helyébe tehát a néplélektani módszer lép. Ez a módszer a szellemi közösségi élet alkotásainak ethnológiai összehasonlításában és megfigyelésében áll. Ily szellemi közösségi produktumok például a nyelv, mithosz, erkölcs, vallás, stb.⁶² Ezeket az ethnológiai tényeket természetesen pszichológiailag csak akkor közelíthetjük és ismerhetjük meg, ha vizsgálódásaink közben az önmeg-

4-ik fejezet : Pragmatische und genetische Religionspsychologie. — Wundttra vonatkozólag lásd : O. Klemm, R. Otto, K. Thieme, H. Faber, G. Traue, Wunderle és a legtöbb valláspszichológus munkáit, melyek jelen tanulmány keretein belül előfordulnak.

⁵⁸ L. : Pragmatische Religionpsychologie c. fejezetet.

⁵⁹ L. : Völkerpsych. I. 1., 1 old.

⁶⁰ L. : Logik II., 2-ik kiadás, 2-ik oldal, Logik II. 232. old. Völkerps. I., 1., 2-ik old. Grundzüge der physiologischen Psychologie, I. 1. 29. old.

⁶¹ L. : Grundrisz der Psychologie, 5-ik kiadás, 24-ik oldal.

⁶² L. : Grundzüge etc., I. 28. old.

figyelés módszerét is igénybe vesszük. Ezt *Wundt* is beismeri. Sőt még ennél is tovább megy, midőn azt is teljes határozottsággal állítja, hogy „egyetlen lépést sem lehet tenni a néplélektani tünetmények megismerése felé, hacsak nem a kísérleti lélektanból indulunk ki“.⁶³

A néplélektan lényegét azonban *Wundt* szerint csak akkor ismerhetjük meg igazán, ha a történethez való viszonyát tesszük vizsgálat tárgyává. *Wundt* szerint a történet feladata az általános kultúrfeltételeknek a vizsgálata és ez a vizsgálódás teljesen figyelmen kívül hagyja azt, hogy vajjon ezek a kultúrfeltételek magának a népnek a természetében, avagy történetében, avagy pedig az emberi tudat általános sajátosságaiban gyökereznek-e? Ezzel szemben a néplélektan a jelenségek lelki motivumainak az emberi tudat általános sajátosságaival való összefüggését tanulmányozza, s figyelmét csupán azokra a feltételekre irányítja, amelyek az emberi tudatban fedezhetők fel. Így tehát láthatjuk, hogy a kettő közül a történet a nagyobb átfogójú diszciplína, viszont a néplélektan pedig csak a közösségi élet kezdeteinek tanulmányozására szorítkozhatik, miután a kezdeteknél az egyes személyiségek hatása alig érezhető és így csak itt lehetséges a történeti fejlődés egyetemes érvényű pszichológiai fejlődéstörvényeinek a konstruálása. A fejlődésnek későbbi fokain ezzel szemben külső és belső, szinguláris hatások folytán az egyetemes érvényű pszichikai motivumok mindinkább a háttérbe szorulnak és a fejlődések sokszerűsége végül is egyedül a történeti összfeltételek tanulmányozását teszi lehetővé. A néplélektan tehát itt már elveszti sajátos jelentőségét és munkamezejét.⁶⁴

Wundt második tétele: *a néplélektani valláspszichológia genetikus valláspszichológia*. Mit értsünk ez alatt? *Wundt* mindenekelőtt a genetikus eljárás meghatározását adja. Szerinte kétféle genetikus eljárás van. A genetikus valláspszichológiának egyfelől a vallástörténeti fejlődés általános organikus összefüggésének keresztmetszeteit kell nyújtani, másfelől pedig történet-pszichológiai hosszmetsetekben a még megragadható kezdetektől a vallási tünetmények egyes csoportjának a fejlődésmentét kell tanulmányoznia.⁶⁵ A genetikus eljárás feladata lényegében tehát nem más, mint felderítése annak, hogy „az objektív értelemben vett vallás miképpen áll elő és melyek azok a szubjektív motivumok, amelyekre a vallás objektív alkotásaiból visszakövetkeztethetünk?“ A genetikus valláslélektan és a néplélektan közötti összefüggést különben három alkotó tényező munkálja. Ez összefüggés mindenekelőtt a lélektan lényegéből és feladatából folyik. A lélektan feladata u. i. nem más, mint a jelenségek lelki genetikus magyarázata. Ugyanez a feladata a néplélektannak is. Továbbá a vallásos jelenségeknek, mint történeti alkotásoknak a meghatározása képezi a néplélektan és genetikus valláslélektan között az összekötő kapcsot. Végül a genetikus valláspszichológia szükségességét a vallási processzusok bonyolult volta is megköveteli. Miután ugyanis a vallási jelenségek komplikált szellemi folyamatok, csak egészen természetes, hogy hosszú fejlődés eredményei s éppen azért sajátos voltuknak kellő megismerése csakis a genetikus magyarázat segítségével lehetséges. A néplélektani valláspszichológiának tehát már csak ezért is okvetlenül genetikus valláspszichológiának kell lennie.

Wundt azonban nemcsak programot ad, hanem nála a kivittel is találkozhatunk. Nemcsak meghatározását adja a genetikus valláspszichológiának, hanem azt a gyakorlatban is igyekszik megvalósítani. Szerinte a genetikus valláspszichológia feladata, a mithosz és a vallás fejlődési törvényeinek a felkutatása. Miután pedig mind a mithosz, mind pedig a vallás a fantáziából patakzanak elő, mint végső forrásból, éppen azért *Wundt* mindenekelőtt a fantázia lényegét és funkcióját igyekszik kimutatni a mithosz, illetve a vallás létrehozásánál.

A fantázia sajátos lényege a lelki élet kettős principiumára vezethető vissza.⁶⁶

⁶³ Probleme, 25. old., Grundzüge. I., 25. old.

⁶⁴ L. Probleme u. o.

⁶⁵ Probleme 114. etc. old.

⁶⁶ Völkerpsychologie. II. 1., 62 old.

Az egyik a „megelevenítő appercepció“, avagy a „beleérzés“ (beleélés) (die „belebende Apperception“, die „Einfühlung“). Ez abban áll, hogy a tárgynak szemlélője Én-jét valósággal belevetíti, projiciálja a szemlélt tárgyba elannyira, hogy azzal valósággal egynek érzi magát s közben nemcsak a megelevenített tárgy, de még az ő Én-je is magára ölti a tárgyiasság jellegét. A második principium „az illúzió érzelmek fokozó erejének principiuma“. Ez abban nyilvánul, hogy a szubjektív tényezők, amelyek a tárgy szemléleténél az objektív tényezőkkel egybefonódnak, kölcsönzik egyúttal a tárgynak az érzelmi értékeket s ők nyújtják a benyomás döntő érzelmi mozzanatait. Miként az első principium, úgy ez utóbbi is átöleli a lelki élet valamennyi formáját.

Wundt ezután a mithoszképző fantáziáról beszél.⁶⁷ Ez nem lényeg szerint, hanem csak fokozatilag, sajátos formája szerint különbözik magától az egyszerű képzelettől és a művészi fantáziától. Sajátossága a megelevenítő, megszemélyesítő appercepcióban rejlik, amely érzelmeket, affektusokat és akaralindításokat belevetít magukba a tárgyakba úgy, hogy a tárgyak valósággal megelevenített, személyes lényeknek tünnek fel. E mithológikus megszemélyesítések egyszerűbb eseteiből kiindulva, az asszociáció törvényeit kötvetve, a mihológiai képzetekből előáll maga a mithosz, amely azután újra más mithoszokkal kapcsolatba jutva a legbonyolultabb szellemi tünemény hordozójává válik.

A mithosztól megkülönböztetendő a vallás.⁶⁸ Wundt szerint éppen ez a megkülönböztetési eljárás képezi a valláspszichológia egyik legégetőbb feladatát. Szerinte a mithosz primitív tudomány, a vallás ellenben gyakorlati életmagyarázat. Természetesen a valóságban ez a különbség sohasem jut teljes élességgel és világossággal érvényre, mert egyfelől a vallás csiráit már a mithosz fejlődési kezdeteinél felfedezhetjük, másfelől pedig hosszú időn keresztül nem találkozhatunk a fejlődésmenetben oly vallással, amely ne a mithológiai forma köntösét ölténé magára. Mindazonáltal feltétlenül fontos az, hogy a kettő között különböztessünk. Ezek után Wundt genetikailag megkísérli nyomon kísérni a mithoszt és a vallást fejlődéstörténetének fontosabb mozzanataiban. Ez eljárásnak és eredményeinek részletes ismertetésétől azonban e helyen eltekinthetünk.

Wundt harmadik tétele a következő volt : *A genetikus valláslélektan empirikus valláslélektan.* E tételnek fejtegetése közben Wundt a valláslélektani vizsgálódás határait a legélesebben megvonja és sok tekintetben hálásak lehetünk neki, amiért különösen a valláslélektan és a vallásfilozófia tárgy- és feladatkörét egymástól a legpontosabban különválasztja. Fejtegetései azonban nem mentesek az egyoldalú tévedéstől sem.

Wundt mindenekelőtt az amerikai valláspszichológia ellen hadakozik. Az amerikai valláspszichológiát egyszerűen „pragmatikus“ valláspszichológiának nevezi, szemben az ő néplélektani, genetikus valláspszichológiájával, amely egyedül méltó az „empirikus“ valláslélektan elnevezésre. Az empirikus valláslélektannak s így az ő néplélektani valláspszichológiájának is két jellemvonása van, amelyek ennek empirikus jellegét biztosítják. Először is távol tart magától minden oly tendenciát, amely a tények megállapításánál idegenül és zavarólag hatna, másodsor pedig tartózkodik attól, hogy a tudatfolyamatok vizsgálatában eléje táruló feladatkört önkényesen kiszélesítse. A valláspszichológia feladata, ha empirikus jellegét meg akarja tartani, csupán a vallásos tudat tényeinek és jelenségeinek vizsgálata lehet. Éppen ezért megkülönböztetendő minden vallásfilozófiai eljárástól.⁶⁹

Mármost Wundt szerint az amerikai valláspszichológia azért nem nevezhető empirikus valláspszichológiának, mert vizsgálódásaiba a valláslélektan számára idegen pragmatikus tendenciákat visz bele. A valláspszichológiai elnevezésre tehát igényt egyáltalában nem tarthat. Wundt erősen kritizálja azokat a német liberális theológusokat, akik ennek ellenére is közreműködtek abban, hogy az

⁶⁷ U. a. II. 1., 579. s köv. old.

⁶⁸ U. a. II. 3., 729. old., u. a. II. 1., 4. old.

⁶⁹ Probleme, 111. s köv. old.

amerikai pragmatikus valláslélektan Németországba is bejuthasson. Ezeket a teológusokat ő „theológiai pragmatistáknak“ nevezi s „Probleme der Völkerpsychologie“ című könyvének harmadik fejezetét, melynek címe : „Die Reception des Pragmatismus durch die deutsche Theologie“, e teológusok éles kritikájának szenteli. De lássuk mindenekelőtt közelebbről azt, hogy mi kifogásolni valója van *Wundtnak* az amerikai „pragmatikusnak“ mondott valláspszichológiával szemben ?

Wundt az amerikai valláspszichológiával szemben való kifogásait a *James* valláspszichológiai munkájának kritikájára építi fel. Ez a munka szerinte a pragmatikus valláspszichológia klasszikus példája. A *James* könyvében demonstrált példák nem valláspszichológiai célokat, hanem inkább pragmatikus vallásfilozófiai célokat szolgálnak. Valamennyi azt igyekszik kifejezésre juttatni az olvasó előtt, hogy a vallásnak élettani szerepe és jelentősége éppen abban rejlik, hogy az embert boldogítja és megnyugtatja. A pathológikus vallásformák rendszertelen felkutatása és bemutatása is pragmatikus célok szolgálatát árulja el. *James* valláspszichológiájában sem nem igyekezett a különböző vallásossági típusok szubjektív motívumait felkutatni, sem pedig nem törekedett általában véve a szubjektív vallást pszichológiai elemzés tárgyává tenni. Mindez abból magyarázható meg, hogy *James* eredeti célja nem is valláspszichológia nyújtása volt, hanem inkább vallásfilozófiája pragmatikus színezetének és jellegének az alátámasztása. És ezt a pragmatikus valláslélektant próbálták *Tröltsch* és *Wobbermin* a német valláspszichológiai és teológiai *tiszta* talajba átültetni. *Tröltschnek* szemére veti *Wundt*, amiért megkísérelte *James* valláspszichológiája mintájára a valláspszichológiának a vallástudományok körében szerepet juttatni és azután erre a valláslélektanra az ő sajátos ápriorisztikus vallási ismeretelméletét felpíteni.⁷⁰ Ez ápriorisztikus racionalizmusnak *Tröltsch* szerint a feladata nem más, mint a vallásos tudat zűr-zavaros szövedékéből a vallási ápriorinak a kiemelése. Ez tehát tisztán vallásfilozófiai feladat, amely ismeretelméleti módszerek alkalmazását igényli. Ámde *Tröltsch* tisztán látja azt a különbséget, amely a valláslélektani és vallásfilozófiai feladatok között fennáll. Éppen azért kereken vissza kell utasítanunk *Wundt* azon állítását, mintha *Tröltsch* csak azért, mert *James* valláspszichológiai munkásságát figyelemre méltatta és annak mintájára a vallástudomány keretein belül a valláslélektannak is helyet követelt, — egyúttal az amerikai pszichológus utilitarisztikus pragmatizmusát német talajon teológiai pragmatizmussá változtatta volna át. Mert hiszen az ápriorisztikus racionalizmus filozófiai álláspontja merev ellentétben van minden pragmatiztikus felfogással.

Hasonlóképpen nem érthetünk egyet *Wundttal* akkor, midőn *Wobbermint* is azzal vádolja meg, hogy *James* művének a lefordítása révén az amerikai pragmatikus vallásfilozófiát a német teológiába is átültetni igyekezett. Helyesen mutat rá *Wobbermin* arra,⁷¹ hogy erre a vádra ő már csak azért sem szolgált rá, mert hiszen éppen azzal a céllal nem fordította le *James* könyvének utolsó fejezetét németre, nehogy ennek pragmatikus színezete egyúttal a német vallásfilozófiai és teológiai gondolkozást is károsan befolyásolja. És mi abban sem látunk *Wobberminnél* semmi pragmatikus tendenciát (bár *Wundt* maga ilyesmit vélt felfedezni benne), amiért *James* művének jelességét különösen abban látja, hogy a misztikának a vallásban való jelentőségére és figyelembevételére felhívta a tudósok érdeklődését. Abban a tényben, hogy *Wobbermin* az irracionális misztikus élményekben keresi és találja meg a sajátos vallási motívumokat, még semmi pragmatikus tendencia sem jut kifejezésre. Inkább beszélhetnénk a pragmatikus tendenciához némileg hasonlítható tendenciákról *Wobbermin* ú. n. *transzcendentális pszichológiai* módszerénél, azonban *Wundt* ennek bővebb kritikai ismertetéséhez hozzá sem fog. *Wobbermin* sajátos transzcendentális pszichológiai módszerének kritikai ismertetése jelen tanulmányunknak keretein kívül esik.

Most még mindenekelőtt *Wundtnak James*szel kapcsolatos kritikájával

⁷⁰ Psychologie und Erkenntnistheorie in der Rswissenschaft. 1905.

⁷¹ L. : Die Methoden der rpsych. Arbeit. 27. old.

akarunk röviden foglalkozni, hogy azután áttérhessünk *Wundt* néplélektani valláslélektanának részletes kritikájára is.

Amikor *James* valláspszichológiájával foglalkoztunk, mi is rámutattunk arra, és sajnálkozásunkat fejeztük ki a felett, hogy *James* valláspszichológiáját individualisztikus pluralizmusának és általában véve pragmatikus világfelfogásának szolgálatába állította. És csak örülhetünk annak a határozott megnyilatkozásnak, amellyel *Wundt* *James* pragmatizmusával és általában véve minden pragmatiztikus felfogással szemben a valláspszichológia tisztaságát és empirikus jellegét megvédeni óhajtja. Azonban másfelől *Wundt* tájékozatlanságának számlájára kell felírnunk azt aényt, hogy az amerikai valláspszichológián csupán a *James* valláspszichológiáját érti és így, amikor pragmatikus valláspszichológiáról beszél, akkor mindig az amerikai valláslélektant érti ez alatt. Még ha el is ismerjük azt, hogy akkor, midőn *Wundt* néplélektani munkáit írta (1906—1913), *Leuba* nem igen volt Európában ismeretes; *Ames*, *Coe*, *Pratt* és a többi amerikai valláspszichológus pedig még kevésbé, még akkor is mélyen csodálkoznunk kell, hogy *Wundt* egyáltalában figyelemre sem méltatja az amerikai *Clark-iskolát* és ennek legkiválóbb képviselőjét a *Starbuck* személyében. Pedig, mint láttuk, az amerikai valláspszichológia megalapítói és első művelői nem *James*, hanem éppen ezek voltak. És *Jamesszel* szemben is egyoldalúan ítélik *Wundt*. Kétségtelen, hogy a pragmatikus tendencia, lólab kilóg *James* valláspszichológiájából, mindazonáltal a kifejezetten öncélú valláspszichológiai tendenciát sem lehet teljesen megtagadni *Jamestől*. Úgy hogy itt *Wobberminnek* kell igazat adnunk, midőn többek között pamesse kapcsolatban így ír: „*Wundt* kritikájának és e kritika jogos voltának llenére megállapítható, hogy *James* individuális pszichológiai eljárásában sokkal öőbb a sajátosan valláspszichológiai mozzanat, mint a *Wundt*-éban.“⁷² Hasonlóképpen igazat kell adnunk *Fabernek* is, midőn *Wundt*-tal és *James*-szel kapcsolatban ezeket írja: „Éppen abban áll *James* munkájának az értéke, hogy nem csupán regisztrálni próbálja szigorú exaktsággal a vallásos élet folyamatait és nem csupán általános fogalmakban és meghatározott törvényekben igyekszik a vallási funkciókat feloldani, hanem, hogy a vallási folyamatokat benső értékük szerint elrendezi, hogy lényeges és lényegtelen között különböztet, hogy mindenütt a sajátosan vallási mozzanatot igyekszik kimutatni. Továbbá abban is, hogy nem csupán egyszerűen regisztrálja és rubrikálja az adott anyagot, hanem rajta mintegy keresztülhatol értékelő megértésével. Különbben is semmiféle valláspszichológia sem nélkülözheti az ily értékítéleteket, még a *wundti* valláslélektan sem, természetesen csakis egy kikerülhetetlen előfeltevés alapján s nem pedig abban az esetben, ha csak egy sajátos vizsgáladási módszeről van szó.“⁷³ — E kritikai megjegyzések idézésével azonban már megközelítőleg kritikát is gyakoroltunk magának *Wundtnak* a néplélektani módszere felett, amelyet a következőkben óhajtunk részletesen kiegészíteni.

Mindenekelőtt megállapíthatjuk azt, hogy önálló néplélektanról oly értelemben, mint ezt *Wundt* teszi, nem beszélhetünk. A néplélektani diszciplinának és módszernek önállóságát és jogosságát kétségbevonjuk, miután a néplélektannak állandóan az individuális lélektan megismerési eszközeire (legyen bár ez az önmegfigyelés, avagy a kísérlet módszere) kell támaszkodnia. *Sigwart*, *H. Maier*, *R. Ottó*, *E. Trölttsch*, *Wobbermin*, *Faber* és általában véve *Wundt* legtöbb kritikusa, nem látnak a néplélektani módszerben semmi mást, mint a történeti tényhalmaz felett való pusztá reflektálást és e tényhalmaznak individuális pszichológiai eszközökkel történő megmagyarázását. *Scheel* is a következőképpen nyilatkozik: „*Wundt* néplélektani módszere nem nevezhető önálló, egységes módszernek, sokkal inkább nem egyéb, mint a történeti eljárásnak és *Wundt* sajátos pszichológiai módszerének kompozituma.“⁷⁴ Ebből azután önként következik az is, hogy *Wundt* néplélektani módszere ugyanoly nehézségekkel küzd, mint a vallástörténeti

⁷² Zeitschrift für angewandte Psychologie. 1910. 517. old.

⁷³ *Faber*: Das Wesen etc. 54. old.

⁷⁴ Zeitschrift für Theologie und Kirche. 1908. 21. old.

módszerek általában, t. i. amennyiben ezek megkísérlik azt, hogy a primitív vallásformákra való visszatérés által a legfejlettebb vallásformákat is genetikailag megmagyarázassák. Amiképpen a vallástörténeti módszerek csak annyiban van jogosultsága, amennyiben magát a történeti leíró és magyarázó eljárás legáltalánosabb feltételeinek aláveti, amely eljárásnak kauzális magyarázó elve viszont a jelenségek és események spontán és őseredeti voltáról előre ítéletet alkotni nem tud, hanem legfeljebb csak utólag konstatálja azt, vagy pedig meglévő történeti vonatkozások felfedezése által azokat vagy modifikálja, vagy pedig teljesen feloldja, épp úgy a valláslélektani módszer is, már amennyiben a történeti módszerek csupán egyik formája, nem nyújthat kielégítő ítéletet, a vallásos tudat tartalmát illetőleg. Sokkal inkább, miután a vallással is, mint bármely más szellemi tudattal, együtt jár az őseredetiségnek és a spontanéitásnak igénylése, úgy logikailag teljesen egyértelmű és egyforma jelentőségű az, hogy egy primitív, mithológiai színezetű vallásformával, vagy pedig a fejlődés magasabb fokán álló vallással van-e dolgunk. A sajátosságra és eredetiségre való számotartás igényével mindkettőnél egyaránt találkozhatunk. És ez igénylési mozzanatot a néplélektani módszer is, csak úgy mint bármely más vallástörténeti módszer, legfeljebb csak utólagosan megállapíthatja és regisztrálhatja, a vallásos tünemények sajátos voltaig és e sajátossági mozzanat megragadásáig azonban a néplélektani redukció sem tud bennünket elvezetni.

*Wundt*nak teljesen igaza van akkor, midőn *James*-szel szemben hangsúlyozza, hogy a vallás objektív megnyilatkozási formái is forrásul szolgálnak az egyén vallásosságánál. *James*nél mi magunk is nehézményeztük azt, hogy a vallás történeti meghatározottságának konstitutív mozzanatát az egyéni vallásosság elemzésénél teljesen figyelmen kívül hagyta. Azonban viszont, miként az amerikai ethnológiai és szocialisztikus színezetű valláslélektani iskola (*Leuba*, *Ames*, *King*), úgy *Wundt* is a másik túlságba esap akkor, midőn a vallást egyszerűen kollektív tüneményként mutatja be. Sőt ez az eljárás nála még határozottabb jelleget ölt, mint az amerikaiaknál. Pedig az egyéni vallásosság csak akkor ölt magára egyéni jelleget, ha az egyén a tradíciókból merített vallást egy sajátosan egyéni meghatározottságú aktussal a magáévá teszi és ezáltal arra ráüti az egyéninek bélyegét. Néplélektani módszerrel az egyéni színezetet, a vallásban jelentkező egyénien sajátos, de feltétlenül konstitutív mozzanatokot megragadni nem lehet. Még kevésbé lehet a nagy vallásos személyiségek vallását néplélektani módszer segítségével megismerni. Mert hiszen az egyéniség még az individuális lélektan módszerei előtt is megközelíthetetlen összetételű pszicho-fizikai realitás (individuum est ineffabili), hát még akkor egy néplélektani módszer számára, amely az egyéni élet konstitutív szellemi mozzanatait és e mozzanatok egymásba ömlését, összeölelkezését és fonódását az általános történeti feltételekből óhajtja maradék nélkül megmagyarázni. A vallás tehát se nem pusztán individuális lélektani módszert, se nem csupán néplélektani módszert igényel, hanem egyaránt probléma mindkét módszer számára. És ha *James*-szel szemben hangsúlyoztuk a vallás objektív oldala (a vallás társadalmi oldala) figyelembe vételének szükséges voltát, úgy most *Wundt*tal szemben feltétlenül hangsúlyozni kell az individuális lélektani módszer irgénybevételének szükségességét is. Mert midőn *Wundt* az utóbbi módszer célravezető voltát kétségbevonja, akkor e kétségbevonási eljárása a módszer-kérdését illetőleg egy petitio principii-t zár magába, miután nemcsak a közösségi vallás lehetőségét, hanem általában véve mindenféle vallásosságot teljesen és csakis az emberi közösségi élettől tesz függővé. Miután pedig az ember lelki élete az emberi közösség életétől teljesen függetlenül is elképzelhető, éppen azért a vallásos meggyőződéssel együtt jár a vallásosság minden mástól független voltának a tudata is. Ebben a viszonylatban és vonatkozásban ugyanis nagy különbség van egyfelől a vallás, másfelől pedig az erkölcs, nyelv, jog, művészet között. Ez a különbség a leginkább az imádságban tárul szemünk elé, amely viszont a vallásosság legintenzívebb megnyilvánulási módja. És *Heiler* híressé vált monografiája az imádságról mindennél jobban igazolja azt, hogy a vallásosság problémája épp úgy néplélektani, mint individuális lélektani

probléma. Ha a Wundt methodológiai principiumai érvényesek volnának, úgy Heilernek nem sikerülhetett volna pusztán a néplélektani módszerre támaszkodva az imádság különböző típusait oly gyönyörűen élénk rajzolni.

Mint említettük, maga Wundt is nem egy helyen beismeri, hogy a magasabb vallásformák tanulmányozásánál a néplélektani módszer alkalmazása hajótörést szenved. Éppen ezért Wundt csupán a primitív vallásokat tanulmányozza. És ebben mutatkozik leginkább az ő egyoldalúsága. A vallás és a mithosz előállításának és kezdetleges fejlődéstörténetének történeti-pszichológiai elemzése u. i. még nem meríti ki a valláslélektan feladatát. De egyúttal módszertani visszásság az is, midőn Wundt a vallás objektív alkotásaiból igyekszik a szubjektív motívumokra visszakövetkeztetni és az ily visszakövetkeztetési eljárás által a jelen vallásának szubjektív motívumait is felismerni. Sokkal inkább éppen az ellenkező módszer vezethet bennünket célra, miután a multban lezajlott vallásformáknak mindig csak a jelenben átélt személyes vallási tapasztalatoknak analógiájára tudjuk pszichológiai magyarázatát nyújtani.

Végül még meg kell jegyeznünk azt is, hogy a kauzális-genetikai módszernek a vallás területén való alkalmazása csak a legnagyobb elővigyázatosság mellett lehetséges. A naturalisztikus kauzalitás fogalmának a szellemi területre való átvitele, amint ezt már más helyen is volt alkalmunk hangsúlyozni, nagyon veszélyes. Wundt felfogása szerint is a vallás nem-vallási tényezőkből állott elő. Hogy miképpen, annak titkát szerinte a „teremtő szinthézis“ elve oldja meg. És semmi sem tudja kirívóbban megvilágítani a wundti „genetikus“ néplélektan egyoldalúságát, mint éppen ez az oly gyakran igénybevett magyarázati eszköz. Lényegében azonos ez a „pszichikai rezultátumok elvével“, amely szerint „minden lelki alkotás oly sajátosságokat mutat fel, amelyek ugyan alkotó elemeiknek sajátos vonásaiban megragadhatók, amelyek azonban ugyanakkor az alkotó elemek sajátos vonásainak pusztá summájaként semmiesetre sem foghatók fel.“⁷⁵ Ha már most a teremtő szinthézis elvét a vallás területén is alkalmazni próbáljuk, úgy (Wundt szerint) körülbelül a következő eredményekre juthatunk: a fantázia alkotja a mithoszt, a mithikus hősök istenekké lesznek, az isten-eszme elszellemiesül, végül az egy szellemi isten megjelenik, nemcsak mint teremtő, de egyúttal, mint erkölcsadó is. A vallás tehát, amely az ily fejlődés folyamán előáll, hogy hogyan és hol, nem lehet tudni, semmi őseredeti mozzanatot nem rejt magában, hanem pusztán a kultúrfejlődésnek és a közösség tapasztalatainak eredménye. Az egyoldalú empirizmus és szociológizmus itt nyilvánvaló, másfelől azonban megállapíthatjuk azt, hogy Wundt teremtő szinthézise voltaképpen összeegyeztethetetlen minden kauzális törvénnyel, miután ez utóbbi szerint az egész létrejövő kompozitumnak léte és lehetősége csiraként jelen van magukban a kompozitumot alkotó és létrehozó elemekben, úgy, hogy ez elemekkel szemben a teremtő szinthézis nem jelentkezik úgy, mint olyanvalami, ami a szó abszolút értelmében véve újszerű.

Wundt teremtő szinthézisének elvével árulja el igazi gyengéjét. Hasonló elvek felvételére mindig csak az asszociációs pszichológia híveinek van szükségük, miután ők rendszeren az elemekből indulnak ki, hogy azután a lelki élet egészének magyarázatához eljuthassanak. Pedig, mint később látni fogjuk (l. *Sprangernél* és *Girgensohnéknál*) a lelki életet először is, mint egészet kell vizsgálnunk, és csak azután megpróbálni elemeire való bontását.

Wundt Vilmos valláslélektana a német valláspszichológiának azon csoportjába sorolható, amelyet *vallástörténeti csoport* név alatt foglalhatunk össze. Igaz ugyan, hogy Wundt sajátos és egyoldalú néplélektani valláslélektanát egyik valláspszichológus sem követi, mindazonáltal az a tény, hogy a német valláspszichológusok egyrésze Wundtot követve a vallástörténeti tényhalmazra építi fel a maga analitikus valláslélektanát, alkalmat ad nekünk arra, hogy őket egy csoportba sorozzuk. Ide tartoznak Wundton kívül még *Österreich*, továbbá *R. Otto* és *Fr. Heiler*, legújabbán pedig *I. W. Hauer*. Közülök *Österreich* teljesen önálló irányban halad,

⁷⁵ Grundriss. 8-ik kiadás, 398. old.

Hauer a svéd *Söderblommal* együtt inkább a néplélek vallási élményeit analizálja,⁷⁶ *Otto* és *Heiler* viszont a vallástörténet keretein belül az egyéni vallási élmények elemzését nyújtják. Közülök mindenképp *Österreichot* ismertetjük röviden. *Hauer* műve még befejezetlen, *Heiler* nagy valláslélektani munkája pedig, mely az imádságról szól, már mintegy átvezet a német valláspszichológia differenciális csoportjához, amely csoportnak ismertetését későbbre hagyjuk.

2. *Österreich T. Konstantin* valláspszichológiája.

Österreich valláslélektani elveit és valláslélektani munkássága eredményeinek egyrészét 1917-ben adta közre *Einführung in die Religionspsychologie als Grundlage für Religionsphilosophie und Religionsgeschichte* cím alatt.⁷⁷ A valláslélektan feladatát a vallásos élet elemzésében látja. A valláspszichológiának végig kell kísérnie a vallásos életet fejlődésének minden egyes pontján és minden egyes megjelenési formájában. A valláslélektannak nem feladata az, hogy egyes egyénekkal foglalkozzék. Az egyén és annak vallásossága minden egyes esetben csak kiindulási pont. A pszichológusnak feladata a vallási lelki történések típusainak a felkutatása. A pszichológus mindenütt a hasonlóságokat keresi. A valláspszichológus pedig a vallásos egyének lelki életében mutatkozó hasonlóságokat. A keresett hasonlóságok újra kétfélék lehetnek. Lehetnek hasonlóságok a lelki állapotok között és lehetnek hasonlatosságok a lelki folyamatok, processzusok között. Eszerint a valláspszichológus kötelessége egyfelől a lelki állapotok elemzésének nyújtása, másfelől pedig a lelki processzusok tipikus lefolyása lélektani mozzanatainak figyelemmel kísérése. Így pl. a valláslélektan feladata egyfelől a bűnbánattal együtt járó lelki állapot elemzése, másfelől pedig a megtérés processzusának pszichikai hossz- és keresztmetszetekben való tanulmányozása.

Österreich élesen elhatárolja a valláslélektant a vallástörténettől. Míg u. i. szerinte a vallástörténet a meghatározott történeti vallásformáknak leírásával foglalkozik, addig a valláspszichológia feladata sokkal egyetemesebb és átfogóbb jelentőségű. A valláspszichológia kutatja azokat a legáltalánosabb alapformákat, amelyekben a vallásos élet egyáltalában jelentkezik. Így pl. az *Österreich* által később részletesen tárgyalt vallási jelenségek, amilyenek pl. a vízió, inspiráció, glosszológia stb. jelenségei, még teljesen kívül esnek, jobban mondva, megelőzik a vallástörténet feladatkörét. Így azután a valláslélektan a vallásfilozófiának és a vallástörténetnek megalapozó diszciplinájává válik.

Österreich kifejezetten ellene van annak, hogy a valláspszichológia területén a kísérleti módszer alkalmazást nyerjen. Szerinte a valláslélektan módszere nem kísérleti, hanem leíró jellegű. A vallásos lelki folyamatoknak éppen az a sajátosságuk, hogy nem lehet őket kísérleti úton vizsgálat tárgyává tenni. A vallásos életet nem lehet lélektani laboratórium falai közt kísérleti úton tanulmányozni. A valláspszichológus tehát csupán az ú. n. leíró analitikus módszerre szorítkozhatik. *Österreich* maga is erre a módszerre támaszkodik.

Ez a módszer pedig elsősorban mások lelki életének benső megértésére törekszik. Tehát nem tisztán racionális, intellektuális eljárást igényel. A szellemtudományi vizsgálódásnál lelki erőink összessége működésbe jön és a fogalmi gondolkozás, a puszta értelmi munka nem vezethet itt bennünket sikerre. A fantáziának különös képessége az, hogy segítségével magunkat másoknak a lelki életébe valósággal behelyezhetjük, s mások lelki élményeit utánélve, azokat megérthetjük. Fantáziánk segítségével tehát a szellemi világ rejtett mélységeit is megérthetjük, amit viszont a fizikai-testi világgal szemben soha el nem érhetünk. Ez a megértési eljárás, amelynek segítségével magunkat mások vallásos életébe valósággal beleéljük, behelyezzük, képezi a valláspszichológia voltaképpeni kiinduló pontját. És *Österreich*nek kiváltképeni érdeme az, hogy erre ismételtén és a leghatározot-

⁷⁶ *Hauer* I. W. : Die Religion, ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit. I. 1923.

⁷⁷ *Österreich* más munkáiban is tárgyal valláspszichológiai vonatkozású témákat, de ez az a munka, amelyben valláspszichológiai elveit egységesen kifejti.

tabban felhívta a valláspszichológusok figyelmét. A szellemtudományi vizsgálódás e voltaképeni megértő módszerére, az analitikus utánélésre és beleérzésre már *Herder* is felhívta a figyelmet. Legmarkánsabb formulázását azonban *Hegel* közvetítésével *Diltheynél* nyerte, akire *Österreich* is ismételten felhívta a figyelmet.

Az utánélés képessége velünk születik. Azonban még egymaga nem képesít bennünket arra, hogy jó tudományos pszichológusokká lehessünk, mert hiszen akkor a költők és a drámaírók lettek volna a legjobb tudományos pszichológusok, miután ők különösképen rendelkeztek azzal a tehetséggel, hogy mások lelki életébe valósággal beleélték magukat és mialatt hőseiket szerepeltették, saját magukról teljesen megfejtkeztek. Az utánélés képessége a lélekbúvárkodás alapja, azonban nem egyetlen előfeltétele. Hanem egyenesen rászorul még a széttaglaló elemzésre. Minden egyes, az utánélés által megragadott élményt elemeznünk kell és darabokra tördelnünk, hogy azután a lelki élet típusait is megállapíthassuk. Mert hiszen a lélektan végső feladata típusoknak a felállítása. A valláspszichológus végső célja sem lehet más, mint az utánélés és az elemző eljárás után a vallásos élet tipikus megjelenési formáinak pontos felállítása és leírása. A valláslélektan területén azonban *Österreich* szerint is különös nehézségekkel kell megküzdennünk. Vannak u. i. oly erősségű vallásos élmények, amelyeket a valláspszichológus nem tud utánélni. Ilyenek pl. a nagy misztikusok eksztatikus vallási élményei. Csak egész természetesen, hogy az ily élményeket a valláspszichológus legfeljebb csak úgy tudja magának megmagyarázni, hogy egyszerűen a normális vallásos élet funkcióinak nagyobbarányú és nagyobb intenzitású jelentkezését látja bennük. Átélni, utánélni nem tudja őket, s így az ily rendkívüli vallási élmények megértésénél és megmagyarázásánál a valláspszichológia is rászorul a lényegében tisztán racionális megismerési eljárásokra.

Honnan meríti már most *Österreich* valláslélektana számára a forrásanyagot? Kifejezetten hangsúlyozza idevonatkozólag, hogy a vallástörténet és a valláslélektan feldolgozásra váró forrásanyaga egy és ugyanaz. Csupán a két diszciplína szempontjai különböznek egymástól. *Österreich* a következő forrásanyagghalmazt említi fel, amelyet aztán maga is feldolgozott valláslélektani kézikönyvében: 1. A vallásos embereknek tudatos önvallomásai, autobiográfiái (*Marcus Aurélius*, *Epiktetus*, *Augusztinus*, *Szent Terézia* stb. önvallomásai, önéletrajzai); 2. nagy vallásos emberekről mások által írott életrajzok (pl. *Porphyrius*nak *Plotinu* életéről írott tanulmánya, az evangéliumok, az apostolok cselekedeteiről írott könyv, a középkor szentjeinek életrajzai, *Buddhá*nak, *Konfuciusz*nak és a többi nagy vallásalapítónak életrajzai); 3. az ú. n. „objektív“ vallási dokumentumok: liturgiák, himnuszok és minden oly dokumentum, amely a vallási kultusszal összefüggésben áll; 4. költői alkotások, amelyekből a különböző vallásos állapotok felismerhetők. Ilyenek pl. a homéroszi költemények; 6. az egyes korok költészete általánosságban; 7. az egyes korok művészete és művészi alkotásai. A forrásanyag felhasználásánál *Österreich* szerint az egyetlen irányadó elv: minél több szellemi produktum vizsgálat tárgyává tétele, de a kitűzött tudományos célról sohasem szabad elfelejtkezni.

Érdekes *Österreich*nek a vallásról szóló meghatározása. A vallás szerinte életvonatkozásban áll, még pedig „oly emberfeletti lényekhez való kedélyi és akaratú vonatkozásokban, amelyek bizonyos körülmények között, de nem szükségképpen egyúttal személyes tapasztalás tárgyaivá is lehetnek, de mindenesetre létezőknek kell felfognunk őket. A vallásosság intellektuális bázisa az isteni lényekbe vetett hit. Ahol ez hiányzik, ott csak vallási fantáziaképzetekkel, azonban semmire sem valódi vallásossággal van dolgunk... Az egyénnek tehát amaz emberfeletti lényekhez affektív és voluntatív viszonyba kell lépnie“.

Mint *Traue* felhívja rá a figyelmünket,⁷⁸ *Österreich* *Schleiermacher*, *Kant* és *Hegel* vallásfelfogását kombinálja és egy magasabb szinthezisbe egybeömleszti. Érzelem, intellektus, akarat egyaránt helyhez és szerephez jutnak az *Österreich*

⁷⁸ I. m. 28. s. köv. old.

vallásmeghatározásnál. Nagy fogyatékosága azonban *Österreichnak* az, hogy leíró-analitikus módszerének gyakorlati alkalmazása közben vallásmeghatározásáról megfeledkezik, a vallásos embert, mint vallásos embert teljesen figyelmen kívül hagyja és csupán az általános vallásos élet tapasztalati világának kollektivistikus felkutatására szorítkozik. Valláspszichológiája az elvi rész után két nagy részre oszlik. Ezek közül az elsőben a kijelentés formáit, a másodikban pedig a vallásosság fejlődési fokozatait teszi lélektani vizsgálódás tárgyává. A kijelentés formái gyanánt a következő jelenségeket említi fel: 1. víziók, mint lelki állapotok (hallucinatórikus képzelődések, intellektuális víziók), 2. a glosszológia, 3. a gondolkodásnak és az írásnak az inspirációja, 4. a benső lelki kijelentés.

A vallásosság fejlődési fokozatainak ismertetésénél *Österreich* a néplelektani-genetikus szempontból indul ki. Először ismerteti a primitívek (a pigmeusok) vallását, 2. a fejlődés magasabb fokán álló primitívek vallását. (Itt eszik a tiszta egoizmus és az erkölcsiség jelentkezését tapasztalhatjuk.) 3. A magasabb vallásosság fokára való felemelkedést, amellyel együtt jár a magasabb értékélményhez való felemelkedés is, tehát az esztétikai és etikai értékek átélése.

A magasabb vallásosságra való felemelkedésnél két fokozatot különböztet meg. 1. Az Isten fenségességének a felismerési foka (a véda vallás, az asszír-babiloni vallásosság, a föníciaiak és a karthagóiak vallása). 2. Az istenség erkölcsi jellegének felismerési foka. (Monotheizmus, görög vallásosság, a görög filozófia jelentősége a vallásosságra, a perzsák vallása, a zsidó vallás, Jézus, az izlám és Mohammed, a magasabb fokú kijelentések, kontempláció, vallásosság Isten nélkül, a vallásosság egybekapcsolása más élményekkel.)

A valláslelektan jövődöbéli parapszichológiai problémáinak rövid ismeretése után, amely az okkultizmus és spiritizmus kérdéseivel foglalkozik, *Österreich* be is fejezi valláslelektanát. Egész munkáján érezhető, hogy különösen a háborús viszonyok miatt nem ajándékozhatott meg bennünket oly alapos és terjedelmes valláslelektani munkával, mint azt ő maga is szeretne volna. Valláslelektanában mindenesetre több a leírás, mely történeti kézikönyv sajátos feladata, mint a sajátos pszichológiai elemzés. Teljesen a kollektívizmus alapján áll, csak hogy míg *James* a különös eseteket, *Wundt* pedig a nép-élet tüneményeit gyűjtötte össze, addig *Österreich* a mult történetéből és a jelenből vett vallási élmények és tapasztalatok leíró halmazát nyújtja valláslelektanában. Egy dolog bizonyos: bármennyire élesen is látta *Österreich* elméletileg a különbséget vallástörténet és valláslelektan között, midőn valláslelektanát olvassuk, gyakran kénytelenek vagyunk azt hinni, hogy voltaképpen vallástörténeti könyv van a kezünkben. *Wundt*tal szemben azonban mindenesetre nagy haladás nála, hogy nemcsak a primitív vallásosságot vizsgálja, hanem egyúttal a magasabb vallásformák tanulmányozását is magáévá teszi. Így azután felülemelkedik *Wundt* egyoldalú néplelektani módszerén és az egyén vallásosságában is felfedezi a valláspszichológust érdeklő konstitutív mozzanatok. Mindenesetre sajnálnunk kell azonban azt, hogy a kísérleti eljárás valamennyi válfaját egyenesen kiküszöbölte valláslelektanából. Hogy ezen a téren mennyire konvencionálisan gondolkozott ő is (ebben különben az újabb valláspszichológusok elég nagy száma osztozik vele), azt mindennél jobban igazolja előttünk *Girgensohn*nak és *iskolájának* hatalmas valláslelektani munkássága, amely mindenekelőtt a kísérleti módszeren épül fel.

3. *Otto Rudolj valláspszichológiája.*

Ottoról, mint valláspszichológusról *Das Heilige* című könyvének megjelenése óta beszélhetünk. E könyv teljes címe : *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen.*⁷⁹ Könyvében egyáltalában

⁷⁹ *Otto* könyve már sok kiadást ért el. Újabban angolra is lefordították. Könyvét legújában egy második résszel is kiegészítette, melyben a Numinose-re vonatkozólag újabb vallástörténeti anyagot dolgozott fel.

nem beszél valláslélektani módszerekről, avagy feladatokról, hanem minden methodológiai bevezetés nélkül egyszerűen hozzá fog pontosan előre megkörvonalazott feladatának a megoldásához : az Isten-fogalomban jelentkező irracionális jegyek vallástörténeti és valláslélektani leírásához és megelemzéséhez. Megállapítja ugyanis azt, hogy az Isten-fogalomban nemcsak racionális, de irracionális jegyek is vannak. Racionális jegyek pl. a szellemiség, az értelem, az akarat, a mindenhatóság stb. Az Isten-fogalomban jelentkező irracionális vonás pedig a „szentségesnek“ vonása. Az Istenfogalmat *Isten-fogalommá* éppen a szentséges vonása teszi s *Otto* voltaképpen feladatát e szentséges irracionális vonásainak lélektani elemzésében látja. Az Istent, mint irracionális, szentséges valóságot, racionális úton elképzelni, megalkotni nem lehet. Az olyannak egyáltalában nincs Istene, aki spekulatív úton próbálja őt megközelíteni. A szentséges Istent csakis egy megrendítő élmény által ragadhatjuk és ismerhetjük meg. Az embereknek saját magukban kell megtapasztalniok Isten szentségességét, vagyis azt a teljesen irracionális tény, hogy az Isten több, mert teljesen más, mint ez a világ és e világban élő törpe ember. *Otto* azután annak a lelkületnek leírását és elemzését nyújtja, amely a kegyes emberben akkor támad, midőn az az Isten irracionális lényegét, szentségességét magában megrendítően átéli, megtapasztalja. Szerinte ezt a lelkületet a legmarkánsabban I. Mózes 18 : 27. verse juttatja kifejezésre : „Immáron merészkedtem szólni az én Uramnak, noha én por és hamu vagyok.“ E felkiáltásban a „Kreaturgefühl“ (teremtmény mivoltomnak érzelme) fejezi ki a szentséges irracionális ténynek értelmileg kifejezhetetlen tartalmát. A szentségesnek eme megtapasztalható és átélhető tartalmát *Otto* a „Numinose“ kifejezéssel jelzi, amellyel a világ szemei elől elrejtett Istent jelöli. A „Numinose“-t megtapasztaló, átélő lelkület elemzése közben *Otto* nagy szolgálatokat tesz a valláspszichológiának azáltal, hogy a vallásos élményben megnyilatkozó szeretet és félelem-érzelmeket a legpontosabban és a leggondosabban elemzés tárgyává teszi. A „Numinose“ tartalmában u. i. két vonást különböztet meg : az egyik a „Mysterium tremendum“ vonása. Ez négy mozzanatból tevődik össze : 1. a félelmetesnek, 2. a mindenhatónak, 3. az energikusnak, 4. a „teljesen másnak“ a mozzanataiból. Az emberi lélek félelemmel és rettegéssel torpan meg a félelmetes fenségesség, a titokzatos Isten előtt. A prófétáknál a „mysterium tremendum“ vonása, mint Isten haragja jut kifejezésre. Azonban nem szabad elfelejtenünk azt, hogy a félelem-érzelmeik csupán a vallásosság alacsonyabb fokozatain jutnak jelentősebb szerephez (a szeretet kizár minden félelmet, I. János 4 : 18.). A kegyesség magasabb fokán a félelem csupán mint féltisztelet, hódolat (Ehrfurcht) jelentkezik. És *Otto* vallástörténeti meghatározottságát éppen az jellemzi leginkább, hogy a félelem érzelmét teljesen egyoldalúan hangsúlyozza és hogy az általa feldolgozott vallástörténeti anyagot nagyjából a primitív népek vallásos dokumentumaiból merítette. Ebben hasonlít különben *Ribot*-hoz, akinek érdelem-pszichológiáját sok tekintetben érdekes volna összehasonlítani az *Otto* Numinosepszichológiájával. A „Numinose“ tartalmában jelentkező második vonás *Otto* szerint az előbbinek éppen ellentéte : a „fascinosum“ vonása. Míg u. i. az előbbi egy visszataszító vonás, addig az utóbbi egy lenyűgöző, lebilincselő, megkötő vonás. Isten szentséges voltának fascinosum vonása által elválaszthatatlanul magához vonja, köti, maga köré fonja a törpe embert. Így azután a szentséges átélésének reflexeképen egy oly lelkület jó létre, amelyben egy érzelm-kontraszt-harmónia jut el a maga teljességére : a „Mysterium tremendum“ és a „fascinosum“ által kiváltott érzelmek egymással teljesen ellentétesek és mégis a szentséges tartalmában, mintegy magasabb színhézésbe olvadnak egybe. Nyilvánvaló, hogy egy ily érzelm-kontraszt-harmónia értelmileg megközelíthetetlen, racionális formulákban kifejezhetetlen. Ezt csak átélni lehet s legfeljebb csak utólagosan a vallástörténeti leírás és a valláslélektani elemzés által öntudatosítani.

Otto könyvének további ismertetésétől ezen a helyen eltekinthetünk. Műve második része u. i. a vallásfilozófusokat érdeklő elsősorban, különösen azokat, akik a neofrieziánizmus vallásfilozófiai irányával behatóbban szeretnek foglal-

kozni. *Otto* könyvének eddig ismertetett részletei is nyilván mutatják, hogy ő bátran sorolható a német valláspszichológia vallástörténeti csoportjába. Mindenütt vallástörténeti adatokra szorítkozik és hivatkozik. Nála szerencsésen találkozunk egymással egyfelől az utánélés, a szellemtudományi megértés képessége, másfelől pedig a lélektani elemzés területén való alapos tudományos felkészültség. Nagy érdeme az is, hogy könyvében rámutatott a misztikus és a hívő kegyesség között meglévő különbségekre. Miként *Ribot*, úgy ő is elsősorban a vallási érzelmeket elemezte, azonban érzelem-elemző eljárása, amint erre legújabbban *Girgensohn* is felhívta a figyelmünket,⁸⁰ nem hatol le a végső motívumokig. Ez a veszély rendszeren együttjár a vallástörténeti iskolához való tartozással. A vallási és a misztikus érzelmek pontos és alapos elemzését, mint azt *Girgensohnnéknál* látni fogjuk, csupán a kísérleti módszer igénybevétele nyújthatja. A vallástörténeti valláspszichológiát mindenkoron jellemezte a felületesség és az esetlegesség. Ennek oka rendszeren az egységes módszer hiánya. *Ottonál* pedig egységes és pontosan körvonalazott, exakt valláslélektani módszerrel nem találkozhatunk, sőt valláspszichológiáját mintegy erőszakosan kell kiemelniünk könyvéből, amely a neofrieziánus vallásfilozófia keretei között látott napvilágot.

4. Heiler Frigyes valláspszichológiája.

Heiler híres valláslélektani vonatkozású munkája 1918-ban jelent meg először. Címe : *Das Gebet. Eine Religionsgeschichtliche und Religionspsychologische Untersuchung*. E műnek célja az, hogy az imádságnak, mint centrális jelenségnek az emberiség történetében különböző formákban való jelentkezését végigkísérje. Vallástörténeti adathalmaz valláslélektani feldolgozását nyújtja ez a kiváló munka, melynek végső célja nem annyira a vallásos élmény általános elemzése, mint ezt *Otto* könyvében láttuk, hanem inkább az imádkozó élet különböző típusainak a vallástörténelem lapjain való felvonultatása. Műve bevezető részében⁸¹ *Heiler* pontosan és világosan körvonalazza voltaképpen célját, meghatározza a különböző vallástudományi diszciplinák feladatát és nem egy megszívlelésre méltó megjegyzést tesz a valláspszichológia feladat és problémakörét illetőleg is.

A vallástudomány feladata, ezek szerint, a vallás megismerése. Míg a vallástörténet csupán egyes népek vallásának történeti fejlődését, kibontakozását írja le, addig a vallástudomány magára a vallásra irányítja a figyelmét, amint az az ember lelki világában létrejön és azután az emberek társadalmi és közösségi életében kiterjedésednek. A vallás megismerésére a vallástudomány legújabbban két úton igyekszik. Az egyik a néplélektan és a vallások összehasonlításának útja, a másik pedig az individuális lélektani elemzésnek az útja. Az előbbinek tárgya a vallás keletkezése és fejlődése a nép-lélek világában. Az utóbbinak feladata viszont a finoman differenciálódott individuális vallásosság sajátosan vallási mozzanatainak kielemezése és leírása. Azonban egymagában egyik valláspszichológiai módszernek sem sikerült a vallásos tüneményeket a maguk sajátos voltában megragadni. A néplélektani módszer elmegy a vallásos élmény legtisztább és leggazdagabb megnyilvánulásai mellett, anélkül, hogy azokat figyelemre méltatná, miután az individuális tényezőknek a vallás keletkezésénél konstitutív jelentőséget nem tulajdonít, viszont az individuális valláslélektani módszer nagy fogyatkozása, hogy a vallásos élményt mintegy absztrahálja összes történeti és szociológiai előfeltételeitől. (E két fogyatékosra már mi is bőven rámutattunk, midőn egyfelől *James*-t, másfelől pedig *Wundt*-ot ismertettük.) Tehát csakis a vallásos tünemények valamennyi jelenségformájának és típusának felkutatása, vagyis a két módszer egymást kiegészítő alkalmazása által remélheti a valláslélektan és a vallástudomány a maga céljának és feladatának pontos elérését.

A vallástudomány tehát feladatát elsősorban pszichológiai módszerek igénybe-

⁸⁰ I. m. 400. old.

⁸¹ Minket ez alkalommal voltaképpen csupán ez a bevezető rész érdekel, miután *Heiler* itt beszél a valláspszichológiáról általában és nem csupán az imádság pszichológiájáról.

vételével próbálja megoldani. Kiindulási pontja mindenekelőtt a tiszta, naív vallásosság. A vallást elsősorban forrásának, jelentkezésének csúcspontjainál kell tanulmányoznunk, tehát oly helyeken, ahol az ember vallásos szellemi ereje a legerősebb lelki élményekből még a maga tiszta naivságában és spontaneitásában patakzik elő s távol áll minden stabilizálódástól és konvencionális formákban való leülepedéstől. A legtanácsosabb tehát mindenekelőtt a vallásos élmény primitív megnyilvánulásainak tanulmányozása. Miután azonban a primitív népek vallásossága nagyon gyakran szintén magára ölti a konvencionálizmus öltözetét és másfelől nagyon gyakran mithikus világnézetekkel keveredik, éppen azért, hogy voltaképpen célunkat elérhessük és hogy azt, ami naív és spontán, attól, ami megkötött és konvencionális, a legkönnyebben megkülönböztethessük, a primitív népek vallásának vizsgálása mellett elsősorban a nagy vallásos zseniknek a tanulmányozását kell elkezdenünk, már amennyiben ezek gazdag és finoman differenciált teremtő tapasztalatainak megismeréséhez önvallomásaikban hozzájuthatunk.

Az öhmegfigyelés is nélkülözhetetlen előfeltétele a valláslélektannak. Aki nem érezte magában a vallásos impulzusok tiszta előpatakzását, az sohasem fog tudni a vallásos élmény végső gyökeréig lehatolni. Mert, mondja *Heiler*, amit a dán püspök, *Minrod*, az imádságról mondott, az a vallásról általában is áll: „Az imádság egy önmagában zárt világ, csak azok előtt ismeretes, akik benne élnek.“

Heiler elsősorban a vallástörténeti anyagot veszi mindenütt figyelembe. A kérdőívrendszer útján nyert anyag csak másodsorban jöhet figyelembe és legfeljebb az előbbinek csak kiegészítéséül szolgálhat. Az imádság vizsgálatánál az első feladat az empirikus, azaz tisztán történeti és lélektani feladat. Itt tartózkodnunk kell minden értékítélettől és metafizikai magyarázattól. Azonban, mint annak idején *Coe*, úgy most *Heiler* is beismeri, hogy lélektani lehetetlenség a vallásos életet aképpen tanulmányozni, hogy vele szemben állást ne foglaljunk. *Spinoza* alaptétele: „Az emberek cselekedeteit és érzelmeit olyképpen óhajtom elemzés tárgyaivá tenni, mintha csak vonalakkal, síkokkal és testekkel volna dolgom.“ — a vallás vizsgálatánál keresztülvihetetlen. Éppen a vallásos élet különböző típusainak tanulmányozása juttat el bennünket lépésről-lépésre az értékelő állásfoglalás szükségképpeniségéhez. A valláspszichológus nem lehet egyszerűen lélek-geométer, avagy lélek-anatómus. A szigorúan empirikus beállítás követelése nem jelenti azt, hogy minden állásfoglalásról lemondjunk, hanem csupán a vallással szemben való állásfoglalásnak az empirikus vizsgálódás mögé való szorítását követeli meg.

A vallás empirikus vizsgálatának alapvető feladata a *tipológia* vagy tispustan, vagyis a vallásnak avagy a vallás egyik sajátos jelensége különböző formáinak osztályozása, leírása és elemzése. Ez a tipizálás azonban semmiesetre sem történeti értékelési szempontok szerint, aminthogy ez a vallásfilozófia feladata, hanem a típusok felállításánál kizárólag a történeti és lélektani jegyek a mérv-és irányadók. Történeti kutatás és vizsgálódás nélkül az egyes típusok elemzése lehetetlen. A tispustan vagy tipológia egybeesik az összehasonlító vallástörténettel, már t. i. amennyiben ez utóbbi a vallás valamennyi jelenségformáját s nem csupán az alacsonyabb rendűeket veszi figyelembe. A típusoknak egymásutániségét azonban nem szabad egységes történeti fejlődésvonalként kezelni. Az egyik típus genetikailag korántsem származtatható az öt időileg megelőző típusból. A típusok közötti viszony történeti-genetikus szempontból a legkomplikáltabb s végső gyökereiben nem is elemezhető. Éppen azért az összehasonlító, lélektani vizsgálódás képezi az egyes vallások történeti leírásának voltaképpen alapját. Az általános összehasonlító vizsgálódás, amely a vallásos jelenségre, mint olyanra vonatkozik és az individuális történeti vizsgálat között, amely a vallásos jelenséget meghatározott egyedi jelentkezési formájában igyekszik megragadni, kölcsönösviszonyt kell fennállania, amely gyümölcsözőleg hat mind a két oldal számára.

A tispustan, vagy összehasonlító vallástörténet és az individuális történeti

vizsgálódás azután elvezetnek bennünket a vallás *fenomenológiájához* (a fenomenológia szót itt *Heiler* a *Husserl* filozófiája értelmében használja). A nemes, tiszta és naív vallásos élményben u. i. a vallásos jelenségek leglényegesebb vonásai önkénytelenül is nyilvánvalókká lesznek. A vallás fenomenológiájának sajátos feladata pedig nem más, mint éppen ezek mögött a leglényegesebb vonások mögött a vallási „ősjelentésnek” a felderítése és a vallás lényegének („eidos“-ának) a megragadása. A vallás lényegét pedig a fenomenológia a transzcendens valóság jelenlétének és e valóság és az ember között fennálló érintkezésnek a hitében látja.

A vallás fenomenológiája mellett *Heiler* külön említést tesz a szorosabb értelemben vett valláspszichológiáról (általános, kauzális lélektanról). Ennek feladata az egyéni vallásos élményben uralkodó törvényszerűségnek a feltárása és a vallásos élmény motívumának, lefolyásának és hatásának a meghatározása. A lelki életet bármely irányban befolyásoló transzcendens, természetfeletti hatásnak a figyelembe vétele e szorosabb értelemben vett valláspszichológiánál teljes egészében kiküszöbölendő. A vallásnak ez a kauzális pszichológiai vizsgálata a vallásos élményben jelentkező valamennyi egyéni lelki folyamatnak a figyelembevételére irányul és egyaránt vonatkozik a kegyesség produktív és reprodukív, naív és spontán, valamint tudatos és reflexiószerű megnyilvánulásaira. A szorosabb értelemben vett valláslélektan végső eredményeként azután kimutatja, hogy a vallásos élményben u. a. a törvényszerűség jut kifejezésre, mint amelyik az ember szellemi életének egyéb területein uralkodik.

Heiler műve azonban az imádságnak e szorosabb értelemben vett lélektani vizsgálatára, sajnos, nem terjed ki, vagyis az imádságban jelentkező törvényszerűségek feltárására. Csupán az imádság különböző típusainak osztályozására, leírására és elemzésére szorítkozik és az imádság fenomenológiájával, azaz az imádság lényegének a meghatározásával végződik. *Heiler* ez eljárása célszerűségi szempontból történt. Mert egyfelől a kauzális-pszichológiai vizsgálódás egy teljesen új módszertani beállítást igényelne, másfelől pedig *Heiler* nagyon félt attól, hogy az imádság mechanisztikus törvényszerűségeinek kauzális pszichológiai vizsgálata által esetleg veszélyeztetné azt a szerencsés benyomást, amelyet olvasói számára az imádság fenomenológiája és tipológiája által az imádság irracionális sajátosságai felől nyújthat.

Mi azonban csak fájlalni tudjuk azt, hogy *Heiler* teljesen figyelmen kívül hagyta az imádság immanens törvényszerűségeinek a kutatását és feltárását. Itt kétségtelenül leginkább vallástörténeti meghatározottsága és egyoldalúsága hátráltatta őt. Ebből a szempontból tekintve *Heiler* teljesen mögötte marad pl. az amerikai *Coenak*, aki pl. az egyes vallási tünetnyek lélektani elemzésénél és leírásánál elsősorban benső szerkezeti törvényszerűségek feltárására és strukturális szempontok keresztülvitelének és érvényesítésének a megvalósítására törekedett. Így azután *Heiler* tipológiájánál is az irányadó szempontok nem egyszer kívülről megkonstruált szempontok, tehát nem magából a benső lelki törvényszerűségből nőnek ki. Ha *Heiler* igénybe vette volna az empirikus, kauzális pszichológiai eljárásnak különösen újabb érvényre juttatott sajátos kísérleti módszerét is, úgy bizonyára nagyon hasznosan felhasználhatta volna ennek eredményeit tipológiájánál és fenomenológiájánál. És bár *Heilernek* kétségtelenül igaza van abban, hogy a vallás szigorúan kauzalisztikus-pszichológiai vizsgálata veszélyezteti a vallás irracionális mozzanatainak a felismerését, mindazonáltal egy kiváló pszichológus mindenkor be fogja ismerni azt, hogy a vallás, mint az ember szellemi életének egyik legsajátosabb tünetnyek, korántsem oldható fel maradék nélkül lélektani terminusokban és kategóriákban. A legújabb kísérleti valláslélektani iskola mindennél jobban igazolja, hogy a szorosabb értelemben vett pszichológiai szempontnak a vallás vizsgálatánál való érvényesítése még korántsem vezet a vallás racionalizálására, sőt a vallás irracionális mozzanataira is egyenesen felhívja a figyelmünket.

Heiler műve tehát csupán az imádság tipológiájára és fenomenológiájára terjeszkedik ki. Az imádság főbb típusaiként, jelentkezési formáiként a következőket

említi fel és írja le a legrészletesebben : 1. a primitív ember imádsága, 2. rituális imádságformák, 3. a himnusz, 4. az imádság sajátos jelentkezése a hellén nép kulturvallásában, 5. a filozófiai gondolkodás imádság-kritikái és imádság-eszményei, 6. az imádság tipikus jelentkezési módjai a nagy vallásos személyiségek egyéni kegyességében. Itt azután rátér *Heiler* a személyes kegyességnek általa felállított két fő típusának : a misztikus és prófétai kegyességnek a lélektani elemzésére. Külön részletezi a misztikusok imádságainak sajátosságait és külön a prófétai kegyesség imádságait, 7. a nagy embereknek (költőknek és művészeknek) individuális imádságai ; itt külön tárgyalja az imádság kontemplatív-esztétikai és affektív etikai típusait, 8. az istentiszteleti, közösségi imádság, végül 9. az egyéni imádság, mint vallási kötelesség és jócselekedet a törvényalkotásokban.

Heiler tipológiája, amelyet ő a vallástörténeti adathalmazra épít fel, már közel áll a valláslélektan ama csoportjához, amely a vallásosság egyéni differenciáinak kimutatásában látja valódi feladatát. *Heilert* tehát voltaképpen úgy tekinthetjük, mint akinek valláslélektana átvezet bennünket a német valláspszichológia ú. n. vallástörténeti csoportjától a másik csoportjához, az ú. n. *differenciális valláslélektani csoporthoz*. Ez utóbbi csoport képviselőinek rövid ismertetése képezi tehát legközelebbi feladatunkat.

b) A német differenciális valláspszichológiai csoport.

1. A differenciális pszichologia problémaköre.

A differenciális pszichológia az egyéni, lelki különbségek vizsgálatában merül ki. A differenciális pszichológiának mindenekelőtt azokat az egyformaságokat kell megállapítania, amelyek az egyén lelki életében előadják magukat. Tehát első és legfontosabb feladata a lelki típusok felállítása. Foglalkozik azután a normális, hipernormális és abnormis lelki élettel és igyekszik ezeket egymástól fogalmilag elhatárolni. A differenciális pszichologia tartalmi feladatai közé tartozik végül a temperamentumnak, intelligenciának, zseninek a kérdése. Az egyéniség maradéknélküli elemzése szintén a differenciális pszichológia feladata, azonban ezt a feladatát aligha fogja tudni valamikor is elérni : *individuum est ineffabile*, ezt a tételt a pszichológusok sem fogják tudni megdönteni.

A differenciális pszichologia kiváló német művelője, *W. Stern* (alapvető munkája : *Die differentielle Psychologie in ihren methodischen Grundlagen*, 1911.) e lélektani diszciplinának négy ágazatát különbözteti meg. Az első ezek közül a lelki variációkat, változatokat vizsgálja. Elhatárol egy általános lelki jegyet és azt különböző egyéneknél vizsgálat tárgyává teszi. Különösen nagy figyelemmel van e lelki jegynek az egyes egyénekből való sajátos változásaira, jelentkezési módjaira, formáira. Ide tartoznak a temperamentumok, az emlékezettípusok és az intelligenciafokok vizsgálatai. A differenciális lélektan második ágazata viszont megáll egyetlen egyénnél. Ennek számos jegyét felkutatja s igyekszik e jegyeknek egymáshoz való viszonyát és egymással való sajátos összefüggését kimutatni. A differenciális pszichologia ez ágazata a *lélekrajz* (pszichográfia). Így pl. a pszichológus nyújthatja számunkra a *Goethe* lelki életének elemzését, avagy más nagy szellemi virtuóznak a lelkirajzát. A differenciális pszichológia harmadik ágazata két vagy több lelki jegyet egyszerre több egyénen figyel meg, csak azért, hogy megállapíthassa, vajjon az egyik jegy a másikkal kölcsönösen, párhuzamosan, avagy pedig ellentétesen jelentkezik-e, vagyis, hogy a különböző jegyek függenek-e egymástól, avagy pedig nem ? Ez tehát a lelki tulajdonságok viszonyának — korrelációjának — a vizsgálata. A negyedik ágazat sajátos feladata pedig nem más, mint oly egyéniségeknek egymással való összehasonlítása, akiknek mindegyikét sajátos lelki jegyeikre, tulajdonságaikra vonatkozólag már megvizsgáltunk. Itt tehát az *összehasonlítás* feladatával állunk szemben. Ilyen pl. ha két nagy költőt vagy festőt vagy filozófust egymással összehasonlítunk, miután már mind a kettőnek lelki rajzával tisztában vagyunk.

A differenciális pszichológia több fogalmával kell még megismerkednünk. Legfontosabb ezek közül a *típusnak* és az *egyéniiségnek* a fogalma. A pszichológiai típust *Stern* után helyesen határozza meg *Kornis* : „A pszichológiai típus négy mozzanatot rejt magában : az emberek egy csoportjára nézve bizonyos tulajdonság közös ; ez a tulajdonság állandó (diszpozicionális) természetű ; lefelé és felfelé oly fokozatokat mutat, hogy a szomszédos típusba folytonos az átmenet ; a lelki életnek csak egy részére van korlátozva... A pszichológiai típus bizonyos lelki tulajdonságok kapcsolata, melyek az emberek egy csoportjánál összehasonlítható módon találhatók, anélkül azonban, hogy ez a csoport más csoportokkal szemben egyértelműen és minden oldalról el volna határolva, vagyis a szomszédos típusokba folytonos átmenet van s a tipikus sajátosságok köre nem az egész lelki életre, hanem ennek csak egy részére szorítkozik.“⁸² Már most a különböző típusok vagy szoros benső kapcsolatban állanak egymással. Ilyen esetben előáll a *komplex-típus*. Vagy pedig egymás mellé vannak csupán rendelve, anélkül, hogy közöttük szorosabb kapcsolat lenne : ez az ú. n. *típus-komplex*. Komplex típus pl. a festőművésznél a vizualitás, esztétikai érzés és teremtőkészség együttes jelentkezése, típus-komplex esete forog fenn, ha pl. a vizualitás és melankolikus kedély egy és ugyanazon egyénnél egyszerre fordulnak elő.

A típus mellett a differenciális pszichológia másik törzsfogalma az *egyéniiség*. Voltaképpen a típus kérdése az egyéniiség kérdésébe torkollik bele. A típusok csomósodása és együttes jelentkezése egyénibbé tesz az egyént. Tételként állíthatjuk fel, hogy minél bonyolultabb a típus, annál kevesebb egyénre érvényes, úgy, hogy az egyén végül is megszámlálhatatlan típus keresztező pontjává válik. A differenciális pszichológia végső feladata tehát voltaképpen nem lehet más, minthogy az egyéniiség keretein belül jelentkező típusokat mennél pontosabban felismerje és kielemezze, vagyis, hogy az egyéniiséget a típusok mennél nagyobb számában feloldja, kimerítse. Ezt a végső feladatát a differenciális pszichológia megoldani teljes egészében nem tudja. Számára az egyéniiség határfogalom marad és ha meg is találja mindazokat a típusokat, amelyekből az egyéniiség összetevődik, ki biztosítja a differenciális lélektant arról, hogy e típusoknak egymáshoz való sajátos kapcsolatát, amely kapcsolat, összefüggés pedig az egyéniiség konstitutív mozzanataként jelentkezik és szerepel, valamikor is fel fogja tudni fedezni. Éppen azért a differenciális pszichológia sajátos és legközelebbi feladata mindenkoron típusok kutatása és felállítására marad és csak ezen túl állhat előtte távoli feladatként az egyéniiségnek a lélektani megmagyarázása.

A differenciális pszichológia feladatköre természetesen kiterjed a vallás területére is. És amiket *Stern* a differenciális pszichológiára általában törvényekként felállított, az a valláslélektan differenciális ágazataira is érvényes. A valláspszichológusnak is kötelessége a vallásos egyének lelki különbségeit és egyformaságait kutatni. A vallásos egyének lelki változatait vizsgálni. Nagy vallásos egyéneknek, személyiségeknek a lélekrajzát nyújtani. Kutatni azt, hogy a lélek vallásosságának konstitutív mozzanatai mily viszonyban vannak a lelki élet többi mozzanataival. Mindennél ígézőbb és megkapóbb feladat a differenciális valláspszichológia számára két nagy vallásos zseni vallásos életének egymással való lélektani összehasonlítása. Természetesen, ha valahol, úgy éppen a vallás területén ezeregy akadállyal kell megküzdnie a differenciális pszichológiának, hogy céljait elérhesse. A vallásos zseni, egyéniiség az emberi életnek a legnehezebben megközelíthető virtuóza. Éppen azért a differenciális valláspszichológia is legfeljebb csak a típusok és lelkirajzok nyújtásában láthatja legközelebbi feladatát s attól, hogy a különböző nagy vallásos egyéniiségeket maradéknélkül megmagyarázza, avagy, hogy őket egymással egyenesen összehasonlíthassa, még nagyon messze áll.

Típusok felállításában és egymással szemben való elhatárolásában a valláslélektan sohasem szűkölködött. Csak emlékezzünk vissza *James* két kedély-

⁸² *Kornis* : A Leleki Élet. 1-ső kötetében.

típusára, avagy *Starbuck* felfogására a megtérést-nélkülöző és a megtérést magába-foglaló vallásos élet két típusára vonatkozólag. Avagy *Pratt* négy vallásos típusát, *Coe* típusait, avagy csak az imént ismertetett *Heiler* tipológiáját kell emlékezetünkbe idéznünk. Mindazonáltal sajátosan differenciális pszichológiai törekvésekkel náluk még nem találkozunk s típusaiknak felállításával inkább más módszertani törekvéseiknek sikeres elérését szolgálták. Viszont azok a pszichológusok, akik a vallás differenciális pszichológiájához jelentősen hozzájárultak, nem azért tették ezt, mintha ők a vallás iránt különösképpen érdeklődtek volna. A vallás őket csupán mint a szellemi élet egyik tüneménye érdekelte. És miután általános differenciális pszichológiai kézikönyvekben a szellemi élet minden területén jelentkező típusok kidolgozását állították célként maguk elé, csak egészen természetes, hogy a vallást is be kellett vonniok vizsgálódásaik körébe. Közülök különösképpen két pszichológust fogunk ez alkalommal részletesebben ismertetni. Az első e kettő közül *Spranger Eduard*, aki ú. n. *szellemtudományi pszichológiájával* keltett nagy érdeklődést a német tudományos körökben. A másik pedig *Müller-Freienfels*, aki differenciális pszichológiai munkájával és általában véve filozófiai és lélektani műveivel nagyban hozzájárul manapság a német filozófia irracionálisztikus iránya mind intenzívebb jelentkezésének előmozdításához.

2. *Spranger E. és szellemtudományi pszichológiája.*

Sprangernek különösen *Lebensformen* c. munkája érdekel ez alkalommal bennünket, amely 1925-ben ötödik kiadásban jelent meg. E művében fejti ki a szellemtudományi pszichológiára vonatkozó elveit, hogy azután ez elvek alapján felépített művében kidolgozza számunkra a szellemi élet különböző típusait.

Spranger mindenekelőtt szellemtudományi pszichológiáját elhatárolja attól, amit általánosságban természettudományi pszichológiának szoktunk nevezni; *Spranger* viszont az „elemek pszichológiája“ névvel ruhazza fel. (*Heiler* ezt nevezte szorosabb értelemben vett kauzálisztikus pszichológiának.)

Az ember, mint alany, mondja *Spranger*, tárgyi környezetétől elválaszthatatlan. Az alany és tárgya kölcsönös vonatkozásban vannak egymással. Ha már mostan vizsgálódásaink közben a hangsúlyt a tárgyi oldalra helyezzük, úgy előáll a szellemtudomány (*Geisteswissenschaft*). A szellemtudomány foglalkozik 1. a történeti élet transz-szubjektív és kollektív alkotásaival, amelyek mint egyénentúli hatáskomplexumok magukat az egyéneket is átölelik; 2. azokkal az ideális, szellemi normákkal, törvényekkel, amelyek szerint az egyén azt, ami kritikai-objektív értelemben véve szellemi, magában létrehozza, vagy az adekvát megértés által magába fogadja. Ha azonban a hangsúlyt az individuális alany oldalára tesszük, úgy a pszichológiáról beszélünk. A pszichológia feladata 1. azon élményeknek vizsgálata, amelyek az alanynak a transz-szubjektívvel és a kollektívvel való összefonódásából származnak; 2. azoknak a lelki aktusoknak és élményeknek a vizsgálata, amelyek a kritikai objektív szellem törvényeinek megfelelnek, vagy attól eltérnek.

Már ebből is látható, mondja *Spranger*, hogy a pszichológia ily értelemben csak abban az esetben művelhető, ha a legszorosabb összefüggésben van az objektív szellemtudomány imént vázolt kettős feladatával: a történeti-leíró és a kritikai-szabályozó szellemtudományi feladatokkal. „Amiképpen a megismerés pszichológiája mindenkori már a befejezett tudásnak egy darabját és egy meghatározott ismeretelméletet előfeltételez, azonképpen a lélektan is előfeltételezi a szellemtudomány egészéhez való viszonyulást. Azt, ami szubjektív, mindenkori el kell határolnunk azzal szemben, ami objektív. Éppen azért bátran beszélhetünk *szellemtudományi pszichológiáról*.“

A szellemtudományi pszichológiát a maga probléma és feladatkörével azonban nem mindenütt ismerték fel a lélekbúvárok s a mai lélektan inkább áll a természettudomány uralma, mint a szellemtudomány irányítása alatt. Különösen három mozzanatban mutatkozik, *Spranger* szerint, a pszichológiának a

természettudomány érdekeitől és módszereitől való függése. E függés első ismeretető jegye a mindnyájunk által ismert „test és lélek“ probléma. Nem a szellemi összefüggések után érdeklődnek a pszichológusok, amelyeknek a lelki folyamatok csupán kifejezői, hanem csupán a lelki folyamatoknak a testi folyamatokhoz, az idegprocesszusokhoz való viszonya érdekli őket. Másodsor, abban jut kifejezésre a mai pszichológiának a természettudománytól való függése, hogy a lelki jelenségeket az Én-en kívül fekvő világnak csupán egy részével (az anyagi részével) hozzák vonatkozásba. Úgy a fiziológiai-pszichológia, mint a pszicho-fizika vizsgálata tárgyává teszi az alanynak a tárgyhoz való viszonyát; azonban a tárgy, amelyre a lelki élmények vonatkoznak, csupán a materiális világ. A szellemi világhoz való lelki vonatkozásokat a természettudományi-pszichológia teljesen figyelmen kívül hagyja.

A harmadik mozzanat, amelyben a lélektannak a fizikától való függősége kifejezésre jut, a lélektani fogalomalkotás eljárásában nyilvánul meg. Amiképpen a fizika arra törekszik, hogy a testi jelenségeket az őket alkotó elemeknek törvényszerű kapcsolatából magyarázza meg, azonképpen a tőle függő természettudományi lélektan is a lelki történések komplexumát az azt létrehozó elemekből igyekszik megmagyarázni. E módszertani eszmény folytán Spranger ezt a természettudományilag orientálódott lélektant az *elemek lélektanának* nevezi.

Az elemek lélektana szűklátókörű. A lelki élet egészét nem képes maradék nélkül megmagyarázni. Mert nagy különbség az, vajjon én egy komplex lelki folyamatot elemeire bontok csupán, avagy azt, mint egészet, további jelentésbeli összefüggésekbe állítom bele. Aki egy történeti személyiség szándékait és elhatározásait akarja megvilágítani, az nem oldja fel őt csupán képzetekben, érzelmekben és megindulásokban, hanem minden egyes esetben kutat azon motívum után, amely neki a cselekvéseikhez szükséges végső ösztönzést szolgáltatja s éppen ezáltal a történeti személyiséget nem izolálja, hanem egyenesen bennehagyja a történeti jelentések és értékek összefüggésének világában. Erre a természettudományi lélektan nem képes. Legnagyobb fogyatkozása éppen abban áll, hogy a lelki életben jelentkező és kifejezésre jutó jelentésbeli összefüggést valósággal széjjeltördeli. Pedig lelki életünk világában mindig az értelmi összefüggés az első és csak azután beszélhetünk az elemek analiziséről, amely sohasem elegendő a lelki élet egészének megértéséhez. Ezt *Wundt* is belátta és éppen azért állította fel a már általunk ismerttetett teremtő színhézis elvét. Ez elvtől teljesen független szerinte az egymással vonatkozásban álló elemek analizisének elve. Mindazonáltal már *Wundt* is hangsúlyozza, hogy a különböző elemekből összetevődő alkotások oly tulajdonságokkal is rendelkeznek, amelyek az egyes elemek tulajdonságaiból le nem vezethetők. Azonban *Wundt*-tal szemben helyesen mutat rá *Spranger* arra, hogy a teremtő színhézisről, mint törvényről nem beszélhetünk, mert hiszen, ha ezt megtehetnénk, úgy ezt oly törvénynek kellene felfognunk, amely egy irracionális, törvényben tehát kifejezhetetlen összefüggést juttatna kifejezésre. Éppen ezért *Wundt* lélektani módszerének mindenkor hibáját mutatja ki a teremtő színhézis hipotetikus elve. A lélekben és a lélek által lezajló szellemi összefüggések világát nem lehet elemekből felépíteni, mint pl. a testet anyagi részeiből. Hanem sokkal inkább a lelki életet, mint egészet, illeti meg az első hely és az analizisnek csak abban az esetben van helye és jelentősége, amennyiben a felfedezett elemeket és mozzanatokat az egészre vonatkozólag gondoljuk el. Éppen ezért *Spranger* szerint a *Wundt* szempontjait valósággal fel kell cserélni és a teremtő színhézis elvét az elemekre bontó elemzés elvével helyettesíteni. Míg tehát *Wundt* szerint a pszichológia methodikája a következő elvi út irányában halad: szétbontó elemzés elve plusz teremtő szintézis elve, addig *Spranger* szerint épp a megfordított irány felel meg az élet valóságának: teremtő szintézis elve plusz szétbontó elemzés elve.

A szellemtudományi pszichológia a teremtő szintézis elvéből indul tehát ki, vagyis a pszichikumot meghagyja az értelmi összefüggések keretei között. A pszichikumot, mint egészet, teszi vizsgálatá tárgyává. Az egyéni lelket oly

funkciók jelentésbeli összefüggésének tekinti, amelyekben a különböző érték-irányok az Én-tudat egységén keresztül egymással vonatkozásban állanak (jelentés csak ott állhat elő, ahol érték-vonatkozás van). Az érték-irányokat sajátos normatív érték-törvények határozzák meg, amelyek viszont a különböző érték-osztályoknak felelnek meg. Az empirikus Én az egyéneken-túli szellemi értékek világába valósággal beleágyazva találja magát. Amennyiben már most az egyéneken-túli szellemi hatás-összefüggések szerkezete után kutatunk, az általános, leíró-szellemtudomány mezején találjuk magunkat. Amennyiben viszont a normatív érték-törvények és a szabályszerű szellemi értékalkotások után érdeklődünk, az általános kultúrethika mezején forgolódunk. Amennyiben pedig az egyén jelentés-élményeit és aktusait helyezzük az előtérbe, tekintet nélkül arra, vajjon az eszményi normákkal egybeesnek-e, avagy azoktól teljesen elütnek, a szellemtudományi pszichológia művelőjévé leszünk. Mert a pszichológia leíró és megértő és korántsem normatív tudomány. Nem szabad azonban azt gondolnunk, mintha a pszichológia lehetséges volna a normatívnak és a kritikai-objektívnek kellő ismerete nélkül. Sokkal inkább a lélektan voltaképpen feladatát éppen abban kell látnunk, hogy azt, ami szubjektív, az objektívvel szemben kellőleg elhatárolja. Az elemek pszichológiája is mindig előfeltételez bizonyos fizikai és fiziológiai tudást, ismeretet. Hasonlóképpen a szellemtudományi pszichológiának is előfeltételként kell kezelnie a szellemi objektivitásokat.

Spranger a szellemtudományi pszichológiának kettős ágazatát különbözteti meg. Egyfelől az *általános*, másfelől pedig a *differenciális* szellemtudományi pszichológiát. Az első az ember lelki strukturáját *általában* teszi vizsgálat tárgyává, amennyiben t. i. ez az objektív és normatív szellem össz-strukturájával vonatkozásban áll, a differenciális szellemtudományi pszichológia pedig az *individualizált* strukturáknak azon típusait igyekszik egymással szemben elhatárolni, amelyekben az objektív és normatív szellem egy-egy oldala túlnyomólag kifejezésre jut.

Spranger könyvének általános szellemtudományi pszichológiai részében különösen az érdekel bennünket, amit az egyéni szellemi aktusokról, közöttük is különösen az, amit az egyéni vallási aktusokról mond. Szellemi aktus alatt *Spranger* az Én-nek azon tevékenységét érti, amely a különböző lelki funkciókból, strukturális úton fonódott egybe és amely által egy Én-feletti jelentést hordozó szellemi tevékenység jön létre. Négyféle szellemi aktust különböztetünk meg. Az első a *theoretizáló* aktus: ez a tárgyasra való általános vonatkozás által létrehozza az elméleti jelentést. A második az *esztetikai* aktus, amely az esztetikai jelentés létrehozója. A harmadik az *ökonomiai* aktus, amely azáltal jön létre, hogy az egyén mérlegelés tárgyává teszi a maga pszicho-fizikai erőkészletét és figyelembeveszi reális életcéljait. Végül az utolsó a *vallási* aktus. Az egyén ugyanis nem elégszik meg az elméleti, esztetikai és ökonomikus értékekkel, hanem az egyes érték-élményeket az egyéni élet szellemi értékeinek totalitására is vonatkoztatja. Így azután létrejön egy sajátos új tartalom, amelyet vallási jelentésnek nevezhetünk.

Nem mulaszthatjuk el, hogy ezen a ponton rá ne mutassunk arra a letagadhatatlanul közeli rokonságra, amely *Spranger* valláselmélete és *Coe* általunk bőven ismertetett felfogása között van. Amiképpen *Coe*, úgy *Spranger* is elsősorban a funkcionális szempontból vizsgálja a vallást. Amikor ő vallási aktusról, avagy általában véve szellemi aktusokról beszél, voltaképpen a funkcionális pszichológiai szempontot juttatja kifejezésre. Még világosabbá lesz a kettőjük gondolkozása közötti hasonlatosság, ha figyelembe vesszük, hogy mindkettő túlteszi magát az egyoldalúan biológiai kategóriákkal és terminusokkal dolgozó pszichológián, és amidőn érték-vonatkozásokról beszélnek, a legtisztább szellemi értékeket léptetik fel és figyelmen kívül hagyják az önfenntartást szolgáló, tehát csupán biológiai értékeket. Sőt még tovább menve, a kettőjük közötti rokonság akkor is felfedezhető, midőn a vallási aktusról, a vallási funkcióról beszél mind a kettő. Külön vallási értéket a többi mellett egyikőjük sem vesz fel. Hanem mind a kettő az értékek

totalitásához való vonatkozásban látja a vallást. Természetesen, miután mindkettő más és más terminológiát használ, első pillanatra úgy tűnik fel, mintha kettőjük álláspontja között érintkezési pontokat nem is lehetne találni. Ha azonban közelebbről vizsgálat tárgyává tesszük felfogásainkat, úgy csakhamar rájövünk, hogy az, amit *Coe* személyes és társas értékek teljessé tételére, egységesítésére és konzerválására való törekvés alatt, vagy az értékek átértékelése alatt, azaz a vallás alatt ért, az voltaképpen egybeesik azzal, amikor *Spranger* azt állítja, hogy az ember, meg nem elégedve az elméleti, esztetikai és ökonomikus értékekkel, érték-élményeit az egyéni élet szellemi értékeinek totalitására vonatkoztatja és ezáltal létrehozza magában az úgynevezett vallási aktust.

Ha már ennyire párhuzamot vontunk a két pszichológus között, úgy rámutatunk a kettőjük között fennálló különbségre is. Míg ugyanis *Coe*, mint láttuk, valláslélektanában, a strukturális és a funkcionális szempontokat egyaránt párhuzamosan végigvezeti, s beszél külön a lelki mechanizmusok lélektanáról és külön a személyek lélektanáról, addig *Spranger* művében teljesen figyelmen kívül hagyja az általa ú. n. elemek pszichológiáját és csupán a szellemtudományi pszichológiában látja a pszichológia egyetlen feladatát. (Zárójelben kénytelenek vagyunk a *Coe* és *Spranger* különböző terminológiájára figyelmeztetni az olvasót, nehogy zavart okozzanak. Amit *Coe* strukturális pszichológiának, avagy a lelki mechanizmusok pszichológiájának nevez, az *Spranger*nél a természettudományi lélektan, avagy az elemek lélektana nevét viseli. Viszont midőn *Spranger* szellemtudományi pszichológiáról beszél, voltaképpen ugyanazt érti, amit *Coe* a személyek lélektana és általában véve a funkcionális lélektan alatt ért. Hasonlóképpen midőn később *Spranger* a különböző lelki struktura-típusokról, „életformákról“ beszél, nem ugyanoly értelemben használja a struktura szót, mint *Coe* tette. *Coe*-nál a struktura lelki mechanizmust jelent. *Spranger*-nél viszont a struktura típusok a lelki funkciók sajátos jelentkezési formáját.) *Coe* tehát kétségtelenül következetesebben járt el, mint *Spranger*. Nemcsak felismeri a két szempontnak és a kétféle lélektannak egymástól való különbözősét, hanem a vallást mind a kettő által vizsgálat tárgyává is teszi. Így azután valláslélektanának eredményei gazdagabbak is, mint a *Spranger*éi, aki nagyon is hamar áttér a vallás „differenciális szellemtudományi pszichológiai“ vizsgálatára. Viszont *Coe*-nál a differenciális lélektani szempont érvényesítése nem jut oly teljesen kifejezésre, mint *Spranger*-nél.

Lássuk már most, miben látja *Spranger* a differenciális szellemtudományi lélektan sajátos feladatát és e feladat egyéni megoldása közben mily eredményekhez jut ?

Spranger voltaképpen célja éppen itt jut kifejezésre : karakterológiát, ethológiát, avagy az egyéniség szellemtudományi pszichológiáját akarja nyújtani. Az egyéniség alaptípusait akarja elénk tárni, azonban — és ebben rejlik *Spranger* szellemtudományi pszichológiájának legsajátosabb vonása, előre bejelenti, hogy azok az alaptípusok, amelyeket ő felállít, nem a valódi életből vett fotografiák, hanem egy sajátos izoláló és idealizáló módszer útján jutott el hozzájuk. Az ő célja időtlen ideáltípusoknak a konstruálása, amelyeket azután, mint sémákat, avagy normatív jellegű strukturákat, a történeti és társadalmi élet jelenségeiben annyira-amennyire feltalálni igyekszik. Jól tudja azonban, hogy a történetileg feltételezett típusok különféleségének vizsgálata voltaképpen teljesen más eljárást követelne meg, mint amilyen az övé, és éppen azért, anélkül, hogy ez individualizáló eljárás voltaképpen feladatának megvalósításához hozzáfogna, megáll az egyéniség ideális alaptípusainak a vizsgálatánál. Hat ilyen ideális alaptípust állít fel. Ezek a következők : az *elmélet* embere, az *ökonomikus* ember, az *esztéta*, a *szociális* ember, a *hatalom* embere, (a politikus) (*Macht Mensch*) és a *vallásos* ember. *Spranger* ez ideális alaptípusokat, legáltalánosabb életformákat a legalaposabban leírja, s közben mindenhol azt is igyekszik feltüntetni, hogy mily kapcsolat állhat fenn az egyes típusok között. Miután bennünket ez alkalommal csupán a vallásos ember érdekel, a többit figyelmen kívül hagyjuk és csupán arról emlékezünk meg, amit *Spranger* a vallásos emberről mond.

Függetlenül minden történeti meghatározottságtól, *Spranger* mindenekelőtt három fő vallásos típust különböztet meg. E három típus azáltal áll elő, hogy az egyes érték-élmények az életben jelentkező szellemi értékek totalitásához pozitív, avagy negatív, avagy pedig vegyesen pozitív és negatív vonatkozásban vannak-e? Az első esetben előáll az *immanens misztikusnak* típusa, amely az élet minden egyes pozitív értékében az isteninek csiráit látja. Az abszolút élet-igénylésben jut ez a legmarkánsabban kifejezésre. A második a *transzcendens misztikusnak* típusa, amely a legmagasabb értéket a világ értékeinek teljes megtagadása által óhajtja elérni. A harmadik típusnak *Spranger* nem ad önálló nevet. Ismertető jegye az, hogy az e típus alá tartozók az élet javaival szemben úgy az igenlés, mint a visszautasítás álláspontján állanak. Ez a típus tehát voltaképpen a két előbbinek sajátos egybeomlása, együttes jelentkezése. Ezekután áttér *Spranger* a vallásosság azon formáinak leírására, melyek a vallásnak egyfelől a *tudáshoz*, másfelől pedig az élet ökonomikus vonatkozásaihoz, avagy az esztetikai élményhez, a társadalmi élet alapját képező *szeretethez* és a *politikai* tudathoz való viszonyulásaiból erednek. Majd pedig az egyéniségek különbözőségeinek megfelelően a vallásos típusok, vallási életformák következő új változatait állítja fel: egyfelől különböztet *teremtő* és *receptív* típusú vallásos emberek között. Az előbbieket azok, akik eredeti vallásossággal rendelkeznek. Legmagasabb megnyilvánulása e típusnak a prófétában, vallásalapítóban jelentkezik. Az utóbbiak pedig azok, akik vallásosságukat egyszerűen csak másoktól átvették, avagy örökölték. Legszélsőbb jelentkezési formája e típusnak a tradíció hitben leledzők és a merev orthodoxia képviselői. Érdekesen esik egybe e két típus *James* két típusával. Mint láttuk u. i., *James* is különböztet „first hand religious life“ és „second hand religious life“ között. — Újra előállhatnak különböző vallási életformák azáltal, hogy mik voltak a döntő motívumok a vallásos tudat kifermálódásánál? A természet, az ember, a világ, az Én, a politika, a jog-e? Újabb vallási típusokhoz juthatunk el, ha a vallásos élmény ritmikáját és módszertanát vesszük figyelembe. Vannak, akiknek egész életét úgy kíséri a vallás, mint szelíd, halk zene. Pl. *Schleiermacher*. Viszont vannak, akikben a vallásos élmények robajszerűen jelentkeznek, pl. az eksztatikus misztikusok. Újabb típusokhoz jutunk el, ha a vallásos szimbólumok változatait tesszük irányadó elvvé. A vallásos szimbólumok lehetnek a legmagasabb személyes elvnek, avagy egy teljesen személytelen elvnek a kifejezői. Végül a vallásos élménynek negatív típusát írja le *Spranger*, az úgynevezett atheistáknak, vallástalanoknak típusát.

De bátran kérdezhetjük ezekután, hogy voltaképpen hogyan is jutott el *Spranger* az ő struktúra-típusaihoz? Mily lélektani módszereket vett igénybe és mennyiben sikerült neki „élet-formáit“ valóban a reális élethez hűen felállítani? *Spranger* legkiválóbb kritikusa *Girgensohn* volt, aki a *Spranger* által „megértésnek“ nevezett szellemtudományi eljárást, „makroszkopikus megfigyelési“ módszernek hívja.⁸³ Szemben az ő sajátos kísérleti módszerével, amelyet azután „mikroszkopikus megfigyelési“ módszernek, avagy „lélekfotografiának“ nevez. Anélkül, hogy már ez alkalommal *Girgensohn* sajátos mikroszkopikus megfigyelési módszerének ismertetésére kitérnénk, röviden szólni kívánunk arról, hogy mit ért *Girgensohn* makroszkopikus megfigyelési módszer alatt, és hogy mennyiben alkalmazta ezt a módszert kellő sikerrel a tárgyalás alatt lévő *Spranger*?

A makroszkopikus megfigyelési módszer nemcsak a *Spranger* sajátos pszichológiai módszere, hanem *Spranger* voltaképpen csupán egy tagja a pszichológusok ama társaságának, amelyet *struktúra-pszichológusok* csoportjaként emlegetnek, és amelynek voltaképpen megalapítója *Dilthey* volt. A módszerük hármas mozzanaton épül fel. Először oly irodalmi termelések pszichológiai elemzésén, amelyekben a legmarkánsabban kifejezésre jut a történeti nevezetességű vallásos emberek benső, lelki élete. Másodszor: a gyakorlati intuitív emberismereten. És harmadszor: az alkalmasszerűen adódó, tehát nem kísérleti önmegfigyelésen. Voltaképpen ugyanazzal a módszerrel dolgoztak az általunk részletesen ismertetett *James*, *Heiler* és *Otto* is.

⁸³ L.: Religionspsychologie, Religionswissenschaft und Theologie. 10. old.

Bármennyire is elismeréssel adózunk e módszeralkalmazók által produkált eredményekkel szemben, mégis kénytelenek vagyunk *Girgensohn*nal két kérdést intézni hozzájuk.⁸⁴ Először is azt kérdezzük, hogy mi biztosít bennüknet arról, hogy a makroszkópikus módszer alkalmazói az általuk felállított és leírt típusokban a valóságban is létező típusokat fedezték fel és nem csupán a saját maguk által felállított individuális típusokat próbálták a valóságba mintegy belenézni? Másodsor pedig bátran megkérdezhettük tőlük azt is, hogy mi garantálja számunkra azt, hogy az általuk nyújtott elemzés a típusokat létrehozó valamennyi konstitutív tényezőt valóban felölelte?

Vegyük figyelembe először az első kérdéssel kapcsolatos problémákat. A makroszkópikus módszer alkalmazói, amint erre *Girgensohn* is rámutat, nagyon is ki vannak téve az egyéni jótetszés veszélyeinek. Igaz ugyan, hogy úgy *Spranger*, mint a többi struktúra-pszichológus, ellensúlyozni próbálják a típusok felállításánál jelentkező izlésüket, mondhatnánk önkényüket azáltal, hogy lehetőleg igyekeznek a szellemi élet objektív, leülepedett valóságához alkalmazkodni, mindazonáltal a veszély itt mindenesetre oly nagy, hogy még az objektív szellemi élethez való alkalmazkodás sem nyújt elég biztosítékot a tudományos, pszichológiai szempont pusztá érvényesülése számára. Sőt tovább menve, bátran állíthatjuk azt, hogy a makroszkópikus megfigyelési módszer még mindig nem rendelkezik elég kritériummal arra nézve, hogy azt, ami individuális jellegű, attól, ami egyetemes érvényű, lépten-nyomon és a legpontosabban megkülönböztesse. Továbbá a nagy történeti személyek irodalmi hagyatékának tanulmányozása ezer alkalmat ad arra, hogy a makroszkópikus módszer alkalmazói végül is a saját egyéni felfogásukat, tehát történeti lehetetlenségeket magyarázzanak bele az elemzett szövegbe. A makroszkópikus módszerre való támaszkodás tehát még nem biztosíték a tiszta tudományos szempont érvényesülése mellett.

Ha már mostan a felvetett második kérdéssel kapcsolatos problémákat vesszük figyelembe, úgy kétségtelenül megállapíthatjuk, hogy *Spranger* struktúra-típusai elsősorban is sématicusak, másodsorban pedig önkényesen megkonstruáltak. A való életben kétségtelenül aligha találkozhatunk egyetlen struktúra-típussal is, úgy, amint az a *Spranger* leírásában előttünk megjelenik. Annál inkább találkozunk azonban oly emberekkel, akikben a *Spranger* által leírt struktúra-típusok egész raja egyszerre jelentkezik. Igaza van tehát *Girgensohn*nak, midőn a *Spranger* típusaival kapcsolatban a következőket mondja: „Pszichológiai szempontból sokkal értékesebb és jelentősebb, ha egy tényleg élő embernek valóságos és részletekig hatoló lelki képét nyújtjuk, nem felejtkezvén el a bensejében jelentkező irracionális feszültségekről és sajátos önellenmondásokról sem, minthogy ha megállunk a *Spranger* által leírt szellemdús, önmagukban zárt, azonban teljesen leegyszerűsített és a természetben egyáltalán fel nem található típusoknál.”⁸⁵ *Spranger* maga sem tagadja, hogy az általa felállított és leírt típusok az egyéniség ideális alaptípusai. Bátran kérdezhettük azonban, hogy vajjon a differenciális pszichológia végső feladata ideális alaptípusok felállítása-e, s nem inkább épp ennek az ellenkezője: kiindulva a reális élet empirikus vizsgálatából, a valóságban is előforduló alaptípusoknak a kidolgozása? Kétségtelenül megállapítható az is, hogy ha *Spranger* a reális élet empirikus pszichológiai vizsgálatából indult volna ki, úgy típusainak a felállításánál és egymástól való izolálásánál, elsősorban a pszichológiai érdek érvényesült volna. Ezt azonban *Spranger*-nél csak nehezen és csak másodsorban találhatjuk meg. A típusoknak felállítása és kiválogatása nála nem annyira pszichológiai érdekből történt, mint inkább a gyakorlati, mindennapi élet és a szociális differenciáltság érdekeinek megfelelően. Az általa leírt szociális, elméleti, vallásos stb. emberekkel a mindennapi élet hivatásokra skatulyázott áradatában és a szociális differenciáltság világában találkozhatunk. — A pszichológiai típusok felállításánál azonban nem a szociális élet változatossága az irányadó, hanem az egyes embereknek a lelki összetétele. És *Spranger* műve is

⁸⁴ I. m. 11. old.

⁸⁵ V. ö. i. m. 13. s. köv. old.

csak annyiban nevezhető lélektani műnek, amennyiben az általa felállított eszményi struktúra-típusoknak lelki összetételét utólag elemzés tárgyává teszi. Sajnos, azonban műve olvasása egyáltalában nem győz meg bennünket arról, hogy *Spranger* nek különös érzéke lett volna az egyéni, árnyalatszerű különbségek felismeréséhez. Pedig a mindennapi életben éppen ezek a hajszálfinomságú egyéni lelki különbségek játszik a legfontosabb szerepet. Az izolálás és idealizálás kettős művelete által létrehozott struktúra-típusokban azonban az ily differenciák sohasem fognak tudni kifejezésre jutni.

Tisztelettel állunk meg *Spranger* előtt, amiért a vallásos élet objektív s szellemi oldalának a figyelembevételére is felhívta a pszichológusokat. Amiért határozottan rámutatott arra, hogy pusztán egyéni tényezőkből a vallást megmagyarázni nem lehet. Az általa alkalmazott makroszkópikus megfigyelési módszert azonban nem tartjuk elégségesnek és önmagában megbízhatónak arra, hogy struktúra-típusaiban az individuális élet árnyalatszerű differenciáit is kifejezésre juttathassa. De ettől eltekintve is újra hangsúlyozzuk, hogy a differenciális pszichológiának, még ha a szellemtudományi jelzővel meg is ajándékozunk, akkor sem lehet kötelessége az ú. n. ideális struktúra-típusoknak apriori úton való megszerkesztése és azután azoknak a mindennapi szellemi élet jelenségformáira való ráolvasása. A differenciális pszichológiának magából az empirikus életből, ennek változatokban gazdag áradatából kell kiindulnia. Ha pedig egyáltalán ideális avagy fiktív típusokat akarunk felállítani, úgy ezeknek a típusoknak is a való életben jelentkező ember-típusok valamennyi konstitutív mozzanat-tényezőit is magukba kell foglalniok. *Spranger*nél azonban az ily teljességre való törekvést sem találjuk meg. Az ő típusai ultra-fiktív, avagy mondhatnánk hyper-ideális, azaz a teljes valótlanóságig elizolált alap-típusok. Differenciális szellemtudományi pszichológiája messze áll azoktól a tudományos elvektől, módszerektől és feladatoktól, amelyeket *Stern* tűzött ki a differenciális pszichológia elé. De messze áll azoktól az eredményektől is, amelyeket legújabbban a rendszeres kísérleti önmegfigyelésre épített valláslélektan művelői (*Girgensohn* és *Gruehn*) a differenciális valláspszichológia területén is elérték. Mielőtt azonban ez utolsó német valláslélektani csoport ismertetésére rátérnénk, még meg kell emlékeznünk *Müller-Freienfels*-ről, akinek differenciális valláslélektani eredményei sokkal inkább megközelítik a való életet, mint a *Spranger*éi.

3. *Müller-Freienfels* Richárd differenciális valláspszichológiája.

Müller-Freienfels differenciális pszichológiai elveit és eredményeit *Persönlichkeit und Weltanschauung, Die Psychologischen Grundtypen in Religion, Kunst und Philosophie* című s 1923-ban második kiadást is ért munkájában foglalta össze. Nagy előnye *Spranger*rel szemben, hogy határozott pszichológiai alapokon áll, típusait is tisztán lélektani szempontok szerint állítja fel, sőt műve első részében önálló fejezetet szentel a pszichológiai típus fogalmának tisztázására. Az általa felállított típusok nem ideális típusok, mint a *Spranger*éi, tehát a norma jelleget egyáltalán nem igénylik, hanem az empirikus adottságok világából tudományos módszerek igénybevételével kielemezett pszichológiai típusok. *Müller-Freienfels* meg van győződve arról, hogy a személyiségek és a különböző világnézetek között a legszorosabb kapcsolat áll fenn. A világnézet mindig valakinek a világnézete és így a személyiségek típusaiból a világnézetek különböző típusaira is bátran következtethetünk. Eljárásunk azonban megfordított is lehet : a különböző világnézeti típusokból következtethetünk a személyiségek különböző pszichológiai típusaira is.

Minket ez alkalommal itt is röviden csak az érdekel, hogy *Müller-Freienfels* mely pszichológiai módszerek igénybevételével igyekszik célját megvalósítani és hogy mely pszichológiai típusokat sikerült neki felállítania ?

A pszichológiai típusokhoz való eljutásnak valamennyi módszerét részletesen ismertetve, *Müller-Freienfels* a direkt és indirekt módszerek közül az

utóbbiak mellett foglal állást. Direkt módszer pl. az emberek önmagukról szóló nyilatkozatainak, önelemzéseinek felhasználása. Azonban ezek kevésbé megbízható adatokat nyújtanak a pszichológus számára, miután az emberek legtöbbször saját magukkal szemben a legkevésbé őszinték. Éppen azért *Müller-Freienfels* szerint sokkal több és megbízhatóbb eredményeket várhatunk az indirekt módszerek alkalmazásától. Indirekt módszer pl. az, midőn bizonyos elejtett nyilatkozatokból, avagy cselekedetekből magára az egyéni lélekre visszakövetkeztetünk. Ily szolgálatot teljesít legújabbán a grafológia, amely a kézírásból következtet az egyén jellemére. Indirekt módszer továbbá, amelynek segítségével a lelki típusok ismeretéhez közelebb juthatunk, a pszichotechnika által ad hoc alkalmazott „test“-ek, vagy próbakísérletek, amelyeknek segítségével a különböző személyek intelligenciáját és jellemét próbálják megállapítani. Ez indirekt módszerek mellett *Müller-Freienfels* említést tesz egy általa bevezetett új indirekt módszerről: a világnézetek sajátos voltából visszafelé következtethetünk a személyekre, melyek azokat létrehozták. És *Müller-Freienfels* elsősorban ezt a módszert veszi igénybe. Az ő „test“-jeinek tárgyai a művészettörténetben, vallástörténetben és tudománytörténetben készen állanak. *Müller-Freienfels* a multat laboratoriumnak tekinti, amely az ő céljainak megfelelő anyaggal bőven rendelkezik. Ez anyaggal azután ő éppen úgy bánik el, mint a pszichotechnikusok az ők kísérleti személyeikkel. Beismeri ugyan, hogy e módszernek megvannak a maga hátrányai, így pl. a vizsgálat tárgyává tett történeti személyek már nem élnek, így utólagos felvilágosító kérdéseket hozzájuk intézni nem tudunk, azonban másfelől, szemben a pszichotechnikusok által alkalmazott próbakísérletekkel, az ő módszerének sok előnyei is van. Így pl. az emberekre vonatkozó legtöbb adat rendesen haláluk után jön napvilágra. *Goethéről* ma többet tudunk, mint halála előtt tudtak az emberek. Továbbá nagyon gyakran akár tíz próbakísérlet, „test“ sem fog bennünket informálni arról, hogy a kísérleti személy mely típushoz tartozik. Mihelyt azonban egy művész embernek élete folyamán produkált összes műveit figyelembe vesszük, úgy teljes bizonyossággal megállapíthatjuk a bennük jelentkező pszichológiai típust is. Sőt az illető művész életében a benne kifejezésre jutó típus sajátos ingadozásait, kilengéseit is figyelembe vehetjük. Az ily ingadozások, kilengések viszont a legtöbbször az illető egyén önállóságára, szuggesztibilitására és fejlődésére vonatkoznak a legtanulságosabb szimptóma értékekkel bírnak. Ugyanily eredményre a pszichotechnikusok által alkalmazott „test“-ekkel el nem juthatunk.

Az eddig felemlített módszerek mellett *Müller-Freienfels* alkalmazza még az ú. n. rezonancia-módszert. Ez abban áll, hogy azokból a hatásokból, amelyeket valamely műalkotás másokra gyakorol, magának a műalkotónak a típusára visszakövetkeztetünk. *Müller-Freienfels* e pszichológiai rezonancia módszert a *Stern* által alkalmazott fiziológiai rezonancia módszer mellé állítja és nem csak a művészetek, de a vallás és filozófia területén is alkalmazza.

Másik segédeszköze pszichológiai típusainak felállításánál a pathológiai vizsgálgódás. A pathológiai esetekben u. i. oly lelki vonásoknak torz megnagyobbodását látja, amelyek a normális lelki életben is megvannak, de nagyon gyakran alig, hogy felfedezhetők. Ezen a ponton találkozunk *Müller-Freienfels* a *James* felfogásával, aki tisztán a pathológiai esetek vizsgálatára támaszkodott.

Végül egy őszinte beismeréssel áll elénk *Müller-Freienfels*. Beismeri u. i. azt, hogy bár végső célja az egyéni élet racionális formákban való maradéknélküli megragadása és kifejezésre juttatása, mégis eljárása alapján véve irracionális jellegű. S bármennyire is igyekszik a felsorakoztatott tudományos módszerekkel és segédeszközökkel végső céljához eljutni, fő eszköze mégis a beleélés, vagy intuición, avagy megértés marad. Az individuum irracionális valami, amely racionális keretekben meg nem ragadható, ki nem fejezhető. A differenciális pszichológia a maga típusaival kétségtelenül csupán az individuum racionális vonásait mutatja be, a *Müller-Freienfels* által felsorolt tudományos módszerek igénybevételével. Azonban ezt nem lenne képes megtenni, ha ugyanakkor háttér gyanánt a racionális

vonásokból alakult váz mögött ott nem állana az irracionális egyéniség, amelyet csupán a beleélés avagy intuitív megértés által lehet maradék nélkül megragadni. „Minden differenciális pszichológiai vizsgálódás lényegéhez hozzátartozik az; mondja *Müller-Freienfels*, hogy sématiszál, leegyszerűsít. Mindebben azonban csak methodikai fikciót kell látnunk és saját magunknak arra kell törekednünk, hogy a sémák mögött magát az eleven valóságot megláthassuk és a beleélés művelete által a fiktív úton racionalizált valóságot újra irracionális valóságként ismerjük fel.“ Ha *Müller-Freienfels* módszereit és segédeszközeit a *Sprangerével* összehasonlítjuk, úgy azonnal láthatjuk, hogy voltaképpen ő is az ú. n. makroszkópikus megfigyelő módszerrel dolgozik. *Sprangerrel* szemben azonban módszertani szempontból is megvan az a nagy előnye, hogy minden rendelkezésére álló eszközt igénybevesz, hogy mennél pontosabb eredményhez juthasson. Legnagyobb érdeme azonban az, hogy típusait pszichológiai összetételük alapján csoportosítja. Ezekről a típusokról óhajtunk még röviden megemlékezni.

Müller Freienfels mindenekelőtt az *emócionális* élet változásainak megfelelő típusokat állítja fel. Az ember lelki életének emócionális része az, amely a legsajátosabban az övé, amelyben szellemi funkcióinak minden változása gyökerezik. Az emócionális élet konstitutív elemei azonban nem a gyönyör és fájdalom (*Lust und Unlust*) érzelmei, amint azt legtöbb pszichológus gondolja, hanem ezek csupán kísérő jelenségek az emócionális élet voltaképpeni konstitutív mozzanataival mellett. Az emócionális élet alkotó mozzanataival sokkal inkább az *öztönök*, vagyis az *ÉN* mindenekelőtt fiziológiailag meghatározott diszpozíciói. Azok az *öztönök* azután tudat-világunkban vagy mint aktív akarati indítások, vagy pedig, mint reaktív affektusok, érzelmek és hangulatok jutnak kifejezésre. Mikor tehát *Müller-Freienfels* az emócionális élet típusairól beszél, e típusokat nem a gyönyör és fájdalom érzelmeinek alapján állítja fel, hanem csoportosításuknál és osztályozásuknál a mindenkori domináló *öztönt* veszi irányadónak.

Müller-Freienfels érzelmi életünk típusait a következő öt kimagasló affektus, indulat szerint csoportosítja :

- | | | |
|--|---|----------------------------|
| I. A lefokozott én-érzelem affektusai. | } | egyénen-belüli affektusok. |
| II. A felfokozott én-érzelem affektusai. | | |
| III. Az agresszív <i>öztönök</i> affektusai. | } | egyének-közi affektusok. |
| IV. A szimpatikus <i>öztönök</i> affektusai. | | |
| V. A szekszuális élet affektusai. | | |

Az érzelmi élet minden más változata minden erőszak-tétel nélkül ez öt csoport valamelyikének tükrötöréseként kezelhető.

A lefokozott én-érzelem affektusai közé tartoznak : a nyomottság, szomorúság, ijedelem, borzadály és félelem-érzelmei. Ezekben oly *öztönök* jutnak kifejezésre, amelyek a fennmaradásában veszélyeztetett *én*-nek védelmére sietnek és az *én* ellen irányuló minden támadásnak, megrázkódtatásnak és lefokozásnak legalább is jelzőlámpáiként szolgálnak. Az *én* ezekben az affektusokban juttatja kifejezésre, hogy élményei erősebbek, mintsem hogy ő maga megbírhatná őket. Az oly emberek, akik állandóan ily affektusok uralma alatt állanak, a „depresszív“ típushoz tartoznak. Az előbb említett érzelmek valamennyien a fájdalom érzelmek sorozatához tartoznak. Ezeknek sajátos keveredéséből állanak elő pl. az alázatosság, rezignáltság, a fenségesnek és a tragikusnak érzelmei.

A felfokozott én-érzelmeiben az *én* kifejezésre juttatja azt, hogy a környező világnál erősebbnek éri magát s éppen azért oly *öztönök* uralkodnak benne, amelyek a világgal szembeni fölényét és aktivitását juttatják kifejezésre. A felfokozott én-érzelmeik csoportjához tartoznak pl. az öröm, a vidámság, életkedv érzelmei. Ezekkel azután a büszkeségnek, önhiúságnek, önistenítésnek érzelmei is együtt járhatnak. Mindazok az emberek, akikben a felfokozott én-érzelmeik uralkodnak, az „euphorikus“ típushoz tartoznak.

Az egyének közti *öztönök* és érzelmek nem az *ÉN* fennmaradását és fokozását szolgálják elsősorban, hanem az ének-nek egymásközötti érintkezését.

Éppen azért *Müller-Freienfels* ezeket szociális affektusoknak is nevezi. Ha már most egy ember társaival szemben inkább ellenséges módon viselkedik és a benne uralkodó ösztönök elsősorban a mások megsemmisítésére irányulnak, úgy *Müller-Freienfels* szerint az ilyen az „aggresszív” típushoz tartozik. E típushoz tartozó érzelmek a harag, irigység, gyűlölet, bosszú stb. affektusai. Ha azonban az egyén társaival barátságos és békességes viszonyban él, úgy az ilyen a „szimpátia” típushoz tartozik. Ösztönei a másokkal való kapcsolat, egyesülés elősegítői és a lelkületében uralkodó érzelmek, affektusok, a minden szekszuális vonatkozást kizáró, tiszta szeretet válfajainak érzelmei, amilyenek pl. a családnak, hazának, vagy általában véve a barátnak szeretete és a velük való rokonérzés.

Különálló csoportot képeznek az „erőtikus” típus tagjai. Ezekben a fajfenntartás ösztöne oly nagy mértékben jelentkezik, hogy a különböző nemek egymásközi vonatkozásai életüknek középpontjába tolnak. Az ily emberek egész életét a szekszuális ösztön irányítja és egész érzelmi világuk az erőtikus színezet hordozója.

Mielőtt áttérne a szellemi élet típusainak ismertetésére, *Müller-Freienfels* az embereknek újabb három típusát állítja fel, aszerint, hogy az Én emocionális oldala élményeikben mily intenzíven jut kifejezésre? Vannak emberek, akikben a lélek szellemi oldala jut inkább kifejezésre, vannak viszont olyanok, akikben elsősorban az émoionalitás uralkodik. Ezt a különbséget a mindennapi életet élő emberek és a tudósok egyaránt már rég felfedezték. Aszerint, hogy valakiben az émoionalis állásfoglalás erősebben, avagy gyengébben jelentkezik, bátran beszélhetünk szubjektív és objektív emberekről. Akikben azután az émoionalis szubjektivitás inkább passzív módon jelentkezik, azokat *Müller-Freienfels* az „érzelem embereinek” nevezi el, akikben pedig az émoionalis szubjektivitás aktív módon jelentkezik, azokat viszont az „akarás, avagy cselekvés embereinek” hívja. Kettőjükkel szemben áll az „értelem emberének” típusa, amely mindennel szemben az elmélet álláspontjára helyezkedik.

Az émoionalis típusokkal szemben *Müller-Freienfels* felállítja a *szellemi élet* alaptípusait. Hangsúlyozza azonban azt, hogy midőn ő a szellemi élet típusairól beszél anélkül, hogy az egyén émoionalis oldalát ugyanakkor különösebben figyelembevenné, korántsem hisz abban, mintha egy, az egyén életétől teljesen független „tiszta szellem” léteznék. Csupán azért beszél külön a szellemi élet típusairól, mert a tapasztalat is mutatja, hogy az egyének meghatározott szellemi funkcióik túlnyomó volta szerint különböznek egymástól. És e funkcióknak túlnyomó uralkodó volta kétségtelenül egyrészt az egyének émoionalitásának módjától és erősségétől függ.

A szellemi élet típusait az intellektus három legfontosabb funkciója szerint osztályozza. E három funkció: az érzéki észrevétel, a fantázia és az elvont gondolkodás funkciói. Ezek szerint *Müller-Freienfels* megkülönbözteti az érzéki embereknek, a fantázia embereknek és az absztrakt gondolkodás embereinek típusait.

E szellemi alaptípusok azonban módosulhatnak is. Így pl. *Müller-Freienfels* beszél külön-külön „sajátosságokat meglátó” és „általánosságokban gondolkodó” embertípusokról. Az előbbi típus mindenütt a lét sajátosságait és változatosságait veszi észre, az utóbbi pedig mindenütt az általánosságokat látja és keresi, az adottságok világának egységét ragadja meg. Az előbbi típussal azután együtt jár az a sajátosság, hogy mindenben a változatosságot, a sokszerűséget keresi, míg az utóbbi típus mindent sématisálni, egységesíteni, leegyszerűsíteni igyekszik. Így azután előáll a „pluralisták” és a „szimplificisták” vagy „leegyszerűsítő” típusa.

Újabb típusokat fedez *Müller-Freienfels* fel, midőn a különböző érzékszervek szerepét veszi figyelembe. Így pl. vannak emberek, akiknél a látási képzetek uralkodnak, ezek a „vizuális” típushoz tartoznak. Másoknál viszont a hallási képzetek uralkodnak. Ezek képezik az „akusztikus” típust. Végül vannak olyanok, akiknél a mozgási képzetek jutnak leginkább vezető szerephez. Ezek alkotják a „motórikus” típust.

Újabb típusokhoz jut újra *Müller-Freienfels* akkor, midőn az élmények által előidézett megindultság fokát veszi figyelembe. Vannak emberek, akik minden új észrevételt a legnyugodtabban könyvelnek el, képzeletük szilárd képekben rögzülnek s gondolkozásuk a világot, mint valami szubsztanciális, statikus valóságot ragadja meg. Az ily emberek alkotják a „statikusok“ típusát. Velük szemben állanak azok az emberek, akik az örökös aktivitás emberei. A legpasszívabb lelki élmények is a megindultság legmagasabb fokát váltják ki náluk és még a legnyugodtabban lévő tárgyakban is az aktivitásra való potencialitást látják. Az ilyenek a „dinamikus“ típus csoportjához tartoznak.

Végül még felemlíti *Müller-Freienfels* az ú. n. „abnormis“ típusokat. Abnormitások elsősorban az emberek érzéki életénél jelentkezhetnek. Így pl. vannak színvakok, rövidlátók stb. Ezeknél az érzékszervekkel kapcsolatos abnormis élmények lesznek típus-formálókká. Másoknál viszont a képzelet túlfeszített volta idéz elő abnormis jelenségeket, amilyenek pl. a hallucináció, vízió, illúzió stb. Külön, önálló típus a „misztikusok“ típusa. E típus lelki gyökere az Én és a Világ között fennálló alapvető ellentétnek az eltűnése, amely pozitív formában, mint az Én és a Világ egység-tudata jelentkezik. A misztikusok típusának leg-sajátosabb ismertetőjegye az ekstázis élménye.

Müller-Freienfels ezután több pszichológiai típust nem is említ fel. Hangsúlyozza azonban, hogy az általa felsorolt típusokkal a típusoknak szinte végtelennek mondható sorozata még nem merült ki. Ő csupán a legmarkánsabb típusok felállítására törekedett. Hogy azonban még jobb áttekintést nyerhessünk az általa felsorolt típusokról, érdemes lesz őket egy táblázat keretein belül újra összegezni :

I. Az emócionális élet alaptípusai.

- | | |
|------------------------|------------------------|
| a) A depresszív típus. | c) Az agresszív típus. |
| b) Az eufórikus típus. | d) A szimpatia típus. |
| | e) Az erőtikus típus. |

II. Az emócionális és a szellemi élet különböző részvételi fokai szerint ingadozó típusok.

- | | |
|----------------------|----------------------|
| a) Az érzelmi típus. | b) Az akarati típus. |
| | c) Az értelmi típus. |

III. A szellemi élet alaptípusai.

- | | |
|---------------------------|-------------------------------------|
| a) Az érzéki-ember-típus. | b) A fantázia típus. |
| | c) Az absztrakt gondolkodók típusa. |

IV. A szellemi élet modifikációi folytán előálló típusok.

- | | |
|------------------------------------|---|
| a) A sajátosságokat meglátó típus. | b) Az általánosságokban gondolkodók típusa. |
| c) A pluralisták típusa. | d) A szimplificisták, leegyszerűsítők típusa. |

V. Az uralkodó érzékek szerint igazodó típusok.

- | | |
|----------------------|-------------------------|
| a) A vizuális típus. | b) Az akusztikus típus. |
| | c) A motórikus típus. |

VI. Az élmények által előidézett megindultság fokai szerint igazodó típusok.

- | | |
|-------------------------|--------------------------|
| a) A statikusok típusa. | b) A dinamikusok típusa. |
|-------------------------|--------------------------|

VII. Abnormis típusok.

- | |
|---|
| a) Érzéki abnormitások által létrejött típusok. |
| b) Képzeletünk okozta abnormitások típusai. |
| c) A misztikusok típusa. |

Összesen tehát huszonhárom különböző típust sorol fel *Müller-Freienfels*. Ezeket azután sorra végigvonultatja a szellemi élet valamennyi területein. Így pl. bemutatja előttünk a depresszív, eufórikus, agresszív, szimpatikus, erőtikus típusú vallásosságot. Sorban felvonultatja előttünk a különböző típusokhoz tartozó érzelmeket, affektusokat, amelyeket annak idején a típusok ismertetésénél mi is felemlítettünk és azután pontosan rámutat arra, hogy ezek az érzelmeik, affektusok miként jelentkeznek a különböző típusokhoz tartozó vallásosságnál, művészi lelkületnél, filozófiai gondolkodásnál és általában véve az egyes egyének világnézetének kialakulásánál.

Minket ez alkalommal is természetesen különösképpen az érdekel, hogy az egyes nagy történeti vallásoknál, valamint a nagy egyéniségek életében *Müller-Freienfels* a különböző típusoknak mily szerepet juttat. Azonban ez alkalommal mindennek részletesebb ismertetésétől el kell tekintenünk. Elég volt, ha felsoroltuk a *Müller-Freienfels* által felállított huszonhárom típust és ha megemlégettük azt, hogy e huszonhárom típus konstitutív mozzanatait ő a nagy személyiségek vallásosságánál és a nagy vallásos közösségek életében egyaránt megtalálta. Típusait illetőleg *Müller-Freienfels* nem lép fel az abszolút érvényűség igényével. Sőt pszichológiai vizsgálódásai folyamán lépten-nyomon rámutat arra, hogy egy és ugyanaz a személyiség nem csak egy, de több típushoz tartozik és hogy a személyiség voltaképpen a különböző típusoknak egymást-keresztvezéséből és kombinációjából áll elő.

Ha *Müller-Freienfels* típusain végigtekintünk, azonnal észrevehetjük, hogy nála valóban a pszichikai mozzanatok voltak az irányadók akkor, mikor típusait felállította. Kimondhatatlanul nagy előnye ez neki *Sprangerrel* szemben. Természetesen az ő általa megindított differenciális pszichológiai vizsgálódást még tovább is lehet majd folytatni és az általa felállított és leírt típusokat mindig újabb és újabb típusokkal kiegészíteni. Ezen a ponton a differenciális pszichológia teljesen az általános pszichológiától függ. A vallásos lelki élet mennél több új általános törvényét fedezik fel a jövőben a pszichológusok, annál több irányadó szempont fog a differenciális pszichológusok rendelkezésére állani, amelyek szerint azután újabb típusaikat felállíthatják.

Müller-Freienfels érdemeit azonban még nem soroltuk fel teljesen. Legnagyobb érdeme u. i. az, hogy nem áll meg az eddig elért eredményeknél, hogy t. i. a különböző típusokat felállította, amelyben *Stern* a differenciális pszichológiának első feladatát látta, hanem műve utolsó részében áttér a *Stern* által második helyen említett differenciális pszichológiai feladat megvalósítására s az ismertetett típusok alapján igyekszik a nagy személyiségeknek és azok világnézetének pszichológiai elemzését, vagyis lélekrajzát (pszichográfiáját) nyújtani. Félreértés elkerülése végett felemlíti, hogy e lelki rajzok nyújtása közben nem az irracionális vonások pontos feltüntetésére törekszik, mert hiszen minden ily tudományos kísérlet voltaképpen örökké csak kísérlet maradna, hanem a személyiségekben jelentkező általános, maradandó, időtlen, pszichológiai típusokat igyekszik kimutatni. Így pl. *Luther Márton* pszichográfiájánál gyönyörűen kimutatja, hogy *Luther* először a depresszív típushoz tartozott. A kemény lelki küzdelmek azonban annyira megedzették, hogy a depresszív típus bilincseit teljesen levetkőzte és lassanként átalakult az eufórikus típus képviselőjévé. Kimutatja továbbá, hogy *Luther* nem tartozhatott az absztrakt gondolkodók típusához, hanem nála elsősorban a látási érzetek és a fantázia játszottak igen nagy szerepet. Hasonlóképpen nem hiányoztak nála a pathológikus vonások sem. Konkrét természete és minden absztrakttól való ösztönszerű tartózkodása leginkább sakramentum tanában jut kifejezésre. Miután erősen az érzelmeik, emócióik embere volt, gondolkodásából természetesen hiányzik a rendszeresség. Egyéniségének legérdekesebb vonása azonban az agresszív típushoz való tartozása, amelynek élete folyamán nem egyszer tanújelét is adta. Vallásfelfogásában is kifejezésre jut ez, aminthogy személyiségének legtipikusabb vonásai vallásos világnézetében is visszatükröződnek és *Müller-Freienfels* valóban mesterien mutat rá mindeerre.

Müller-Freienfels hasonló lélekrajzát mutatja be *Goethének*, *Wagnernek*, *Dürernek* és *Kantnak*. És miközben valamennyinek lelki rajzát nyújtja, bár nem mindig öntudatos biztonsággal, de teljesen megvalósítja a *Stern* által előírt harmadik és negyedik differenciális pszichológiai feladatot is, midőn rámutat a szellemi élet eme különböző virtuózainak személyiségében jelentkező lelki tulajdonságok egymásközötti korrelációjára, továbbá összehasonlítja egymással e nagy személyiségeket. Műve egészében elárulja tehát *Müller-Freienfels*, hogy kiváló pszichológiai érzékkel rendelkezik. A differenciális pszichológia egész mezejét átöleli anélkül, hogy a pszichológizmus veszélyeibe merülne. Sőt műve utolsó fejezetében egyenesen a pszichológiai relativizmusról nyújt nekünk tanulságos gondolatokat. Záradékol mi is feltétlenül érdemesnek tartjuk műve zárószavainak az idézését: „Az egyéniségek csupán hullámok, melyeknek mindegyike a maga sajátos meghatározottságában, kicsinyiségében a világot megtörtén tükrözi vissza. Egy oly folyamnak a hullámai, amely az egyes hullámokban még nem merül ki, amelyről nem tudjuk, honnan jó és hová megy, melyről csupán az érezhető, hogy áramlik. Ebben a folyamatban, ebben az egyéneken-túli életben, túl minden feszültségen, amely az Én és a Világ között előállhat, egy oly abszolút érzünk ki, amely magasabb szintézisben talán egynek mondható azzal, ami tudatunkban mint világon-túli jelentkezik. Nem tudjuk, micsoda jelentés fűződik ahhoz, hogy a hullámok mindegyike a világot csupán vázaltszerűen tükrözi vissza és hogy a különböző egyéniségek világnézeteket alkotnak, azonban éppen az egymásra utaló és egymást kiegészítő sokaság mögött megsejtünk egy oly jelentést, amely minden egyéniségen túl fekszik, az életnek egy *sajátos metafizikájában*, amely azonban mégis több, mint pusztá élet, miután minden élet csupán annak megmagyarázása által gondolható el, amely az életen túl van. Úgy, hogy az életnek metafizikája az életen-túlinak metafizikája is egyszersmind, az *abszolútnak metafizikája*, amely voltaképpen az életnek és az életen-túlinak szintézise, még ha általunk csupán e kettős szempontból ragadható is meg. Azonban minden tudat és minden „világnézet“ csupán az élet és az életen-túli kettősségének sajátos formája, egy oly kettősségnek, amely a végső, amelyen túl ismeretünk nem hatolhat, amely az ős-ok, s amelyből egyéniségek és világnézetek egyaránt származnak.“

Dr. Vasady Béla.

(Folytatjuk.)

PUBLIKÁCIÓ.

Keresztesi József' akadémiai utazása' a' külsországokban. (Autobiographiából.)

(Folytatás.)

X. *Bingen* régi meglehetősen Város, a' Moguntziai Electorhoz tartozik. Épült ott, a'hol a' Rhenusba szakad a' Náva vize, mellyen itt 6 arcuson nagy kő Híd vagyon. Lehet itt látni a' Carolus Mr. pusztá várát és Kastélyát. A' föld szép és termékeny körülötte.

z E'hez egy futamat a' *Mausthurm*, vagy egerek tornya a' Rhenus közepin, egy kősziklás igen kitsiny Szigetben ; mellyet Ao. 967. egy Hatto II. nevű Moguntziai Püspök építtetett, mivel a' szárazon az egerektől nem maradhatott (a' mint sokan hiszik) de itt is 3 esztendő mulva ugyanazok ették meg. Ennek okát kétképpen beszélik. 1. Hogy életében mindég úgy esküdt, hogy ha igazat nem mond, egyék meg őtet az egerek. — 2. Hogy nagy éhség lévén, sok szegény embereket egy tsürbe záratott 's abban égette őtet: kiknek sikoltásokra azt mondotta,

hogy az egerek tinczognak etc. Ezzel által ellenben a' hegy-oldalon vagyon ezen Hattónak magas pusztá Vára.

3 Ezen Tornyon alól vagyon a' *Dingerlock* melly is olly hely, az hol a' Rhénusnak, kivált egy kiálló kőszikla körül, örvénye vagyon, és a' víz tekereg körülte. Ezen kívül is itt a' Rhenusban sok kövek vagynak, melly miatt sebes a folyása, és vigyáznak a' hajósok.

γ Itt megyen a' Rhénus nagy hegyek közzé, és azok közt foly *Bonnáig*. 1. Ezeken a' hegyeken igen sok apró, magos régi várak építtetek, úgy tartják, hogy Seculo 5^{to} a' Burgundusoktól, kiket ezen apró Burgokról neveztek így, de már többnyire puszták. 2^o A' Rhénus mellyéki hegyek mind drága szőlőkkel vagynak beültetve, mellyeket Hegyalljai formán mívelnek, a' Szőlők mindenütt barázdákra nagy kőfalakra vagynak megrakva, mellyeken nem lehet eleget bántani. Ezen Fractuson terem az híres Rhénusi bor mellyről ezen verseket szokták mondani:

Vinum Rhaenarum est omni tempore sanum, Vinum Rhaenense decus est, et gloria mensae.

♠ Legnevezetesebb és másoknál szebb s nagyobb az a' hegy, mely Bingennél vagon. Nem alább való ez a' Tokai hegynél; mellyért is nevezetesen hivatik *Weinbergnek*. A' legszebb hegyek közt is első.

XI. *Backarach* szép helyen lévő Város, igen régi romladozások közt. Az előtt volt *Imperialis Város*: most a' Palatinátushoz tartozik. Az egész Rhénus mentében az ide való bor leghíresebb és drágább; és úgy hiszik, hogy hajdan itt *Bachusnak* nagy áldozati voltak, 's a' neve is onnan vagon, quasi *Bachi-ara*. Innen került, vagy legalább ettől vette nevét a' *Bakar* szőlő a' mi Hazánkban is.

XII. *Elfeld* e'hez nem messze, egy kis Város a' Rhenus' felső partján, mely a' Palatinatusi Electoré. Felette kősziklán régi Vára vagon. Ez alatt a' Rhénus közepén vagon egy tornyos Kastély, mellynek felső Tornyában mindenkor tartoznak. Ez pedig arra való, hogy az Hajó vámot adni megálljon.

NB. e' részen a' Hegyekből igen sok fekte lapos kőveket fejtenek, mellyekkel az házakat, Templomokat, tornyokat e' tájon fedni szokták; ezekből jegyző-táblákat tsinálnak etc. Sokszor az hegyekből magában is sok indul, és foszlik etc.

XIII. *Ober-Vézel* régi kerített Város, hegyoldalon, a' végén a' Rhénusra néz, egy magas kősziklán lévő régi pusztá Vár. Hajdan *Imperialis Város* vala; most pedig a' Trevirisi Érseké.

XIV. *Reinfels* erős Vár egy magas hegyen; lehet bámolni régi erősségén. A' Vár alatt egy nagy hosszú épület, mely *Katonák Kazármája*; birja ezen várat a' Hassiai Land-Graf. Hozzá tartozik a' mellette lévő város *Sanguer, Fanum S. Goaris* melly meg lehetős Rhénus mellyéki város. Itt

α A' Rhénuson nagy örvény vagon, mellyet hívnak *Sz. Goár Fretumának*. Által ellenben egy Vár.

♠ Nevezetes a nagy ittjéről: mellyért az Útasok itt sok butelia borokat szoktak útra venni.

γ Itt van a' Rhénuson a' második Repülő-Híd.

♠ E' tájon 's egyébütt is szűk lévén a' Föld, még a' kősziklákon és irtóztató helyeken is vetések és egyéb haszonra való plantálások vagnak. Nints itt heverő föld.

XV. *Puport* igen szép helyen lévő Városokta a' Rhénusnak tekerületi mellett: mert itt Napnyugotról Északra tekeredik, körülte szép szőlő-hegyek. Egy *Klastromon* ezen írás: *CLaMans eX rVInâ, esoLIs VInI reDItIbVs resVrreXI*. Jo boros Gazdák a' Barátok. Itt láttunk minden madár nyelven szöllő Sánta Koldúst.

XVI. *Londstein* tornyos kerítésű, *Moguntziához* tartozó utolsó Város. 1. Itt láttam olly Hársfát, mellyen három sor sétáló hely volt deszkából építve és tsupa árnyek alatt lehetett rajta sétálni, gráditson menvén reá. 2. E' körül az Hegyeken sok apró Várak vagnak.

XVII. *Coblentz, Confluentia*, régi erős, szép és kies helyen épült Város t. i. ott, az hol a' Mosella a' Rhenusba szakad. Tartozik a' Trevirumi Érsekhez, a' ki rend szerént itt szokott lakni. Erről szükség ezeket tudni, hogy 1º, A' Moguntziai Érsekség legmértóságosabb ugyan: de a' Trevirisi legrégibb: mert úgy tartják, hogy Sz. Péter fundálta, a' ki a' 70 Tanítványok közül elküldvén predikálni hármat, *Eucheriust, Valériust és Maternust* (kiről úgy tartják, hogy ez volt annak a' Naim városbeli özvegynek fia, a' kit Jézus feltámasztott) ezek közül hát Alsátziában 2-szor meghölt *Maternus*; amazok visszamenvén Rómába, megmondják Sz. Péternek, ki ismét elküldi őket a' maga páltzájával, mellyel mihelyt hozzá értek, mindjárt feltámadt 2-szor *Maternus*. — Azután *Eucherius* első, *Valerius* 2-dik, *Maternus* volt 3-dik Püspök Trevirisben. Idővel A. 330. *Silvester Pápa* az *Antióchiai Pátriarchát* tette itt első Érsekké. 2. A' Moguntziai és Trevirisi Cáptalanban, nem lehet valaki *Prinez* vagy *Gróf*, legalább *Electornak* nem teszik: hanem tsak ollyat, a' ki fő-Nemes és nemességét mind *Atyai, mind Anyai ágon* hatodik iziglen megmutathatja: ellenben *Colóniában* *Káptalanbeli Úr* és kivált *Érsek* senki sem lehet, ha tsak nem *Hertzeg* vagy *Gróf*. 3. A' Trevirisi *Érsek* *Archi-Cancellarius per Galliam*, jöllehet ez ma tsak pusztá *Titulus*, mint a' *Coloniai* is *per Italiam*. 4. A' Császár-választásban mindjárt a' *Cseh Király* után ezé a' *Vox*, és így legelső az *Érsek* közt. 5. A' közönséges *Imperiumi Gyűlésben* a' Császárral szemközt ül. 6. A maga *Diecesisében* lévőket *excommunicálhatja*. Továbbá *Coblentzben* ezeket lehet látni 's tudni:

a) Az *Érseknek Residentziáját* (ez két *Contignátiós* igen nagy *Tractust* fog el: mellette szép kertje; a' *Cathedrale Templom* mellynek 4 nagy *Tornya*). Ezen kívül a *Város* alatt a' *Rhénus-parton* most építenek egy roppant *Residentziát* nagy veres faragott kővekből, mellynek termédekségén lehet tsudálkozni.

b) Vagnak sok felette tzifra *Templomok*. A' *Gymnasium* nagy Épület és sok *Tanuló* benne.

c) A' *Mosella*, melly *Lotharingiából* foly, mossa az egyik oldalát. Ennek a' vize olly szőke, mint a' *Dunának*; azért is a' *Rhénus* vizétől, melly zöldes, nagy darab részen ki lehet esmerni. Megjegyzést érdemel a' *Mosellán* lévő, nagy, erős és hosszú kő *Híd*, és a' *Rhénusi Repülő-Híd*.

d) A' *Várossal* által ellenben, magas kősziklák hegyen vagon egy régi és nagy Vár, a' neve *Hermenstein*, melly is meggyőzhetlennek tartatott: az elmúlt Százban a' *Frantziák* ide *Hannoveranus* ruhában lopódtak bé. Még a' mai időben is igen erős Vár ez.

e) Ez alatt a' Vár alatt vagnak az *Érseknek* szép palotái; nevezetes kivált egy, melly kívül is veres márvány kőekkel vagon béborítva.

f) *Coblentzig* szólnak *Kreutzár*ra; ezentül *Stüberre* és az eddig való pénzt az után el nem veszik.

(Folytatjuk.)

KISEBB KÖZLEMENYEK.

A Geelkerken-ügy.

Dr. Geelkerken J. G. az amsterdami gereforméerd, vagy ahogy nálunk hívják, szigorú református egyház egyik lelkésze volt. Ő a szenvedő hőse annak a nagy egyházi pernek, amely a Genesis 2. és 3. fejezetének magyarázatára nézve közötté és a hivatalos egyház között támadt. Ennek az ügynek a lefolyását akarom a következőkben röviden ismertetni.

Dr. Geelkerken, amint az a Gereforméerd egyházban kötelező, a vasárnap délutáni istentiszteleteken a Heidelbergi kátét magyarázta. 1924 március 3-án d. u. a káté 3. vasárnapjának a megbeszélése került sorra. A heidelbergi káté 3. vasárnapja, azaz a káté 6. és 7. kérdései s az azokra ott adott válaszok az emberiség bűnbeeséséről szólnak.

Dr. Geelkerken ezzel kapcsolatban a következőket mondotta: Amikor Isten az Ő Igéjében az emberiség bűnbeeséséről beszél, akkor a mi jelenlegi, tehát földi állapotunkból vett kifejezéseket használ. Továbbá még ezt mondotta: „Nehéz dolog gyakran megmondani azt, hogy hogyan magyarázandók a Genesis 3-ban olvasható különböző dolgok, mert majdnem éppen annyi az ezekhez kapcsolódó magyarázat, mint ahány a tudós magyarázó. Gondoljunk csak a jó és gonosz tudásának a fájára, a kígyóra és annak beszédére, az élet fájára stb. De a gyülekezet ne engedje magát megtéveszteni. Bizonyos az, hogy Gen. 3-ban egy történelmi tény Istentől való közlésével van dolgunk. Ez a bűnbeesés ténye, amely az emberiség történetének kezdetén történt.“

Ez az a predikációrésztlet, amely a holland egyházi életben akkora megmozdulást okozott. Kb. 35 röpirat és füzet foglalkozik pro és contra ezzel a kérdéssel.

Dr. Geelkerken lelkészi emiatt egyik presbitere, akit Marinus H.-nak hívnak, jelentette.

Az ügy az egyházmegye, majd a kerület elé kerül. Az ügy egyre nagyobb hullámokat ver, úgyhogy a Geelkerken-féle kérdés zsinati tárgyalását elhárítani nem lehetett. A zsinat, a Geref. egyház legfőbb egyházi jogi fóruma Assen városában összeült. Eleinte jól látszottak folyni az ügyek. Dr. Geelkerken és presbiteriumának 5 tagját a zsinat maga elé idézte s itt úgy látszott, hogy sikerülni fog a dolgot békésen megoldani. — Dr. Geelkerken és öt társa boldogan távoztak a zsinatról és minden reményük megvolt arra nézve, hogy símán fog megoldódni a kérdés, hiszen a zsinat elnöke, dr. Fernhout, imádságában hálájának adott kifejezést azért, hogy „a testvérek újra megtalálták egymást“.

Sajnos, nem így történt.

A zsinat elébb dr. Geelkerkentől feleletet kért 19 kérdésre, amelyek nemcsak dr. Geelkerkennek Gen. 3-ban elfoglalt álláspontjára vonatkoznak, hanem többek között Jób könyvéről vonatkozó nézetére s arra, hogy

miért adott egyházi lapjában helyet az ú. n. „ethisch“ irányhoz tartozó lelkészek írásainak.

Dr. Geelkerken ezekre a kérdésekre egyenként megfelelt. Feleleteiben, érveléseiben a geref. egyház nagy embereinek: dr. Kuyper Ábrahámnak, dr. Bavinek és dr. Woltjer professzoroknak a munkáira hivatkozik és kimutatja, hogy az ő felfogása nem tér el ezektől.

Ezen felelete ellenére a zsinat egy nyilatkozatot terjesztett Geelkerken dr. élé s azt követelte tőle, hogy ezt a nyilatkozatot írja alá. A nyilatkozat lényege a következő:

A zsinat kimondja, hogy: A Gen. 2. és 3. fejezetében foglalt elbeszélés nyilvánvaló tendenciája az, hogy a jó és gonosz tudásának a fája, a kígyó és annak beszéde, meg az élet fája eredeti, azaz betűszerinti értelemben fogandók fel, azaz érzékileg észlelhető valóságok voltak. Ennek következtében dr. Geelkerken beállítása, aki ezeket a tényeket úgy tünteti fel, mint amelyekről disputálni lehet, vagy hogy ezek nem voltak érzékileg észlelhető valóságok, a geref. hitvallási iratok 4 és 5. pontja alapján, ahol a Szentírás tekintélyéről van szó, elutasítandó. Dr. Geelkerkennek ki kell jelentenie, hogy a zsinatnak ezzel a határozatával egyetért és minden fenntartás nélkül elfogadja és igehirdetésében szolgálni fogja azt az álláspontot, amit a zsinat a Gen. 2. és 3.-ban foglalt elbeszélésre vonatkozólag kimondott (vagyis, hogy Gen. 2. és 3. szövegről veendő!).

Dr. Geelkerken erre egy iratban felelt, amelynek a tartalma ez:

Sajnálatainak ad kifejezést, hogy hosszú hetek munkájának az eredménye gyanánt fenti nyilatkozat aláírását teszik reá nézve kötelezővé. Ennek a követelménynek a jogos voltát ő nem tudja belátni. Véleménye szerint u. i. az a módszer, amely szerint a zsinat a maga felfogását a Gen. 2. és 3.-ban foglalt különféle dolgokra vonatkozólag összefűzi a Hitvallási irat 4. és 5. cikkelyével, ahol a Szent Írás tekintélyéről van szó, amelyről „a Szent Lélek tesz bizonyosságot a mi szíveinkben“ s amelynek ő feltétlenül alá is veti magát, tehát a zsinatnak ez az eljárása alkalmas arra, hogy kitűnjék belőle az, miszerint a zsinat ugyanazt a tiszteletet követeli meg az egyházi gyűlés határozata számára, ami egyedül Isten igéjét illeti meg. Kijelenti, amint többször is kijelentette már, hogy neki nincs semmiféle saját exegézise az említett pontokra nézve és önmagában véve semmi hitbéli aggálya sincsen e fejezetek a tradicionális írásmagyarázatának az elfogadása ellen. Véleménye szerint a hívó ember, dacára azoknak a nehézségeknek, amelyek Gen. 2. és 3.-ban találhatóak s amelyeket a zsinat magyarázata sem tud kiküszöbölni, mégis meg tudja érteni, hogy mit akar nekünk Isten mondani ezekben a fejezetekben. Reméli azt, hogy a zsinatnak az a határozata, amelynek aláírását tőle

követelik, nem akarja azt jelenteni, hogy a tudományos vizsgálódás szabadságának az útját el akarják vágni, amelyre pedig atyáink oly nagy súlyt fektettek, sőt hiszi azt, hogy a zsinat még annak berekesztése előtt irányelveket és szabályokat fog adni a református írásmagyarázat többi szóbanforgó kérdéseire vonatkozólag is, amelyekkel a zsinati nyilatkozat részletpontjai (pl. az élet fája, a kígyó beszéde stb.) szorosan összefüggnek. Ezek előre bocsátása után kijelenti, hogy ígérvényében alkalmazkodni fog a zsinat határozatához, vagyis és itt szöszterint idézi: „a Gen. 2. és 3. fejezetében foglalt elbeszélés nyilvánvaló tendenciájához”.

A zsinat dr. Geelkerken ezzel a nyilatkozatával nem elégedett meg és őt 1926 március 12-én tartott ülésén, tekintettel arra, hogy az eléje terjesztett zsinati határozat aláírását megtagadta és ezzel a Hitvallási irat 4. és 5. pontjával összeütközésbe jutott és az egyházi gyűlések figyelmeztetésének állandóan ellen szegült, 3 hónapra hivatalában felfüggesztette, hogy ezalatt az idő alatt magába szálljon és megalázkodjék. A felfüggesztés végrehajtását az egyházközség presbiteriumának kötelességévé tette.

A presbiterium ezt a felfüggesztést nem hajtotta végre, hanem a zsinathoz intézett iratában hivatkozva arra, hogy a zsinat felfüggesztési végzése flagrns összeütközésben áll több ponton az igazsággal, a felfüggesztést kerekben, lelkiismeretére hivatkozva, megtagadta.

Erre a zsinat f. é. március 17-én dr. Geelkerkent és vele együtt az egyháztanács 27 presbiterét és 14 diakonusát állásuktól megfosztotta.

Ez a nagy egyházi per lefolyása főbb vonásokban.

Tegyük hozzá még azt, hogy a dolognak nincs vége. Dr. Geelkerken gyülekezetének $\frac{1}{4}$ része vele együtt kilépett a Geref. egyház zsinati közösségéből és kivált az egyházból. Dr. Geelkerken mellé az ügy tárgyalása folyamán más geref. lelkészek is csatlakoztak és kitartottak mellette akkor is, amikor a zsinat állásától megfosztotta. S mivel ezek vonakodtak magukat a zsinat határozatának alávetni s Geelkerken elmozdítását igazságtalannak és törvénytelennek tekintették, ezeket is felfüggesztették. Ezek közt a lelkészek között van dr. H. C. von den Brink Zandvoort 62 esztendő s lelképásztora is. Vele ment gyülekezetének egyrésze is. Ez tehát már két gyülekezet, amely kivált az egyházból. Felfüggesztették továbbá dr. Smelinket (Tienhove), ds. van Dun (Haarlemmermeer), ds. Buskest (Oosterend). Buskesre emlékezhetnek azok, akik 1922-ben Tahiban voltak. Több lelkész elvi nehézségekre utalva tiltakozó iratot terjesztett az aug. hó 31-én összeülő új zsinat elé s ha a zsinatnál megértésre nem találnak, megint egy sereg új felfüggesztésre van kilátás. Nagyon sok gyülekezeti tag is tiltakozik a zsinat határozata ellen. Sok, az egyházi életben előkelő szerepet játszó ember, különösen az értelmiség közül, szintén tiltakozó iratokban protestál,

sőt vannak olyanok is, mint pl. prof. Buytendijk, az amsterdami Geref. egyetem tanára, ki is lépett emiatt a Ger. egyházból; egy utrechti professor (prof. Lohman) szintén.

Azok, akik az egyházból kiváltak, nem lázonganak, nem borították fel a rendet; sem nem nyitottak ajtót a liberáлизmusnak, hanem a rendet, egyház- és tanbeli fegyelmet szigorúan megőrizve remélik, hogy egy újabb zsinat jobb belátáshoz jutva, megszünteti az igazságtalanságot, orvosolja a rajtuk esett sérelmet és ők visszatérhetnek a Geref. egyházba, ahonnan nem önként, hanem a zsinat — szerintük igazságtalan ítélete következtében kellett távoznok.

Annyi bizonyos, hogy a geref. egyház, amely a szigorú tanfegyelem alapján áll, aligha járhatott el dr. Geelkerkennel szemben másképp, mint ahogy eljárt, ha következetes akart lenni felekezete tanításához. Ha elnézte volna egy téglá meglazulását a tanfegyelem épületében, akkor ez maga után vonhatná az egész épület megingását. Legfeljebb taktikailag járhatott volna el másképp, hogy t. i. nem kellett volna azonnal zsinati döntésre vinni dr. Geelkerken ügyét, hanem ki kellett volna adni egyházuk ú. n. hitvallási iratokat kibővítő zsinati bizottságának, amely a kérdés minden oldalról való megvizsgálása után tett volna jelentést és javaslatot a zsinatnak, amely csak ezután döntött volna. Igaz ugyan, hogy az ügy elintézése így lassabban haladt volna előre, de viszont valószínűleg nem kavart volna fel akkora port Hollandiában és talán megőrizhető lett volna a geref. kerk egysege is.

D. dr. Kállay Kálmán.

Magyarok perei a leideni rektor előtt.

A középkorból eredt még az a jogszokás, hogy az egyetemek tagjainak peres ügyeiben maga az egyetemi közület, mint bírói testület, ítélkezik. A holland egyetemek egy részének is megvolt ez a joga, vagy helyesebben privilégiuma, de ezeknek is többé-kevésbé erős harcot kellett folytatni eme jog gyakorlásának biztosításáért. Még talán valamennyi holland főiskola között a legtöbb kiváltsággal bíró leideni egyetem volt az, amely — részben, persze az egyetemen kívülálló, más, világi hatóságok aktív részesítésével — a legtovább tudta a bírói jogok gyakorlását a maga számára biztosítani.

Az egyetem eredeti, 1575-ből való, szabályzata kimondta, hogy az egyetemi rektor mellett négy (minden fakultásból egy) asszessor fog működni (4. §), akik a rektornak segítségére lesznek s akinek tanácsával fog élni minden eleje kerülő ügyben (16. §). Az egyetem bírói jogát biztosító 24. § pedig kimondja azt is, hogy a felek, minkeelőtte ügyüket ama szélesebb bírói testület (forum academicum) elé terjeszthetik, előbb a rektor és asszessorjai elé kell vinniök, kik megkísérlik őket megegyezésre bírni, ha valamenny-

nyire lehetséges.¹ Ennek a külön bírói fórumnak beállításával valószínűleg azt a hátrányt kívánták kiküszöbölni, amely akként állott elő, hogy a privilegium fori biztosítását csak ama kompromisszum folytán sikerült elérni, miszerint az akadémiai bírói testületben a város vezetősége is helyet kapott.² Míg másutt a szenátus a maga egészében gyakorolta, amennyire gyakorolhatta, a bíraskodás jogát, addig itt nem akadémiai elem is szóhoz, sőt számbelileg túlsúlyhoz jutván, egy közbeeső bírói fórum létesítésével őrizték az akadémia szuverén jogait. Eme joggyakorlatot azután a későbbi, 1631-iki statutumokban is sikerült biztosítani.³

Így működött tehát eme illusztris, öttagú testület a forum academicum mellett, főleg mint békéltető szerv. Az 1623—1771. közötti jegyzőkönyveinek átkutatását magyar vonatkozású adatok után sikerült is eszközölnöm, sajnos, a további rész, még inkább a tulajdonképpeni forum academicum szintén mai napig fennmaradt jegyzőkönyveinek áttanulmányozására még nem volt módom. Közreadom azonban, amit ezekben találtam, mert ha soknak nem is mondható, mégis érdekesek s azoknak élettörténetéhez, kik benne szerepelnek, mindenesetre adalékul szolgál. Megjegyezni kívánom azonban azt, hogy míg egyfelől örvendetes, hogy két évszázadon keresztül Leidenben tanult több száz magyar diák közül csak néhánynak akadt dolga eme díszes testülettel, addig másfelől vannak nyomok, amelyek arra engednek következtetni, hogy más magyar ifjak is kerültek eléjük, ügyükben azonban vagy nem vettek fel jegyzőkönyvet, vagy egyenesen a forum academicum elé kerültek.⁴ Az igazság érdekében meg kell azonban említenem azt is, hogy a magyar diákok általában rendkívül jóhírnévként örvendtek úgy az egyetem, mint a holland polgárság előtt. Róluk feljegyzett számtalan adat közül alig egy-kettő van, amely erkölcsi tekintetben súlyosabb megítélés alá eshetik. Ami pedig az itt közölt esetek túlnyomó számában előforduló adósságcsinálást illeti, az bizony, a magyar diák közmert szegénysége mellett, felborult hazai közállapotainkkal magyarázható. Különösen a 17. század első feléből ismeretes előttem az itt közöltekén kívül is sok hasonló eset. Ám lehetett-e ez másként, mikor alig volt egy-két nyugodt esztendeje a magyarságnak ezidőtájt, hogy gazdaságilag megerősödvé, rendszeresen támogathatta volna fiait a messze idegenben, sokszor egy-egy diákot 4—5 éven keresztül? Adóssága azonban annak van, akinek van hitele, megbízhatósága. Számtalan esetben 4—5 év múlva fizették meg a hazából küldve, tartozásukat, de mégis kiegyenlítették. Elvégre akkor (a 17. század elején),

amikor még a holland egyetemek alkalmilag sem segélyezték a magyar ifjakat, míg ők hozzávetőleges számítás szerint évente 8—10 ezer holland forintot költöttek a tudomány eme klasszikus földjén s ezzel erősítették a holland nemzetgazdaságot, egy-kétszáz forint tartozás sem erkölcsükre, sem hitelképességükre nem vet árnyékot. Hallernek, az „erdélyi bárónak“ naplójából tudjuk, hogy volt idő, amikor 300 forintot felül is tartozott szállás- és kosztadó háziasszonyának, mégsem kereskedett mindjárt a rektor és asszessorjainál, mint az itt közölt esetek némely megriadt hitelezője. Azt a szolgálatot azonban megtették nekünk, hogy ezzel is szaporították azoknak az egészében gyér adatoknak számát, amelyek magyar diákjaink külföldi tanulmányútjait vannak hivatva megvilágítani. Hadd szóljanak tehát maguk az adatok.

1631 május 1-én *Bornemissza István* magyar diák megjelent a rektor és asszessorjai előtt és bepanaszolta *Hannot* Mihályt, az ő szállásadó gazdáját, hogy őt minden ok nélkül megverte s házából kidobta, még pedig olyan körülmények között, hogy mind cipője, mind kalapja bennmaradt, háta mögött pedig elreteszelte az ajtót. Sőt arról is gondoskodott, hogy — nyilván éjszakára — neki szállása legyen, mert Hannot az őrségért is küldött, amelyik őt lecsukta. Kéri a rektori székelt, hogy megsértett becsületében neki elégtételt szolgáltatasson s a vezett hospest büntesse meg. Hannot megidézettvén, azzal védekezett, hogy a vádló ütötte meg őt először és pedig ököllel, azután bottal, úgyhogy amit ő azután cselekedett, csupán önvédelemből s nagyobb veszedelem megelőzése céljából tette. A rektori szék „megegyezés hiányában“ szabad utat engedett a bírói eljárásnak.⁵ Hová azonban az ügy, úglátszik, mégsem jutott, mert ugyanez év október 4-én derül ki azután a kissé vehemes összehozalkozás valószínű oka. — A rektori szék akkori ülésén megjelenik ugyanis *Bornemissza*, a teológiai és az orvosi fakultás hallgatója, valamint *Bornemissza* volt házigazdája, *Hannot*, polgári foglalkozására nézve szabómester, kik *Antonius Thysius* és *Constantinus l'Empereur* theol. tanárok közreműködésével és rábeszélésére egyességre lépnek. Hannot ugyanis lefoglalta *Bornemissza* ingóságait 68 forint követelése fejében, mely összeg hátralékos lakáspénz és kölcsönzött pénzek címen állt elő. Megállapodnak abban tehát, hogy *Hannot* ki fogja adni *Bornemisszának* mind írásait, papírjait, mind alsó és felső ruháit, csupán könyveit tartja vissza. Ezt is olyan feltétellel, hogy *Bornemissza* emez adósság törlesztésére átad egy utalványt — egy bizonyos *Toussain Moussart*⁶ úr által fizetendő — 10 forintról *Hannotnak*, továbbá kötelezi magát, hogy havonként fizetni fog őt forintot mindaddig, míg adóssága kiegyen-

¹ Dr. Molhuysen, P. C. Bronnen tot de geschiedenis der Leidsche Universiteit. I. köt. 25*—38*. lap. (Hága 1913.)

² Dr. Schotel, G. D. J. De academie te Leiden. (Haarlem, 1875.) p. 11.

³ Molhuysen, I. m. II. köt. 266*. 1.

⁴ Így pl. *Haller Gábor* is 1632 dec. 27—31. között. L. naplóját az Erd. Tört. Adatok, IV. k. (Köszvár, 1862.) 15. lap.

⁵ Notulboek der vergaderingen van Rector en Assesseurs. (Kézirat a leideni szenátus levéltárában.) I. kötet (1623—1705) fo. 29 b—30 a.

⁶ Ez a *Toussain-Moussart* hihetőleg bankár vagy kereskedő volt, kiknek közzétetésével kapták a magyar diákok — s így *Bornemissza* is — a pénzt a hazából.

lítve nincs.⁷ Ha Bornemissza egy havi részlettel elmaradna, úgy jogában áll nevezett Hannotnak könyveiből annyit eladni, hogy egy havi összeg meglegyen. Ha azután minden ki lesz egyenlítve, kötelezi magát Hannot, hogy Bornemissza összes könyveit kiszolgáltassa. Végül, ami közöttük történt, kölcsönösen elfelejtik s igekeznek egymásnak jóbarátjainak lenni. E megállapodást a jelzett két tanár, Bornemissza és Hannot aláírják s mivel többet nem hallunk felőlük, valószínűleg rendbe is jött a dolog.⁸

1637 április 16-án Pieters Heiltgen, egy bizonyos Van de Mermede Adrian orvos özvegye idézteti a rektori szék elé *Decsi Péter*⁹ magyar diákot 6 birodalmi tallér adóssága fejében, mint amely adósság egy nagyobb követelésnek még kiegyenlítésül fennmaradt hátraléka volt. Még pedig orvosi tiszteletdíj címén, mert a néhai Van de Mermede orvos segédje (szolgája) Decsét pestisből gyógyította. A vádlott ifjú megjelenvén, tartozását elismerte s kijelentette, hogy május 1-én ki fogja fizetni, amely ajánlatot a fennnevezett testület el is fogadott.¹⁰ Ez az esztendő különben még egy másik magyarra is ominózus volt. Pár hét múlva, május 6-án, meg Van Stellingwerf Miklós leideni szabó panaszolja be *Marosvásárhelyi Jánost*¹¹ 160 forint adóssága erejéig, amely követelés lakbér, koszt és munkabér címén állt elő. Ez a tartozása a nevezett diáknak idáig, kéri tehát ennek megítélését, továbbá a még előállható tartozásának megítélését, vagy annak biztosítását. Szóval még bizott egy kissé adósa becsületében és hajlandó volt tovább hitelezni.

A vádlott ifjú megjelenvén, tartozását hasonlóan elismerte s megígérte, hogy a legelső pénzküldeményből, melyet kézhez vesz, ki fogja őt elégíteni és pedig akként, hogy abból a maga számára nem fog vissza semmit, sőt a többi hitelezőjének kielégítését is megelőzi eme hitelezőjének kifizetése. Ezt a megállapodást is elfogadta a rektori szék.¹²

Az 1651—1699. közötti akták az előljelzett kötetből hiányozván, magyar diákról csak

⁷ Bornemissza István 1624-ben iratkozott be Leidenbe, de hogy 1625—27. táján is itt tanult-e, kétséges előttem, 1628 óta azonban ismét gyakrabban hallunk felőle ugyaninnen, mint egy tekintélyesebb magyar diákról. Eredetileg alighanem Bethlen Gábor alumnusa volt s a fejedelem halála után magántanítással tartotta fenn magát 1632-ig, amely év második felében bucsut mondott Leidennek. L. Haller naplóját is, I. m. 13. l. Bornemissza különben beiratkozásokor, 1624-ben, „apud D. Paulum Trecautum” lakott, ahogy ez az *Album Studiorum* eredeti kéziratos példányában olvasható.

⁸ Notulboek I. k. fo. 31 b—32 a.

⁹ A kézirat Petrus Ditzij-t olvas. Tekintettel azonban arra, hogy az egyetemi titkárok, mint jegyzőkönyvvezetők igen sokszor jegyzetekről szerkesztették meg a jegyzőkönyveket s így a magyar neveket második írásban már hibásan írták s tekintettel arra, hogy egy Ditzij-hez hasonló hangzású Decsi Péter nevű diák volt ez időben Leidenben (l. R. M. K. III. 1515. sz.), így ő róla lehet szó. Decsi ugyan a Teutsch-féle leideni névsorból hiányzik.

¹⁰ Notulboek I. k. fo. 41. a.

¹¹ A kézirat Johannem Marosvásárkeky-t olvas. Ez az ifjú azonos lehet azzal a Vásárhelyi Jánossai, ki 1636 ápr. 5-én iratkozott be Leidenben s kit ez eset után pár hónapra, aug. 17-én már Groningben találunk. L. az általam kiadott groningeni magyar diákok névsorát (Pápa, 1917).

¹² Notulboek I. k. fo. 41. a.

1763-ból van ismét adatunk és pedig nem kisebb emberről, mint a híres-neves orientálistáról, *Uri Jánosról*. Ez év dec. 9-én ugyanis David van Royen rector magnificus, Bernardinus de Moor, Gerlacus Scheltinga, Fredericus Bernard Albinus, továbbá David Ruhnkenius asszessorok előtt Gilliard Pierre leideni lakos, bepanaszolja Uri Jánost, a theologia és filozófia doktorát, az egyetem tagját, hogy neki adós 80 forintra koszt és fűtés fejében, amelynek kifizetését megtagadta. Uri megjelenvén, előadja, hogy a vádló neje neki egy általános nyugtát adott és hogy nagyon csekély összeg az, ami fennmaradt. Mire a tanács meghagyja Gilliardnak, hogy a neki járó összegről egy részletes számlajegyzéket nyújtson be hozzá, hogy a vitát eldönthessék.¹³ Ugyanez év december 29-én a fenti tanács — Bernardinus de Moor van csak távol — még egyszer elővette az ügyet, de annak tárgyalását a következő napra halasztotta, 30-án azonban ugyanazon tagokból álló bíróság mindkét felet kihallgatván s őket összegegyeztetni nem tudván, megengedte nekik, hogy ügyüket a forum academicum elé vigyék.¹⁴

Miklós Ödön.

A vallásos érzés védelme az új büntetőnovella tervezetében.

Az országgyűlés képviselőházához Pesthy Pál igazságügyminiszter március 8-án nyújtotta be a törvényjavaslatot „a büntetőtörvények kiegészítéséről s egyes rendelkezéseiknek módosításáról, valamint a büntető igazsolgáltatás további egyszerűsítéséről”. Feltehető, hogy a törvényjavaslat ez alkalommal már szerencsésebb sorsra fog jutni, mint aminő az előző nemzetgyűlésen esett osztályrészüül (az előző nemzetgyűlésen t. i. már háromszor is benyújtotta az igazságügyi kormány, anélkül azonban, hogy letárgyalására sor kerülhetett volna) és így az hamarosan törvénnyé is fog válni.

Ily körülmények közt nem fölösleges talán, ha a törvényjavaslat azon rendelkezéseit, melyek e Szemle olvasóit a dolog természeténél fogva elsősorban érdeklik, nevezetesen a vallásos érzés fokozottabb védelmét célzókat, az alábbiakban néhány sorral ismergetjük.¹

¹³ U. o. II. k. (1705—1771) fo. 126 b—127. a.

¹⁴ U. o. II. k. fo. 127 b—128. a.

¹ A javaslat egyéb általános érdeklődésre számítható újításából e helyen a következőket emeljük ki: Lényegesen szigorítja a politikai jogok gyakorlatának felfüggesztésében álló büntetést, mert ezután az ily büntetésre ítelt egyén nemcsak aktív és passzív választói jogot nem gyakorolhat, hanem politikai gyűlések, egyesületek, pártok vezetésében sem vehet részt, politikai gyűléseken fel nem szólalhat, sőt politikai tartalmú hírlapi cikkeket sem írhat. A rágalmazást az új törvény a súlyos esetekben ezután börtönnel fogja büntetni. Szigorítja a párbaj büntetését is, amennyiben a párbajozók eddigi kényelmes büntetési neve vagyis az államfogház helyébe ezután igen sok esetben fogház, sőt éppen börtön fog lépni. Párbaj előtt, bizonyos kivételes esetektől eltekintve, kötelező lesz a felekre egy társadalmi becsületbírószághoz folyamodni s fegyveres elintézési módhoz csak akkor nyulhatnak, ha a társadalmi becsületbírószágnak sem sikerült békés kiegyenlítést elérni. A törvény egy új rendelkezése az úgynevezett krakélérekre sújt le megfelelő szigorral. A rágalmazási perek mostani hosszadalmas bírói elinté-

A törvényjavaslat említett rendelkezései a javaslat első részének 7. pontjában és 12—13. §-aiban foglaltatnak.

A 7. pont ezt mondja:

A vallás és az ennek szabad gyakorlata elleni büncselekmények tekintetében a Büntetőtörvénykönyv (1878. évi V. törvénycikk) 190. és 191. §-a helyébe az új 12. és 13. §-ban foglalt rendelkezések lépnek, a Kihágási büntetőtörvénykönyv (1879. évi XL. törvénycikk) 51. §-a pedig hatályát veszti.

A tervezett új 12. és 13. §-ok szövege viszont a következő:

„12. §. Vétséget követ el és három évig terjedhető fogházzal büntetendő, aki Istent, a vallásos hitet, vagy az állam által bevett vagy elismert hitfelekezetet vallásos tiszteletének tárgyát kigúnyolással, káromkodással vagy a vallásos érzületet sértő egyéb módon nyilvánosan gyalázza.

A cselekmény büntett és öt évig terjedhető börtönnel büntetendő, ha azt vallásos szertartásra rendelt helyiségben, vagy bár azon kívül, de vallásos szertartás alkalmával követték el.

Az előbbi bekezdésben meghatározott büntetéssel büntetendő az is, aki az Istenben vetett hit vagy a vallásos érzület ellen botránys módon nyilvánosan izgat.

13. §. Büntettet követ el és három évig terjedhető börtönnel büntetendő, aki az állam által bevett vagy elismert vallás szertartását erőszakkal vagy fenyegetéssel megakadályozza, vagy pedig megzavarja, vagy az ily vallás tiszteletének tárgyát, vagy a szertartásainak gyakorlására rendelt helyiséget vagy tárgyát meggyalázza, vagy ily helyiségben botránnyt követ el.“

Ezek az új határozmányok az eddigiéknél lényegesen szigorúbbak. Hogy pedig e szigorításokra valóban szükség volt, azt mindenki belátja, aki még nem felejtette el — már pedig felejtetni annyi, mint nagyon becses tapasztalatokat kidobni az ablakon! — a közelmúlt sok sajnálatos eseményét. E tekintetben helyesen utal a javaslat indokolása is azon körülményre, hogy régebbi büntetőtörvényeink megalkotásakor a törvényhozó még csak gondolni sem gondolhatott arra, mikép jöhetnek idők, melyekben az állam és a társadalom felforgatására törekvő irányzatok egy tervszerű propaganda segítségével még a vallásos érzületnek megrendítését is célukul fogják kitűzni...

Az alábbiakban azt fogjuk illusztrálni, miben és mennyiben nyilvánul az új törvényjavaslatnak az eddigi jogállapothoz képest fokozott szigora.

zésének gátat vetendő, a törvény a törvényszékekkel külön becsületvédő bíróságot szervez. Az ettől remélhető gyorsabb eljárás feltehetőleg szintén kevesbbíteni fogja a párbajok számát, mert sokan csak azért párbajoznak manapság is, mivel a munkával agyonársztott bíróságoktól vajmi sok időbe kerül egy-egy becsületértési per végét s így a megfelelő elégtételt kívárni. Büntetni fogja az új törvény a titkos társaságokban való részvételt is. Az eljárási rendelkezések közül figyelmet érdemel, hogy a védőrendelést, mely eddig igen nagy s a legtöbbször egészen ingyenes munkateherrel sújtotta az ügyis kenyérgondokkal küzdő ügyvédi kart, a törvény korlátozza, a királyi táblák előtti közvédők s a járásbírók mellett működő ügyészégi megbízottak intézményét pedig egyelőre egészen megszünteti.

E végből legalkalmasabb, ha felsoroljuk az új törvény által pónalizált tényálladékokat s mindegyiknél rámutatunk arra, vajjon az eddigi jog büntette-e őket s ha igen, hogyan?

1. A 12. § első bekezdése vétségnek minősíti s három évig terjedhető fogházzal bünteti, aki *Istent*, vagy a *vallásos hitet*, vagy az állam által bevett vagy elismert hitfelekezetet vallásos tiszteletének *tárgyát* kigúnyolással, káromkodással, vagy a vallásos érzületet sértő egyéb módon nyilvánosan gyalázza.

(Feltéve, hogy a cselekmény *nem* vallásos szertartásra rendelt helyiségben, vagy bár azon kívül, de *nem* vallásos szertartás alkalmával követtetett el! Erre az esetre ugyanis a 12. § második bekezdése vonatkozik!)

Ezzel szemben a régi jog (Btk. 190. § első alinea) csak azt büntette (és pedig mindössze egy évig terjedhető fogházzal és pénzbüntetéssel!) aki *Istent* gyalázta, sőt ezt is csak két további feltétel esetén, nevezetesen:

1. ha a tettes a gyalázkodást *nem* csupán egyszerű nyilvánosság mellett, hanem *gyülekezetben szóval* vagy pedig nyomtatvány, irat, képes ábrázolat *terjesztése* vagy *közszemlére kiállítása által követte el*

és

2. ha a tettes ezáltal *közbotránnyt* okozott.

*

Eddigi jogunk ezt a cselekményt nevezte *Istenkáromlásnak*. E cselekmény tárgya tehát csakis az *Isten*, vagyis a legfőbb lény lehetett; tekintetbe véve azt, hogy az egyes keresztyén vallások hitágazatai az Isteneszmét a szentháromság által fejezik ki, Krisztus és a szentlélek szintén tárgya lehetett az Istenkáromlásnak, de maga a vallásos hit, vagy a vallásos tiszteletnek az *Istennen kívüli egyéb tárgyai* (pl. róm kath. felfogás szerint a szentek, Szűz Mária stb.) már nem! (Kivéve azt az esetet, midőn a vallásos tisztelet tárgyának meggyalázása a szertartásra rendelt helyiségben, vagy bár azon kívül, de vallásos szertartás alkalmával történt! Lásd alább.) A vallásos tisztelet *tárgyának illetően* esetben, azaz *nem* a vallásos szertartásra rendelt helyiségben, vagy bár azon kívül, de *nem* vallásos szertartás alkalmával való meggyalázását a régi jog (Kbtk. 51. §) csak kihágásnak tekintette, de még ez a kihágás is csak akkor volt megállapítható, ha a meggyalázás közbotránnyt okozott.

*

Az új rendelkezés tehát míg egyfelől teljesnek tekinti a vonatkozó tényálladékokat már akkor is, ha a gyalázkodás *nem* éppen gyülekezetben, vagy nyomtatvány stb. terjesztése útján történt, sőt a közbotránny bekövetkezését sem követeli meg, másfelől *nem* csak az Isten ellen gyalázkodót bünteti, hanem azt is, aki a vallásos hitet, vagy az állam által bevett vagy elismert hitfelekezetet vallásos tiszteletének tárgyát gyalázza kigúnyolással, káromkodással, vagy a vallásos érzületet sértő egyéb módon. Ezenfelül a büntetés is súlyosabb, mint a Btk-ben, illetve Kbtk-

ben volt. Az egyszerű káromkodás azonban most sem tartozik ide! — Arra nézve egyébként, hogy mely eszményi vagy testi tárgyakat illet vallásos tisztelet, az illető vallás hit- és szertartástana irányadó.

*

2. A 12. § második bekezdése az első bekezdésbeli cselekményt az esetre, ha azt vallásos szertartásra rendelt helyiségben, vagy bár azon kívül, de vallásos szertartás alkalmával követték el, büntetnek minősíti s öt évig terjedhető börtönnel bünteti.

Ezzel szemben a régi jogban ily, az elkövetési helyet tekintő szigorítás az ú. n. Istenkáromlásra teljesen hiányzott; a vallásos tisztelet tárgyának meggyalázása tekintetében, amely egyébként — mint látuk — kihágást képezett, a szertartásra rendelt helyiségben, vagy bár azon kívül, de a vallásos szertartás alkalmával való elkövetés esetére volt ugyan a Btk. 191. §-ában szigorítás, ez azonban mindössze annyira ment, hogy a cselekményt vétségnek minősítette és hat hónapig terjedhető fogházzal és pénzbüntetéssel büntette.

*

A 12. § második bekezdésében foglalt cselekmény elkövetési alkalmá kétféle lehet: elkövethető a cselekmény a szertartásra rendelt helyiségben (templom, imaterem, stb.) és pedig bármikor, tehát szertartás idején túl is, valamint azon kívül is, feltéve, hogy az illető helyen éppen vallási szertartást gyakorolnak (pl. temetés, körmenet idején).

*

3. A 12. § harmadik bekezdése büntettért öt évig terjedhető börtönnel bünteti azt, aki az Istenbe vetett hit vagy a vallásos érzület ellen botrányos módon nyilvánosan igaztat.

Ennek megfelelő rendelkezés eddigi büntetőjogunkból teljesen hiányzott.

* * *

4. A 13. § büntettnek minősíti, az előbbi büntetési alakzatoknál azonban valamivel enyhébben, csak három évig terjedhető börtönnel, bünteti a következő négy tényálladékot is:

a) aki az állam által bevett vagy elismert vallás szertartásait erőszakkal vagy fenyegetéssel megakadályozza, vagy pedig megzavarja,

b) az ily vallás tiszteletének tárgyát meggyalázza,

c) az ily vallás szertartásainak gyakorlására rendelt helyiséget vagy tárgyat meggyalázza,

d) ily helyiségben botrányt követ el.

Ezzel szemben a régi jogban az

a) alatti cselekmény a Btk. 190. § értelmében csak vétséget (ú. n. vallásháborítás vétsége),

b) alatti cselekmény a Kbt. 51. § értelmében csak kihágást, esetleg a Btk. 191. § értelmében vétséget,

c) és d) alatti cselekmények a Btk. 191. § értelmében szintén csak vétséget képeztek.

*

A b) és c) alatt jelzett cselekmények szertartásra rendelt helyiségben és egyébként is szertartáson kívül elkövetve értendőek, mert ha szertartásra rendelt helyiségben, vagy bár azon kívül, de vallásos szertartás alkalmával követték el, a 12. § második bekezdésének szigorúbb szankciója (öt évi börtön!) alá alá esnek.

*

d) „Botrány-elkövetés“ (13. § utolsó mondat) alatt minden oly, a szertartási helyiségben tanusított s a vallásos érzületet sértő magatartás értendő, mely a 12. és 13. § egyéb rendelkezései alá nem esik (pl. verekedés, részegen megjelenés, kiáltozás a szertartás alkalmával). Ebben az esetben, a Kúria megelőző gyakorlatára támaszkodva, nemcsak a szoros értelemben vett istenitiszteletre állandóan használt helyiségek (templomok), hanem a szertartásra csak időlegesen, koronként használt helyek is (pl. temető) mint „szertartások gyakorlására rendelt helyiségek“ értendőek, tehát a botrányt bár csak ily helyiségben vagy helyen okozó szintén a 13. § szerint büntetendő. A botrányos és büntetendő magaviselet előfordulhat magának a szertartásnak teljesítése alatt, de szertartáson kívül is, feltéve, hogy oly körülmények közt történt, midőn a vallásos közönség már, vagy még együtt volt.

*

A törvény 12. és 13. §-ainak szövegéből láthatólag tehát a következőket helyezi védelem alá a gyalázások ellen:

1. Isten,

2. a vallásos hitet,

3. a vallásos tisztelet tárgyát,

4. a szertartások gyakorlására rendelt helyiséget vagy tárgyat.

És pedig az 1. és 2. alattiakat a 12. §, a 4. alattiakat a 13. § helyezi védelem alá, míg „a vallásos tisztelet tárgya“ mindkét törvényszakaszban védelemben részesül. — Kérdés, mily irányú a vallásos tisztelet tárgyának védelme az egyes szakaszokban külön-külön? Erre nézve azt mondhatjuk, hogy a 12. § első bekezdése a vallásos tisztelet tárgyának kigúnyolással, káromkodással vagy a vallásos érzületet sértő egyéb módon való nyilvános gyalázását, tehát általában a szóval elkövethető gyalázásokat tartja szem előtt — erre mutat a csekélyebb (vétségi!) szankció is — ellenben a 13. § a valamely tett segítségével való meggyalázást kívánta büntetni; ehhez képest azután, tekintettel az ily természetű cselekményekben nyilvánuló nagyobb elvetemültségre és erkölcsi romlottságra, őket többé nem vétségi, hanem büntetési fenytítés alá helyezte. (Amennyiben azonban a tettel való meggyalázás a vallásos szertartásra rendelt helyiségben vagy bár azon kívül, de vallásos szertartás alkalmával követték el, esetleg a 12. § második bekezdésében, a 13. § által statuáltnál súlyosabb büntetési büntetés is alkalmazható lesz.)

*

Íme, röviden ezek a törvényjavaslat idevágólag tervezett újításai. — A Btk. 192.

§-a, mely a vallási szertartást teljesítő lelkészek szóval, tettel vagy fenyegetéssel való megtámadását, esetleg testi bántalmazását helyezte büntetés alá, továbbra is változatlanul marad érvényben.

Dr. Kováts Andor.

A külsősomogyi traktus kánonoskönyve.

Az az egyházmegye, mely manapság ezen a néven ismeretes, olyannyira viharos multra tekinthet vissza, hogy — különösen a XVI. századbeli történetéből — alig ismerünk valamely pozitív adatot, amikor pedig az ismeretlenség homályából a XVII. század elején előbukkanik, gyülekezeteinek jórészt teljes virágzásban a dunántúli egyházkerület veszprémi és kiskomáromi egyházmegyéiben találjuk. Ezeket az egyházakat később különböző okok, főként a török terjeszkedése, arra kényszerítették, hogy kiváljanak a főleg császári területen fekvő kerület kötelékéből s a mai dunamelléki egyházkerülethez csatlakozzanak. Így alkoták azután a koppányi és a simontornyai török szandságokban levő református gyülekezetek azt az új egyházmegyét (1629), mely somogyi vagy balatoni egyházmegyének is neveztetett és amelynek első esperese, Gyarmati Márton, a (később Dunántúlhoz visszacsatolt) foksabadi-i egyház lelkésze volt. Az önálló egyházmegyévé alakulás természetesen szükségessé tette törvények (kánonok) alkotását, amelyek a szervezet funkcióját voltak hivatva lehetővé tenni. Hatással lehetett erre különben a Dunamellék jóval gyengébb centrális igazgatása is. Így írt össze mindjárt kezdetben maga az esperes, Gyarmati Márton, néhány kánont, míg későbbi utódja *Ujkéri* Gergely felsőiregi lelkész összegyűjtötte és lemásolta mindama kánonokat, melyekkel a külsősomogyi egyházak nyilván már hosszabb idő óta éltek. Az általa ekként létesített kánonyűjtemény ma is megvan a külsősomogyi református egyházmegye levéltárában s azokon a kánonokon kívül, melyekkel a külsősomogyi gyülekezeteket kormányozták, magában foglal még számos XVII. és XVIII. századbeli feljegyzést. A kis 8-alakú préselt bőrkötésű könyv ma már nem az eredeti, hanem körülbelül XVIII. századbeli újabb bőrkötésben van, de első alakját *Ujkéri* Gergelytől nyerte 1645 körül. Még pedig akként, hogy a komjátí kánonok 1642-iki Szenci Kertész Ábrám-féle váradi kiadásának kötetéhez mind elől, mind utána több tiszta lap csatoltatott, melyre jegyeztettek fel, mind a többi kánonok, mind egyéb, főleg az egyházmegyére vonatkozó jegyzetek. E helyütt a teljes könyv tartalmával nem kívánok foglalkozni, csupán a benne foglalt XVII. századbeli kánonaival, melyek eddigi ismereteinket részben kiegészítik, részben további kutatásoknak irányítótul szolgálhatnak.

A komjátí kánonoknak latin és magyar teljes nyomtatott, de aláhúzásokkal és jegyzetekkel ellátott szövege után található benne (fo. 1—25.) a hercegszöllősi kánonok egy magyar szövegű redakciója a követ-

kező cím alatt: „Az alsó és felső Baranyában való ecclesiáknak articulusi, melyek Hercegszöllősen írtattanak 40 predikátorok jelen voltában, melyet mindnyájan jóváhíttanak, ennyi esztendőben, 1576. 16. napján) Kisasszony havában és Pápán kinyomtattott 1577. Most pedig újonnan leírta Ujkéri Gergely, az somogyi ecclesiáknak méltatlan seniorja, ennyi esztendőben, 1647. 27. die Januarii.“ A redakció maga szöveghű másolata a kánonok 1577-iki magyar kiadásának egyetlenegy kivétellel, nevezetesen *eggyel több* kánont tartalmaz, mely a nyomtatott kiadásban nem fordul elő. Ez a kánon a lelkészek öltözetéről szól s a 46. kánon alatt van felvéve a következőkben: „Azt hagyjuk és parancsoljuk, hogy minden prédikátor tisztiehez illendő ruhát viseljen, katona, kalmár és parasztruhában senki ne járjon, mert az, ki tisztiehez illendő ruhát nem visel, két vagy három intés után, minden ruhájával egyetemben tisztitől megfosztatik.“ Az után következik a 47. (utolsó) kánon, mely a pápai kiadás magyar szövegében 46. (s ott utolsó) kánon. Ennek az előfordulása a hercegszöllősi kánonok eme XVII. századbeli redakciójában rendkívül érdekes. A rendelkezés maga ugyanis a hercegszöllősi kánonok nyomán készült pestmegyei kánonokban volt eddig csak ebben a formában megtalálható, mint amely újabb kánonnal — több író szerint — a hercegszöllősieket kiegészítették volna. A kezünk alatti hercegszöllősi kánon nevezett 46. kánon szövege azonban teljesen azonos a pestmegyei kánonok 48. artikulussával, mely körülmény természetesen magyarázatot igényel. Még pedig, hogy ebben a redakcióban is szerepel, annak okául feltehető lenne esetleg az, hogy az újabb ráckevei szuperintendenciával való összekötés kedvéért vette fel talán az egyházmegye esperese ezt a hercegszöllősi kánonból eddig nem ismert rendelkezést. Ezzel szemben azonban utalni kell arra, hogy az összes többi kánonok teljes egészében a hercegszöllősiek pápai kiadásának magyar szövegét adják szám és tartalom tekintetében szöveghűen s ha az ímént említett körülmény készítette volna az esperest ennek a kánonnak beiktatására, úgy felvette volna bizonyára még a pestmegyei 46. kánont, valamint azt az egy-két apróbb toldalékot, szerkezeti változtatást, melyben a hercegszöllősitől ez a kánon éppen különbözik. Ebben az esetben azonban hogyan írhatta volna jogosan föléjük a hercegszöllősi kánonok pápai magyar szövegének fejlécét is, mikor előtte a pestmegyei szöveg feküdt? Nem lehet azért mindezekre a kérdésekre és feltevésekre más feleletet adni, mint vagy azt, hogy ez a kánon a hercegszöllősi zsinaton elfogadott kánonok között meg volt vagy annak kéziratban elterjedt példányaiban már a pestmegyei létrejötte előtt felvétel, vagy pedig Huszár Dávid által nyomtatott egyes példányokból kimaradt ez is, sőt akkor

¹ *Földváry L.* Adalékok a dunamelléki ev. ref. egyházkerület történetéhez. I. k. 92—93. o. (Budapest, 1898.) *Mokos Gy.* A hercegszöllősi kánonok. 81. o. (Budapest, 1901.)

esetleg a pestmegyeiben meglevő, ott 46. art. alatt felvett kánon is. Általában amíg mindjobban kétségtelen lesz, hogy a ma hercegszöllősiinek nevezett kánonoknak volt egy régiebb formája,² addig másfelől ama véleményünket is kell nyilvánítani, hogy a mai napig végzett kutatásokat a hercegszöllősi szövegét és variánsait illetőleg nem tekintethetjük lezártnak, hanem azokat ki kell egészíteni még úgy, hogy a különböző hasonlított (pestmegyei, soproni, hercegszöllősi stb.) kánonok lehetőleg összes kéziratoss példányait pontosan össze kell hasonlítani és egyházvidékenként kell nyomozni lehető módosulásukat. Mert a külsősomogyi traktus 1645 táján hivatalosnak tekinthető kánongyűjteményében szereplő hercegszöllősi kánonok világossá teszik azt, hogy ezzel s benne a 46. art.-al éltek már akkor is e somogyi gyülekezetek, mikor még a veszprémi traktushoz s így a dunántúli szuperintendencia kebelébe tartoztak, mert ha azok nálunk mélyebb gyökeret nem vertek volna, akkor bizonyára most már — az elválás után több mint 15 évre, — a pestmegyei és nem a hercegszöllősiakat írták volna le a maguk számára. Sőt, mivel a pestmegyei kánonok a gyűjteményből teljesen hiányzanak s azokra sehol hivatkozás sem található, inkább arra kell gondolnunk, hogy tőlán azokat azért mellőzték, mert csak a hercegszöllősi pusztá variánsának tartották. Mai ismereteink alapján ennyit mindenesetre megállapíthatunk.

Általában, hogy a megszokás milyen erőteljes és mély nyomokat hagyott az egykor a veszprémi traktus kebelébe tartozó somogyi atyáknak lelkén, mi sem bizonyítja még jobban, mint azok a kánonok, amelyeket könyvünk még magába foglal és érdekesen mutatja azt is, hogy egyik egyházvidék hogyan vette át a másiknak kánonait.

Mielőtt azonban ennek taglalásába belemennék, ki kell térnünk a következőkre. Több helyütt közzé vannak téve azok a lényegében véve vizitációs artikulások, melyeket *Földváry*³ és *Mokos*⁴ dunamelléki, *Thury*⁵ pedig dunántúli eredetűeknek gondolt. Teljes világosság ugyan a mi kánonos könyvünk nyomán sem derül erre a kérdésre, valamint nem lehet az eddig ismert adatok után sem olyan határozottsággal véleményt nyilvánítani, amilyent több adat rendelkezésre állása esetén feltétlenül lehetne. Súlyosabbá teszi a helyzetet az is, hogy ha közelkorúlag is (15—20 év), de mégis csak másolatban, az előbb említett esperes kezeírásában maradtak fenn nálunk e kánonok.

Nevezetesen könyvünk fo. 25—27. lapjai is magukban foglalják ezeket az artikulásokat „admonitio quaedam publicae” cím alatt 1—8. artikulusban. Utána következik (fo. 28—29.) egy „juramentum ordinandorum”, ennek végén I. Tim. 3. v. 2. latin szövegben s ez után jönnek (fo. 29—

39.) „Memoriale secundum articulum” címmel a Thury Etele által így nevezett *alsóórsi kánonok* 9—55. artikulusban, a fo. 40. lapon a következő, részben a Thury által használt akadémiai kéziratban is előforduló zárószöveggel: „hogy ilyen képpen kelletik az artikulusokat megőregbíteniünk, némelyeket csak magukban hagynunk, ne vélje senki azt, hogy a régi szent és Istennek tisztességére való buzgóságból bölcsen összevondelt artikulusokat, avagy böcsületlenül meg akartuk volna kisebbiteni, avagy azokhoz illetlen, avagy velük ellenkező dolgokat akartunk volna adni, hanem némelyeket világosbá akartunk tenni, némelyeknek és tanítóknak is segítségére szükségesnek ítélvén. Ha pedig az teljes gyülekezetnek, avagy mindenestől, avagy valami részére nem tetszendik és nem kellőnek ítéltetik, mi semmit azon nem törődünk. Noha az *Alsó Órsi* particularis sinodusban helybenhagytuk mindezeket. (Az itt következőt *Thury* nem idézi, hihetőleg a keze alatti példányokból hiányzott.) Irattatott ez artikulus Veszprém várában, 1628. Mostan pedig Ürögben, 1647. 5. die Febr.”

Mielőtt tovább mennénk, itt meg kell még említenünk azt is, hogy az „admonitio quaedam publicae” 8-ik artikulusa után (a fo. 27. alján, a következő lapon kezdődő juramentum ordinandorum előtt) egy Ujkéri Gergelynél jóval későbbi⁶ kéz a következőt jegyezte fel: Anno 1629. 18. Junii Ráczkővini sancita tempore Rdi Episcopi Michaelis Simandi et anno 1639. 3. april. in oppido Pathai celebrata sancta synodo confirmata. Quibus adjecit haec statuta, vide in initio h(ujus libri?). Nyomatékosan kell hangsúlyoznom, hogy ez a jegyzet későbbi kéztől származik, az Ujkéri Gergely előtt fekvő kéziratból hiányzott, az admonitio keletkezését tehát nem magyarázza meg. Sőt, mintha feljegyzésünk szövege, a két ízbeni megerősítésre hivatkozás éppen azt jelentené, hogy ezeket az artikulusokat 1629-ben egyelőre csak a küszöbön álló somogyi tractus csatlakozására tekintettel és annak használatára, talán éppen annak küszöbön álló vizitációjára figyelemmel, mint a Külsősomogyra már a multból is érvényes kánon, szentesítette valaki vagy valamely testület s mivel gyakorlatilag megfelelőnek bizonyult, annak érvényét 1639-ben az egész szuperintenciára is kiterjesztette a pataji zsinat.

Mert, hogy e vizitációs artikulásoknak tárgyalására térjünk, azoknak a dunamelléki kerületben való felbukkanása egy időbe esik a mai külsősomogyi egyházmegegyülekezeteinek ugyanoda való csatlakozásával. Ennek a történetét ehelyütt ismertetni nem lehet szándékom, különben is részletesen meg van írva mind *Thury*,⁷ mind *Földváry*⁸ könyvében, ami bennünket ebből érdekel, csak annyi, hogy 1629 márc. 22-ike volt az a nap, amelyen tartott pataji zsinaton megjelentek a balaton-somogyi egyházak

² *Zoványi Jenő*. Adatok a magyar protestantizmus múltjából. Prot. Szemle, 1917. évf. 617—21. o.

³ *Földváry L. I. m. I. k. 93. o.*

⁴ *Mokos. I. m. 92., 116—17. o.*

⁵ *Thury E.* A dunántúli ref. egyházkerület története. I. k. 198—99. o. (Pápa, 1908.)

⁶ Mit bizonyít az is, hogy a vezérszót a 27. lapon az illető, mivel útjában volt, áthúzta.

⁷ *Thury E.* I. m. 235. skk.

⁸ *Földváry L. I. m. I. k. 94. skk.*

kiküldöttei, kérve gyülekezeteiknek Simándi szuperintendenciájához való csatolását. Kérelmükre a zsinat azt a határozatot hozta, hogy „előbb onnan felül búcsúznak el tisztességesen s majd azután adnak választó kegyelmüknek“. Amiben benne foglaltatott, hogy elvileg nem ellenzik csatlakozási kérelmük teljesítését, csupán a dunántúli szuperintendenciával szemben eleget kívánnak tenni a kölcsönös megállapodásoknak és a kánonok rendelkezéseinek. Így hihetőleg, ez alkalommal már, szóbakerülhetett jövőendő vizitációjuk, amely egészen természeteszerű is volt, mert hiszen a szuperintendencia új gyülekezeteit és lelkeszeit ismerni kellett mind a püspöknek, mind a megválasztandó esperesnek, mintahogy a vizitáció felől 1629 vége felé tényleg intézkedett is Simándi. Nyilvánvaló mindebből az is, hogy a vizitáció megbeszélése kapcsán utalhattak arra a somogyi atyák, hogy ők már rendelkeznek bizonyos őket kötelező vizitacionális artikulusokkal, amelyeket, hogy az ellen az új kötélekben senki kifogást ne emelhesen, hacsak ideiglenesen is, meg kellett erősíteni.

Merthogy e vizitacionális artikulusok már az elmondottak alapján sem lehettek dunamelléki eredetűek, valamint hogy *Földváry* határozottnak látszó adata mögött⁹ valami tévedés lappang, azt onnan is gyaníthatjuk, hogy már három egyháztörténésünk (Thury, Mokus, Földváry) is foglalkozott velük, de nem tudták eredetüket kétségbevonhatatlanul megállapítani. Sőt, amíg pl. Mokus nem vette észre Földváry idevonatkozó megjegyzéseit, addig Thury sem jött rá, hogy fört utakon halad, amikor az Akadémia egyik XVII. sz.-i kódexe nyomán most már ötödízben in extenso közzétette.¹⁰ Amellett Thury, mivelhogy az alsóórsi zsinat kánonaival együtt maradtak fenn, dunántúli eredetűeknek tartotta őket.¹¹

⁹ *Földváry L. I. m. I. k. 93. o.* mely szerint az 1629 márc. 2-iki pataji zsinaton alkották volna őket.

¹⁰ *Thury E. I. m. 198—99. A Thury* közölte 9. art. sem a Simándi, sem a mi kéziratunkban nincs meg, *Földváry (I. m. 93.)* közlése jölehet 9. artikulus számlál, de voltaképpen a Mokus által is közölt 8. artikulus foglalta magában, *Feltűnő*, hogy míg mindkét kutató (Mokus, Földváry) a Simándi kódexet használta, eltérő számozással közlik belőle ezeket az artikulusokat. *Földváry egyéb* adatait is tehát csak nagyon óvatosan vehetjük figyelembe. Általában fel kell hívnom történezeink figyelmét arra a szokatlanul feltűnő jelenségre, hogy Földváry, amikor a dunamelléki egyházkerület adalékjait közzétette, a kerület egyházmegyének levéltárában *nem kutatott*. Pedig eme egyházmegyék levéltáraiban még sok ismeretlen, értékes adat lappanghat, *amelyhez történetről így még alig nyúlt*, pedig nélkülök pl. a török hódoltság egyháztörténete, *mejj nem csupán a magyar reformáció, hanem a világ-protestantizmus történelmének is egyik érdekes problémája*, soha nem lesz felderíthető még megközelítőleg sem.

¹¹ Érdekes dolgok derülnek ki, ha egynemely adatot összehasonlítunk. *Földváry* idézett művében azt mondja (91. o.), hogy a hercegzsöllői kánonokat 1628 márc. 22-én tartott ráckevei zsinaton bővítették ki, s így jöttek létre — a Mokus által így nevezett — pestmegyei kánonok. Mokus viszont (I. m. : 1—92. o.), kinek szintén kezében volt a Simándi kódex, minderről semmit sem tud. Sőt a pestmegyei kánonokat Simándi valamelyik elődjének tulajdonítja. Viszont *Földváry* az admonitiones létrejöttét az 1629 március 22-iki pataji zsinatnak tulajdonítja (I. m. 93. o.) s fel kell tennünk, hogy valamelyes kézirati feljegyzést látott is, melyből ezt az állítását merítette, míg Mokus a Simándi kódex dacára sem mert más véleményét

És amennyire a mi kánonoskönyvünk nyomán is következtetni lehet, mintha tényleg Thurnak kellene igazat adnunk. A mi kánonoskönyvünkben is az alsóórsi kánonok következnek utánuk és hogyha a juramentum ordinandum, valamint az alsóórsi kánonok címe (Memoriale stb.) közben nem lenne, szinte egy és ugyanazon zsinat határozatainak lehetne őket tekinteni. Ez esetben az „admonitiones“ 1—8. art. után egészen helyesen következne az alsóórsi kánonok a maguk 9—55. artikulusával. Hogy egy bizonyos, szerves belső összefüggés nem látszik közöttük, nem lenne még magában véve szokatlan, *mert hiszen az alsóórsi kánonok nem tartottak igényt önállóságra*, csupán ki-egészíteni és magyarázni kívánták a köveskútiakat. De meg az admonitiones 8. (sőt a Thury által közölt szöveg szernt még egy, állítólag hozzájuk tartozó, a 9.) artikulusa sem tartozik tartalmilag az 1—7.-hez, emiatt még bátran meglehetne az összefüggés az alsóórsi cikkekkkel.

A dolog körülbelül így is áll, ha e cikkeket jobban megvizsgáljuk, mert az alsóórsi kánonok idáig ismert és nálunk is ugyanazonos szerkezetében egy számozási hibára kell rámutatnunk. E kánonoknak Thury által használt és közölt kéziratának számozása 9—55. artikulus sorol fel.¹² Ugyanígy van számozva s maga a szöveg jelentéktelen eltérésekkel ugyanaz a mi kánonos könyvünkben is. Csak egy a hiba, az, hogy Thury közléséből és a mi kéziratunkból is kiteszöleg a köveskúti kánonok cikkeinek számozásával nem halad párhuzamosan az alsóórsi kánonok számozása. — Az alsóórsiek ugyanis egy számmal hátrább vannak, vagyis pl. az alsóórsi 10. kánon tulajdonképpen a köveskúti 11. kánonra vonatkozik, az alsóórsi 11. a köveskúti 12-re és ez így megy egészen végig, úgyhogy — kivéve azokat a kánonokat, melyeket az alsóórsi cor-

¹² Ő ugyan említi, hogy több példányt is látott I. m. 192. o.

nyilvánítani, minthogy „Simándi püspöksége idején már nyolc pontból álló függelék volt hozzá“ (i. e. a pestmegyei kánonokhoz) csatolva“. (U. o. 92. o.) Vagyis : a pestmegyei kánonok és a hozzácsatolt admonitiones körül tökéletes a zűrzavar. Súlyosbítja a helyzetet az, hogy a mi fentebb közölt feljegyzésünk szerint az admonitionest 1629 június 18-án Ráckevében helybenhagyták, de hogy ki, vagy mely testület, arról ez mélysegesen hallgat, míg ugyanaz a feljegyzés világosan megmondja, hogy az 1639 ápr. 3-án tartott pataji zsinat megerősítette ezeket az artikulusokat. Érdekes dolog az is, hogy a pestmegyei kánonok lemásolását, *Földváry* közölte idézet szerint (I. m. 91. o. 2. sz. fejez.) Szórádi Péter ugyane napon, 1629 június 18-án fejezte be. A Simándi-kódexet, hol minden rejtélyt nyitját hihetőleg keresni kell, mindmáig nem láthattam s így nem tudok nyilatkozni, hogy honnan eredtek eme zavarok. De úgy tetszik nekem, mintha az adatok egybevetéséből csak arra lehetne következtetni, amire már előbb és fentebb is utaltam, hogy az 1628-iki ráckevei zsinaton elfogadták a hercegzsöllői kánonokat s megbízták Simándit annak némi átjavításával, melyből kerekedtek ki az u. n. pestmegyei kánonok, melyhez azután ómaga hozzácsatolta a somogyi atyáknak Dunántúlról hozott admonitionesét és az egész gyűjteményt 1629 június 18-án Simándi maga szankcionálta is, de az admonitionest egyetemlegesen kötelezővé csupán az 1639 ápr. 3-iki pataji generális zsinat tette. Ugyanekkor vagy előbb a hercegzsöllői alias pestmegyei kánonokat külön megerősíteni nem volt szükséges, annál kevésbé, mert efelől 1628-ban már határozta.

rectio nem érintett és így nem is szövegeztettek —, valamennyi, most alsóórsinek ismert kánonról kimutatható ez a számozási eltérés. Az alsóórsiek 10—54. artikulusa egyezik tehát a köveskútiak 11—55. artikulusával, amelyhez még az alsóórsiek 55. (új) záróartikulusa csatoltatott s ekként egyez számra, külsőleg amazzal. Az alsóórsiekből hiányzik azonban a köveskúti 1—8. és 10. kánonra való utalás és ha az admonitionesnek Thury által közölt 9 artikulusát, valamint az alsóórsi 9.-ik artikulust (mely egyedül vonatkozik számszerűleg helyesen a köveskúti 9. c.-ra) együvévesszük, akkor éppen megkapjuk azt a bizonyos 10 artikulust, mely a köveskútiakhoz való viszonylatban az alsóórsi kánonoknak elejéről hiányzik.

A magyarázat némelyek előtt talán kissé erőltetettnek tűnik fel s mintha inkább azt tenné valószínűvé, hogy az alsóórsi kánonoknak összes fennmaradt szövege csonka. Ez azonban távolról sincs így. Más oldalról is keresett magyarázat érthetővé teszi, hogy miért jártak el ekként az alsóórsi atyák.

Mindenekelőtt útbagazit bennünket a köveskúti és az alsóórsi kánonok tartalmi vizsgálata. Az alsóórsiből hiányzó köveskúti kánonok a következők: 1. Hitvallás, 2. Egyetemes egyház meghatározása, 3. A püspök tekintélye, 4. A zsinat összehívásának módja, 5. A zsinat összehívása, 6. Az egyházak és lelkipásztorok névjegyzéke, 7. Az egyházlátogatás módja, 8. Az esperesek hatalma és 10. Az esperesek engedelmessége. Mind olyan dolgok, amelyekben rendelkezni csak a generális zsinatoknak volt lehetősége, mint amelynek jurisdikciója nagyobb, mint a partikuláris zsinatoké. Az esperes nem szabhatja meg a maga teendőjét, nem rendelheti el a generális zsinat összehívásának módját, csupán rendben tarthatja a maga egyházmegyéjét s a szuperintendencia végzéseinek engedelmeskedik. Mindezek fölül nem határoztak, de nem is határozhattak az alsóórsi részzsinaton. Viszont, ha azokat a bővítéseket nézzük, amelyekkel a köveskútiakat szaporították, úgy találunk a lelkészre, a gyülekezetre, házasságkötésre és a keresztségre vonatkozólag bizonyos részben újabb intézkedéseket, tehát olyan ügyekben, melyekhez közelebb állt az egyházmegyei, mint a kerületi kötelék, amelyek felett jurisdikciót gyakorolni a traktus sokkal inkább alkalmas, mint a szuperintendencia.¹³ Amely artikulusokban azután minden további megjegyzés nélkül megtartották a köveskúti vonatkozó kánonokat, megint olyanok voltak, amelyek vagy kellő részletességgel vagy pedig generális jurisdikcióval intézkedtek, amelyeket tehát kibővíteni nem kellett, vagy, mivel őket nem illette, nem is lehetett.

¹³ Meg kell jegyezni, hogy a 17. században a mai értelemben vett tractusról beszélni, bizonyára anachronizmus, ahogy a kettőnek viszonya is tulajdonképpen, legalább a szóbanforgó területen, ekkor kezd kialakulni. Ez magában külön egyháztörténelmi probléma. Azért utalok mégis erre, mert „dunántúli” és „dunamelléki” szuperintendencia, sőt „külsősomogyi” egyházmegye kifejezést használok fejtegetéseimben több helyütt, nem mintha nem lennék tisztában az akkori elnevezésekkel és azok földrajzi elhelyeztettségükkel, hanem csupán a lényeg könnyebb megértése kedvéért.

Csupán egy köveskúti kánonra vonatkozólag rendelkezhetek volna még a veszprémi és a balatoni egyházmegye papjai, amelyről az alsóórsi végzésekben nem szóltak, nevezetesen a vizitációról és annak módjáról, amelyet a 7. köveskúti kánon pedig éppen az esperesek s így voltaképpen az egyházmegye jogkörébe utal.¹⁴ Igaz, hogy az alsóórsi 9. art. nagyjából megismétli a köveskúti 9. kánonot s így valamennyire szó van az alsóórsiekből is erről, azonban ez az intézkedés az alsóórsiben már nem új, egészében pedig a vizitáció ügyéről sem a köveskúti, sem az alsóórsi kánonok nem intézkednek, holott éppen az Alsóórsön létesített bizonyos irányú bővítések megkövetelték volna a vizitáció erélyesebb szorgalmazását s módjának körülírását. Úgyhogy józanul mérlegelve, azt kell mondanunk, hogy már ezen — és aligha egy későbbi¹⁵ — zsinaton intézkedtek is a vizitációra vonatkozólag és pedig éppen ezekben az admonitiókban, melyeket tehát dunántúli eredetűeknek és pedig az alsóórsi partikuláris zsinaton szeretteknek kell minősítenünk. Innen, erről a helyről, kerültek azután azok — a külsősomogyi atyák közvetítésével — a dunamelléki szuperintendenciába, mely azokat a maga egész területére szankcionálta.

Ennyit tehát megállapíthatunk most már a vizitációs artikulusok és az eddig alsóórsinek ismert kánonok együttes keletkezésére vonatkozólag azoknak tartalmi vizsgálatából. Hátra volna még állításunk igazolására annak felderítése és magyarázata, hogy tulajdonképpen mi is okozhatta, hogy az „admonitiones”-t és a „memoriale”-t egymástól elkülönítették. Idevonatkozólag is, mint sajnos, a magyar protestáns egyháztörténelem tarlóján böngésző kutatóknak igen sok más esetben is megfelelő adatok hiányában nincs más tennivalónk, mint találgatásokkal és feltevésekkel keresni a rejtély nyitját.

Mindenekelőtt bizonyosnak látszik, hogy az admonitionest előbb alkották, mint a köveskútiakhoz fűzött pótlásokat. Okot szolgáltatott pedig erre az a körülmény, mely miatt magát az alsóórsi partikuláris zsinatot is tartani kellett, t. i. a szuperintendenciális gyűlésen nem jelent vagy jelenhetett meg

¹⁴ Dunántúl ezidőben még a püspök volt a széniora az egyházmegyének és csak őt vizitált.

¹⁵ Az admonitiones némely kánona mintha későbbi időkre utalna. Így pl. a 4. kán. proseniorról beszél, kiket eddigi ismereteink szerint (Thury I. m. 308. és M. Prot. Egyh. tört. A. táttár IX. évf. 98. o.) az 1627. körmendi zsinaton választottak először Dunántúlt. Amivel szemben meg kell jegyeznünk, hogy a Kanizsai Pálfi-félék 1680-ban rendelkeztek először kánonilag az alesperesekről (III. 1—2., 3—4.), vagyis szentesítették a meglevő gyakorlatot. Sőt éppen ebből a rendelkezésből kiolvasható az is, hogy „némelyek valósággal alespereseknek tekintettek” már annak előtte is. Mivel pedig jobban a vizitáció végzésére állítottak ezek hivatalba, fel kell tennünk, hogy már előbb is ez volt a főfoglalkozásuk. Inkább hajlandók vagyunk tehát feltételezni, hogy már az 18-iki szentlőrinci zsinat óta, amikor az esperesek mellé a „presbytereket” beállították, egyet közülük vagy mind egyiket esetleg proseniornak nevezték. Ebből tehát még nem következik az, hogy 1623-ban — az alsóórsi zsinat — proseniorról még nem halhatunk. Különben éppen ez a kifejezés is, a kánonok dunántúli eredetére utal, Dunamelléken nem tudunk ezidőből, sem későbből, proseniorról.

a kerület papjainak egy része.¹⁶ Ennek a feltűnő körülménynek az oka pedig, ha egyrészt a nagy távolság és nehéz közlekedési viszonyokkal is magyarázták, okvetlen nemcsak ebben, hanem egyebütt is keresendő és pedig főleg ott, honnan a külsősomogyiak elszakadása is magyarázható. A török és a császári területek lakossága valami nagyon kényelmesen nem érintkezhetett egymással. A török hatóságok nem nézték mindig nyilván jó szemmel a keresztény felekezetek papjainak császári területre való tömeges utazását, honnan az ő szemükben tudja Isten milyen konspirációknak magjait hozzathatták magukkal. Hogy ez így volt, példák is tudnánk illusztrálni, s mindennek következtében az erős központi fegyelem meglazulása, a felügyelet kellő hiánya (a császári terület szuperintendense nem rendelkezett török oltalomlevéllel, mint a rác-kevi püspök) természetszerűleg magával hozta az egyes lelkesi állásokba olyan elemeknek bejutását, kik — nem egy okból — szívesen kivonták magukat a felügyelet alól.¹⁷ Az alsóörsi 9. art. bővítése szemben a köveskúti 9. artikulussal mintha azt is elárulná, hogy egyes gyülekezetek azzal az ürüggyel vonták ki magukat a vizitáció alól, hogy nincs prédikátorjuk, holott lehetett, csak egy vagy más tekintetben nem olyan, ki elbirta volna a vizitáció által megkívánt mértéket. A bajokon csak egy úton lehetett segíteni és pedig a vizitáció érélyes keresztülvitelével, részssinat hirdetése mellett, hol nem lehetett azzal védekezni, hogy távol van a gyűlés székhelye. A jobbérzésűek, az egyházuk jövőjét féltőknek sokszoros okuk volt arra, hogy a vizitáció szoros keresztülvitelét szorgalmazzák s azt mindenképpen lehetővé tegyék. Az általunk tárgyalt időpontban belül erről a törekvéstről tesznek bizonyosságot az 1623-iki alsóörsi admonitioes, az 1627-iki körmendi zsinat alesperest választó határozatai s végül Külsősomogy kiválása után az 1630-iki Kanizsai Pálfi-féle kánonoknak az alesperesre vonatkozó ama határozata, amelylyel főtvekenységüket a „félelmes helyek“ vizitálásában jelöli meg. A köveskútiak vizitacionális artikulusainak kiegészítésére számtalan okuk volt már az alsóörsi atyáknak s azt meg is cselekedték és pedig először körülbelül csak az admonitioes 1—7. artikulusainak megalkotásával.

Csak ezután vehették tárgyalás alá azt, hogy szemmeláthatólag a köveskútiak sem felelnek meg annak a célnak, melyet az egyházi jörend s az ő körülményeik megkívánnak s ezért annak határozmányait bővebben kellett körülírni. A köveskútiak első néhány pontjait vizsgálat alá véve, látniuk kellett, hogy ezekről már részben bővítéseket csináltak az admonitioesben, részben az ő jogkörükön kívül esik azokon változtatni. Sőt egyáltalán érezniök kellett, hogy ők — a szuperintendens nélkül —

szokatlan újításba keverednek akkor, amikor kánonokat gyártanak. Ezért adták bővítéseiknek a szerény memoriale nevet, de ugyanezért akarták még annak számozását is követni (secundum articulum — hirdeti a cím). A 9. artikulusnál akadtak olyan intézkedésre, melyet bővíthettek kissé (1. előbb), a 10. artikulust, mint rájuk illetéketlent, már mellőzni kellett, a számozást azonban folytatni. Innen indult ki azután a téves számozás, de ennek teljes tudatában voltak, amit bizonyít a mi kéziratunk helyes olvasása is.¹⁸ Ezzel a számozási hibával mentek végig, csak hogy most már, *amelyekben nem intézkedhetek, megjelölték, hogy az érvényben marad s hogy a számozási hibát a végén kijavíthassák*, az 55. kánonba a maguk igazolását foglalták, hogy mégis csak kánonokat alkottak. Csak ezután egészítették ki a vizitacionális artikulusokat a 8.-ikkal, és pedig azért ideszúrva ezt a határozatot, hogy a memorialeval összefüggőnek is lehessen tekinteni, valamely 1628 utáni redaktor¹⁹ pedig, ki észrevette a számozási hibát, még egygel — az akadémiai példányban levő 9.-ikkal bővítette ki s talán korrigálta is a maga nyilván elveszett példányában az alsóörsi kánonok számozását.

Mert az alsóörsi atyák egyébként nem dicsekedtek nagyon azzal, hogy mit is csináltak voltaképpen Alsóörsön s az egész ügyről a szuperintendencia sem látszott tudomást venni, mert nem igen találkozott rávaló utalással. Az 1628-iki veszprémi redaktor, ki — legalább a mi kéziratunk szerint — a záró artikulust hozzá szerkesztette, is bizonyos mértékig keserű szívvel védekezik az ellen, hogy ők kisebbiteni akarták volna a köveskútiakat, nem is erőltetik azokat másokra, „noha“ Alsóörsön elfogadták őket.²⁰

Dunántúl el is hallgattak végképpen az alsóörsi kánonokkal is, meg a vizitacionális artikulusokkal is. Jött utánna nonsokára Kanizsai s készített a köveskútiak helyett újakat. Csak a külsősomogyiak, kiket a Kanizsai kánonok már nem találtak Dunántúlon, őrizték meg kegyelettel, mint amelyeknek létrejöttében nekik is részük volt s az eddigiekből kiteszöleg eleinte is, még mielőtt Ujkéri Gergely 1647-ben gyűjteményébe bemásolta volna őket, és *utóbb is*, éltek is vele. Mert, ahogy a komjáti kánonok minden

¹⁸ Thury közlésében (192. o.) az alsóörsi 11. kán. azt mondja, hogy „harmadszor a 10. art. szerint büntettetik“. Amiből az következne, hogy az alsóörsi 10. art. szerint kell az illetőt büntetni. Pedig nem így van, Thury tévesen olvashatta. A mi kéziratunk ugyanabban a kánonban világosan „tizenegyedik artikulus“-t olvas, vagyis érii alatta a köveskúti 11. kánont. Ugyanezt érti az alsóörsi 12. kánonban is. Megjegyzem még, hogy az alsóörsi 10. kánonban sem helyes olvasás a „ha másszor hét tallér“, hanem a mi kéziratunk szerint „ha másszor kétannyi, mint a köveskúti 11. kán. is előírja.

¹⁹ A mi példányunk eredetije, melyről Ujkéri Gergely azt lemásolta, feltétlenül 1629 előtti, mert az alsóörsi kánonokat, az elválás után már nem másolta volna le.

²⁰ Thury tévesen „mostan“-t olvas, ahogy a mondat szerkesztésből is kiválglik. Ez a veszprémi redaktor különben valószínűleg Gál Imre, veszprémi lelkész, alesperes és a későbbi püspök volt, kinek egy kánongyűjteménye fennmaradt a dunántúli ref. egyházkerület levéltárában.

¹⁶ Thury, I. m. 191—2. o.

¹⁷ A külsősomogyiakat pár évvel később éppen ez elvált a dunántúli szuperintendens, Kanizsai Pálfi János, amit ha részben az átcsatolás feletti bosszúságának is tulajdonítunk, bizonyára valamelyes ténybeli alapját aligha lehet elvitatnunk.

jel szerint az egész Dunamelléken nem vertek oly hamar gyökeret, mint a címlap nyomán sejteni lehetne, az bizonyos a külsősomogyiaknak eme a század derekán létesült *kánongyűjteményéből* is, melyben még egy rendkívül érdekes és jellemző kánon található, az, amelyet *Gyarmati Márton* az első szénior írt, melyet a somogyi atyák nyilvánvalóan acceptáltak s amely mindjárt az egyházmegye megalakulásának első idejéből való, amelyeket éppen ezért, amikor először mutatom be őket, *külsősomogyi kánonoknak* nevezünk el.

Szerzőjük *Gyarmati Márton* foksabadii lelkész és a külön egyházmegyévé alakult Külsősomogy legelső esperese, illetve, ahogy magát dunántúli szokás szerint nevezi, proseniora. Életéről ennél alig is tudunk többet, hol született, hol és mikor halt meg, homályban van előttünk. Foksabadin is 1627-ben bukkank fel először, mikor is, mint idevaló lelkészt, a körmendi zsinatról távollevők között említik.²¹ Nem is régóta lelkészkedhetett itt, mert 1622. és 1623-ban Hárosi István itt a lelkész, kit 1627-ben Mezőszentgyörgyön találunk.²² Ugyancsak hamar el is távozik innen, mert ha az adat pontos, akkor 1632-ben már Battyánban (Falubattyán?) lelkészkedik,²³ mely után körülbelül hamarosan búcsút mondhatott a külsősomogyi szénioratus esperesi székének is, mert minden további működése homálybavész. Jelentős része volt Külsősomogynak Dunántúlról való elszakadásában s bizonyára tekintély számba ment a külsősomogyi atyák között, mert, hogy esperessé választassák, még a foksabadii egyházat külön kellett elcsatolni Dunántúlról.

Az általa írt kánonok után ítélve, mély vallásos, erősen kálvinista jellegű teológus volt, ki a szent gyülekezetnek tisztaságát mindenekfelett szíven viselte s nagyon hamar kész volt valamely bűnben találtatokat onnan kizárni. Kánonai nem is közigazgatási, hanem inkább gyülekezeti fegyelmi rendszabályok s mind ilyeneknek feltétlenül jelentős szerep jut az egyházfegyelem gyakorlásának magyarországi történetében.

Kéziratunk 41—50. fo. lapjai foglalják magukban őket a következő címmel: „Az Istennek szent könyvéből összeszedeggetett keresztényi dolgok, melyeket kiadott és kibocsátott, az Koppány és Simontornya szandságában levő keresztény híveknek épületekre, Gyarmati Márton foksabadii predikátor és prosenior által, ennyi esztendőben 1631. 10. die Apr.” Az egész kézirat itt is Ujkéri Gergely kezeírásában maradt fenn, de a lapszámozás ugyancsak 18. századbeli és bevezetésében úgy látszik, részben csonka is, melyben főleg bűnbánatra hívja fel a gyülekezetek tagjait. Ebből — bár ismétlem: csonka — kiolvasható az is, hogy 1570—80 között az általuk lakott terület elpusztult, de „az Úr az ő jóvoltából hozzánk fordulva, régi elpusztult helyeinkre, bujdo-

sásunk után letelepített, megszaportított, mind magunkat s mind marháinkat és egyéb mindenféle jószáginkat.” A virágzás újabb időszakában nyomós okaik vannak azért arra, hogy az Úr haragját újra fel ne idézzék, ezért rendeli, hogy 1. az Úrnak napját szigoruan megtartsák, 2. nevét szidalmazni senki ne merje, 3. embertársait kiki tisztelje, az asszonyok különösképpen megadják a férfiaknak kijáró tiszteletet, 4. senki ne rágalmazza az ő felebarátját, 5. talált jószágot előadja, 6. ne lopjon, 7. senki lakodalmakban ne részegeskedjék, 8. a templomba gyülekezve, valamint benne, a helyhez illő alázattal viselkedjenek. Az ez ellen vétők büntetése pénzbüntetés, kaloda, vesszőzés, ekklézsiakövetés, végül a gyülekezetből kirekesztés, amelyet némely vétség esetén hamarosan megkap a bűnös. E kánonok részletes ismeretése, sőt közzététele is külön meg fog történni, ezért itt csak rövid tartalmi megemléstükre szorítkozom. Annyit minden esetre megállapíthatunk, hogy hatásuk Somogy eme részén mind a mai napig észlelhető bizonyos, ma már jórészt csak helyelközzel mutatkozó szokásokban. Ebből következtethetünk arra, hogy jóideig gyakorlatban is voltak. Ujkéri Gergely 1647 február 8-án végezte be ezek lemásolását, tehát az egész 50 (helyesen 51) fo. oldalra terjedő kánongyűjtemény összeállítása még csak két hétig sem tartott.

Az itt tárgyalt kánonokat foglalja tehát magában Ujkéri Gergely kánonoskönyve, melyhez, egyéb általa készített feljegyzésekkel együtt, mint említve volt, hozzacsatoltatott a *komjáti kánonok 1642-iki váradi kiadása*. Ezt a kiadást a ráckevei superintendencia rendeztette sajtó alá, de hogy melyik zsinaton határozottatott el ennek elfogadása és kiadása, ismeretlen volt eddig. Most úgy tetszik, mintha kánonoskönyvünk egy feljegyzése erre is felvilágosítást tudna nyújtani. Következtetjük pedig ezt abból az elől idézett feljegyzésből, melyet az *admonitio quaedam publicae*hoz csatolt egy bizonyos, Ujkéri Gergelynél későbbi, ismeretlen kéz. Minekutánna megemlékezik ugyanis arról, hogy az admonitiokat Ráckeveben, 1629-ben szentesítették és 1639-ben Dunapatajon megerősítették, így folytatja: „quibus adjecit haec statuta, vide in initio (hujuslibi?), melyből arra következtethetünk, hogy ugyane pataji zsinat fogadta el a komjáti kánonokat. A komjáti kánonok ugyanis az Ujkéri-féle kánongyűjtemény *elő* vannak kötve.

Nem merjük ugyan feltétlenül állítani, hogy a dolog így történt, mert a feljegyzés szövege csonka (bekötéskor egy része levágott) s kiegészítése — bár egyes vonások még látszanak — bizonytalan. Azonban alátámaszthatja talán feltevésünket az a körülmény, hogy a XVII. század első feléből úgy Dunamellékről, mint Dunántúlról több superintendens örökítette meg nevét valamely újabb kánon létesítésével, vagy kötelezővé tételével és pedig majdnem mindig megválasztását követő első években. Paksi K. György püspök, ki 1639—1651 között,

²¹ Magyar Prot. Egyháztört. Adattár IX. évfolyam 100. oldal.

²² U. o. VIII. évf. 89. IX. évf. 47. 100. o.

²³ Földvár, Adalékok. I. 146. o.

tehát aránylag hosszabb ideig volt szuperintendens s rendesen tartott zsinatokat is, nevéhez nem fűződik valamely újabb kánon létesítése, úgyhogy nem tarthatjuk kizártnak, hogy ennek oka abban keresendő, hogy mindjárt működésének első évében a komjáti kánonokat fogadtatta el, valamint annak magyar nyelvű átdolgozásáról gondoskodott s így a mi rövid, csonka feljegyzésünk ennek emlékét őrzi.

A könyvünknek a komjáti kánonok elébe kötött lapjain pedig XVIII. századbéli másolatban foglaltatnak még: 1. a *dunapataji zsinaton 1639-ben* hozott, két pontból álló ismert határozat és 2. az *1652-iki kecskeméti zsinat végzései*, melyeket Földváry közölt volt a Simándi-códexből,⁴ de amelyek az itteni átírásban lényeges szerkezeti és tartalmi eltéréseket tüntetnek fel. Ezeknek eredeti szövegét, hogy megállapíthassuk, mindenestre több másolat ismeretére lenne szükségünk, amik nyilvánvalólag vannak is, mert Pathai Sámuel, az akkori szuperintendens, körlevélben rendelte el ezeknek tudomásul-

⁴ Földváry, U. o. I. 172. o.

vételét, amire másolatunk eme záró soraiból következtethetünk: „minden ekklesiákban leíratassék és olvastassék erősen hagyjuk és parancsoljuk. Patai Sámuel tolnai prédikátor és püspök, kegyelmeteknek jóakaró embere az Urban. Kőrösini, Anno 1653. die 23. Martii.“ A másolat kelte: „ide irattatott 1722. 14. Januar. Gitzei Sámuel felsőnyéki prédikátor és társaságunknak seniora által.“ Megemlítésre érdemes az is, hogy abból az időből, amikor a XVIII. század elején szuperintendenciális gyűlést nem volt szabad tartani, hanem az úgynevezett „presbitérium“ gyűlt össze a kerület igazgatására, őrzi könyvünk még egy kánont, az *1724 november 25-én Kecskeméten* (Aegopoli) egybegyűlt presbitériumnak 14 pontból álló végzéseit (conclusiones), melyek idáig ismeretlenek voltak s amelyeket az öreg Patay János szuperintendens sajátkezűleg jegyzett alá. Némely, szorosán külsősomogyi végzés — a XVII. és XVIII. századból — egészíti még ki azután egyháztörténelmi szempontból nagybecsű kánongyűjteményünket, melyeket adandó alkalommal más helyütt kívánunk majd ismertetni. **Miklós Ödön.**

KÜLFÖLDI SZEMLE.

Wilke G.: Evangelische Kirchenkunde. Ein Hilfsbuch für den Religionsunterricht an höheren Lehranstalten; 2., völlig umgearbeitete und stark vermehrte Auflage. Dörffling—Franke, Leipzig 1926. 256. l. Ára: 6·50 Mk.

Ha a föntiekben olyan vallástani tankönyvet ismertettünk mely a *porosz vallástani* tanterv figyelembevételével készült, az imént említett „*Evang. Kirchenkunde*“ viszont a *bajor evang. egyház tantervére* volt tekintettel. Azonban eltér az előbb ismertettől azáltal is, hogy — mint címének magyarázata s az előző is bizonyítja — *ez nem akar tankönyv lenni, hanem első sorban segédkönyv a hitoktató kezében* s csak másod sorban akar tankönyv-kiegészítő mű is lenni a szorgalmasabb s törekvőbb ifjúság számára, hogy belőle kiegészíthessék tudásuk körét. Kérdés azonban, hogy mily irányban akar segítségére lenni a szerző jelen műve által a hitoktatónak s a szorgalmasabb tanuló ifjúságnak egyaránt? Ebben a tekintetben eléggé tájékoztat már az is, ha megemlítjük, hogy mit tartalmaz. A vallás fogalmának és lényegének rövid s találó ismertetése után szól a kijelentésről, azután következik a bibliai anyagnak tárgyalása következő címek alatt: Bibliaismertetés; prófétai életképek; Palesztina ismertetése földrajzi és politikai vonatkozásban (Palástinakunde és Ortskunde); a zsidó történet ismertetése; Jézus élete és működése; az apostolok élete és működése; azután szó a templomról, egyházi évről, az istentiszteletről, egyházi énekről, hitvallásról s magáról az egyházzal szűkebb értelemben (Gotteshauskunde, Kirchenjahrkunde, Gottesdienstkunde, Kirchengesangskunde, Bekenntniskunde im engeren Sinn); most következik az evangélikus egyház

tanfoglalmának a kifejtése, amit az ú. n. váltanok ismertetése követ ebben a sorrendben; mit tanít a róm. kath., a görög keleti (tévesen mondja gör. kath.-nak!), a református, az angol-skót egyház s mit tanítanak a szekták? Ezután következik a pogánymisszió, a belmisszió, a szórvány-ügy, a Gusztáv Adolf-Egylet és a Luth. Gotteskasten, a közösségi mozgalom s evangélikus gyülekezeti hivatal ismertetése, mire az egyházi alkotmányról, az egyházi életrendről s a keresztyén erkölcsstanról szóló fejezetek zárják be a tartalmas könyvet. Ennek a gazdag tartalomnak a pusztá áttekintése is meggyőz bennünket a felől, hogy felőleli ez a könyv mindazt, ami lényeges az ev. egyház életében: figyelmes átolvasás után pedig megállapíthatjuk, hogy amennyiben szerző előtt műve megírásánál ez a cél lebegett: „*mit kell már a fiatal evang. keresztyén embernek is tudnia egyházaról*“, — ezt a célt valóban el is érte. Sőt hozzátehetjük: nem csupán azt találjuk ebben a könyvben, amit egy ifjú egyháztagnak kell tudnia, de amit egy felnőttnak is *elég* tudnia, hacsak nem szakember. Helyel-közzel az is az érzésünk, hogy szerző talán túl sokat is nyújt (hogy itt mást ne említsünk, utalunk arra, hogy szerző megemlíti az Ó-Testamentom héber beosztását is: tóra, nebiim, ketubim, sőt foglalkozik a pentateuchus kritikájával is, a héber költészet tudományos ismertetésével stb.) — s részben olvasóiról sokat is feltételez, — de a német viszonyok fávólról sem azonosíthatók a miénkkel s igaza van a szerzőnek, hogy amennyiben ifjúságunk az újjáépítés eme nehéz idejében élénkebb érdeklődést mutat a vallás és az egyház dolgai iránt, — ezt az érdeklődést ki is kell elégítenünk. Szerző ki is elégíti ezt az érdeklődést,

mert valóban azt nyújtja minden egyes fejezetben, ami a legteljesebb. Ha döntenünk kellene, hamarjában nem is tudnók megmondani, hogy a pompás könyvnek melyik szakasza mondható a legsikerültebbnek, vagy ami egyre megy: melyik fejezet ellen tudnánk lényegbe vágó kifogásokat felhozni. Mert általánosságban sikerültnek találjuk valamennyit. A bibliaismertetés: tömör rövidséggel tájékoztatja az olvasót a biblia egyes könyveinek szerzősége, keletkezési ideje stb. felől. Szép fejezete a könyvnek a prófétai életképeket nyújtó rész, ahol nemcsak az egyes próféták működése felől tájékoztat bennünket, de betekintést nyújt az őtest. próféta történeti fejlődésébe is. S az egyes prófétáknál nem csupán működésüket beszéli el, de egyúttal rámutat arra is, hogy milyen különleges jelentősége volt az illető próféta működésének. Itt különösen megragadott az, amit Illésről, Ámósról, Jesajásról, Jeremiásról, Ezékielről mond összefoglalásképpen. (Az azonban nem tudjuk megérteni: miért nem ismerteti szerző az összes prófétákat *történeti egymásutánban*. Mert az, hogy Ámós, Hóseás után — Jónás következnek, azután pedig Abdiás, Jóel, Mikeás, Nachum, Habakuk, Cofonias, Aggeus, Zakariás, Malakiás s így kerüljenek csupán sorra Jesajás, Jeremiás, Ezékiel s velük együtt Dániel, — sehogy sem helyeselhető. Nézetünk szerint vagy a bibliai sorrendben, vagy a történeti egymásután szerint kell a prófétákat ismertetni; az azonban, ahogy szerző itt eljár, sem az egyik, sem a másik.) Nagyon sikerült része a könyvnek a Jézus életét és működését tárgyaló fejezetek csoportja, bár azt a történeti sorrendet, melyben Jézus életének főbb eseményeit tárgyalja, nem mondhatjuk kifogástalannak. Találónak mondja a csoda-problémáról, hogy *mi nem a csodák miatt hiszünk Jézusban, hanem Jézus miatt a csodákban*. De nehéz szakasza a könyvnek a Jézus királyi tisztéről szóló rész, hol egyebek között a második hitágazat eme kifejtését igyekszik megmagyarázni, hogy „szálla alá poklokra...”, nem oly meleg és közvetlen, mint a prófétákról szóló szakasz! Amit szerző az evang. templomról, annak berendezéséről stb. elmond, az érdekelheti még a szakembert is; ugyanezt mondhatjuk az egyházi év ismertetéséről is. Örömmel olvastuk az istentiszteletről szóló fejezeteket, benne különösen az egyházi énekről szóló részt, csak annak fejezet-beosztását nem tartjuk szerencsésnek: először szól a kultuszról, azután az egyházi énekről s annak történetéről (szükségtelen itt is a Kirchenliedkunde és Kirchengesangkunde elkülönítése), majd ismét általában az istentiszteletről, hol az evang. istentisztelet lefolyását ismerteti s magyarázza. Kimerítően ismerteti szerző az ev. egyház hitvallási iratait s ezek alapján megállapítja az egyes történeti egyházak közötti tanbeli különbségeket, bőven szól az ú. n. szektákról, melyekről megállapítja, hogy közös ismertető jelük: szakítanak a történeti keresztyéniséggel, az egységes keresztyén tannak egy-egy tételét állítják a középpontba, szűkkeblűek és

türelmetlenek más keresztyénnel szemben s nagy előszeretettel foglalkoznak az utolsó dolgokról szóló tannal s a vallási dolgokat politikai vonatkozásba hozzák. Helyesnek tartjuk, hogy szerző, mint vallásos szektát, ismerteti itt a spiritizmust és a theo- s anthroposophiát is. Külön figyelmet érdemelnek a kül- és belmisszióról, a diasporáról, a Gusztáv Adolf-Egyletről úgyszintén az új német egyházi alkotmányról szóló fejezetek, A könyv befejezését a keresztyén erkölcstan rövid kivonata képezi.

Mint ismertetésünk során is kifejeztük, nem értünk mindenben egyet a szerzővel, könyvének egyik-másik fejezetét szeretnénk is vele átdolgoztatni, alapjában véve azonban elsősorú segédkönyvnek tartjuk s csak ajánlani tudjuk a megszerzését. Nagy haszonnal forgathatja ezt is, épúgy, mint az előbb ismertetett művet, mindenki. — A kettő tulajdonképpen kiegészíti egymást. Legfőképp azonban azt kívánnánk, hogy írják meg az arra hivatottak a magyar két protestáns egyház „Kirchenkunde“-ját!

D. J.

L'influence de la Réforme sur le développement du droit international. Par Marc Boegner, pasteur de l'Eglise réformée de France. Paris, Hachette, 1926. 8^o 80 lap.

A Carnegie-féle hatalmas nemzetközi békealapítvány segítségével Hágában egy, a nemzetközi jog művelését szolgáló akadémiát állítottak föl, amely elsősorban a Népszövetség munkásságának akarja megadni a helyes eszmei megalapozást és hátteret. Ebben a tanulmányban ezen Akadémia egyik előadássorozata fekszik előttünk a párisi reformátusok egyik (a liberális egyházhoz tartozó) kiváló ifjabb lelkipásztornak tollából. Már magában véve is örvendetes, hogy ez az Akadémia a maga tudományos munkájának szemhatárába bevonja a reformációnak és a protestantizmusnak az egyetemes jogfejlődésre tett hatását is, ami nélkül tudományos távlata tényleg nagyon csonka is volna, de amire a tudomány szak művelői, kivált ha nem németek, rendszerint — „szabadgondolkodó” vagy egyéb előítéletekből — nem szoktak elegendő figyelmet fordítani. Még örvendetesebb, hogy az Akadémia e tekintetben olyan egyéntől kérte a közreműködést, akiről a megfelelő *vallási* eszmetörténeti tájékozottságot már speciális képzettségénél fogva is eleve föl lehetett tenni, aki tehát nemcsak vendég-szereplőként, alkalmilag ugrik be a theologiai ismeretkörbe, amely nélkül a reformációról semmiféle vonatkozásban nem lehet alaposan szólni. A legörvendetesebb azonban kétségtelenül az, hogy Boegner a földadatát igen derekasan, a református lelkipásztori tudományosság legzebb hagyományaihoz híven oldotta meg. Dolgozata természetesen — a rendeltetésének megfelelően — összefoglaló átnézetet ad, nem pedig önálló kritikai búvárlatokon és elsődleges forrástanulmányokon alapuló tudós szakmonographiát; azonban a kérdés irodalmának igen alapos és sokoldalú ismeretére támaszkodik s a

világos történelmi vonalvezetés, a szempontok kitűzésének biztonságga élenken mutatja, hogy a szerző a tárgyban teljesen otthon van. — A könyv, rövid előszó után, négy fejezetre tagozódik. Az első (A reformáció és a népjog) előadja a keresztyénség eszmevilágának, különösen pedig (Róma theokratikus absolutismusával szemben) a reformációnak a nemzeti egyéniség- és jogtudat kifejlesztésére tett döntő hatását, ami alapvető előfeltétele volt annak, hogy nemzetközi jog egyáltalában létrejöhessen. A második (A reformáció és a természetjog) kifejti a reformátoroknak, különösen az e téren valamennyiöknél mélyebb hatást tett Kálvinnak a természetjogról szóló korszakos jelentőségű tanításait, különös figyelmet szentelve az alkotmányosság kálvini alapszméjének (*contrat de gouvernement*, azaz a népnek az uralkodókkal kötött egységes, frige — ellentétben a teljesen antikálvinista *contrat social*-al, mely az elszigetelt egyének néppé és társadalommá tömörülését akarja megmagyarázni, úgy a bibliai kijelentéssel, mint a történelem tanulságival teljesen ellenkező ultra-individualistikus alapon); majd az ezen alkotmányos alapelvekből következő *ellenállási jog* tanát ismereti, amely a teljes kifejlődését csak a Kálvin után következett nemzedékekben éri el, s melynek lényege az, hogy a nemzeteknek az emberi lélek Isten kijelentéséből származó „természeti” jogainak, elsősorban az igaz istentiszteletnek és a lelkiismeret szabadságának védelmére joguk van fölkelniök elnyomó zsarnokaik ellen, természetesen csak megfelelő alkotmányos formák között. Ezzel összefüggésben ismerteti az interventio tanát és gyakorlatát is a keresztyén evangéliumi érdekek védelmére. A harmadik fejezet (A reformáció és a nemzetek) az ezen protestáns, különösebben kálvinista természetjogi elvek alapján megindult vallási és nemzeti szabadságmozgalmakkal foglalkozik, majd méltatja a Grotius Hugo alapvető jelentőségű „*De jure belli ac pacis*“-át, nem felejtve el rámutatni, hogy ennél a különben rendkívül nagyjértékű s egészben véve komolyan keresztyén gondolkozónál már erős elhajlás tapasztalható a reformáció bibliai alapozású természetjogi elveitől a „független morál” és a „*contrat social*” irányában; végül kimutatja a harmincéves háború az azt befejező béke jelentőségét a nemzetközi jogi felfogás és köztudat fejlődése és megerősödése szempontjából. Az utolsó fejezetben (A nemzetek szolidaritása) a protestáns körökből kiindult világbéke-törekvéseket (Erasmus, a quakerok stb.) s az ezekkel analog egyéb mozgalmakat (különösen a hugenotta eredetű Le Grand Dánieltől kiindult nemzetközi munkavédelmet) s végül a Népszövetség megalakításának a protestáns eszmetörténetbe visszanyúló szálat ismerteti; legvégül megemlékezik még a Nemzetközi Jóbarátság Egyházi Világszövetségéről is. Ez az utolsó fejezet a leghézagosabb s nem egy tekintetben inkább publicistikai ízű, mintsem történettudományos fejtegetés; ettől eltekintve

azonban a műről úgy a felölelt ismeretanyag, mint annak elrendezése, előadása és kommentálása tekintetében csak elismeréssel szólhatunk. A protestáns álláspontot a szerző olykor kelletténél élesebben szembeesíti ugyan a katolikkussal, de viszont igen dicséretes tárgyilagossággal beszövi előadásába a nemzetközi jog kifejlődésének régebbi római katolikus theologus munkásait is és igen tanulságosan mutatja meg, hogy a két különböző vallási szellem a világi politika és jogalkotás terén is milyen különböző fejlődési vonalakat eredményezett. — Boegner könyvét mindenkinek ajánlhatjuk, aki megbízható bevezetést igényel e kérdés tanulmányozásához. Bőséges irodalmi utalásai és jól összeállított repertoriuma még jobban növelik a használhatóságát.

ri.

Medicus Fritz: Die Freiheit des Willens und ihre Grenzen. Tübingen, Mohrs Verlag, 1926. 119 kis 8^o lap. Ára 3.20 M.

A zürichi egyetem tanárának e dolgozata két részre oszlik. Első, nagyobbik felében az akaratszabadság kérdésének a XIX. század II. felében és a XX. század elején (1920-ig) uralkodó felfogását — a pozitivistá és natu- lista felfogást — ismerteti. E felfogást teljesen a természettudományi gondolkodás, az energia fennmaradásának és a kauzalitás gondolatának általános uralma határozza meg, mely nem engedheti meg, hogy a zárt természeti-oksági sorozatba lelki tényező: az akarat benyulhasson, abban változást idézhessen elő, mely a lelki történést az idegrendszer folyamataival szemben csak szekundér jellegű kísérő-jelenségnek tekinti, melyet teljesen az agyfunkciók határoznak meg. A zárt természeti kauzalitás mellett szó sem lehet akaratszabadságról; az a gondolat, hogy másképp is akarthattam volna, csak illúzió; nekem csak ezeket a gondolatokat lehetett gondolnom, mivel agyamban ezek a folyamatok játszódtak le. A pszichikai történések szigorú szükségességgel következnek az agyfolyamatokból; az irányítást, a kétféle folyamat közül mindig az anyagi adja meg. De ha így cselekedeteink szükséges természeti produktumok: ezen az állásponton nem lehet szó sem bűnről, sem vádolásról, sem lelkiismeretfurdalásról, sőt Nietzschevel szólva „nincsenek is erkölcsi jelenségek hanem jelenségek erkölcsi értelmezései”, — általában nincsenek értékek, amelyek a lelkiismeret megkössék.

Medicus teljes merevséggel, egyoldalúsággal adja elő az akaratszabadságnak ezt a naturalista és matérialista alapon nyugvó felfogását, az enyhítő körülmények, illetőleg az ellentétes felfogás minden érintése, számba vétele nélkül. Így pl. az ő előadása szerint a pszichikai történést azért nem lehet önálló jellemű s így azért nem lehet szó az agyfolyamatoktól független akaratelhatározásról, mert ez a fizikai energia szaporodását jelentené, a természeti kauzalitás zárt jellegét megbontaná. Ámde ez a tétel több okból tartahatlan: a mi akaratunk soha nem teremt új energiát, hanem csak az izmokban felhal-

mozott feszítő erőt változtatja élő erővé. Az kétségtelen, hogy a lelki folyamatok függenek az agyfolyamatoktól, de az ellenkező is éppoly igaz: a lelki folyamatok is hatnak az agyfolyamatokra, máskülönben nem lehetne érteni, hogy valaki erős lelki felindulás hatása alatt megnémul, elájul, vagy holtan esik össze. Az egyoldalú fizikai felfogás hívei mindig azt hajtják, hogy az agysejtek konstellációja, változása határozza meg a bekövetkező lelki folyamatot. s eszükbe se jut az a lehetőség, hogy: én kész vagyok valamely cselekedetet végrehajtani, talán már hozzá is fogtam, mikor szól hozzám apám, anyám, lelki vezérem, tanítóm, — s szavának hatása alatt félreteszem előbbi szándékomat s új, az előbbivel sokszor ellentétes irányban cselekszem. Hol van itt a természeti meghatározottság, az agysejtek változásának prioritása? sehol! Ilyenről csak azon esetben lehetne szó, ha a fiziológiának sikerült volna már kétségtelenül kimutatnia, hogy az agysejtek ilyen meg ilyen konstellációja, változása ilyen meg ilyen érzelmi, értelmi és akaratiránynak felel meg, irányt hoz létre, s mindannyiszor, midőn tudatunkban új képzetek, érzelmi hangulatok merülnek fel, ezeket az agysejtek állapotában beállt ilyen meg ilyen változás idézte elő. Ámde minderről szó sincs, a fiziológiának sejtelve sincs arról, hogy micsoda összefüggés áll fenn az agysejtek munkája, változása s az egyes pillanatokban beálló lelki történések közt. Ezt, Du Bois-Reymond szavaival élve: ignoramus, talán ignorabimus! Nem szörnyű elbizakodottság kell-e tehát ahhoz, hogy az önálló akaratelhatározást ez alapon tagadásba vegyük, általában a lelki élettől minden önállóságot megtagadjunk s a lelki történést a fizikai történéssé szükséges következményének tüntessük fel?

Theologiai szempontból is vizsgálat alá veszi Medicus az akarat szabadság kérdését, de túlzott, racionalista felfogása nem tudja magát beletalálni az őskeresztyénség (általában a mély vallásos kedély) lelki állapotába, mely minden változást a világon egyedül Istennek tulajdonít. Így aztán a Kálvin kegyelmi kiválasztásáról szóló tanát is a vallás veszedelmes alépitményének, a szeretetlenség és lenézés forrásának nyilvánítja s nem veszi tekintetbe, hogyha egyeseknél ily eltévelyedésekre vezetett is, az egészben véve határtalan heroizmusra, erő kifejtésre képesítette a puritánokat.

Dolgozata második, kisebb részében kimutatja szerzőnk, hogy az utóbbi években, 1920-tól fogva, több kiváló fizikus — mint H. Weyl, W. Schottky, W. Nernst, M. Planck — elejtve a téri atomoknak, mint a matéria végső elemeinek felfogását, ezek helyébe dinamikus pontokat, ágenseket vesz fel, minék folytán az anyagi természet exakt törvényeken nyugvó zárt kauzalitása sem tartható fenn tovább, mert az aktivitást nem lehet mathem. szűkségességű formulába foglalni, hanem a szigorú kauzális törvények helyére az anyag változásainak leírásánál statisztikai szabályosságot tesznek. Ha így az extenzív, mérhető nagyságok szféráját

elhagyjuk, az exakt kauzális gondolat elveszti jogosultságát, s ezért tér nyílik, legalább relatíve, az akarat önálló megnyilatkozására, tér nyílik a felelősség számára is. Akaratunk csak relatíve szabad, mert működése egyfelől testi erőink és képességeink korlátaihoz van kötve, másfelől a származás és környező társadalom befolyása erősen irányt ad annak.

Dolgozatának ez utóbbi része megnyugtató hatást gyakorol az olvasóra és sok tekintetben enyhíti az előző rész túlzott naturalisztikus felfogását.

Rácz Lajos.

Peter Thomsen : Die neueren Forschungen in Palästina—Syrien und ihre Bedeutung für den Religionsunterricht. 1925. Verlag von I. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen. 30 oldal. Ára : 1.20 Mk.

E kis terjedelmű munka szerzőjének neve nem ismeretlen az irodalom azon mezéjén, honnan tárgyát ez alkalommal is választotta. A „Kompendium, der Palästinaischen Altertumskunde“ és több más értékes munka szerzője ez alkalommal sem tagadta meg magát és kétségtelenül megfelelt annak a várakozó bizalomnak, amellyel füzetét kezünkbe vettük. Mint maga is hitoktató e sorainak megírásával főleg az e munkakörben foglalkoskodó társainak óhajt szolgálatot teljesíteni. Jelen alkalommal csak az őszövétségre vonatkozó eredményekre szorítkozik.

Munkájának első részében a Palästina és Syriában végzett kutatások tömör ismertetését adja. Az 1890. év fordulópontot képezett e téren. Addig is serényen folyt a munka s a jelzett országoknak főleg felületi viszonyait, állat-, növényvilágát, lakosait szokásaikkal, az egyes településeket, romokat tanulmányozták. Egyszerre azonban igen nagy lendülettel láttak a kutatások lázas folytatásához. Az angolok a Scheffeldombokon, Gezerben és Bethsesemben, a németek Thaanachban, Megiddóban, Jerichóban, Sichemben, az amerikaiak Samáriában, Betscheanban, a franciák Jerusálemben kezdtek ásásokat, amelyeknek értékes eredményeit többször is közzölték.

Bár a háború nagy mértékben megakasztotta e szorgalmas munkát, annak teljes szüneteléséről még akkor sem lehet beszélni. A háborúskodás közben és színterén is tovább folyt e munka, amelyből az oroszláncrészt Th. Wiegand vette ki. A Sinai-félsziget pusztájának városromjai új megvilágításban állanak előttünk.

A háború befejezése után pedig valóságos verseny indult meg e téren. Északon az amerikai W. F. Albright buzgólkodik. Jeruzsálemtől körülbelül egy órányira Saul székelyét, Gibeát, keresik. Az angol Palästina-társaság délnyugaton kutat. Tyrus, Sidon, Byblos a francia kutatók tere. Jeruzsálem is újabb kutatás tárgya lett. A Siloah-csatorna felirataival, feltárt sírjaival és nagyszámú emlékeivel újabb meglepetéseket hozott. Jeruzsálemtől délkeletre fekvő dombon Dávid sírját kutatják. Észak-Izrael fővárosát, Samáriát az amerikaiak keresik.

Amint láthatjuk, a kutatás munkája csaknem megfeszített erővel folyik. Várhatjuk az új eredmények egész sorozatát.

Ezután szerző szinte természetesen teszi fel az egyes kérdéseket, amelyek a hitoktatással foglalkozók előtt is kell, hogy felvetődjenek. Hogyan szerezhet a hitoktató e hatalmas tömegben tájékozódást? Hogyan értékesítheti ezt? Egyáltalában szükséges-e, hogy ezzel törődjék? E kérdésekre adott feleletek már a munka második részébe vezetnek, amelyben a munkálatokról s azok eredményeiről beszámoló könyvek, folyóiratok, gyűjtemények, képek felhasználásának fontosságát is igyekszik bizonyítani.

Tagadhatatlan, hogy a protestáns hitoktatás nem zárkózhatik el azon eredmény megismerése és felhasználása elől, amelyeket az említett ásatások napfényre vetettek. Hisz, mint az angol Palästina-társaság programjában hangsúlyozza is, mindezek a biblia helyes megértését akarják szolgálni. Az egyes bibliai történetek új megvilágítást nyerhetnek és felfoghatóbban elevenednek meg az elmúlt évszázadok milieujében. — Sokszor egy-egy újabb felfedezés könnyen visszaverheti és megsemmisítheti a mai időben oly divatosá vált éretlen támadásait a tudománytalanságnak. Az őszövétség gondolatvilágából egyes részek, külsőségek az idők folyamán változhattak, elavulhattak, de az egészben ott lüktető erkölcsi erő tovább él. Él a próféták lelkéből sugározva a jelenkor gyermekei felé. A hitoktatás ezt igyekezzék a tanítványok lelkébe átsegíteni. De ehhez az őszövétség alapos és helyes ismerete szükséges; ezt szeretnék számunkra megkönnyíteni az újabb, fentjelzett ásatások, kutatások. Ezeknek szemmel tartása tehát a hitoktatónak nemcsak érdeke, de kötelessége is!

Nyugodtan mondhatjuk, hogy szerző számunkra hasznos munkát végzett, amikor bár vázlatosan is, megismertette velünk e nagyszabású munka fontosságát. Valósággal buzdítás ez a további tanulmányozásra e szép mezőn. A lapok alján közölt jegyzetek igen jó felvilágosítással és az irodalomban elég széles látókörrel szolgálnak. Szívesen vettük volna, ha fejtegetéseinek második részében bővebben kiterjeszkedik. A sok buzdító és lelkesítő gondolat azonban minket sokszor fájdalmas szomorúsággal töltött el. Honnan és miből vehetünk meg mi azon térképekből, leírásokból, képekből, könyvekből, folyóiratokból stb. összeállított felszerelést, amelyek — a szerző szerint — a német iskolák hitoktatásánál rendelkezésre állanak? A hitoktatás az egyházainknak — szinte érthetetlenül — mostoha gyermeke. Pedig érdemes volna meggondolnunk, hogy itt a jövőendő számára való szent magvetésről van szó. E munkát mindenképpen segítenünk kellene, mert a szomorú jelek vas-következetességgel — esetleg már későn — beigazolhatják majd amaz igazságot, hogy amilyen a vetés, olyan lesz az aratás!

Labossa Lajos.

Ulrich M.: Dürfen wir minderwertiges Leben vernichten? Ein Wort an die Anhänger und Verteidiger der Euthanasie. 2. Aufl. Zeitfragen der Inneren Mission. Herausgegeben von Direktor D. G. Füllkrug Heft. 7. Wichern-Verlag. Berlin—Dahlem. 17. 1. — Ára: 0-80 Mk.

A jelen kis füzet olyan kérdésre irányítja a figyelmet, amellyel minálunk még alig foglalkoztak, de amely külföldön már valóságos kis irodalmat hozott létre. Arról van szó, hogy azokat, akik vagy születésüknél fogva vagy valamilyen szerzett betegség stb. következtében gyógyíthatatlanoknak tekintendők, akiknek elhelyezése, gondozása tehát magának az államnak, a társadalomnak nagy gondot okoz és anyagi megterhelést jelent, — nem volna helyesebb, természetesen hatósági engedéllyel és ellenőrzés mellett s fájdalom nélküli módon megsemmisíteni? Szerző felsorolja azokat az érveket, melyeket a megsemmisítés mellett felhozni szoktak, amelyek azonban úgyszólván kizárólag gazdasági természetűek s kényelmi szempontok után igazodnak. Azután rámutat azokra a döntő okokra, amelyek egyenesen tiltakoznak az ellen, hogy csak gondoljunk is a társadalom e szerencsétlencinek megsemmisítésére. Megállapítása az, hogy a testileg és lelkileg gyógyíthatatlan betegek ijesztően nagy száma egyenesen a bűnök következménye; ezeknek a szerencsétlencnek a megsemmisítése azonban nem jelenté azoknak a bűnöknek a kiküszöbölését is, melyek az ő szerencsétlen állapotuknak egyenes előidézői, így hát a megsemmisítésük céltalan és erkölcsstelen cselekedet lenne. Szeretnénk, hogyha szóról szóra idéznünk lehetne itt a maga egész terjedelmében a kis füzet ama szakaszait, melyekben a szerző rámutat arra, hogy mennyi bűnt követnek el a mai emberek a gyermek ellen, mielőtt még megszületett volna. Foglalkozik itt a rokonok közötti házasság káros következményeivel, és a betegségek átörökléséről, a szesz- szódahányfogyasztásnak a születendő gyermekre való veszedelmes hatásáról, azután szent felháborodással veti föl a kérdést: *miért nem tiltják meg a közeli rokonok közötti házasságot szigorúbban, miért nem büntetik szigorúbban a zug-születésnököt s általában a titkos műtétek elkövetőit, akik aláássák az erkölcsöt és egészséget egyaránt?* Rámutat szerző arra a szomorú jelenségre, hogy ma annyi öregarcú gyermek születik, akiknek a születésük nem örülnek a szülők, de akik állandóan vádat emelnek a szülők ellen: *miért nem gondoltátok meg a nagy felelősséget, hogy mit jelent embernek életet adni! ?...*

A gyom tetejét nem elég lekaszálni, magát a gyomot kell kiirtani. Hiába semmisítené meg az állam azokat a gyógyíthatatlan szerencsétlenciket, — ha a bűn, mely azokat életre hozta, megmarad, — akkor ismét, sőt talán mindig növekvő számban ugyanolyan betegek jönnének világra. S így az életpusztítást állandóan folytatni kellene, ez pedig nem javára, de kimondhatatlan kárára lenne az emberiségnek.

De tiltakozik ezen szerencsétlenc meg-

semmissítése ellen az a tapasztalat is, hogy Isten csodálatos bölcsesége nekik is szerepet juttat az életben: nem egyszer bűnbánatra int e memento, máskor meg elhidegült házastársakat is összetartó kapocs egy-egy ilyen szerencsétlen. Tiltakozik azonban megsemmisítésük ellen legfőképpen a ker. szeretet, mely egy-egy szent feladat előtt áll minden időtlen vagy általában gyógyíthatatlannak tartott beteggel szemben. Sok oly betegséget ma már nem tarthatunk gyógyíthatatlannak, melyet nem régen még annak tartottunk. Ezen a téren tehát kötelességünk a továbbdolgozás, előbbre haladás. Kötelességünk mindenekfelett: felvenni a küzdelmet a bűnök számtalan faja ellen s egyúttal szeretettel gondozni, gyógyítani e szerencsétlenekeket, ez az a feladat, melyet vállalnia kell a mai emberiségnek, elsősorban pedig a ker. egyházaknak!

Bar minél többen elolvassák ezt a kis füzetet! Megérdemelné szintünk még azt is, hogy tömeges terjesztés céljából lefordítsuk magyar nyelvre is! **D. J.**

De Senectute, Was alte Leute vom Alter sagen. Gesammelt von Julius Hartmann. Stuttgart I. F. Steindorff.

Ebbe a csínosan, izlésesen kiállított kis 140 oldalnyi terjedelmű könyvben gyűjtötte össze, elsősorban a maga, azután mások épülésére és okuló vigasztalására a szerkesztő kiváló, reprezentatív férfiak és írások kijelentéseit az öregségről. Az első rövidebb részben adja azokat a pesszimisztikusabb színezetű nyilatkozatokat, amelyek a közeli elmúlás feletti fájdalmas érzésekből fakadnak és az öregségnek terhéről és gyengeségeiről szólnak. A második terjedelmesebb és értékesebb részben pedig azokat közli, amelyek az öreg kornak méltóságáról és áldásairól tesznek bizonyosságot. Valóságos kis breviarium ez a könyv főleg az öreg emberek részére. Sok száz felemelő nyilatkozatot olvashatnak benne az ókortól, bibliától kezdve a legújabb időkig. Az idézett nyilatkozatok mindkét részben időrendben következnek egymás után; a legtöbb természetesen német, neves férfiakról — theológusok, írók, költők, államférfiak stb. — való. Hosszú idézet van Cicero „De Senectute“ c. munkájából, Grimmnek az öregségről mondott akadémiai szép beszédéből, Luthertől, Bismarcktól, Moltkétól stb. — A nagynevű heidelbergi tanár, Rothe, ezt mondta: „Ha visszatekintek életemre, az a főbenyomásom, hogy az a hatalmas és kegyelmes kéz hordozott, amely a lehetetlent is lehetővé tette számomra. Óh, bárcsak mindig erre bíztam volna magamat!“ — A nagy történetíró Mommsen, aki 86 évet élt, ezt mondá az öregségről: „Das Alter ist Keine Bürde, sondern eine Würde.“ Az alaphang, amely az egészen végigvonul az, amely a Példabeszédek könyvében, ezekben a szép, a szerkesztő által is idézett szavakban jut kifejezésre: „Igen szép, ékes korona a vénség; az igazságnak útjában találtatik“ és Pálnál is felcsendül ez a vigasztaló hang: „Ha a külső ember megromol is, a belső

napról-napra újul.“ — Nemcsak öregek, hanem fiatalok is, lelkeszek és világiak egyaránt élvezettel olvashatják ezt a szép, pontos névmutatóval is felszerelt könyvet.

bilkei Pap István.

Tillich Paul: Die religiöse Lage der Gegenwart. („Wege zum Wissen“. Ullstein-Berlin. 153 lap.

E kis könyvben annyi tartalom rejlik, hogy felette nehéz az ismertetése, mert könnyen a részletekbe merülnénk. Elegendő lesz tehát vezérszempontjainak a leszögezése.

Meghatározása szerint a vallás: az ember összeköttetése az örökkévalóval. Ez összeköttetésnek tehát két oldala van és azért a fölvetett probléma is kétféleképp közelíthető meg: vagy az emberi, vagy az örökkévaló oldal felől. Szerző a második utat választja és azt kutatja, hogy mikép tükröződik egy kor összes jelenségeiben és vonatkozásaiban az örökkévaló. Azonban az örökkévaló egyrészt belépve az időbe, felölti annak formáit, vagyis jelenné lesz; de másrészt az idő mégsem pihen, nem vesztegel, hanem maga fölé emelkedik és megnyílik az örökkévaló előtt. Ez az ingadozás a magában maradás és maga fölé emelkedés közt jellemzi minden kornak a vallásos helyzetét, a jelent is. Ez a jelen (évszázadunk!) ellentétbe helyezkedik a XIX. század polgári társadalmával, illetve annak vallásos helyzetével, mely teljesen immanens, racionalista, mechanikus. Ez ellen vette föl a küzdelmet, a mi korunk, de még nem teljes sikerrel. Ezután vizsgálja szerző a jelen vallásos helyzetét tudományos-, művészi-, politikai-, etikai- és végre vallásos téren. E három rész fényesen tanuskodik a szerző gazdag tudásáról és önálló felfogása, eredeti szempontjai, helyes judiciuma mindvégig lekötik a figyelmet. Különösen értékes a III. rész, hol először az egyházon kívüli mozgalmakat (esztétikai és okkult misztika), majd az egyházak (katholicizmus, zsidóság, protestantizmus) vallásos mozgalmait ismerteti. Itt szóba kerül épúgy a vallásos szocializmus, mint az ú. n. „hochkirchliche“ törekvés, mint pedig Barth K. újszerű teológiája. Szerző úgy látja, hogy a fejlődés minden tényezője „hívó realizmus“ felé tendál.

A műnek talán egyetlen hiánya, hogy rengeteg anyagot ölel fel oly tömören, hogy megnehezíti a megértést. Az itt elmondottak pedig megérdemelnék, hogy egy nagy műben részletes kifejtést nyerjenek.

Szelényi Ödön.

I. Die Aufklärung (32 lap). II. Die Religion des deutschen Idealismus (36. l.). Quellensammlung zur Religionsgeschichte, 13—14. Heft. Breslau, Dülfers Verlag, 1926. Ára 60, illetőleg 70 pfennig.

E gyűjtemény, mely több kiváló theologus közreműködésével készül, kisebb terjedelmű, önálló, befejezett füzetekben a vallástörténet egy-egy jelentős korszakának felfogását akarja — lehetőleg az eredeti források műveinek szövege alapján — az olvasóval megismer-

tetni. Az I. füzet a *felvilágosodás* korának írói közül bővebben Lessing és Rousseau (utóbbi német fordításban) műveiből, kisebb mértékben Leibniz, Wolff, Reimarus, N. Frigyes és Zschokke műveiből (e művek I. kiadásaiból) közöl jellemző szemelvényeket; de e nagy írók mellett újságokból és énekeskönyvekből is kapunk mutatót. — A II. füzet a *német ideáldizmus* nagy képviselőinek: Herdernek, Kantnak, Goethének, Schillernek, Humboldt-

nak, Fichtének, Schellingnek és Hölderlinnek vallásos felfogását mutatja be gondosan és szerencsésen választott szemelvényekben. Mindenütt magok a felület kor képviselői szólnak hozzánk s közvetlen szavaik alapján szinte az egész elmúlt kor lelke megelevenül előttünk. A füzetek, tanár és tanuló kezében egyaránt, jelentékenyen hozzájárulhatnak az egyháztörténelmi oktatás szemléletesebbé, közvetlenebbé tételéhez. **Rácz Lajos.**

HAZAI IRODALOM.

Az Országos Református Tanáregyesület Évkönyve. 1924—25. XVIII. évfolyam. — Szerkesztette: Papp Ferenc. 58. l.

Az Évkönyv három nagyobb dolgozatot, beszédet s a közgyűlési jegyzőkönyvet tartalmazza. Dóczy Imre elnöki megnyitójában emelkedett szavakban állít emléket két protestáns nagy embernek: Apáczaiknak, aki 300, s Jókainak, aki 100 évvel ezelőtt született. Az első a protestáns tanár prototypusa, a második protestáns kollégiumok neveltje s diákéletének festője, a nemzet nagy regényírója volt. — Nyáry Béla eszmefuttatása sorra veszi a természettudomány nagy embereit s kimutatja, hogy az igazi tudósok s szabadgondolkodók nem voltak ellenségei a vallásnak. Hogy a tudomány és vallás, főleg a protestáns vallás nem ellenségei egymásnak, arra Tisza István előadását is idézi. A szabadgondolkodás álprófétái ellen fel kell venni a harcot. — Gaál László a latin kiejtés kérdését vizsgálja. Dolgozata első részében összefoglalja azt, amit eddig erről tudunk s aztán azt vizsgálja, mennyiben tér el a mai kiejtés attól s végül megállapítja, hogy a vitás kérdésben milyen álláspontra kell helyezkednünk. Megállapítja, hogy mai latin kiejtésünk tradicionális, mely arra a kiejtésre támaszkodik, amelyet akkor használtak, mikor a latin nyelv még élő valóság volt. Schmidt s Szidarovszki kívánságai megalkuvás eredményei s a fél munkáért az új lépést nem lehet megtennünk. Csak ott kell eltérnünk a hagyománytól, ahol annak követése barbarismusba, vagy vulgarismusba visz. Főleg a helyes hangsúlyra kell ügyelnünk. — Gaál értekezése körül heves vita indult meg a Tanáregy. Közlöny hasábjain (1925—26. 4—6.). — S. Szabó Józsefnek a nagykörösi Arany-szobor előtt mondott szép kis beszéde következik ezután. Majd a főjegyző jelentése, a pénztári jelentés s a jegyzőkönyv következik; végül a vezetőség s a taglétszám (443) kimutatása zárja be a tartalmas füzetet. **Gulyás József.**

Az Orsz. Ref. Tanáregyesület évkönyve. 1925—26. évfolyam (?). Szerk. Dr. Kun Sándor. 51 lap.

E füzet a magas szárnyalású elnöki beszéd után Nagy Miklós értekezését közli, melyben a közeljövő problémáiról szól a protestáns iskolákban. A fiatal igazgató sok okos dolgot mond, sok hasznos gondolatot vet fel. Ezután a főjegyzői, pénztáros jelentések következnek, majd a mozgalmak

gyűlés jegyzőkönyve jön, végül a tagok számbavételét olvassuk.

Gulyás József.

Eucken R.: A jelenkori vallásbölcsélet főkérdései. Fordította Juhász Andor, bevette Pröhle K. Budapest, 1925. 212 lap.

Az agg német filozófus megérte még, hogy második munkája is megjelent magyar fordításban, még pedig sikerült, érthető fordításban.

Euckennek kétségkívül nagy érdeme volt, hogy a vallási problémát a maga mélységében ragadta meg és nem engedte sem a merő pszichologizmustól, sem a történeti relativizmustól elhomályosítani. Azokkal a modern törekvésekkel szemben, melyek a vallás motívumait a pszichikai és szociális élet általános feltételeiből igekeznek levezetni, Eucken erélyesen hangsúlyozza, hogy egy emberfeletti önálló és mégis az emberi öntudatba benyúló valóság felvétele nélkül a vallásos probléma megoldhatatlan. Ezért nem fogadja el a pszichológiai módszert, de a transzcendentális módszert sem, mely az empirikus-pszichológiai vizsgálódáshoz az ismeretelméletit csatolja. E két módszer helyébe teszi az ő „noológiai“ módszerét. Míg e mű első kiadása csak általános vallásbölcséleti fejtegetéseket tartalmaztak, az újabbakban Eucken precizította a kereszténység szemben elfoglalt álláspontját is. Azt követeli a kereszténységtől, hogy a szellemi élet világtörténelmi állásának megfelelő új formát öltson magára.

A művet Pröhle Károly vezette be, Eucken egyik legjobb hazai ismerője, a nála megszokott alaposággal. Eucken életrajzának vázolója után, megismertet az ő életfilozófiájának az alapjaival és igen tanulságosan fejtegeti a vallásnak e rendszerbe való bekapcsolódását. Csak azt szerettük volna még, hogy rámutatott volna a noológiai módszernek előnyeire és hátrányaira — szemben a modern vallásbölcsélet egyéb módszereivel.

Különös (vagy örvendetesnek mondjam?), hogy a fordítás a „*Világkönyvtár*“-ban jelent meg, tehát abban a vállalatban, mely 1912-ben erősen naturalista, radikális, szocialista ízü művekkel (Kropotkin, France Anatole, Bölsche, Ostwald, Metschnikoff stb.) indult meg és melynek még Thomas: „A családi nevelésről“ szóló kiváló kötetét a hírhedt Pogány József látta el bevezetéssel! **Sz. Ó.**

Rosnyai Dávid: Horologium Turcicum. Régi M. Könyvtár. 33. Kiadta a N. Múzeum kézirattárából, bevezetéssel s jegyzetekkel ellátta Dézsi Lajos. Budapest! 1926. 260. l.

A Régi M. Könyvtár 37. kötete idestova egy évtizede nem folytatódott. Szerkesztője: Heinrich Gusztáv is a minden halandók útjára költözött. A tudományos élet lassan-lassan azonban felocsúdik nagy alétságból s az érdemes vállalat szerkesztését is agilis ember: Császár Elemér veszi a kezébe. Az ő energiájától, leleményességétől, pénzteremtési találékonyágától sokat várhat az irodalom. Már is megmutatta rátermettségét: felvette a R. M. Könyvtár elejtett fonalát s kiadatta az Akadémiával Rosnyai e meszeszerű művét, Dézsi Lajos alapos, mindenre kiterjedő bevezetésével s jegyzeteivel.

A mű eddig kéziratban hevert, pedig ha megjelenik, bizonyára termékenyítőleg hatott volna az irodalomra; nem csekély mértékben vette volna hasznát az egyházi irodalom sem: sok érdekes és tanulságos történet van benne felsorolva. Akadtak ugyan később is fordítói a Hümájun—Náménak (Zoltán J., Cseh A., Patay, Cs. J.), de ezek csak részletek Kelet e páratlan szépségű művéből. Ezért öröndetes, hogy a Rosnyai fordítása megjelent.

Gulyás József.

Harsányi István: A magyar biblia. Bethlen-könyvtár 10—11. Budapest. 1927. 145 l.

Bod Péter 1748-ban összeállította a szent biblia történetét, mely az eddigi fordításokról emlékezik meg. E mű három kiadást ért meg. Azóta sok idő eltelt, sok bibliafordítás látott napvilágot; égető szükség volt tehát egy olyan műre, mely ezeket rövid, de alapos összefoglalásban megismertesse a közönséggel. E feladatra Harsányi István vállalkozott. Előszó után 6 részben méltatja a bibliafordításokat. Az I. részben a kódexek korában létrejött bibliafordításokról szól 1. a husszita biblia töredékeiről s ez (eredetileg teljes) bibliafordítás hatása alatt keletkezett szövegekről: Döbrentel, Keszthelyi, Kulcsár, Székelyudvarhelyi c.; 2. a Jordánszki-kodexről (idecsatolja a Festetich-, Érdy-, Winkler-, Pozsonyi-codexet s a prot. szellemű Batthyányt is); 3. Az állítólagos Báthori-bibliafordítás után a vegyes fordításokról szól). A II. részben áttér a Komjáthi fordításától a Károlyi Gáspárig megjelent fordítások ismertetésére. (Itt áttekinthetőség céljából számmal, vagy kövér betűvel kellett volna jelölni az egyes írókat.) Szól a Komjáthi, Pesti, Sylvester fordításáról, a kétes Csepregit mellőzi, méltatja a Benczedy prózai zoltárfordítását s a többi zoltárfordítóval együtt a Bogáti versesfordítását. Majd visszatér a Benczédi teljes bibliafordítására, hogy utána Heltai négy részben megjelenő bibliafordítása után zoltárfordítására, újtestamentumára s a fordítás utolsó részleteire térjen át, konstatálván, hogy még így sem lett teljessé e fordítás. Ezután Melius részfordításairól szól s Félegyházi töredékes bibliafordítását tárgyalja; így 8 íróval foglalkozik e korban.

A III. korszakban Károlyitól 1661-ig terjedő fordításokat méltatja, itt is főleg a Károlyiét (A) s ennek kiadásait (főleg az 1608., 1612-iket). Ide iktatja a teljes zoltárkönyv első nyomtatott verses fordítását, Szencziét (1607). Aztán áttér a kath. fordításokra (sajnos, külön nem jelezvén), a teljesen elveszett Szántó-félére s a Káldyéra (B) 1626-ból s a Péchy (C) zoltárfordításának méltatására. E részt az Evangéliumok s epistolák rövid ismertetésével fejezi be. A IV. korban a váradi bibliától (1661-től) a XVIII. század végéig megjelent fordításokról emlékezik meg, a Kis Miklós amsterdami (1685., 1710) kiadásáról a casseli, löcei, lipcei után részletesen ír a Komáromi Csipkés fordításának szomorú sorsáról (1718). Aztán áttér az 1725-iki boroszlói (ill. amsterdami), az 1727-iki lipcei, az 1734-iki pozsonyi kiadásra. A következő sorokban (kövér betűvel nyomtatván a szerzők nevét) behatóan foglalkozik a Torkos (1736), a Besnyei kézirat, a Bárány György s János és Sartorius János fordításával. Itt (csillaggal volna elkülönítendő) a Károlyi-biblia 7 utrechti s 3 baseli kiadását ismertet. Szól a biblia egyéb kiadásairól is. Az V. részben a XIX. és XX. sz. bibliájáról, elsősorban a Károlyi-biblia kiadásairól szól. (Az „A” jelzés elmaradhat.) Nagy segítséget jelent a Brit és Külföldi Bibliaterj. Társulat bekapcsolódása. Ennek a költségén először Sárospatakon jelenik meg a biblia. Az elnyomatás éveiben ennek a munkáját is megakasztja a bécsi kormány, sőt a magyar bibliát is lefoglalja; később visszaadja. 1878-ban jelent meg a revideált Újszövetség, 1905—1908 közt a teljes Károlyi-bibliának egy bizottság által revideált szövege. Nemsokára képes formában is megjelent. Az angol társulat áldásos munkája 1919-ben újból megindult. Ezután a szerző áttér a r. kath. fordításokra; köztük főleg a Tárkányiával foglalkozik. Azután újból a protestáns bibliafordításokra tér vissza s főleg a Ballagi-, Kámoryéra, majd a részfordításokat méltatja, majd az újabbak közül főleg a Czeglédi Sándorét (1924) s Masznyikét (1925) bírálja. Nem mellőzi az íráskor fordításokat sem, főként az Izr. Irod. Társulatét ismertetvén. Az újabb fordítások közül főleg a Czeglédiét tartja értékesnek. A díszkiadású és szemelvényes bibliák után a biblia nagy és mély hatásáról számol be bibliaolvasó nagyjaink s íróink lelkére s nyelvére (VI. rész). Ez átfogó cikkhez méltán csatlakozik a gazdag bibliográfia. Sok olyan adatot találunk e könyvben, mely itt jelenik meg összefoglaló munkában először (Le Long, Riederer, Widekind, az amsterdami 1725-iki, az 1790-iki pozsonyi Újszövetség stb.). Hiszszük, hogy ez eleven előadású műnek megfelel a kívánt hatása. Apró hibáit (pl. a 89., 128. l. sajtóhibáit) a következő kiadásokban ki lehet javítani. A buzgó írónak az elveszett fordítások felkutatására buzdító szava sem lesz a pusztában kiáltó szó.¹

Gulyás József.

¹ Harsányi e művének, s egyes részeinek taglálására még visszatérünk. Szerk.

A pataki diákvilág anekdota-kínese.

Komáromi János közreműködésével szerkesztette Panka Károly. I. kötet. 1927.

Budapesten kiadottak van jelezve, de Sárospatakon nyomták e könyvet, mely 270 oldalon egy derűs világba visz bennünket. Még azokat is érdekelheti ez a könyv, akik sohasem jártak Patakon, hát még a volt pataki diákokat. Az íglői diákéletet már szintpadra is vitte Farkas Imre, Komáromi regényt írt „Pataki diákok” címen a Bodrogi Athén diákjainak életéből. Innen

már csak egy lépés volt az adomák gyűjtése (amelyet egyébként H. Kiss Géza, mint az Ifj. Közlöny szerkesztője, már rég sürgetett), s ezzel megelőzte a debrecenieket (aminthogy az elesett diákok emléktáblájával is megelőzték a patakiak a debrecenieket s ez éppen a második emléktábla költségeinek előteremtésére adatott ki). Pedig az Erőben mennyi debreceni jó öreg s ma már halott professzorral olvasunk érdekes feljegyzéseket!

Gulyás József.

FOLYÓIRATOK SZEMLÉJE.

Etudes Théologiques et Religieuses (kiadja

a montpellieri protestáns theologiai fakultás). 1926. 3. szám: *Bouttier* G. Sadhu Sundar Sing keresztyén bizonyágtételét elemzi (a következő számban jelezve be). — *Perrier* L. dr., a kitűnő montpellieri orvostheologus „a lélek fogalma és az agy élettana” címen ad nagyon tanulságos apologetikai értekezést. — *De Saint-André* L. rendkívüli érdekességű dolgozatban fejtegeti (itt és a következő számban) a katolikus „csudákat”, Lourdes-dal a központban, mintaszerű példát adva ennek a a nagyon nehéz kérdésnek kifogástalan protestáns elvi alapon s mégis teljes tárgyalossággal és megértéssel való kezelésére. — Az agg *Bruston* Károly (nyug. montaubani professor, ki egykor Renannal csatázott) exegetikai jegyzeteket fűz a IV. evangélium néhány homályos helyéhez. — *Dürleman* Fr. folytatja és befejezi erőteljes cikkét a lelkipásztori cikk eszmei erőiről. — *Clavier* H. montpellieri professor egy vallásos tárgyú álmokra vonatkozó nagyon érdekes valláspszichológiai enquete-et indít meg, megfelelő tudományos bevezetéssel. — 1926 4. szám: Első helyen közli *Bois* Henriknek, a nemrég elhunyt montaubani, majd montpellieri nagyhírű valláspszichológus - theologusnak posthumus nagybecsű dolgozatát a valláslélektan módszeréről. — *Bruston* Eduárd montpellieri professor (az előbb említett Károly fia) a sinaiticus alphabetről értekezik. Ezen kívül a két elébb említett dolgozat befejezése tölti be a számot. — 1926. 5. szám: *Doumergue* Emil a Kálvin haláláról ír, az ő végtelenül lebilincselő modorában. — *Bosc* Henrik (a montpellieri állami egyetem jogi fakultásának tanára) a jelenleg érvényben levő francia polgári kódexet elemzi jogi és etikai szempontból. — *Bois* J. a Hamelin neokriticista theismusának elméletéhez fűződő Hubert-féle bírálattal kezd foglalkozni (a következő számban fejezi be). — *Vesper Noël* Cocteau és Maritain modern francia költőkkel foglalkozik vallási szempontból. — *Lauga* G., a kitűnő evangélizátor „Judás és mi” címen ad egy lélekbe-metsző bibliai tanulmányt. — Ebben a számban gazdag könyvismertetési rovat is van, melyben *Perrier* L. professor igen nagy szeretettel mutatja be a francia közönségnek a Révész Imre újabban megjelent életrajzát. — 1927. 1. szám: *Bruston* Eduárd azt a kérdést fejtegeti tanulságosan, hogy az ős Izrael civilizált nép volt-e (igennel felel). — *Arnal*

András montpellieri professor (ki *Bois* H. halála után az újszöv. tanszékről a systematika-vallásfil.-váltáslélektanira ment át) az imádság problémájáról tárgyal. — *Leenhardt* H. ismeretelméletileg értekezik a szám törvényéről. — Nagyszámú könyvismertetés mellett szakrendszerű folyóiratszemelekeszti be ezt a különösen súlyos tartalmú számot. **ri.**

„*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*. XXV. (1926.) évfolyam, szerkeszti: *Hans Lietzmann*. Gieszen, A. Töpelmann kiadása. Előfizetési ára 18 márka.

A folyóirat inkább rövidebb cikkeket hoz: 320 oldalon 32 cikk és cikkcske. A felöltet tárgykör, mint a folyóirat címe is mutatja, nem szorítkozik tisztán az újszövetségre, hanem kiterjed az egész ókori egyháztörténetre is: ebben jelentkezik annak a ténynek a felismerése, hogy az újszövetség helyes és teljes megértése és értelmezése nem lehetséges az egész ókori egyházi élet ismerete és tekintetbe vétele nélkül. Ha a folyóirat cikkei nagy általánosságban akarjuk jellemezni, úgy azt a megfigyelést tehetjük, hogy azok az újszövetség értelmezésére vonatkozólag annak inkább filológiai, régiség-tani és történeti oldalával foglalkoznak. Azok a cikkek, amelyek az újszövetségnek kimondottan theologiai problémáival foglalkoznak, rendszeren már terjedelmüknél fogva is kizsorszorultak a folyóiratból. Kizárva ezek, persze, nincsenek; így pl. a jelen évfolyamban *Müller Mihály* „Freiheit” cím alatt az „autonomia és kegyelem” problémáját tárgyalja éspedig úgy, amint az az ókeresztyén irodalomban Pál apostoltól egészen Alexandriai Kelemenig jelentkezik. A dolog természetében rejlik, hogy a hangsúly legfőbb része Pálra, Iustinus Martyrra, Irénäusra és Alex. Kelemenre esik. A 60 oldal terjedelmű értekezés az egész évfolyamnak leghosszabb cikke, amely terjedelme ellenére is helyenként a vázlat szerűnek benyomását teszi. A folyóirat többi cikkei jellemző módon mutatják, hogy micsoda kérdések érdeklik jelenleg az újszövetség problémáival foglalkozó theologusokat. Így *Eisler Rudolf* egy, a mult évfolyamban megkezdett cikkét fejezi be, amellyel az utolsó vacsorának az értelmét keresi. Mivel erre a problémára külön szeretnék kitérni, erre a cikkekre csak

utalok mégis azzal, hogy Eisler fejtegetései már most a két oldalról is visszautasítják: egyrészt a kiadó maga, másrészt A. *Mar-morstein*. Rendkívül érdekes és figyelemreméltó *Peterson Erik* cikke, aki néhány adalékkal szolgál a mandaeizmus irodalmára vonatkozólag. Az utolsó években adta ki Lidzbarski az újabban ismertté lett mandäus szövegeket német fordításban s ezek a theologusok körében nagy feltűnést keltettek. Különösen *Reitzenstein* kombinációi (v. ö. „Das mandäische Buch des Herrn der Grösze“ 1919., „Das iranische Erlösungsmysterium“ 1921.) a mandaizmust egyenesen az újszövetségi theologia egyik főproblémájává tették, mivel azt a kérdést vetették fel, hogy az újszövetség kegyességének egyes típusai, nevezetesen a jánosi-kegyesség, nincsenek-e esetleg valamiféle összefüggésben azokkal a kegyességi irányokkal, amelyekről ezek a szövegek tesznek bizonyosságot. A kiadott szövegekben egyes fogalmak használata (pl. „világosság“ és „élet“ s különösen a kettőnek kapcsolása) tényleg felűnően emlékeztet ugyanezen kifejezéseknek a negyedik evangéliumban való használatára. A Keresztelőnek szerepe az említett iratokban éppen a negyedik evangéliumra vonatkozólag is megfontolásokra adhat alkalmat. A tudományos kutatás azonban csak sötétben tapogatózik, amíg a mandaeizmus eredetéről közelebbit nem tudunk. Mert erre vonatkozólag teljesen tájékozatlanok vagyunk. Lidzbarski és Reitzenstein annak eredetét még a mi időszámításunkat megelőző vagy ahhoz közel eső időkbe akarják visszavezetni, úgyhogy ennek alapján a negyedik evangélium kegyességének a mandaeizmustól való függésére szeretnének következtetni. Azonban a kiadott iratok legalább is jelen formájukban jóval fiatalabban, úgyhogy mások viszont inkább azoknak a keresztyénségről vagy esetleg a keresztyénség által befolyásolt gnosistól való függésére hajlandók következtetni s így próbálják a feltűnő érinkezési pontokat megmagyarázni. Petersen az említett értekezésében nagyon nyomós okokkal küzd az ellen a hypothesis ellen, amely a mædaeizmus keletkezését a mi időszámításunkat megelőző időkbe viszi vissza, vagy azt akár csak a Kr. u. 1. évszázadra teszi. Nem akarja ugyan annak lehetőségét tagadni, hogy a kiadott szövegek egyes anyagai esetleg jóval régebbiekek, mint a ránk maradtak a maguk teljes egészében, de mindenesetre e téren nagy óvatosságra van szükség. Fejtegetései igen megszívlelésre méltó korrekтивumot adnak ahhoz az eljáráshoz, amellyel legújában pl. Lohmeyer és Bauer egyrészt a Jelenések könyvének, másrészt János evangéliumának gondolatvilágát olyan nagy mértékben illusztrálták a mandäeus irodalomból.

A folyóirat egyéb cikkei közül csak néhányat akarunk még kiemelni. *Jeremias Joachim* Jézus imádságos életéről ír; — ugyanó figyelemreméltó érveket hoz fel a mellett, hogy Pál apostol esetleg özvegy ember lehetett. *Riggenbach* az egyik oxy-

rinchusi töredéket veszi vizsgálat alá, — *Radermacher* pedig az I. Péter-féle levél származásához ad néhány megfontolásra érdemes adatot. Az ókori egyháztörténet keretébe tartozó cikkeket közül csak a híres göttingeni filologusnak, *Schwartz Eduard*-nak, egy hosszabb cikkét említjük, amelyben a Nicaeno-Constantinopolitanumnak az eredetét keresi új utakon. Feljegyzendő az is, hogy a folyóiratban egy hazánkfia, *Balogh*, is megszólal egy rövid hozzászólással: Augusztinus Confessioinak híres „Tolle lege“ jelenetében az omen jelentőségére utal. Kisebb cikkeket mellett a német újszövetségi theologusok gyűléseiről, tárgyalásairól adott tudósítások zárják le a gazdag tartalmú füzeteket.

Dr. Karner Károly.

Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse. (Kiadja a strasbourgi protestáns theologiai fakultás.) 1926 július-augusztusi szám: *Pannier* Jakab, a francia prot. történelmi társulat titkára hosszú és alapos tanulmányt kezd Kálvinnak és a történelmi kálvinizmusnak a püspök-kérdéshez való viszonyáról. A következő számban fejezi be, nyilvánvaló rokonszenvével a püspöki rendszer felé hajolva, de különben igen böles, tárgyilagos, mérsékelt conclusiókkal. Legaprólékosabb részletkutatásai is azonban legföljebb csak arról győzhetnek meg bennünket, amit eddig is tudtunk: hogy t. i. sem Kálvin maga, sem szellemi utódai és örökösei nem voltak föltétlenül ellene a (minden hierarchikus járuléktól megszabadított) püspöki tisztt beállításának — de még kevésbé voltak föltétlenül mellette, mert nagyon jól látták azokat a veszedelmeket, amelyeket, az elválhatatlanul hozzátapadó katholicus reminiscenciák és analogiák miatt már maga a püspök-név magában rejt. Szomorúan jellemző, hogy a kiváló szerző nem tartotta szükségesnek tanulmányát a magyar református püspökség kialakulásával és méltatásával is kiegészíteni (holott francianyelvű forrásokat is találhatott volna reá), ellenben egy jegyzetben alkalmat vesz magának, hogy „cseh-szlovák“ forrás alapján világá hiesztelje a felsőmagyarországi „szlovák“ kálvinisták „elnyomatását“ a magyar kálvinista püspökök által, akik valósággal „kinevezték“ a szegény tótok nyakára a magyar lelkipásztorokat! — *Scherding* P. a Barth Károly theológiáját ismerteti, éles dialektikával, de nem sok megértéssel. — *Ducros* Péter „A vérbosszútól a talio-törvényig“ címen a Hammurapi-kódexet, az assyr törvényeket, a hittita kódexet és az Ószövetséget felölelő összehasonlító vallástörténelmi tanulmányt ad. — *Goguel* Móric párisi theol. tanár pedig *Kundsin* Károly: *Topologische Überlieferungstoffe im Johannesevangelium* c. legújabb művét veszi a jánosi problema szempontjából alapos vizsgálat alá. — 1926 szeptember-októberi szám: *Pannier* már említett tanulmányán kívül hozza *Mouinckel* Zsigmondnak az oslo-i (Krisztiania) egyetem tanárának terjedelmes és a következő számban befejeződő tanulmányát a Tízparancsolat eredetéről. — *Will* R. egy, szintén csak a következő

számban befejeződő, roppant nagyérdekű, kimerítő átnézetet át a katolikus és a protestáns kultusz reformálására irányuló, sokfelé szerteágazó mai törekvésekről. — *Goguel* M. összefoglaló ismertetését és bírálatát nyújtja néhány legújabb vallástörténelmi műnek (Bertholet, Lehmann, Soederblom, Kreglinger, Meillet, Frazer). — *1926 november-decemberi szám*: Mowinkel és Will már említett tanulmányai befejezésén kívül hozza *Brunschwig* Leónak Maine de Birannal és Kanttal foglalkozó összehasonlító filozófiatörténelmi tanulmányát. — *Strohl* Henrik és *Lecerf* Ágost, a protestantizmus történelmével foglalkozó kitűnő historikusok, Bauke, De Quervain és Brunner Péter legújabb Kálvin-tanulmányait ismertetik és bírálják. — Jóformán az egész theologiai világirodalmat figyelemmel kísérő, gazdag kritikai szemle és bibliographia egyik számból sem hiányzik.

ri.

Die Tatwelt. A jénai *Euckenbund* folyóiratának idei (III. évf.) első (hármás) száma a nemrég elhunyt mester emlékének van szentelve s a 12 cikk oly körültekintő és egymást kiegészítő gonddal van összeválogatva, hogy belőlük a filozófus egyéniségét, gondolatvilágát és történelmi szerepét híven és tisztán meg lehet ismerni. — *Becker* Erich a müncheni egyetem Eucken-ünnepén tartott beszédében a hatásokat világítja meg, melyek alatt az Eucken filozófiája kialakult. *Kalweit* a kortörténelmi háttérből kifejlesztve méltatja Eucken *vallásfilozófiai* jelentőségét, amely a vallás életformáló hatalom voltának hirdetésében áll. *Husserl* egy korábbi cikke ismételéssel a *phaenomenológiához* való viszony szempontjából nézi Eucken művét. *Jordan* Bruno a jelen *metafizikájáról* ad tömör képet, melyben Eucken az a nagy jelentősége, hogy az egyoldalú ismeretelméleti érdeklődés helyett a cselekvő és alkotó szellemiség egész gazdag valóságát magyarázandó problémáinak ismerte föl.

Rendkívül világos és meleg cikkében a római *Orestano* az Eucken *eredetiségét* rajzolja meg, kiemelve (amit más cikk is tesz), hogy Eucken nemcsak tudós, hanem lelkek vezetője: psychagogos. *Jaensch*, a lélektan munkása, *emlékezései* alapján azt a pontot emeli ki, melyen az Eucken életműve a jelen lelki kutatásait a leghatásosabban termékenyítette meg; ez t. i. éppen a lelki élet *egységére* való szüntelen figyelemzetés, úgy, hogy a Jaensch szemében Eucken legfőbb műve a *Die Einheit des Geisteslebens in Rewusstsein u. Tat der Menschheit*. *Benrubi* Euckent és Bergson veti össze; *Joël* Eucken *ethosáról* ír mély és szép cikkében, arról az erőről, mely a német klasszicizmust fölébe emelte a romantika pathosának és kimentette a naturalizmus sülyedtségéből a modern német szellemet. *Hacker*, a folyóirat szerkesztője, az *élet filozófiája* címmel összeveti Euckent más hasonló irányú gondolkozókkal, főleg *Dilthey*-al és kiemeli ennek *történelmi relativizmusával* szemben az Eucken transcendentálisizmusát, melynek végső, horgonytartó bázisa a szellemi élet önértéke és abszolút értékessége.

Fischer H. A. a *jogfilozófiai* vonatkozásokot világítja meg, melyeket Eucken külön nem vizsgált. *Eucken* Walter pedig, a filozófus fia, a *szocialista radikálizmusról* kimutatja, hogy Eucken éppen ezt a radikálizmust *sekélyesnek* ítélte, mert nem ott akarja az emelődudat megfeszíteni, ahol igazán gyökeres átalakulást lehet és kell munkába venni: nem az egyén belső világában, érületében, ethosában, hanem a külső folyamatok mechanizmusától várja a „társadalmi forradalmat”. — *Erdsick* cikke végre Eucken filozófiáját élete körülményeiből és jelleméből magyarázza és életrajzi keretével szerencsésen adja meg az egész füzetnek keretét, mely a dolog természete szerint nem bírál, csak ismerteti, de sehol sem a rövidlátó iskolásság ízetlen módján, hanem a messze tekintő és összehasonlítani tudó történelmi tájékozottság biztosságával, amely Euckenben kortörténelmi irányok találkozó pontját és így a haladás egy mozzanatát látja.

A folyóirat kiadóhivatala: Jena, Botzstr. 5; ára egy évre 6 Mk.

Tankó Béla.

Führer—Hilfe. Blätter zum Lernen und Leiten im Jugendbund für entschiedenes Christentum. No. 1, 2, 3, 4, 5, 6. Jahrg. 1926. Számonként 48 oldal.

Az 1925-ben Essenben megtartott nagy-szabású „Bundestagung” kimondotta, hogy az E. Ch. szövetség számára folyóiratot fog kiadni. Ezen határozat a Führer—Hilfe füzeteinek megjelentetésével testet is öltött. Tulajdonképpen csak azon régebbi folyóirat kelt új életre, amely a háború előtt „Der Mitarbeiter” címen az érdekelteknek igen hasznos szolgálatot tett. A cél ugyanaz maradt: az ifjúságot Jézusnak a keresztrel ékesített zászlaja alá tömöríteni!

E folyóirat, mint a Megváltóhoz vezető, az írásnak világos megértését, a bibliai alapon nyugvó józan hitet, a bensőséges, megszakítás nélküli imádságos életet és az áldozatképzés szeretetben önfeláldozó földi pályafutást igyekszik olvasóival életcélként megértetni.

Világos tudatában annak, hogy a keresztény ifjúság és vezetői a modern élet istentelen áramlatainak áldozatát eshetnek, a Führer—Hilfe olvasó táborát mindezek ellen kellő és alkalmas fegyverzetel siet felszerelni. Tehát iskola, fegyvertár, gyakorlótér, sőt, ha úgy tetszik, kórház, klinika akar lenni.

Az a részletes program, amelyet az első szám bemutat, sokat ígér; de a hat megjelent füzet benső tartalma igazolhatja, hogy mindez nem maradt ígélet és reméljük, a jövőben sem lesz pusztá szóbeszéd. A bibliai bevezetés, a jelenkor szellemi áramlatai, az ifjúság és gyermek psychologia, physiologia, psychopathia, az ifjúságnak felnőttekhez való viszonya, az alkohol, nikotin, tisztátlan erkölcsi élet elleni harc, az összejöveteleknél megfelelő eszmecsere alkalmas tárgyak, a kül- és belmisszió s egyháztörténelemből vett tanulmányok, életképek, a különféle ifj. egyesületek életéről beszámoló,

tevékenységét figyelő értesítések, az irodalmi tájékoztató stb. azon tárgykörök, amelyekből egy-egy szám tartalma összetevődik.

Az első füzetben *Arnold* cikke: *Die Herrlichkeit des Alten Testaments im Kampfe mit seinen Gegnern. Seher*: Zur Psychologie der Jugendbewegung. *Bach*: Aus der übrigen Jugendbewegung. *Otto*: Für den praktischen Dienst; — a második füzetből *Kamphausen*: Ein Wort zur Klärung des Führerbegriffs in unserm Bund. *Möller*: Die Urgeschichte I Mose 1—11 im Zusammenhang der Heilssoffenbarung. *Wiesing*: Akademiker, ihr Dienst an uns, unser Dienst an ihnen. *Schürmann*: Das Matthäus—Evangelium; — a harmadik füzetből *Ommerborn*: Atheismus. *Kreutzkamp*: Die jugendliche Eigenart unter besonderer Berücksichtigung ihrer leiblichen und seelischen Ursachen, ihrer Bedürfnisse und Auswüchse; — a negyedik füzetből *Schmitz*: Der Weg des Paulus vom Pharisäer zum Apostel. *Dannerbaum*: Die moderne Jugend und die Kirche. *Bach*: Unser Dienst am Kinde; — az ötödik füzetből *Kroeker*: Was sind Gottesoffenbarungen? *Krawietzki*: Bekehrung und christliche Erziehung; — a hatodik füzetből *Stolpmann*: Ich glaube an die Gemeinschaft der Heiligen. stb. c. tartalmaz értekezések igazolhatják a folyóirat komoly tudományos irányát, de egyszerűsége lélek-tisztító és formáló hatalmát is. Nemcsak az ifjúság, hanem vezetői számára is szinte nélkülözhetetlen valódi segítség. Mindkét füzet végén igen alapos könyvbírálatok találhatók, főleg azon munkákról, amelyek az ifjúság vezetésénél figyelmen kívül nem hagyhatók.

A folyóirat évi előfizetésének díja 3 Mk. Ezen aránylag alacsony előfizetési összeg mellett az érte nyújtott értékes, tanulságos, bő tartalom is méltán felkeltheti a széleskörű érdeklődést e füzetek iránt, főleg azok részéről, akik már eddig is az ifjúság lelki sorsát komoly elhatározással és buzgalommal irányítani szándékoztak, vagy ezután azt megkísérelni szeretnék.

Labossa Lajos.

Jahrbuch von St. Gabriel. Herausgegeben von der phil.-theol. (sic!) Lehranstalt St. Gabriel Mödling bei Wien. 2. Jahrgang. Mödling. Druck und Verlag St. Gabriel 1925. 274. l. Ára: 60,000 K.

Hogy az említett intézetben szorgalmas és intenzív munka folyik, az könnyen megállapítható ebből a meglehetősen terjedelmes évkönyvből is, amely nyolc értekezést nyújt az érdeklődő olvasónak. Ez értekezések a következők: *Hubert Kiehsler*: A föltételes ítélet elmélete; *Wirtgen A.*: Isten egyetlensége *Scheler M.* és *Aquinói Tamás* szerint; *Koch J.*: A pogány misszió áldása a valásra és az otthoni egyházra nézve; *Völl-*

mecke A. M.: Újabb adalék a régi Képhas-kérdéshez; *Kreichgauer D.*: A görögök vallása az anyajogi kultúrkörtől való függését tekintve; *Koppers W.*: Buddhizmus és keresztényiség (ilyen sorrendben!); *Schmidt W.*: A genitivus helye és jelentősége a nyelv egyetemes épületére nézve; *Schebesta P.*: Az afrikaiak felfogása a lélekről és áldozatok. Egészen más kérdés azonban az, hogy mi a tudományos értékük az egyes dolgozatoknak! S itt meg kell állapítanunk, hogy a dolgozatok — bár a legkülönböző területekről vették tárgyukat — úgyszólván kivétel nélkül olyan átlag kérdésekről szólnak, amelyet akárhányat lehet találnunk bármely tudományág területén. Ebből azután következik egyfelől az, hogy a tételek nem válhatnak ki nagyobb érdeklődést, de azután az is, hogy ilyen kérdésekről bajos olyan dolgozatot írni, amely túlmenne a kérdés mai állásáról való referálásnak a határán. Ez a megállapítás rá is illik jóformán valamennyire, úgyhogy tulajdonképp csak arról lehet szó, hogy melyik köti le mégis inkább a figyelmünket. Ebből a szempontból nézve az egyes dolgozatokat, még leginkább az elsőt, a harmadikat és negyediket tartanánk érdemesnek arra, hogy főleg theologiai és philosophiai vonatkozásban külön is kiemeljük, ezek közül is az utóbbi kettőt tartjuk figyelemreméltóbbnak. Az előbbit azért, mert rámutat arra a tényállásra, hogy a pogány misszió felkarolása elevenítőleg hat az otthoni egyházak életére — s itt a kath. szerző hivatkozik protestáns megállapításokra is; a másodikat pedig azért, mert felhívja figyelmünket arra a körülményre, hogy a róm. kath. egyház tudományos közvéleménye nem tartja még véglegesen elintézettnak azt a kérdést, hogy a *Gal. 2₁₁—14*-ben *Pál apostol által említett Képhás azonos Péter apostollal*. Hogy miért tárgyalja szerző itt is ezt a kérdést, azt, úgy gondoljuk, könnyű kitalálni: mentesíteni szeretné Péter apostolt attól, hogy Pál apostol Antiochiában őt illetve szemrehányással. Ép ezért érdemes a dolgozatot el is olvasni, már csak azért is, hogy belőle megismerjük a róm. kath. theologia eme tudományos igyekezetét. De hogy hiába való minden ilyen kísérlet, — azt nyugodtan állíthatjuk: Péter apostol és a Pál apostol említette Képhás ugyanaz a személy. — A többi értekezés közelebbi ismertetését bátran mellőzhetjük, külön megemlítésre méltót amúgy sem mondhatnánk róluk. Végeredményben elég annyit megállapítanunk az „évkönyvről”, hogy ha nem is vilte előbbre a tudományt, azt azonban bizonyára ez a kötet is elérte, éppúgy, mint az első, hogy egyfelől föntartja, sőt fokozza a Szent-Gabriel intézet iránti érdeklődést s hogy az intézet volt növendékei között a kapcsolatot föntartja. Azt pedig el kell ismernünk, hogy gyakorlati szempontból nézve ez is fontos eredmény.

D. J.

TUDOMÁNYOS ÉLET.



vitész nagybányai HORTHY MIKLÓS

kormányzó urat a debreceni Tisza István Tudományegyetem mind a négy fakultása tiszteletbeli doktorává választotta s az egyetemi tanács május 7-én nyújtotta át az egybekötött négy díszes diplomát a Főméltóságú úrnak, ki azt meghatottan, kegyesen fogadta. Állami létünk, jogrendünk regenerálásában a jogi kar, népjóléti s vele együtt népességügyi viszonyaink konszolidálásában az orvosi kar, a kulturális munka újra lehetővé tételében és felkarolásában a bölcsészeti kar találta meg a legmagasabb egyetemi kitüntetés indítóját okát Kormányzó Úr működéséből. Hittudományi karunk pedig a vallási, erkölcsi és egyházi viszonyok örvendetes emelésére vezető kormányzói működés elismerése mellett készséggel nyújtott koszorút annak a férfiúnak, ki predesztináltsága érzetében halalos veszedelmek közt sem rettent vissza missziója elvégzésétől s a magyarok milliói szívében erősítette meg az isteni gondviselésbe vetett hitet. Legyen a mi „vitész” vezérének a „Jézus Krisztus jó vitéze” is. Ad multos annos!

Kaftán Gyula, Gressmann Hugó

berlini professzorok már évtizedek óta az egész protestáns tudományos világ legszűkebb vezérkarához tartoztak. Új irányok inaugurálói, szédületes méretű művelői voltak, kik nélkül hiányos lenne a modern kor theologia-története. Sirjukra a hála és szeretet érzésével tesszük le emlékezésünk cipruságát. Túlzásaik tudományágaikban talán nem kétségesek, de érdemük és lelkiismeretes hűségük feltétlenül kétségtelen.

Dr. Pruzsinszky Pál. Kiss József

a budapesti és pápai theologiai akadémiák volt tanárai nem ragyogtak olyan messze-fénylő csillagokként, mint az előbbi két dicső halott, de sugárzásuk éppoly hű, s a reájuk bízott körben éppoly melegítő erejű volt. S a mi egyházunk áldással borul le Isten előtt, hogy az ő talentumaik a magyar Sionnak gyümölcsözhetek.

Egyetemi magántanári habilitációt szerzett a debreceni Tisza István Tudományegyetemen az 1926—27-ik tanévben három illusztris munkatársunk. Dr. Erdős Károly debreceni lelkészképzőintézeti igazgatót az egyháztörténelemnek az egyetemes egyháztörténetre és segédtudományaira (patrisztika, symbolika, dogmatörténet) kiterjedő szakszempontjából, dr. Révész Imre tiszántúli egyházkerületi főjegyzőt az egyháztörténelemnek a magyar protestáns egyháztörténetre, a prof. irodalom és theol. gondolkodás történetére kiterjedő szakszempontjából habilitálta a református hittudományi kar s egy-

idejűleg tekintettel a két kiváló szaktudós eddigi hosszú főiskolai tanári működésére és értékes tudományos munkásságára kitüntetésül a „szóbeli vizsgálat és próbaelőadás tartása alul őket felmentette. Miután magántanárrá képesítésüket a vallás- és közoktatásügyi Miniszter úr is megerősítette, előadásait a jövő félévtől kezdődőleg meg is fogják kezdeni. Öszinte szívvel kérjük munkásságukra az Isten áldását. — A harmadik új egyetemi magántanár: dr. Gulyás József sárospataki kollégiumi tanár, a debreceni bölcsészeti karon habilitáltatta magát a XVIII-ik századbéli magyar irodalom történetéből s kollokviuma után próbaelőadását is megtartotta Csokonai Vitész Mihály eddig ismeretlen forrásairól. Örvendünk, hogy a reform. tudományos gárda az ő munkássága megkoszorúzásában újabb elismerést nyert.

Uj theologiai doktorokkal gyarapodott a debreceni hittudományi doktorok díszes testülete: Április 8-án Vasady Béla pápai theol. akadémiái h. előadó a sythematika theologia szakszempontjából summa cum laude, május 14-én Tóth Endre pápai theol. akadémiái magántanár, h. előadó az egyháztörténelem szakszempontjából magna cum laude s június 11-én Nagy Géza kolozsvári theologiai fakultási magántanár a rendszeres theologia szakszempontjából summa cum laude avatattak a hittudományok doktorai. — A pápai ifjú kartársak nagy reményekre jogosító lendülettel léptek a magyar theologiai tudományosság küzdő vonalába; Nagy Géza pedig már régebb idő óta kipróbált és elismert munkása szaktudományának s egyik díszje az erdélyi újabb lelkészgenerációnak. Nagyon örülünk, hogy keleten és nyugaton ilyen kiváló elhivatású szakemberek állanak be a lelkészképzés kipróbált régi gárdájába.

Az új Agenda, a Parochiális Könyvtár-bizottságtól vett értesülésünk szerint július hó elején expedíáltak és pedig famentes papiroson, félbörbe kötve kapja meg minden anyaegyház és a Parochiális Könyvtár előfizetőt. Aki azonban a saját használatára és tulajdonául akarja megvásárolni az új Agendát, az a következő kiállításban és a következő árban rendelheti meg a Bethlen Könyvkereskedésnél (Budapest, IX., Kálvin-tér 8.): famentes papiroson, egész vászonkötésben 23 P; famentes papiroson, félbörkötésben 30 P; famentes papiroson, egészbörkötésben 50 P; merített papiroson, egészbörkötésben, arany széllel 60 P. Előzetes jelentkezést június 20-ig a pénz előzetes beküldésével elfogad a Bethlen Könyvkereskedés; ugyanis merített papirostra csak 200 példány nyomtatott s egészbörkötésbe egyelőre csak annyi példány köttetik, ahány jelentkező lesz.

Uj theologiai facultási dékánokká választottak a jövő tanévre a debreceni egyetemen: Dr. Lencz Géza, a soproni evang. karon D. Dr. Pröhle Károly; prodékánok lettek Debrecenben Süss Béla, Sopronban Stráner Vilmos egyetemi ny. r. tanárok.

Disputa.

„Isten pénzügyei.“

I.

Tisztelt Szerkesztő Úr!

Tudom, hogy laikus embernek mennyire óvatosnak kell lennie, ha vallásos vonatkozású kérdéshez akar hozzászólni. Jól látom most is helyzetem kockázatos voltát, mégsem állhatom meg, hogy az alábbi — bizonyára naiv, de őszinte — felszólalásommal ne könnyítsek a lelkemen. Valószínű, hogy a teológusok szemében erősen blamádom magamat az avatatlanságommal, de ez sokkal kisebb baj lesz rám nézve, mint amilyen az volna, ha önmön lelkiismeretem vádját vonnám magamra azzal, hogy szégyellem, vagy nem merem kimondani azt, amit igaznak vélek és kívánatosnak tartok.

Mostanában jelent meg egy csinos külsejű kötetecske Fiers Elektől „Isten pénzügyei“ címmel.¹ A kissé furesán hangzó cím mindenestre sok olyan emberrel is kézbe véteti ezt a kis könyvet, akik egyébként nem szoktak érdeklődni vallási témák iránt. S aki kezébe veszi Fiers könyvét, mindjárt az első egy-két lap elolvasása után varázsa alá kerül a szerző előadásmódjának, mert ez az előadásmód kellemes, üde, újszerű, a mondanivaló pedig, melynek forgalombahozatalára ilyen szerencsés vehikullummal rendelkezik a szerző, nagy mértékben felizgatja várakozásunkat... Hanem aztán, minél tovább olvassuk ezeket a lebilincselő érdekességű fejtegetéseket, annál inkább meghökkenünk, sőt hovatovább hideg borzongás szalad végig a lelkünkön...

Ismétlem, vallási vonatkozású dolgokban teljesen laikus vagyok, de elvégre papi ember is aligha szomjazhatna jobban a nemesb fajta lelki élményeket, mint én s aligha lehet készebb arra, hogy tanulságokat szűrjön le belőlük. Tudom és érzem, hogy egy szép prédikáció miként válhatik jó cselekedetté, áldásos gyümölcsé egyesekre és emberközösségekre nézve... De éppen ezért nem mellőzhetem hallgatással azt a végső benyomást, mely a szóban forgó könyvecske elolvasása után lett úrrá rajtam. Magam előtt sem tudtam (talán most sem tudom) kellőképpen tisztázni, miért és hogyan támadt bennem olyan fanyar utóíze a zamatos frissességével csábító gyümölcsnek, de tagadhatatlan, hogy ezt a kellemetlen utóízt azóta folytonosan érzem.

Én, a kínos zavarba jutott laikus olvasó lélektanilag természetes ösztönyszerűséggel néztem szét segítségért, kerestem a szilárd „tekintélyi“ alapot. Rögtön szemembe is ötlött egyik egyházi folyóiratunkban a Fiers Elek könyvére vonatkozólag egy ismertető cikk, mégpedig a szó legjobb értelmében vett „tekintély“-nek a tollából. Ott olvasható az említett könyvecske fejtegetéseiről, hogy „a magyar irodalomban nem igen ta-

lálhatni ezeknél hatalmasabb erejű biblia-magyarázatokat“.

Újabb meghökkenés. Az a szeretett és nagyrabecsült kéz, melybe bele akartam fogódzni, ime, nemcsak nem karol fel pártolólággal, hanem eltaszít... De nem, mégsem így van; néhány sorral alább meggyőződésem arról, hogy az én tekintélyül választott vezérem jól látja azt a lelki tusakodás-félet, amelyet az „Isten pénzügyei“ c. könyvecske bennem felidézett: jól látja ezt, mert így szól alább: „a szerző olyan tényeket sorakoztat föl és olyan állításokat kockáztat meg, amelyeket könnyen, sőt veszedelmes félreérthet mindenki, aki nem veszi egészen komolyan azt aényt, hogy mindezen tények és állítások mögött egy bizonyoságtevő élet egész ereje áll — s amelyeket szükségképpen kételkedve fog fogadni mindenki, aki maga meg nem próbálta.“

Hát igen! Egy pap csodaszerű hatást tehet élete példájával, a hit mágneses tüzeben ragyogó tekintetével, a meggyőződés melegétől fűtött hangjával és gesztusaival... de mindebből alig mehet át valami a nyomtatott szöveg hideg lapjaira, kivált teljesen idegen olvasók számára. Aki könyvet ír, annak le kell mondia a most említett hatóeszközökről, mert ezek az eszközök itt nem juthatnak szóhoz. Mindenkinek joga van az „Isten pénzügyei“ c. könyvecske-t akkor is elolvasni, ha szerzőjéről egyébként semmit nem tud is. Nos, ebben az esetben csakugyan „könnyen, sőt veszedelmesen félreérthető“ ennek a könyvecske-nek a mondanivalója.

Nézzük, mit tanít Fiers Elek?

„Szent Pál azt mondja, hogy az adakozás — vetés. Tehát aratása lesz. S szemforgató hitetlenek ezt úgy értelmezik, hogy az adakozásnak lelki aratása van s ez nem más, mint a jótett fölött érzett lelki öröm...“ (30. l.) Nohát vegyük tudomásul a szemforgató hitetlenek: „Szent Pál írásai kényszerítenek bennünket arra, hogy a vetés-aratás hasonlatát szöszerint vegyük s az adakozásunk anyagi visszatérülésére is számítsunk“ (32. l.); adományainkat Isten „anyagiakban is visszaadja! sőt a természetnél látott harminc-, hatvan-, százszoros szorzat kulcsa szerint szokta visszaadni...“ (31. l.)

Egy meggyőzni akaró, fejtegetésszerű könyvben minden azon fordul meg: mivel tudja a szerző bizonyítani a mondanivalóját. Hogy Pál apostolnak az „aratás“-ra vonatkozó mondatát „szöszerint“ kell-e értelmezni, vagy sem, — ehhez a kérdéshez világért sem szólok hozzá, amvira érzem az illetéktelenségemet. De szerzőnk eredetisége és érdeme az illetékes szakértők szerint éppen abban áll, hogy érveit a tapasztalából meríti... No, hála Istennek, ehhez már csak hozzászólhat teológiátlan halandó is.

Tehát — tanítja Fiers — tőlünk lehetőleg adakozzunk jótékony célra, mert az ilyesmi üzletileg is előnyös befektetés. — Bizonyítékait a saját életéből, önmagára és ismerőseire vonatkozó megfigyeléseiből válogatja. Ime:

1. „Az utóbbi súlyos évek során a munka-

¹ Fiers Elek: Isten pénzügyei. Egy lelkipásztor naplójából. Budapest, a „Szóvetnek“ kiadása 1927 16-r. 64 lap.

nélküliség olyan ijesztő arányokat öltött, hogy a külvárosi munkabíró férfiak éhezve és koldulva egymásnak adták a kilincset... Aggódva figyeltem az emberek sorsát. Jól ismert, hívó emberek egész soráért...“ És, ime, kitűnt, hogy „hívó“ ember egy sem maradt munka nélkül. Háromszor-négyszer megkérdezte szerzőnk a templomi gyülekezetet és senki sem jelentkezett panasszal. Tehát: „munkaközvetítőnek is nagy az Isten!“ (20. l.)

2. Egy nélkülvő felebarátomnak — mondja szerzőnk — odaajándékoztam minden pénzemet. Hazaérkezve, éppen figyelmeztetni akartam családomat, hogy a jövő hónap elsejéig semmire sem tudok pénzt adni, — s ime: „valaki csongetett. Sűrű mentegetődzések között pénzt olvasott le az asztalra. *Valorizálva* fizette vissza azt a kölcsönt, amit három évvel azelőtt a könyvnyelvű fiának adtam s amire régen fátyolt vettem.“ (35. l.)

3. A Diákszövetség válságos anyagi helyzetben volt. Én (Fiers) „becsületes megfontolással számot vettem az anyagi erőmmel s azt mondtam: most nem adhatok. Erre két héten belül meg kellett győződnöm arról, hogy Isten nem volt megelégedve a számadásommal. Revideálta: való-e, hogy nem adhatok? Nyilván utánam olvasta a pénzemet, mert *nyolc hónapon át* minden hónapban bebizonyította, hogy a létminimumon felül minden hónapban ki tudok szorítani egy-két milliót. Mire? Operációkra, sorozatos betegségekre. Már egészen súlyosakká lettek a pénzügyeim, amikor a kilencedik hónapban *elkezdtem komoly arányokban adakozni, hogy szándjaim magamat.* Minden keresetemből, ami a kezemhez jut, azóta elsősorban Istennél törlesztek. Három hónapja csinállok így s már látom, hogy Isten enyhíti a számomra adott számtani leckéket.“ (36. l.)

4. Dr. G. Z., önhibáján kívül, vagyonilag tönkrement. Ekkor elhatározta, hogy maradéképénzét jótékony célra adja. Édesanyja emlékére ezüst keresztelődényét csináltatott Pest egyik külvárosi új egyháza számára... (Az olvasó már tudja, mit kérdezzen: nos, mekkora procentuális haszon származott ebből a jótékony pénzügyi műveletből?) „Két év múlva előkerült egy külföldre szakadt, elfelejtett rokon. Megtetszettek neki dr. G. Z. gyermekei s rájuk íratott egy ausztriai birtokot“ (37. l.)

5. L. A. vasmunkás két nap alatt háromszor adakozott jótékony célra; többet adakozott, mint amennyi az egész keresete volt. Szerzőnk kérdésére elmondta ez a vasmunkás, hogy adakozásával egy fenyegető nagy bajt akar megelőzni, illetőleg elhárítani. Két héten át tartott a rettegés: vajjon elég-e már a szentcélú adakozás? Végre „hirtelen lehanyatlott a Végzet karja s „váratlanul“ kiderült az ég. Két éve már. L. A.-ék azóta újra boldog, verőfényes háznép...“ (43. l.)

6. „Rusell Lage. Vagyontalan falusi tanítónő. Egész évi keresete 200 dollár. Fogadalmat tesz, hogy jövedelme tizedrésztét

mindig Istennek adja. Végrendeletében 100 millió dollárt meghaladó vagyont hagyott, az emberiség nyomorúságainak enyhítésére.“ (63. l.)

7. Colgate Vilmos egyszerű munkásból tisztviselővé, azután „társ“-sá, végül vezérigazgatóvá emelkedett. „Előmenetelének fokozatai szerint így növesztette Istennek szánt önkéntes adóját: 1. jövedelmének tíz százaléka; 2. húsz százaléka; 3. harminc százaléka; 4. ötven százaléka. Az ő alapítása a Colgate-egyetem. Gyártmányait az egész világ használja. Azonos azzal a Colgate-tel, akinek hengeralakú beretvaszappant Budapest is mindenki ismeri.“ (63. l.)

8. „Rockefeller. 8 éves korában már keres és elkezd adni Istennek a tizedet. Élete folyamán félbillió dollárt áldozott keresztyén célokra...“ (61. l.)

Szívesen elhiszem, hogy a teológiai képzettségű emberek nem értik félre ezeket a példákat, de az is bizonyos, hogy az olvasóközönség nagy többsége könnyen, sőt veszedelmesen félreértheti. Mikor a lelkiismereti jutalommal való megelégedést szemforgató hitetlenek álláspontjának minősíti a szerző, ezzel *ad absurdum* viszi a felvetett problémát s minden természetes gondolkodású lélek számára egyenesen botrányos következtetésekhez nyit utat... Ha én a zsebemben levő pénzemet oda-„áldoznám“ a szegényeknek s hazatértem után ilyenkor rendszeresen azt tapasztalnám, hogy „csengetnek az ajtómon“ s busás valorizációval kapom vissza az „áldozat“-ot, — bizony mondom, megijednék s azt rebegném: ez a polikrateszi nyeremény, ez a másvilági „hause“-ra való jószimatú spekuláció nem Istennel van kapcsolatban; hiszen ilyen jótékonykodásra nem a „hívők“ volnának a legkészebbek, hanem egészen másforma emberek. Jóízű példát olvashatunk könyvünk 32—33. lapján a macedonokról; ezek, mikor meghallották Pál apostoltól, hogy „az adakozás észszerű, sőt hasznos magára az adakozóra nézve is“: *sok könyörgéssel kérték az apostolt, engedje meg, hogy szegény létükre is hadd adakozhassanak.* (Hiszen az efféle adakozás olyan sorsjegy, amelyik biztosan nyer.)

Hogy az igazi keresztyéni („áldozatos“) életmód okvetetlenül anyagi szegénységre vagy éppen nyomorúságra kárhozthatna benünknek e földi életben, illet — Isten ments! — senki sem mondhat. De, hogy okvetlenül beválik kapitalista rohamos meggazdagodás eszközevé: illet még kevésbbé lehet és szabad a szánkon kiejteni. A „30, 60, 100-szoros szorzat kulcsa“ ám izgasson keveseket vagy sokakat, bizonyára mindig lesznek olyan „szemforgató hitetlenek“, akik valóságos hitüket nem fogják ilyen erős illatú befecskendezésekkel dopingolni, hanem arra kéri Istent, ne adjon meg mindent nekünk földi valutában, hagyjon számunkra égi jutalmat is, vagyis olyat, amilyenért itt a földön küzdeni talán nem éppen „észszerű“, de tisztult pillanatainkban annál átérzettebb lelki szükség.

Egyébként: akiben a megingathatatlan

vallásos hit már megvan, az nem szorul rá a könyvünkben elsorolt hét vagy nyolc csábító „eset“ tanulságaira. Ha pedig „hitetlenek“ megtérítése a cél: akkor bizony ezek a Rockefellererről és Tsairól szóló esetek — bocsánat a szóért — meglehetősen *szegényes* bizonyítékok. Hány becsületes ember írhatná meg — szerzőnk érdekesítő előadás-módjával és őszinteségével, de éppen ellenkező tanulságok levonásával a földi boldogulásra nézve — a maga „napló“-ját! — Szerzőnk úgy látja, hogy a vallásos hitű ember, ha mindenki más munkanélkül marad is, okvetlenül megússza az élet anyagi válságait és hogy a jószándékú cselekedet, pl. az adakozás már itt a földön (és pedig nem holmi „lelki“, „elszellemiesített“ (38. l.) alakban!) okvetlenül megtermi a maga gyümölcsét. Viszont ugyebár pl. Arany (szegény feje! bizonyára nem adakozott eleget) úgy látja, hogy nyomort a becsület válla hord, meg van tiporva az erény, az ész, míg a vétek irigységre kész s a butának sorsa földi éden... — és Arany szerint *éppen ezért* van szükség vallásos hitre; hiszünk a 30, 60, 100-szoros isteni kamatban, de azt is hisszük, hogy ezt a kamatot semmiféle földi pénztár nem számíthatja le. A földön megnyert nagyszálalékú nyereség *egy* Rockefellerert az emberiség jóltevőjévé tesz, százat-ezret pedig olyanná, akire a bibliai mondás vonatkozik: könnyebb a tevének átmenni a tű fokán...

Végül hadd tegyek még egy megjegyzést, nehogy engem is veszedelmesen félreértsszen a t. olvasó. Világért sem mondom én ítéletet a Fiers Elek *hitéről*. Nemcsak szentül hiszem mindannak a megtörténtét, amit a maga életéből elmond, hanem a legteljesebb mértékben elfogadom azt is, hogy akárkinék — papnak különösen — joga van így beszélni (persze nemcsak „beszélni“): Bízom Istenben s elhiszem róla, „hogy érettem át tudja lépni s át szokta lépni a természeti törvényt“ (39. l.). A *csodák* misztikus virágának a magva öröktől fogva s örökideiglen el van hintve az emberi lélek talajába és alkalmas körülmények hatása alatt bármelyikünk lelkében felsarjadzik ez a túlvilági eredetű virág. De ez a misztikus virág nem tűri el, nem bírja ki azt a vaskos józanságú telegkönyvszagú, sőt tőzsde-illatú atmoszférát, amelybe szerzőnk jelenlegi könyvecskéje belekényszeríti. Lehet, hogy Isten „át szokta lépni a természeti törvényt“, de semmiesetre sem úgy, hogy én azt noteszbe jegyezhessem s nyolc (vagy annyiannyi) pontba foglalva kinyomathassam. Igen, Isten, ha akar, *tud is* csodákat tenni, de bizonyára nem abban állanak ezek a csodák, hogy biztos nyereségre dolgozó adományokért Isten nagy kamatokat folyósítson anyagi értelemben.

A papi szerzők *szépirodalmi* (költői) művei is — még ha kiváló írói tehetségűek is a szerzők — rendszerint azon a ponton szenvednek hajótörést, hogy a tapasztalati élet világába vezetnek ugyan bennünket, de a tapasztalati élet törvényeit „megkorrigálják“ több-kevesebb tapasztalaton túli

(„isteni“) hatalom nyers beavatkozásával. A legkedveltebb motívumok egyike a vallásos irányú novellákban és regényekben éppen az, hogy a „jók“ előbb vagy utóbb, de *okvetlenül* megkapják már itt a földön, anyagi értelemben is a jutalmat az ú. n. „boldogság“ vignettája alatt. Persze, hogy nincs az ilyen motiválásban *lehetetlenség*, de a vallásos hitű ember sem köteles *törvényszerűséget* látni benne. Isten jóságát, igazságosságát és csodatevő hatalmát a szerint mérni, hogy vajjon a földi életben a magunk gyarló szemével mennyire látjuk (vagy nem látjuk) a jóságot megjutalmazva: — valóságos szakrilegium.

Szerkesztő urat tisztelettel üdvözlö: — **de**

II.

A szerző válasza.

Főtiszteletű Szerkesztő Úr!

Készséggel ismerem el *jogosultaknak* azokat az aggodalmakat, amelyeket illusztris bírálóm táplál önnön megállapításai felől. Zsigmond Ferenc előkelő tollát református büszkeséggel valloam a magunkénak, tehát, hogy könyvecskémnek ennyi figyelmet szentel, megtisztelésnek veszem. Az egyetemes papság egyházában azonban nem ideális állapot az, hogy egyébként igen művelt embereink is egészen nyugodtan vallják meg a maguk „laikus“ voltát. Az én érdekeimnek ezúttal módfelett kedvezne, ha bírálóm az irodalom e területén is abban a helyzetben lenne, hogy könyvecskémről érdemi bírálatot mondhat; a Zsigmond Ferenc tollától szenvedett vereség megtisztelő volna. De most személyes kár számomra, amikor kénytelenül elismerem: igaza van abban, hogy háromszor is ismétli *laikus* voltát. Jobban jártam volna, ha felszólalása illetékes és érdemleges bírálat lenne. A mondani-valója így csupán *valláslélektani* érdekesség, és pedig tanulságos érdekesség.

Az *Isten pénzügyei*-ről nem tartalmi ismertetést közöl Zsigmond Ferenc, hanem *sajátkezű levezetések*et von belőle, azután ezeket a levezetésekét a *humor gömbtükré*re vetíti... Meg kell hagyni, ezekkel a magacsinálta torzképekkel aztán érdemük szerint bánik: jól ellátja a bajukat! Nekem is, meg a vallásos irodalomnak is nagyobb szolgálatot tett volna, ha abban a helyzetben van, hogy *megbírálja* (esetleg lesújtó bírálattal) nem a saját levezetéseit, hanem *azt, amit én* írtam. Megegyik, hogy *aktokat* „bírálnak le“ sötétben látó moralisták s ilyenkor a bírálat *két* lélekre nézve jellemző: az aktfestőre és a — bírálóra. Amit a könyvek „mondanak“, azért is majdnem mindig két ember felelős. a szerző, meg az — olvasó.

Zsigmond Ferencnek az *Isten pénzügyei*-ből vont *levezetéseit* egyébként majdnem minden írással meg lehet kísérelni több-kevesebb sikerrel.

Felütöm például a Lukács evangéliuma 19-ik fejezetét, elolvasom belőle *Zakeus* történetét, aztán „*szakrilegium*“ kiáltással az evangélium írója ellen fordulok: ime, Jézust úgy állítja be, mintha pénzt adott volna

üdvösséget Zakeusnak. Vagy, megbírálom Máté evangélistát, mert a Máté 17:24—27-ben úgy mutatja be Jézust, mintha pillanatnyi pénzszorongásban egy haszontalan *státer* miatt csodatételre szorulna! Micsoda „vaskos józanság“, micsoda „telekkönyvszagú atmoszféra“ ez! stb... Hogy egy ilyen irodalmi sportnak mi hasznát vészem, arra a kérdésre nem tudnék felelni.

Ami most már Zs. F.-nek pontozatokba szedett, részletekbe menő megjegyzéseit illeti, nyomon követve az ő sorszámain, az alábbi rövid megjegyzésekre szorítkozom.

1. A külsőferencvárosi szegény munkás népről szólva az *Isten pénzügyei* 19. lapján tényleg az áll, hogy a nagy munkanélküliség nyomasztó éveiben megfigyeltem a sorsukat s keresve sem találtam a templomjárók között olyant, aki „éhezve és koldulva“ élte volna át ezeket az időköt. Nem mondom sehol a könyvben, hogy a hívők mind bőségben éltek, hanem ezt mondom róluk: „Láttam próbákat...“ Aztán: a munkátlanlanság „nyomasztó aktualitásának *súlya alatt élt* az egész munkás gyülekezet...“ de a hívők közül a koldulás megpróbáltatásáig senki nem jutott.

Baj az, hogy szinte a statisztikával is igazolni lehet azt, amit Isten ígéjében is megígért? Azt t. i. hogy akoldulás keresztjétől megkíméli a hívőt. (Lásd: 37. zs. 25. v.)

Ha bírálom attól tart, hogy a szóbanforgó állítás nem támaszkodik elég adatra, ugyanazok az emberek most is itt vannak ezrével, jöjjön el Zsigmond Ferenc egy hétre a Budapest—Család-utcai gyülekezetbe, rendelkezésre bocsátunk mindent, végezzen e tárgyban ellenőrző szociológiai nyomozást, igen szívesen látott vendégünk lesz!

A 2. és 3. példa — *történel* s megtörtént esetekkel szemben nem fontos, hogy tetszenek-e, vagy nem. Különösen, ha a krónikásuk (mint ebben az esetben is) nem táplál felőlük szépirodalmi igényeket.

4. A dr. G. Z. esetét olvasva, mondja meg bírálom, könyvecském melyik mondatában kap jogot az olvasó, hogy a zárójelbe tett kérdéssel lesbe álljon: „Nos, mekkora a percentuális haszon“. Akadhat ilyen olvasó?

5. L. A., a vasmunkás. Itt már üzembeliezi Zsigmond Ferenc a gömbtükröt s egészen mulatságos karikatúrát kap, de a karikatúra az övé. Én egy szóval sem állítottam az *Isten pénzügyei*-ben, hogy az *adakozás fejében* háritotta el Isten a Végzet karját. Ellenben szóról-szóra ezt mondom: „Milyen primitív s homályos ennek az aszszonynak a teológiája. És mégis, mennyire igaz: a meghallgatott imádságnak — ára van... nem mindig pénz, csak elég gyakran pénz. A meghallgatott imádságnak néha az az ára, hogy le kell mondanom az ellenségesem aratott diadal öröméről. Máskor valami kereszt, esetleg valami önként vállalt kár, Krisztusért...“ stb. (Lásd 43—45. oldalt.)

A 6., 7. és 8. pontban közölt tartalmi kivonatot bírálom megjegyzés nélkül hagyja, tehát nekem sem kell róla szólnom.

Arany Jánost kár volt belevonni az *Isten pénzügyei* felett gyakorolt kritikába. Mióta

példája Arany a kultivált hitnek?! Hadd idézzek én is Arany Jánostól:

„...egy szakadt fonál: ez a hit.“

I. köt. Kisebbségi költemények. 6. kiad., 78. o.)

Hangsúlyozni szeretném, hogy az *Isten pénzügyei* nem „papi szerző szépirodalmi kísérlete“, hanem egyszerű napló, aminek a közreadásában építő cél vezetett. Ez azért fontos, mert (nem akárkinek, de) minden *komoly* és diszkrécióra képes érdeklődőnek, kit hívő szomjúság vezet (tehát Zsigmond Ferencnek is) szívesen rendelkezésére bocsátom dr. G. Z., vagy I. A.-nak a vasmunkásnak, stb.-nek a teljes címét: *ellenőrizze* írásomat abból a szempontból, hogy nincs-e benne önkéntelenül is szépirodalmi (költői) érdekből való beállítás, elrajzolás, retus?

Célm a dolgozat közreadásával az volt, hogy rámutassak: *több realizmus* van Jézus vallásában, mint amennyiről ma általában beszélni szoktunk s mint amennyit a keresztényének nagy többsége megél belőle. Nem ártana megállani például az előtt a kérdés előtt, hogy Jézus miért beszél *pénzről* (nem kevesebb, mint *tizenhat* példázatában! Az is eléggé feltűnő, hogy a synoptikus evangéliumokban átlag minden hat versben egyszer *pénzről* van szó!

Zsigmond Ferenc beható felszólalása után is egy nagy adósságot hagyott! Festus szavával megfeddett engem, mondván: „Bolond vagy te, Pál!“ De: *nem tisztázta, hogy min bofránkozott meg, az én bolondságomon-e, vagy az Evangélium bolondságán?* Mert az Evangéliumnak van „bolondsága“! (I. Kor. 1.)

Más szóval: az Evangélium mindenestül egy nagy, mennyei *irracionalizmus*. Erre az irracionalizmusra bátoritanul rámutatni: ez dolgozatom másik célja.

Beismerem, hogy írásom egy *fogyatékos* felől meggyőzött engem Zsigmond Ferenc. A „teológiátlan halandók“-ra való tekintettel a könyvemben megnyilatkozó csodaváró hit reménységei fölé oda kellett volna függesztenem Isten ígéjének azt a Damokles-kardját, ami de facto mindig ott is függ, amit az Ótestamentum egy csodatörténetében mond az a három hívő férfiú, kik elindulnak a halál kockázatával bizonyosságot tenni Istenről, abban a hitben, hogy Isten mégsem engedí elpusztulni az életüket: „De, ha nem tenné is“, akkor is meghozzuk az áldozatot (Dániel 3.). A hívőnek t. i. amikor áldozni készül pénzzel, munkával, vagy vérrrel, ez a kockázat szüntelen nyitva áll.

A kritika sorai közt — ahogy én látom — ott van egy szóvá nem tett elégedetlensége is Zsigmond Ferencnek, dolgozatom *terminológiája* felől. Ez az ő területe s nekem sokat használt volna, ha ebben a kérdésben szorít védekezésre, mert alkalmam nyílt volna kifejteni, hogy az Újtestamentum, mint az ígéhirdetés *stilisztikájának* és iskola-példája, több bátorságra jogosít bennünket a szóhasználatban, mint amennyivel ma általában az ígéhirdetés élni mer.

Főtiszteletű Szerkesztő Úrnak és Zsigmond Ferencnek mély tisztelettel:

Ftcs Flek.

III.

Laikus voltomat nem affektálásképpen hangoztattam olyan erősen. Laikus mivoltom egyúttal *illetékességet* jelent annak a kérdésnek megítélésében, hogy egy vallási tárgyú könyv fejtegetéseit hogyan értelmezi, illetőleg: teljes jóhiszeműséggel hogyan értelmezheti a nem-papi olvasóközönség nagy tömege.

A Fiers Elek nemes szándéka és kiváló írásművészete iránti tiszteletem ellenére is lényegében ragaszkodnom kell álláspontomhoz. Szerzőnk túlságosan realisztikus józansággal nyúl hozzá a biblia szent paradoxonjainak egyikéhez. Az ő vádját, hogy t. i. „sok keresztyén a hitét egészen gyanús mértékben *elszellemesíti*“, ellentétes értelemben vissza lehet fordítani sajátmaga ellen, mikor Isten megteszi munkaközvetítőnek, mikor Isten „pénzügyeiről“, anyagi helyzetünknek vallásos adakozás révén való „szanalásáról“ beszél, mikor a jócselekedetek lélektanának irracionalizmusát átutalja az „észszerűség“ és „hasznosság“ rovatába stb.

Mintha a téma paradox-jellege nyomta volna rá a bélyeget magára az írásműre is: ennek a kis könyvnek szenzációs vonzereje és főfogyatkozása egyugyanazon forrásból származik: a *korszerűsége* való túlságos törekvésből. Kétségtelenül nagyon érdekes és hatásos eljárás: a mai emberek eszmévilágának legaktuálisabb közelségébe vonni le az isteni kijelentés hitbéli igazságait, de ez az érdekes és hatásos eljárás egyúttal veszedelmes is; sohasem volt annyira veszedelmes, mint a mai züllött, anyagiás gondolkodású időkben.

Lehet, hogy fentebbi cikkemben, melyre a nt. Szerző válasza vonatkozik, itt-ott élesebb hangon beszéltek, mintsem szükséges lett volna. Ha ez így van: őszintén sajnálom; akaratlanul történt. Egyébként nem hallgathatom el, hogy a kelletnél temperamentumosabb kifejezésmódnak nem egy példája fordul elő szerzőnk könyvében is, úgyhogy ezek mintegy kihívják a hasonló modorban való feleletet. Szerzőnk nemcsak a gúny fegyverét veszi a kezébe („dogmatikai rendőr“ stb.), hanem más álláspontú felebarátait is és keresztyén testvéreit egyszerűen, de valószínű „szemforgató hitetlenek“-nek nevezi. Ezt a nem éppen megtisztelő definíciót kénytelen vagyok magamra is vonatkoztatni. A két jelző közül az egyik ellen védekezni sem merek: bele kell nyugodnom, hogy szerzőnk a hitetlenek közé sorol engem is. De legyen szabad arra az egyre kérnem, hogy „szemforgató“-nak ne tartson. Fentebbi laikus levelemnek főbenjáró sok hibája mellett egyetlen mentsége éppen a szemforgatás nélküli jóhiszeműség.

Zsigmond Ferenc.

IV.

Fiers Elek minden erénye abban van, hogy a legművebb keresztyén személyiségek legbensőbb lelki élményeit, a vallásos élet e legcsodálatosabb virágait, ki meri vinni a köznapi élet napfényére. Azért viszi ki, hogy megmutassa e világnak, hogy ezek nem

fonnyadnak el a kritikai realizmus szikkasztó forróságában sem, mert ezek nem a mysticismus pincevirágai, vagy a szektárius dsungel kűszó páfrányai, hanem viharálló, klímával harcászó, élettől duzzadó valóságok. A finom szkepszis eddig ezeket csak az egyház legbensőbb üvegházában tudta helyén valóra, s most egyszerre elébe toppan, mint reális, való élet.

De ebben van minden hibája is. Azt hiszi, hogy ezeknek az élmény-eredményeknek, életrészteteknek odatárása előidézi majd az Istenbe és Istenre bízó lelkületet. Holott az ilyen lelkület okoz, előidézi, teremt ilyen reális eredményeket, de megfordítva, t. i., hogy az ilyen eredmények okozhatnak, módosíthatnak olyan lelkületet, mely „Isten pénzügyeit“ feltétlenül realistikusan tartja: talán kivételképpen előfordulhat, de számítani reá nem szabad. Csak Isten igéje, a Krisztus követése eredményezhet ilyen lelkületet, s csak ilyen lelkület előtt lesznek szent realitás fémjelzésétől ékesek az ilyen példák. Az Ige a kiinduló pont. A keresztyén személyiség a folytatás. S a kálvini mélységekből fakadó „háládatos élet“ lesz az Isten pénzügyeinek természetes szintere.

Nagyon örülünk, hogy úgy Zsigmond Ferenc, valamint Fiers Elek nézeteit a heidelbergi káté klasszikus platform-ján egy nevezőre hozhatjuk. A „dogmatikai rendőr“ kifejezés csak azokra vonatkozik, kik mindennél, mindenkiben dogmatikai dugárücsempészt, régi hagyományok sikkasztóit szimatolják, s akik ezeknek az elveknek önkikiáltotta és kérértlen monopolizálói, aprópénzre váltói és forgalmi adóellenőrei egy személyben. A „szemforgató hitetlenek“ jelző pedig azokra vonatkozik, akik az egyházat, mint társadalmi és közjogi realitást elfogadják, de metafizikai hátterét, ennek eleven, ható erejét tagadják. Zs, F. egyik csoportba sem tartozik ezek közül. A szerző sem. Lapunk sem. Megvan a remény arra, hogy a kiváló stilisztikai készséggel rendelkező szerző az ezután minél előbb következő műveiben még világosabban fogja gondolatait kifejezésre juttatni. **Szerkesztő.**

Dr. Erdős József egyetemi tanárnak 70 éves jubileumára készült emlékfüzetet (Theol. Szemle 1926. év 3—6. számát) az „Erdős József ünnepi-számot“ egyszerű keretek között, de bensőséges módon nyújtotta át karácsony előtt 2 nappal az Orle vezetősége nevében D. dr. Baltazár Dezső elnök és Csikesz Sándor főtitkár, szerkesztő. Jelen voltak a református hittudományi kar tagjain kívül az egyetem többi facultásáról is számosan, továbbá a Tisza István-tudományos társaság vezetősége, s a tisztántúli egyházkerület néhány vezérémbere. Baltazár püspök szeretettől és tanítványi hálától meleg szavai, s az ünnepelt meghatótt válasza mély benyomást keltenek. Magyar földön általában szokatlan, magyar theologiai tudós megbecsülésében pedig egyenesen páratlan a megtiszteltetésnek ez a formája, mely a jubileum muló dátumát a szaktudomány maradandó értékű műveinek egy emlékkötetbe tömörítésével igyekszik a szí-

vekbe vésni. Külföldön is csak a legkiválóbbaknak jut! A kiválóság előtt való hódolatnak az ad még nagyobb értéket, hogy az ünnepelt jubilánsnak megtiszteltetésében egyforma erővel és lelkesedéssel fáradoztak azok is, akik theologiai tudományos módszer és elvi alapozottság tekintetében egymás közt is többé-kevésbé eltérő protes-

táns theolog. irányok hívei. Nagyon örülünk, hogy ez a jubileum is segítette a magyar theologiai tudomány munkásait a Krisztusban minden lelkiismeretesen komoly protestáns szívet összekötő kapcsolatok folytonos erősítésére. Istené legyen a dicsőség, s tőle jöjjön az áldás is ősz szolgálja életére.

SZERKESZTŐ ÜZENETEI.

Új előfizetési ciklust nyitunk két évre: 1927. és 1928. évekre. Előfizetési díj évi 20 pengő (= 250,000 korona), az Orle és Mele tagjainak, református és evangélikus egyházi és iskolai könyvtáraknak pedig 18 pengő (= 225,000 korona), vagyis az eddigi előfizetési összeg felénél jóval kevesebb. Ezt a példátlan mérvű díjleszállítást a tiszántúli 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 kötelezettségből 1928 dec. 31 előtt kilépni nem lehet. Akik az 1925—26. évi elmúlt ciklusra szóló előfizetési díjukat (= egymillióhúszezer korona, illetőleg segédlelkészeknek hatszáznyolcvanezer korona) már befizették, illetőleg 1927 július végéig 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. Theológusok, segédlelkészek, hitoktatók kedvezményes árú előfizetési díja évi 14 pengő (= tizen-nég pengő). Kérjük lapunk barátait új előfizetők gyűjtésére.

Hátralékos előfizetőinknek zárt borítékban csekklapot és levelezőlapot küldtünk. Nagyon kérünk mindenkit, hogy előfizetéseiket rendezni szíveskedjenek az elmúlt két évről. A terményfizetéssel díjazott lelkészek hátralékára írásban kifejezett kérelmükre elvárunk folyó évi szeptember végéig. Aki esetleg valamelyik számot nem kapta volna meg, küldjön értesítést és készpénzzel szolgálunk. Aki a Theol. Szemlét két éven keresztül elfogadta, az semmi lelkiismereti törvénytől eltekintve, de a világi törvény előtt sem vonhatja ki magát az előfizetési díj kötelezettsége alul, annyival is inkább, mert csak utófizető.

Díszes bekötési táblák kaphatók az első két évfolyam együttes bekötésére a Debrecen sz. kir. város és Tiszántúli református egyházkerület nyomda-vállalatában. A két évfolyamot be kell küldeni és díszes félbőr-kötésbe kötve 6 pengős utánvételi árért rövid idő alatt visszakapják izlésesen bekötve.

Az ORLE. könyvkiadó-alapja első kiadványa teljesen kész; mihelyt 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 ív. 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 kézhez, impozáns félbőr-kötésben a művet. Bolti ára a rezsi-ár háromszorosa lesz.

Theologiai Szemle előfizetési díjairól elszámolás. Csekkszámra érkezett küldemények lapunk zártáig, pengőben: *Payr Sándor* Sopron 40:80, *Gál Lajos* Budapest 10:—, *Kemény Lajos* Budapest 50:—, *Margócsy István* Acsa 56:80, *Miklós Géza* Székesfehérvár 56:80, *Protestáns tabori püspökség* 18:—, *Szabó József* Piskó 30:—, *Hideg János* Kiscsány 40:80, *Csengődy Lajos* Salgótarján 40:80, *Bakó László* Szeged 40:80, *Bányai Lajos* Tatabánya 40:80, *Brózik Károly* Tiszaföldvár 56:80, *Takács Károly* Cegléd 16:—, *Török Vince* Karcag 40:—, *Takáts Mihály* Felsőábrány 40:80, *Kövér Pál* Kondó 32:—, *Református Egyház* Pécs 40:80, *Turóczy Zoltán* Ózd 40:—, *Bodnár Ferenc* Egerlővő 40:—, *dr. Ravasz László* Budapest 40:80, *dr. Hajdú Gyula* Berettyóújfalu 61:20, *Ethikai Szeminárium* Debrecen 13:04, *dr. Antal Géza* Komárom 81:60, *Református egyház* Diósgyőr 18:—, *Pongrácz József* Pápa 40:72, *Református főiskolai könyvtár* Pápa 40:80, *S. Szabó József* Debrecen 20:40, *dr. Magoss György* 81:60, *Marton Lajos* Budapest 81:60, *Béltéky Lajos* Hajduszoboszló 61:20, *Református Reálgimnázium* Karcag 48:64, *Koszorús István* Budapest 54:40, *Karácson András* Békés 40:80, *dr. Révész Kálmán* Miskolc 40:80, *Soproni evangélikus theologiai fakultás* 40:80, *Gál István* Törökszentmiklós 40:80, *Molnár Zoltán* Hajdúhadház 81:60, *Nyírmadari ref. egyház* 62:86, *Koppányi Gyula* Békéscsaba 40:80, *Fülöp József* Körömdé 30:40, *Váncsodi ref. egyház* 40:80, *Ev. Vallásnári Testület* Budapest 54:40, *Duszik Lajos* Miskolc 20:—, *B. Papp István* Budapest 40:80, *Bodnár Ferenc* Egerlővő 0:80, *F. Varga Lajos* Nagyrabé 16:80 pengő.

Postautalványon érkezett küldemények lapunk zártáig, pengőben: *Kiss Ferenc* Debrecen 84:—, *Szabó Zsigmond* Kiskunhalas 20:40, *Református egyház* Füzesgyarmat 58:80, *Református tanítóképző* Nagykőrös 18:—, *Városi könyvtár* Budapest 30:24, *Kiss Jenő* Sopron 40:80, *Illés Géza* Kispeszt 14:—, *S. Szabó József* Debrecen 40:80, *Szaplonczay Bertalan* Nagybánya 83:20, *Koncsol János* Felsőlány 82:51, *Református gimnázium* Mezőtúr 40:80, *Református egyház* Abád (Szapannos) 18:60, *Szabó Zsigmond* Kiskunhalas 16:—, *P. Czinke István* Primarska-Sobota 40:80, *Református egyház* Debrecen 40:80, *Evangélikus Főfelügyelő* Budapest 41:—,

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.

SOMMAIRE :

La Parole. *Al. Csikesz.* p. 1.

Editorial. *Al. Csikesz.* p. 2.

Études : *B. Tankó :* Religion et Art. 3—24. — *A. Payr :* Luther et le chant religieux. 24—47. — *Col. Kállay :* Vie et activité du prophète Jérémie, d'après les données de la critique historico-philologique de la Bible. 48—62. — *B. Vasady :* L'évolution scientifique de la psychologie religieuse. 62—160.

Publication : Journal de voyage de J. Keresztesi. (8-me suite.) 160—161.

Articles et notes : *Col. Kállay :* L'affaire Geelkerken. 162—163. — *Edm. Miklós :* Les procès des Hongrois devant le Recteur de Leyde. 163—165. — *A. Kováts :* La protection du sentiment religieux dans le nouveau projet de loi criminelle. 165—168. — *Edm. Miklós :* Un ancien livre de canons ecclésiastiques réformés de la Hongrie occidentale. 168—174.

Littérature étrangère : *G. Wilke :* Evang. Kirchenkunde. *J. D.* 174—175. — *M. Boegner :* L'influence de la Reform. sur le développement du droit international. *I. R.* 175—176. — *Fr. Medicus :* Die Freiheit des Willens u. ihre Grenzen. *L. Rác.* 176—177. — *Peter Thomsen :* Die neueren Forschungen in Palestina—Syrien... *L. Labossa.* 177—178. — *M. Ulrich :* Dürfen wir minderwertiges Leben vernichten? *J. D.* 178—179. — *J. Hartmann :* De Senectute. *J. O. Pap.* 179. — *P. Tillich :* Die relig. Lage der Gegenwart. *Ö. Szelényi.* 179. — Die Aufklärung, Die Religion des deutschen Idealismus. *L. Rác.* 179—180.

Littérature hongroise : *Fr. Papp :* Annales de l'Association Nationale de Professeurs Réformés de Hongrie. *J. Gulyás.* 180. — *Al. Kun :* Annales de la même Association. *J. Gulyás.* 180. — *R. Eucken* (trad. *A. Juhász*, introduction de *Ch. Pröhle*): Problèmes principaux de la philosophie moderne de la religion. *E. Sz.* 180. — *D. Rosnyai :* Horologium Turcicum. *J. Gulyás.* 181. — *E. Harsányi :* La Bible hongroise. *J. Gulyás.* — *J. Komáromi* et *Ch. Panka :* La vie et l'histoire du Collège de Sárospatak en anecdotes d'étudiants. *J. Gulyás.* 182.

Revue des revues : Etudes Theol. et Relig. *i. R.* 182. — Zeitschrift f. d. N. T. Wissenschaft. *K. Karner.* 182—183. — Revue d'Histoire et de Philosophie relig. *i. R.* 183—184. — Die Tatwelt. *B. Tankó.* 184. — Führer Hilfe *L. Labossa.* 184—185. — Jahrbuch von St. Gabriel. *J. D.* 185.

Vie scientifique. Editorial. 186—192. 1.

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

Mitarbeiter: Sigismund Varga Univ. Professor, Debrecen und Joannes Deák Univ. Professor, Sopron.

Subskriptions, preis pro Jahr Goldmark 30. 36 Schw. Fr.

Erscheint zweimonatlich. — Verlag des Ungarländischen Reformierten Pastoren-Vereins (ORLE.)

INHALT:

Das Wort. A. Cs. S. 1.

Antrittsrede. A. Cs. S. 2.

Studien: B. Tankó: Religion und Kunst. 3—24. — Alexander Payr: Luther und das Kirchenlied. 24—47. — K. Kállay: Leben und Wirken des Propheten Jeremias auf Grund philologischer und historischer Kritik der Bibel. 48—62. — B. Vasady: Entwicklungsgeschichte der Religionspsychologie. 63.

Veröffentlichung: Tagebuchnotizen des Joseph Keresztesi über seine akademische Reise. VIII. 160—161.

Kleinere Mitteilungen: K. Kállay: Der Geelkerken—Fall. 162—163. — E. Miklós: Die Streitigkeiten der Ungarn vor dem Leydener Rektor. 163—165. — A. Kováts: Der Schutz des religiösen Gefühls im Entwurf der neuen Strafnovelle. 165—168. — E. Miklós: Die Kanongesetze von Külsösomogy. 168—174.

Ausländische Literatur: G. Wilke: Evang. Kirchenkunde. J. D. 174—175. — M. Boegner: L'influence de la Réform. sur le développement du droit international. I. R. 175—176. — Fr. Medicus: Die Freiheit des Willens u. ihre Grenzen. L. Rácz. 176—177. — Peter Thomsen: Die neueren Forschungen in Palästina—Syrien . . . L. Labossa. 177—178. — M. Ulrich: Dürfen wir minderwertiges Leben vernichten? J. D. 178—179. — J. Hartmann: De Senectute. J. O. Pap. 179. — P. Fillich: Die relig. Lage der Gegenwart. Ö. Szelényi. 179. — Die Aufklärung, Die Religion des deutschen Idealismus. L. Rácz. 179—180.

Inländische Litteratur: F. Papp: Jahrbuch des Landesverein der reform. Mittelschullehrer. J. Gulyás. 180. — A. Kun: Jahrbuch des Landesver. der reform. Mittelschullehrer. J. Gulyás. 180. — K. Pröhle—A. Juhász: R. Eucken: Die Hauptfragen der modernen Religionsphilosophie. Sz. Ö. 180. — D. Rosnyai: Horologium Turcicum. J. Gulyás. 181. — St. Harsányi: Die ungarische Bibel. J. Gulyás. 181. — J. Komáromi—K. Panka: Anekdoten-Sammlung aus dem Pataker Studentenleben. J. Gulyás. 182.

Zeitschriftenschau: Etudes Theol. et Relig. i. R. 182. — Zeitschrift f. d. N. T. Wissenschaft. K. Karner. 182—183. — Revue d'histoire et de Philosophie relig. i. R. 183—184. — Die Tatwelt. B. Tankó. 184. — Führer Hilfe. L. Labossa. 184—185. — Jahrbuch von St. Gabriel. J. D. 185.

Personalialia. Vermischtes. Mitteilungen der Redaction. 186—192. 1.

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. — Published by the Society of the Hungarian Reformed Ministers.

CONTENTS:

The Word: A. Cs. p. 1.

Introductory: A. Cs. p. 2.

Studies: B. Tankó: Religion and Art. p. 3—24. Alex. Payr: Luther and the church-song p. 24—47. Colom. Kállay: The Life and Work of the Prophet Jeremiah according to the philological and historical criticism of the Bible. p. 48—62. B. Vasady: The evolution of the Psychology of Religion. p. 63—160.

Publication: The diary of Joseph Keresztesi on his academy tour abroad VIII. 160—161.

Smaller articles: Col. Kállay: The Geelkerken case. 162—163. — Edm. Miklós: Trials of Hungarian Students before the Rector of Leyden University. 163—165. — Andr. Kováts: The protection of the religious feeling, in the projected new criminal novell. 165—168. — Edm. Miklós: The Book of Canons of the Outer-Somogy-Class. 168—174.

Foreign Review: G. Wilke: Evang. Kirchenkunde. J. D. 174—175. — M. Boegner: L'influence de la Réform. sur le développemens du droit international. I. R. 175—176. — Fr. Medicus: Die Freiheit des Willens u. ihre Greuzen. L. Rácz. 176—177. — Peter Thomsen: Die neueren Forschungen in Palästina—Syrien . . . L. Labossa. 177—178. — M. Ulrich: Dürfen wir minderwertiges Leben vernichten? J. D. 178—179. — J. Hartmann: De Senectute. J. O. Pap. 179. — sillich P.: Die relig. Lage der Gegenwart. Ö. Szelényi 179. — Die Aufklärung, Die Religio des deutschen Idealismus. L. Rácz. 179—180.

Home literature: Fr. Papp: Annual Report of the Hungaria Reformed Middleschool masters' Association for 1925. J. Gulyás. 180. — Alex. Kun: The same for 1926. J. Gulyás. 180. — Ch. Pröhle and A. Juhász: Eucken's „The main problems of the Philos. of Relig. of our days“. Sz. Ö. 180. — D. Rosnyai: Horologium Turcicum. J. Gulyás. 181. — St. Harsányi: The Hungarian Bible. J. Gulyás. 181. — J. Komáromi—Ch. Panka: Arecdotes treasury of the Studentsworld of Sárospatak. 182.

Review of Reviews: Etudes Theol. et Relig. i. R. 182. — Zeitschrift f. a. N. T. Wissenschaft. K. Karner. 182—183. — Revue d'histoire et de Philosophie relig. i. R. 183—184. — Die Tatwelt. B. Tankó. 184. — Führer Hilfe. L. Labossa. 184—185. — Jahrbuch von St. Gabriel. J. D. 185.

Chronicle. Editorial message. 186—192. 1.

THEOLOGIAI SZEMLE

FŐMUNKATÁRS :

RÉVÉSZ IMRE.

SZERKESZTI :

CSIKESZ SÁNDOR.

FŐMUNKATÁRS :

DEÁK JÁNOS.

TARTALOM :

Az íge : Cs. S. 193. l.

Tanulmányok: *Vasady B.* : A valláspszichologia fejlődésének története. II. 194--232. — *ifj. dr. Szabó Aladár* : Szikszai György élete és munkássága. 232—330. Szikszai György arcképe.

Publikáció : Keresztesi József naplójegyzetei akadémiai útjáról IX. 331—338.

Kisebbségi közlemények : *Tankó B.* : Schneller István 80-ik születés napjára. 338—341. — *Karner K.* : A kísértés történetének értelme és jelentősége Jézus messiási munkájára nézve. 341—350. *Mátyás Ernő* : Keresztyén vallás és theologia a lelkészképzésben. 350—356. — *Gulyás J.* : Keresztesi József. 356—365.Külföldi Szemle : *Plater W. E. and White H. I.* : A grammar of the Vulgate. *Benigny Gy.* 366. — *Pfennigsdorf E.* : Naturwissenschaft und Apologetik. *Szelényi Ö.* 367. — *Grósz A.* : Geschichte der Stadt u. der ev. Kirchengemeinde A. C. Szt. Georgen Pozsony. *Szelényi Ö.* 368. — *Soecknick G.* : Religiöser Socialismus der neueren Zeit. *Szelényi Ö.* 368. — *Landberg P. L.* : Die Welt des Mittelalters u. wir. *Szelényi Ö.* 369. — *Schleumer A.* : Kirchenlateinisches Wörterbuch. *Benigny Gy.* 369. — *Teeuwen, St. W. J.* : Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian. *Benigny Gy.* 370. — *Hartwich N.* : Ev. Erholungs- u. Heilstätten f. Kinder. *D. J.* 371. — *Schüssler H.* — *Franke W.* : Lebensbilder aus Biebel u. Kirche. *D. J.* 371. — *Schuster H.* : Intelligenzprüfungen i. d. Volksschule. *Labossa L.* 373. — *Schlipkötter W. u. G.* : Schmücket das Fest! *Filep G.* 374. — *Dr. med. Happeler H.* : Die Predigt unseres Körpers. *Labossa L.* 374. — *Ricking P.* : Die Familienpflege v. dritten Orden. *Karner K.* 374. — *Hastings—Incze G.* : A mintakép. *Labossa L.* 375. — *Jean Ch. P.* : La littérature des babyloniens et des assyriens. — *Ermann A.* : Die Litnratuur der Aegypter. *Varga Zs.* 376—377.Hazai irodalom : *Somogyi Antal* : Vallás és modern művészet. *Tankó B.* 378. — *S. Szabó József* : Der Protestantismus in Ungarn. *Gulyás J.* 378. — *Dézi Lajos* : Magyar történeti tárgyú szépirodalom. *Gulyás J.* 378. — *Ecsedi István* : Hortobágyi pásztor- és betyárnóták dallamokkal. *Gulyás J.* 379. — *Galambos Z.* : Heidelbergi Káté és magyarazata. *Filep G.* 379. — — *Böcs ünnepe.* *Filep G.* 379. — *Marczell M.* : A katolikus nevelés szelleme. *Filep G.* 379. — *Harsányi I.* : Sárospati kalauz. *Gulyás J.* 380. — *H. Kiss G.* : Császár és lelkipásztor. *Gulyás J.* 380.Folyóiratok szemléje : *The Princeton Theological Review.* *Kállay K.* 380. — *Revue d' Histoire et de Philosophie religieuse.* *ri.* 382. — *Etudes Theologiques et Religieuses.* *ri.* 382.Tudományos Élet : **D. Dr. Degenfeld Schomberg József gróf** 383. **Dr. Masznyik Endre***Szelényi Ö.* 383. Főmunkatársváltozás. 383. Új theol. akad. rendes tanárok. Egyetemi magántanárok. 384.Szerkesztő üzenetei. Hátralékos előfizetőkink. — *Dr. Lencz G. Máté* kommentárja. A folyó két éves ciklusra előfizetés. — *Theol. Szemle* előfizetési díjairól elszámolás. 384.

E KETTŐS SZÁM ÁRA 10 PENGŐ.

ELŐFIZETÉSI DÍJ EGY ÉVRE: 20 PENGŐ.

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.

... τὴν ὁμοιωσάτω τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ; ὁμοία ἐστὶν ζύμη, ἣν λαβοῦσα γυνὴ ἐκρῶσεν εἰς ἀλεῦρον σάτα τρία, ἕως οὗ ἐρυμώθη ὄλεον.“

Lukács ev. XIII. r. 20—21. v.

Ősrégi adventi textusa ez Krisztus egyházának. Krisztus eljövetele elsősorban az egyéni élet számára kívánatos. Szívekből, mint élő kövekből, épül az egyház, s szívekbe, mint élő templomokba, vonul be Jézus. Ennek a titokzatos, sejtelmes, teljesen benső, s egészen elrejtett bevonulásnak, egyéni adventnek, s a szívünkbe fogadott Krisztus győzedelmes átalakító erejének törvénybe vésése ez a példázat. Amilyen világos a példázat első része és megegyező a tudomány idevonatkozó szakadatlan kutatása, éppen annyira elágazóak a vélemények a példázat befejező tételei felett. A *ζύμη kovász* „az Isten királysága“, mely a Krisztus élete, evangéliuma, halála és érdeme által lesz a *mienk*. A *γυνή* az *asszony* a keresztyéneket egybefoglaló szervezet: az Anyaszentegyház; illetőleg protestáns szempontból, annak az Isten dicsőségére szolgáló alkalmi és személyiségei. Ezek hatása, céltudatosan, kitartó munkája rejti el, viszi át, vési be Isten királyságát az emberek életébe. Az *ἀλεῦρον* tiszta, valódi *búzalisztet* jelent, tehát a legnemesebb, legértékesebb lisztfajtát: jelképe ez az ember örök, isteni vonásának. A *σάτα τρία* rejtélyes fogalma más-más vonatkozást nyer, ha a tudomány mécsénél, a hit fáklájánál, a képzelet hajnalpirijánál, vagy a kijelentés napfényénél vizsgáljuk. A keresztyénség hosszú történetében a magyarázók ezrei tapogatództak itt vakon az isteni titkok legbensőbb teremében, ahol az ottartózkodás özön-boldogsága nyom nélkül mossa el a tévedés keserű csalódását. Ez az a „három mérce liszt“ akár a Nőé három fiától származó egész emberiséget, akár a három fő világrész összes lakóit, akár a három fővallás: zsidóság, keresztyénség, pogányság vallástörténeti tagoltságát, akár a keresztyénség három főiránya: római, görög és protestáns katholicitását, akár a régi világ társadalmi osztottságát: vezetők, polgárok, szolgák, vagy később: papság, nemesség, jobbágyok vagy ma: vezetőréteg, polgári elem, munkásosztály végzetes hármias felosztását, akár a családra értve: apa, anya, gyermek természeti egységét, akár az emberi társaságban a férfi, nő és gyermek hármias genusát, akár a hellenizmus szerint testre, érzelmi erőre és szellemre osztott ember-egyént, akár az ifjúság, érett kor és öregség ligetein átsuhanó emberi életkort jelenti: *a lényeg mindenütt egy és ugyanaz*. Ha hatni akar az a kovász, nem országokba, kontinensekbe, szervezetekbe, osztályokba, közületekbe, hanem élő egyénekbe, egyéni lelkekbe kell elrejtőznie. Ha áthatja az élet kovásza az egyes embert, akkor lassan áthatja a nagy társadalmi egységeket is. Éppen azért leghelyesebb, s hitünk szerint legigazabb megfejtés az, amely a három mérce liszt trichotomiáját magánál Krisztus igéjénél keresi s mindjárt az emberi lélekre, annak egész értelmi, egész érzelmi és egész akaratú tevékenységére, tehát a lélek egész életére vonatkoztatja. Ez a tagolás szinte szóról-szóra egyezik Jézus igéjével (Lukács ev. X. r. 27. v.), s így nem kívülről a fantázia repülőgépen szállított megoldás, nem idegen anyag az evangélium vérkeringésében, hanem teljes harmónia a krisztusi kijelentéssel. Testünk tartó edénye ennek a három mérce lisztnek, melyet a Krisztus kovásza általjár. Még sokan emlékszünk gyermekkorunkból a kovász készítésére. Voltaképpen ugyanolyan bűzából származik anyaga, amiből a liszté, de egymástól egy kis időre elválasztattak, hogy később annál végzetesebb erővel örökre egyesüljenek. A mi lelkünk is Isten örök lelkéből származik, egy rövid földi lét szétválasztó erőfeszítése után annál boldogabb és áldottabb az Isten Fiával egybeforradásunk. A mikroszkóp fátyollebbentése alatt a liszt mérhetetlen tömege holt és élettelen, míg a kovász paránya teljes myriád étellel, csirával, lehetőséggel, feszülő erővel. Krisztus lényeg-rokon velünk, csak lelkünk a bűneink miatt holt és tehetetlen. Az evangélium egy parányában is egy egész világ idévezítésére elégséges erő, életcsira és életlehetőség rejtezik. Jöjj anyaszentegyház, serkenjetek fel élő személyiségei, nyiljatok meg templomai, drága alkalmi a s a hatásotok gyúrja át, keverje hozzá, rejtse bele az egyének lelkébe, egész életébe Isten királyságát. A ti munkátok csak ily parányira egyszerűsödik: egybehozni azt, ami szétválasztatót. A ti munkátok az égig magasztosodik, ha az élet királya jut a halott lelkekbe.

Ádvent, Karácsony az önvizsgálat ideje. El van-e már rejtve az új élet kovásza lelkedben? Egész lelkedet oda engedted-e szent hatásának? Vagy szigorúan csak értelmi, csak érzületi területre korlátozod hatását s akaratodat, tetteidet sterillé teszed az új élet csirától? Vagy pedig átengeded gondolat-, érzés-, akaratvilágodat, de mindenütt meghagysz egy kicsinyke részt körülhatárolt ös-bozótnak, hol régi Én-ed, ó-embered testi gondolatai, gyűlölködő érzelmi, önző cselekedetei táborának utolsó mohikánjai bűvhatnak meg!

Vigyázz! „ἕως . . . ὄλεον *amíg az egész meg nem kel, nem kész a kenyér téstája*. Át kell hatnia lelkedet egészen Krisztus életének.

De még ha áthatotta is teljes egészben, még akkor sem kész a kenyér. Kemence tüzen kell átalmennie, hogy piros szegével, beforrott sebével odahelyeztessék Isten dicsősége asztalára, mint a szent sátor Úrnak szánt kenyerét. Ha az egész életed áthatotta Krisztus, akkor jöhet a tűz. A szenvedés, próbáratétel, kísértés, nyomorúság, elhagyatottság, üldöztetés, mártíromság és halál tüze. Az Úrnak szentelt kenyérré lett megújult életed! Ámen. Cs. S.

A valláspszichológia fejlődésének története.

(Folytatás és vége.)

c) A német kísérleti valláspszichológia.

Tanulmányunk folyamán több alkalommal találkoztunk oly valláspszichológusokkal, akik mereven szembehelyezkedtek a kísérleti módszer valláspszichológiai alkalmazásával és azt a valláspszichológiai vizsgálódás mezejéről teljesen kiküszöbölték. Többek között csak *Österreichra* kell visszaemlékeznünk, aki a valláspszichológia sajátos voltát éppen abban látja, hogy a kísérleti módszer vizsgálódási területén nem alkalmazható. *Österreichon* kívül, mint a kísérleti módszer valláspszichológiai alkalmazásának ellenségeit, felemlíthetjük még *Koepfet*, *Wobbermint* stb. Midőn azonban a kísérleti lélektan újabb és újabb eredményeket produkált a lelki élet vizsgálatának mezején, el kellett következnie az időnek, amely mintegy magával hozta a kísérleti valláspszichológia kialakulását is. Az eddigi kísérleti valláspszichológiának két nagy irányról óhajtunk itt megemlékezni. Az egyik a *Freud* által megindított *pszichoanalízis iskolája*, a másik pedig a *kísérleti önmegfigyelés módszerén felépülő valláspszichológiai iskola*. Lássuk tehát először a pszichoanalízisnek a valláspszichológia számára való jelentőségét.

1. *Freudnak és iskolájának valláspszichológiája.*

Wundt Vimos után *Freudnak* érdeme az, hogy a finomabb kísérletezést, mint tudományos módszert a lelki élet alkotó tevékenységének felderítése végett igénybevette. *Freud* elsősorban orvos, akit azonban orvosi praxisa mindinkább a pszichológia tényeinek megismerésére készítetett. A hisztéria és az álomélet területén való korszakalkotó felfedezései felhívták figyelmét egyúttal a nem-tudatos és félig-tudatos „pszichikai komplexumokra”. E komplexumok felkutatására igénybevette egyfelől a hipnózt, mint segédeszközt, másfelől pedig az asszociáció törvényén felépülő kísérletezés módszerét. Miután azonban *Freudnak* a vallásos élet specifikuma iránt sajátos érzeke nem volt és miután pszichoanalitikus módszerének gyakorlati jelentőségét és horderejét nagyon is túlbecsülte, éppen azért az általa kijelölt úton való folytatólagos fejlődés sokáig váratott magára. Mindazonáltal *Freud* érdemének tudjuk be azt, hogy bár sok nehézséggel és ellenszenvvel kellett megküzdenie, mégis a háború utáni években módszerének és pszichoanalitikus elméletének továbbépítésén fáradozik. *Freud* iskolájának manapság már több irányával találkozhatunk. Az iskola legrégebbi irányának képviselői *O. Pfister*, egy svájci pap, *O. Rank*, *Th. Reik*, *J. Kinkel* etc. *Freud* fiatalabb követői ellenben egyfelől *Adlernek*, másfelől pedig *Jungnak* a vezetésével, részint pedig teljesen önállóan (*Stekel*, *Schilder*) a pszichoanalízis metodikájának exaktabb kiépítésére töreksenek.⁸⁶

⁸⁶ *Freud* legújabb munkái közül felemlítjük : *Das Ich und das Es*. 1923. *Jenseits des Lustprinzips*, 3-ik kiadás, 1923., *Massenpsychologie und Psychoanalyse*. 2-ik kiadás. 1923. Műveinek egy része magyar fordításban is megjelent. — *Pfister* : *Die Aufgaben des Wissenshaft vom christlichen Glauben in der Gegenwart*. 1923., *Die Frömmigkeit des Grafen L. von Zinzendorf*, 1910. *Die Entratselung der religiösen Glossolalie und der automatischen Kryptographie*. 1912., *Die psychanalytische Methode*. *Pedagogium*. I. kötet, 1913. — *Ein neuer Zugang zum alten Evangelium*, 1918. *Die Religionspsychologie am Scheidewege*. *Imago*, 8-ik évfolyam, 1921. *Reik Th.* : *Probleme der Religionspsychologie*, I. 1919., *Kinkel I.* : *Zur Frage der psychologischen Grundlagen und des Ursprungs der Religion*, *Imago* VIII. 1922,

Minket ez alkalommal nem a freudizmus pszichiatrikai technikájának módszertana érdekel, hanem elsősorban az, hogy a vallástudomány mit várhat a *Freud*-féle pszichoanalizistól és különösképpen az, hogy megoldhatók-e a valláspszichológia feladatai a pszichoanalízis módszerének pusztá igénybevételével? Ily irányban *Freud* már „Totem und Tabu” című munkájában (1912) vázlatos kísérletet tett, legújabbán azután különösen *Reik Theodor* nevű tanítványa igyekezett a vallásnak és történeti fejlődésének megismeréséhez a pszichoanalízis egyoldalú módszerét használni.

Már most a *Freud*-iskola valláselméletének módszertani principiuma éppen azon az egyoldalú hipotézisen nyugszik, hogy a vallásos élet minden egyes megnyilatkozásában a nemi ösztönnek rendellenes és pathológikus jelentkezési-módját kell látnunk és így a freudizmus vallás vizsgálatánál a nemi ösztön önkéntelenül az érdeklődés középpontjába tolu. *Freud* és iskolája minden normális és beteges lelki tüneményt az emberi élet legerősebb és leghatalmasabb szervi érzetere : a *szekszuális libidóra* vezet vissza. Ez a szekszuális libidó a legkülönbözőbb formákban jelentkezhetik, anélkül, hogy az egyén tudomást szerezne róla. Ha pedig az egyén azt mintegy visszaszorítja és elnyomni igyekszik, úgy csakhamar, mint félelemérzet és mint gonosz álm jelentkezik az egyén életében. Ha azonban semmi gát és akadály nem tornyosul jelentkezése elé, úgy elváltozva és „szublimálódva”, mint alkotóerő a leghasznosabb és legnemesebb szerepet játszhatja a lelki élet mezején azért, hogy egyúttal irányítja a művész produkcióit és a legnagyobb szellemi tevékenységeket. Mindez azonban nem-tudatosan történik. Ez a szublimált nemi vágyakozás, *Freud* terminológiája szerint „szekszuális libidó” az, ami a vallást is létrehozza, miután a vallás nem más, mint a szülőkkel szemben érzett gyermekkori szekszuális élmények szublimált jelentkezési formája. A mindkét nemhez tartozó gyermekeknek az atyjukkal és anyjukkal szemben táplált barátságos, avagy féltékenyen ellenséges erotikus érzelmeikből fejlődött ki az Atyaistennek eszméje, az isteni dolgok iránt való szeretet, rajongás és az istenség iránt való féltő tisztelet. *Freud* legújabb munkáiban továbbfejti ez elméletét és a nemi ösztön mellett még az úgynevezett halál-ösztönről (Todestrieb) is beszél, mint a nem-tudatos lelki élet önálló tényezőjéről. Ezzel egyúttal mindenél jobban elárulja, hogy nála és iskolájánál mennyire tudatossá lett az az álláspont, hogy a nemi ösztönnel, a libidó-erossal együtt, még ha ezt teljesen szelleminek és szublimáltak is fogjuk fel és nem a maga nyers érzéki formájában, a lelki életet maradék nélkül megmagyarázni nem lehet.

*Freud*nak és iskolájának valláslélektani szempontból a legkiválóbb kritikáját a nagy *Girgensohn* és tanítványa, *Gruehn* nyújtják. A következőkben nagyobbára ő rájuk fogunk támaszkodni, midőn most röviden *Freud*ot és iskoláját kritikai elemzés tárgyává tesszük.⁸⁷

Mindenekelőtt beismerjük azt, hogy a *freudizmus* pszichoanalitikus módszere és eljárása sok kiváló eredmény felmutatásáról tanuskodhatik. Sok, eddig ismeretlen lelki tényre hívta fel a figyelmet (pl. a tudat-alattira, a tudat-előttire, az ú. n. pszichikai komplexumokra, az eleváció és szublimáció nem-tudatos történéseire stb.). Különösen a freudizmus érdeme az, hogy a tudattalan lelki folyamatok nagy jelentőségére felhívta a pszichológusok és az orvosok figyelmét. Csak elismerés illeti a freudizmust a lelki élet rejtett mélységeibe hatoló mély és éles meglátásaiért, különösen pedig az emberi hűnnek és vétéknek részletes és megkapó lélektani elemzéséért. Ezen felsorolt érdemek mellett azonban rá kell mutatnunk a freudizmus nagyfokú tévedéseire is.

I. A pszichoanalízis kísérleti módszerének gyakorlati alkalmazása nélkülözi az időbeli pontosságot és egyöntetűséget. Pedig, mint később *Girgensohn* és *Gruehn* kísérleteinél látni fogjuk, az úgynevezett valláspszichológiai kísérletek-

⁸⁷ V. ö. *Girgensohn* már eddig idézett munkáit és *Gruehn* : Religionspsychologie, 1926. c. munkáját.

nél az idő rövidege és pontossága nagyon fontos, mert egy-két pillanat mulva, talán már éppen az a legfontosabb mozzanat hiányzik a vallási élménynél, ami azt éppen vallásivá teszi. A pszichoanalízis módszerének igénybevevői ezzel szemben az idő rövidegének fontos mozzanatát teljesen figyelmen kívül hagyják és a kísérletről vett naplójegyzeteiket rendszertelenül és esetlegesen, órák, napok, hetek és évek szerint is vezetik.

II. A pszichoanalízis a legdúrvább asszociációs pszichológiai sablonszerűséggel dolgozik, miután az asszociációk hasonlósági törvényének hipotézisére építve keresztkérdések által az egyén lelki életének nemtudatos pszichikai komplexumai után kutat. Csak egészen természetes, hogy a finomabb lelki folyamatok, amilyenek pl. a vallási élmény-mozzanatok is, az asszociáció törvényére épített kikérdezési módszer nagyhézagú szitáján teljesen észrevétlenül átsikamlanak. A szóképzetek és az emlékképek asszociatív összefüggéseinek felderítésénél a pszichoanalízis kétségtelenül nagy szolgálatokat tehet. Azonban a finomabb lelki átmenetek és összefüggések iránt, amelyeket az ú. n. nem-szemléletes tudattartalmak közvetítenek, a pszichoanalízisnek egyáltalában nincsen érzéke.

III. A pszichoanalízisnél az analizált személynek a szuggesztió legerősebb ostromait és viharait kell kiállania, míg azután végül is türelmesen megadja magát sorsának, felold magában minden ellenállási képességet és vallomást tesz arról, amit tőle a pszichoanalitikus kísérletező éppen hallani akart. Természetesen mi sem könnyebb, mint az, hogy a pszichoanalitikus minden egyes személyből szekszuális vonatkozású vallomásokat csaljon ki, különösen, ha céltudatos eszközökkel a kísérletvezető a kísérleti személy figyelmét arra irányítja, avagy neki egyenesen beszuggeszálja, hogy csak abban az esetben fog lelkileg meggyógyulni, ha lelki életének szekszuális vonatkozásait, le egészen a legmélyebb gyökeréig, az orvosa előtt feltárja. Így azután természetesen nagyon könnyen előállhat annak látszata, mintha a magasabb szellemi élet és az ember szekszuális ösztöne között a legszorosabb összefüggés állana fenn, még pedig oly módon, hogy az előbbi teljesen az utóbbinak van alárendelve.

IV. Míg a vallást, mint szellemi tüneményt pszichológiai szempontból vizsgáljuk, úgy nemcsak a szekszuális ösztönnel kapcsolatos szervi érzethez való viszonyát kell vizsgálat tárgyává tennünk, hanem általában véve valamennyi szervi-érzethez való viszonyát. (*Kornis* a szervi-érzet szó helyett az élet-érzet szót használja. Mi azonban továbbra is megmaradunk a szervi-érzet szó mellett.) A freudizmussal teljesen egyetértünk abban, hogy a testi folyamatok nemcsak fiziológiailag, de mint szervi érzetek, egyúttal pszichológiailag is a legnagyobb jelentőséggel bírnak. A testi rezonanciáknak mindenkor nagy szerepe az érzelmi életünk erősítésében mutatkozott s éppen azért bátran állíthatjuk azt, hogy lelki életünkben aligha lesz valamikor is oly érzelem, amely a szervi-érzeteiktől teljesen mentes maradna. Éppen azért a többi szervi érzetek mellett a szekszuális érzésnek, mint testi rezonanciának és hatalmas lelki energia-forrásnak a magasabb szellemi élet felépítettségénél nagyobb jelentőséget kell tulajdonítanunk. Hiszen a vallástörténet nem egy mozzanata is példázza előttünk azt, hogy a szekszuális érzések erősebb jelentkezése és a vallásosság intenzitása között a legszorosabb kapcsolat áll fenn.

Másfelől azonban *Girgensohn*nal együtt hangsúlyozni kívánjuk, *Freuddal* és *iskolájával* szemben a következőket: A szervi-érzetekről szóló legtöbb elmélet, így a freudizmus szerint is, a testi mozzanatok nem csak anyagként, de egyúttal, uralkodó és irányadó vezetőként is szerepelnek a szellemi élet megnyilvánulásainál, tehát a vallási élménynél is. Szerintünk azonban a testi mozzanat csupán a beteges, elfajult lelkiállapotoknál veheti át az irányadónak és az uralkodó vezérnek a szerepét. Normális feltételek mellett azonban vannak oly irányadó tendenciák, amelyek a komplikált folyamatok sajátos titkát létrehozzák és ugyanabból a testi nyers anyagból valami teljesen újat varázsolnak elő. *Girgensohn* szép hasonlatával élve: „Amiképpen az építész ugyanabból a téglá és kőanyagból egyszer egy gótikus dómot, máskor egy várat, máskor megint egy díszes ország-

házat, vagy mulatócsarnokot varázsol elő, azonképpen a szellemi élet produktív tendenciái a neutrális szervi-érzet-halmazból jót és rosszat, magasságot és alacsonyrendűt, szellemdús és szellemet nélkülöző, lelki realitásokat egyaránt létrehozhatnak.⁸⁸ Mert hiszen már az állatvilágnál is találkozhatunk oly jelenségekkel, amelyeket az élményeknek érzet-jellegéből maradéknélkül megmagyarázni nem lehet. Mennyivel inkább így van ez az emberek szellemi világában, ahol már a magasabb szellemi tüneményeknél a produktív szellemi tendenciák nagyobb arányban jelentkeznek és egy-egy élmény nem vezethető vissza csupán a szervi érzetekben mutatkozó testi rezonanciákra. A lényeg tehát a következő mondatban foglalható össze: *Freud* és társai szerint a szervi-érzetek, közöttük különösen a nemi-érzés, nemcsak a nyersanyagoknak, de egyúttal a produktív tendenciának a szerepét is játssza szellemi életünk élmény-skálájában. Szerintünk pedig a szervi-érzetek csupán felhasználásra várakozó anyaghalmaz, melyhez még a szellem végsőig nem elemezhető, produktív és titokzatos, de mindenekelőtt független és önálló tendenciáinak egész sorozata járul s ezek a tendenciák azok, amelyek a szellemi életünket irányítják. A vallás tehát nem szublimált szekszuális libidó, hanem szervi érzeteink komplexumán keresztül-sugárzó és azt meghatározott irányokba terelő produktív szellemi tendenciák aktív szövedéke.

V. De menjünk tovább. A freudizmus legnagyobb érve az, hogy a szekszuális motívumok csak *nemtudatosan* lesznek hajtó motorává a szellemi élet folyamatainak. Hogy szellemi életünknek szekszuális színezete van, azt mi tudatosan egyáltalában nem érezhetjük, miután a szublimálódás folyamata által a szekszuális motívumok teljesen átváltoznak és ez átváltozás által konstitutív mozzanatként a szellemi élet szerkezetébe beleépítődnék. Azonban *Freud* és társainak ezen állításaival szemben újra csak a nagy *Girgensohn* ellenérveit tehetjük magunkévá. Először is a freudizmus túlságosan elhamarkodottan a tudattalannak és a tudatalattinak, ez *asylum ignorantiaenak* a világához folyamodik, ahol viszont a verifikálás és ellenbizonyítás műveletei csak a legnehezebben vihetők keresztül. Sőt a legtöbb esetben keresztülvihetetlenek. *Freud* és társai az asszociáció törvényére támaszkodva igyekeznek a szellemi jelenségek végső előidéző okait feltárni. De bátran kérdezhetjük: *Freud* és társai közül ki garantálja nekünk azt, hogy az asszociáció ösvényein haladva minden egyes esetben a leglényegesebb és a legfontosabb kauszális motívumokhoz fogunk eljutni? Másodszor: A szekszuális-érzés, mint motívum, csak szublimált állapotban jelentkezik a szellemi tüneményeknél, mondják a pszichoanalízis hívei. Ez állításuk is tele van nehézségekkel. A szekszuális-érzés teljesen átváltozik a szublimálódás folyamata által. Am, ha teljesen mássá lesz, még pedig nemtudatosan, úgy *miről* tudhatjuk mi meg azt, hogy egyes szellemi tüneményeknél nekünk voltaképpen csupán megváltozott szekszuális érzéssel van dolgunk és semmi mással? És ha már teljesen megváltozott, úgy miért nevezik a pszichoanalízis hívei azt még mindig szekszuális-érzésnek és miért nem adnak neki valami más nevet, ami azt inkább megilletné? Továbbá: más szervi-érzetek teljesen változatlanul jelentkeznek magában a vallásos élményben. Miért kellene csak a szekszuális-érzéseknek megváltozniok, hogy résztvegyenek a vallási élmény létrehozásában? Miért rendelkeznének egyedül ők azzal a privilégiummal, hogy megváltozhassanak és hirtelen teljesen mássá lehessenek, midőn ily hasonló jelenséggel a velük teljesen egy osztályba tartozó pszichikai mozzanatoknál nem találkozhatunk? Kétségtelenül, mint már előzőleg is elismertük, úgy most is hangsúlyozzuk, hogy a vallási élmény szoros kapcsolatban áll az ember szekszuális ösztönével és életével. A vallástörténet folyamán a kettő egymással egybekapcsolva jelentkezik. Azonban rögtön hozzátehetjük, hogy a szekszuális-érzés mindenütt tudatos formában jelentkezik. A maga átváltoztatlan formájában „Elevált“, de nem „szublimált“ állapotban. A legnagyobb nehézségek azonban a szublimálódás fogalmában rejlenek. Mi az, ami az érzeteket átváltoztatja? Maguktól változnak-e át, avagy van valami

⁸⁸ L. : Der Seelische Aufbau etc. 416. old.

irányító- és vezérlő erő, hatalom, amely a szublimálás folyamánál a szervi-érzeten kívül munkában áll? Be kell ismernünk, hogy a freudi pszichológia nem egyszer közel van annak feltevéséhez, hogy ily tiszta szellemi tényező, vezérlő-hatalom valóban létezik. *Freud* néha nagyon közel áll annak elismeréséhez, hogy voltaképpen a gondolat az, amely a magasabb lelki élet valamennyi pszichikai mozzanatát uralkodóan irányítja és hogy ennek a gondolatnak, szemben a pusztá képzettársulással, önálló valósága van. Azonban, mint *Girgensohn* megállapítja, „*Freud* dűrva asszociációs-pszichológiai eljárás módja mindig megakadályozza őt abban, hogy ezt a tényállást teljes egészében fel- és elismerje és újra és újra az épületköveknek tulajdonítja azt, amit voltaképpen csak az építőmester, a katonák és a hadvezér érhetnek el. Ahelyett, hogy elismerné, hogy a szublimálódás által a szekszuális-érzés másnak az uralma alá kerül és így eredeti funkcióját többé-kevésbé elveszti és mint épületkö, egy teljesen új kombinációba lép, *Freud* továbbra is megmarad ama régi álláspontja mellett, hogy a szekszuális érzés, mint szekszuális-érzés önmagát potenciálja és szublimálja. Így azután szekszualizálja a magasabb folyamatokat, ahelyett, hogy teljesen megfordítva, annak kimutatására törekednék, hogy az eredetileg nyers szekszuális-érzések, szellemi tényezők hatása folytán miként szellemiesülnek át és dicsőülnek meg saját magukban.“

Freuddal és társaival szemben tehát hangsúlyozzuk, hogy a szervi-érzetek csak áltál lesznek a magasabb szellemi élet alkotórészeivé, épületköveivé, hogy ős-eredeti és önálló jelentésüket elvesztik. Új vonatkozási összefüggésbe jutnak és áltál oly új jelentéshez jutnak, amellyel azelőtt nem rendelkeztek. És éppen ebben az új vonatkozási összefüggésben és új jelentésben rejlik a vallási struktúra uralkodó mozzanata. Egy sajátos szinhetikus tevékenység révén a szervi-érzet, miután analitikus úton régi, ős-eredeti jelentéséből és összefüggéséből teljesen kiszabadult, egy új jelentésbeli és szellemi összefüggés szerkezetébe olvad bele. A szervi-érzetnek, mint szervi-érzetnek a vallási összefüggések világában semmi jelentősége nincs. A vallásos tudat szerkezetének komponensei közül egyiket sem mondhatjuk lényegesebbnek és konstitutívabbnak a másiknál, hanem az egységet adó szellemi kapocs, mondhatnánk: szellemi abrncsozat az, ami a vallási élményben a különböző, legheterogénebb komponenseket sajátos élményegységbe varázsolja át. A szervi-érzetek, tehát a nemi-érzés sem képes ezt az egységet biztosító abrncsozatot a vallásos élmény számára nyújtani. Ahol a szervi érzetek ily értelemben vannak jelen, ott csupán érzet-élményekről beszélhetünk, de semmiesetre sem magasabb szellemi vonatkozásokról. Ez egységet adó kapocs, abrncsozat nem is pusztá újszerű csoportosítása a szervi-érzeteknek és a többi komponenseknek, hanem egy aktív, irányadó, szinhetikus szellemi erő, amely teljesen kívül esik a szemléletiesség határán és természetesen a legszorosabb kapcsolatban áll lelki életünk gondolati- és funkcionális oldalával. Minderről azonban a freudizmusnál nem beszélhetünk, miután itt a szervi-érzet maga játsza azt a szerepet, ami szerintünk csupán egy aktív, sajátosan szellemi erőt illet meg: az élmény-egység adás szerepét. Ennek kimutatása viszont *Girgensohn*nak és *Greuh*nek az érdeme (előrevetett árnyékát már *Coenál* is megtaláltuk), akik sajátos kísérleti önmegfigyelő módszerükkel ezeket a valláspszichológiai tényeket exakt igazságokként verifikálták.

Összefoglalva a pszichoanalízisről szóló kritikánkat, röviden még a következőket mondjuk: a pszichoanalízis sok tényre hívja fel a figyelmünket, melyeket azóta már verifikált is. Különböztetnünk kell azonban mindenkor a pszichoanalízis által megállapított *tények* és e tények értelmezését szolgáló *magyarázási mithosz* között. A pszichoanalízis irodalma az utóbbi évek alatt hatalmas méreteket öltött magára. Éppen azért nagyon nagy hátrány az, hogy még eddig elé nem akadt egyetlen egy pszichológiailag és történetileg egyaránt kiválóan képzett theologus sem, aki a *Freud-iskola* valláspszichológiai eredményeit és tanulságait teljesen objektív szempontból tanulmány tárgyává tette volna és a maradandó-értékeket belőlük kiemelte volna. *Pfister*, *Reik* és a többiek elindultak ugyan már

ezen az úton, azonban valamennyien fennakadtak a Freud-féle magyarázás mithológiájának hálózatában. Az amerikai valláspszichológusok, különösen *Thouless*, *Coe* és *Pratt* igénybeveszik ugyan a freudizmus tanításait, azonban náluk viszont az érezhető, hogy magával a pszichoanalízissel nem igen vannak tisztában. A leginkább *Thouless* az, aki a pszichoanalízis eredményeit valláslélektanában a legügyesebben felhasználja, miközben a Freud által libidónak nevezett pszichikai komplexumot a Jung értelmezése szerint használja.⁸⁹ *Jungnál* ugyanis a libidó szó többet jelent, mint *Freudnál*. Ez utóbbinál a libidó tisztán szekszuális vonatkozásban szerepel, *Jungnál* ellenben még az érdeklődés pszichikai mozzanatát is magába foglalja. *Jung* viszont egyszerűen „pszichikai energiának” nevezi és nem libidónak, mint *Freud* és *Thouless*. *Jung* különben a *Freud-iskola* pszichológiájának és etikájának szerencsés továbbfejlesztője. Irányadó tétele, melynek minden valláspszichológiának lendítőkerekévé kellene válnia, a következő : A személyiség fejlődése — gyógyulás. Amennyiben a freudizmus a személyiség fejlődését és gyógyulását valóban elősegíti, feltétlenül tisztelettel állunk meg előtte, egyoldalú és nyers valláspszichológiai mithológikus magyarázatát azonban el nem fogadjuk.

2. A rendszeres kísérleti önmegfigyelés módszerén felépült valláspszichológiai iskola.

A rendszeres kísérleti önmegfigyelés módszerén felépült valláspszichológiai iskola a valláspszichológia legfiatalabb iránya, azonban ugyanakkor a valláspszichológia fejlődéstörténetének a csúcspontját is jelzi. Művelői német teológusok, illetve pszichológusok, akik máris kiváló valláspszichológiai munkákkal ajándékoztak meg bennünket. Közülök különösen kettőnek a részletes ismertetését óhajtjuk itt nyújtani. Az első közülök *Girgensohn Károly*, a tavalyi év folyamán elhunyt kiváló lipcsei teológus és valláspszichológus, aki *Der Seelische Aufbau des Religiösen Erlebens*, 1921 című hatalmas arányú valláspszichológiai munkájával a német teológusok, pszichológusok, filozófusok és a vallásos emberek figyelmét egyaránt felhívta magára. A második pedig *Girgensohn* tanítványa és valláspszichológiájának továbbfejlesztője : *Gruehn Werner*. Lássuk mindenképp előtte *Girgensohn* valláspszichológiai munkásságát.

α) *Girgensohn Károly* valláspszichológiája.

Girgensohn valláslélektani fejlődését érdemesnek tartjuk lehetőleg röviden, de teljes pontossággal mi is vázolni, úgy, ahogy azt ő maga leírja nagy valláslélektani munkája első fejezetében. Ha az ő valláslélektani fejlődését nyomon kísérjük, úgy lehetetlen, hogy a legmélyebb tisztelettel és csodálattal meg ne álljunk e nagy tudós előtt, akiben a legmélyebb vallásosság, a theologiai képzettség legmagasabb foka, a legfinomabb egyéni különbségek iránti kiváló pszichológiai érzék és általában véve a legmesszebbmenő pszichológiai tájékozottság és ügyesség egyesült.

Abból a meggyőződésből kiindulva, hogy a vallástörténeti anyagalmazra épített valláslélektani elemzés szilárd eredményekre bennünket el nem vezethet, *Girgensohn* tételként állította maga elé, hogy a tudományos valláspszichológiát új irányok és új módszerek igénybevétele által kell megalapozni. És új módszerként csakhamar ajánlkozott is neki a kísérletezés módszere. Azonban rögtön átlátta azt is, hogy a vallással magával kísérletezni nem lehet és saját magáról tudta, hogy vallásos benső életről senki szívesen nem beszél, különösen akkor, ha azt lélektani elemzés és kísérletezés céljából kéri tőle. Ha azonban magával a vallással nem is lehet kísérletezni, még mindig rendelkezésünkre áll a vallásos ember. Kísérletezhetünk oly emberrel, avagy emberekkel, akiknek voltak vallásos

⁸⁹ L. : An Introduction etc. 212. old.

élményeik. Mert először is felkutathatjuk azokat a nyomokat, amelyeket az egyén lelkületében és jellemében a vallásos élmények hátrahagytak. Másodszor, a kísérleti vizsgálódás segítségével megállapíthatjuk az egyén általános lelki habitusát avagy típusát és ennek segítségével vallásos élményére vonatkozólag is, mihelyt felőle bizonyos tudósítást nyerünk, biztosabb ismeretekhez juthatunk, miután a vallásos élményt a lelki élet egészével vonatkozásba hozhatjuk. Végül, harmadszor, kísérletezhetünk az egyéneknek a vallás felől táplált gondolataival, felfogásaival is, anélkül, hogy őket vallásosságukban bármiképpen is megsértenénk, felsebezzenk.

Azonban mindez még nem segítette volna elő *Girgensohnt* munkájában. Hozzájárult még mindehhez az a döntő meggyőződése, hogy a valláslélektannak feltétlenül arra a tény és adathalmazra kell támaszkodnia, amelyet már a kísérleti lélektan és a pszichiatria feldolgoztak. Az experimentális lélektan irányjaival, fő módszerével és segédeszközeivel való közvetlen ismerettség nélkül a valláspszichológiában sem juthatunk el bizonyos ismeretekhez, eredményekhez. A valláspszichológus feladata annyira nehéz és komplikált, hogy a különböző szakpszichológusok segítsége nélkül nem boldogulhat. Éppen azért az experimentálás technikáját igyekeznie kell eltanulni azoktól, akik abban teljesen jártasak. Mert hiszen a kísérletezésnek a valláspszichológiába történt bevezetését korántsem a vallás tudományos megértésére való törekvés benső fejlődésének köszönhetjük. Először magának az általános pszichológiának kellett odáig jutnia, hogy a kísérletezés módszerét a lélektan mezején is sikerrel bevezethesse, hogy azután a valláspszichológiában is igénybevehessük (természetesen sajátos módosításokkal) ezt a sokak által erőszakosnak és vallásellenesnek nevezett lélektani módszert. Magának az általános lélektannak és a valláspszichológiának ezt a sajátos fejlődését híven tükrözi vissza *Girgensohn* egyéni valláslélektani fejlődése.

Girgensohn első valláslélektani munkája 1903-ben jelent meg. Címe: *Die Religion, ihre psychischen Formen und ihre Zentralidee*. Ez a munkája teljesen a fiziológiai és asszociációs pszichológia hatását mutatja. Lelki funkciókról még nem beszél benne, a léleknek csupán különböző képességeit ismeri. *Wundt* pszichológija, *Lipps Th.* és a többi funkcionális pszichológusok könyvei csak később jutottak *Girgensohn* kezeihez. Későbbi valláspszichológiai fejlődését pedig különösen három körülmény befolyásolta. Először *Schleiermacher* finom vallás elemzéseiben való elmerülése, másodszor az a körülmény, hogy öt teljes éven át, mint valláspedagógus működhetett és így magával az eleven vallásossággal szemtől szembe állhatott és rögtön láthatta, hogy az mennyire más a pszichológusok által tudományos úton konstruált vallásnál. Végül, harmadszor, az amerikai valláspszichológia (különösen *James* és *Starbuck*), valamint *Flournoy* valláslélektani tanulmányai voltak rá igen nagy hatással. Különösen megtetszett neki az amerikaiak empirizmusra való törekvése, valláslélektani tipológiájuk és általában véve az a tény, hogy föl hívták a közfigyelmet arra, hogy a vallás individuális pszichológiájának mezején mily sok mozzanat van, amelyet még a pszichológusok eddig figyelmen kívül hagytak.

Azonban *Girgensohn* is csakhamar észrevette azokat a fogyatkozásokat, amelyeket mi is kritikánk tárgyává tettünk akkor, midőn az amerikaiak valláslélektani módszereit és eljárásait ismertettük. Látta, hogy az amerikaiak által alkalmazott eszközökkel és igénybevett eljárásokkal biztos eredményekre eljutni nem lehet. Éppen azért, ami az amerikaiaknál jónak és hasznosnak mutatkozott, azt később ő maga is felhasználta, azonban igyekezett megfelelő módszer után mindenekelőtt az általános pszichológia területén kutatni.

Figyelme a pszichoanalízis módszerének alkalmazói felé irányult. 1909-ben kezei közé jutott *Pfisternek* : *Psychoanalytische Seelsorge* című tanulmánya és ettől kezdve állandóan érdeklődéssel kísérte a pszichoanalízis módszertani fejlődését. Első látásra minden a pszichoanalízis módszerének helyessége mellett beszélt és *Girgensohn* már készen volt arra, hogy e módszer segítségével lát neki új irányú kísérleti valláslélektani munkájának. Azonban 1910 elején kezei közé került

Ach Narzissnak Willensakt und Temperament című könyve, amelyben először találkozott a nem-szemléletes tudattartalomnak a fogalmával. Nagy hatással volt rá az is, hogy *Ach* teljes egészében felismerte a pszichikai funkcióknak a pszichikai tartalmak mellett fennálló nagy horderejű jelentőségét. A különböző pszichológusoknak maradandó hatása, akik elsősorban a gondolkodás tevékenységét vizsgálták pszichológiai szempontból (*Marbe K., Walt H. J., Taylor C. O., Messer A., Schultze F. E. O., Bühler K.*), különösen a rendszeres önmegfigyelés módszere felé irányították *Girgensohn* figyelmét. Különösképpen azonban a lelki funkciók felvételében látta és sejtette ez új lélektani iskola jövő perspektíváinak mind biztosabb kibontakozását. Feltétlenül meg volt győződve arról is, hogy a vallásos élmény lelki szerkezete egészen másképpen néz ki, ha a szemléleti tartalmak mellett nem-szemléleti tartalmak jelentkezését is konstatáljuk. Mikor azonban *Wundt-nak* ez új pszichológiai iskola ellen intézett támadását olvasta, aki a rendszeres önmegfigyelésre épített kísérletezésnek új módszerét egyszerűen „kikérdezési kísérletnek” nevezte és teljesen elítélte, *Girgensohn* újra tanácstalanul állott. Látta, hogy az egyetlen kivetendő út számára az lesz, ha újra az iskola padjai közé ül, hogy hiányos lélektani képesítését kiegészítse és hogy az új lélektani irányokkal pontosan megismerkedhessék.

Miután az új pszichológiai könyvek és tanulmányok nagyrésze állandóan az *Külpe Oswald* nevére hivatkozott, akiben a gondolkodás pszichológusai vezérüket látták, *Girgensohn* egyenesen ő hozzá folyamodott. *Külpe* erre meghívta őt Bonnba. Így azután *Külpe, Bühler, Selz, Köhler, Wetphal* és *Schannow* kiváló pszichológusok vezetése mellett *Girgensohn* teljesen be lett avatva a pszichológiai laboratórium minden előtte eddig ismeretlen részletébe. *Wundt* kritikájának hatása alatt, mint a *Külpe* iskolájának ellensége ment el a szemeszter elején Bonnba. A szemeszter végére azonban *Girgensohn* teljesen meggyőződött *Wundt* kritikájának téves voltáról és mint az új pszichológiai iskola híve mondott búcsút Bonn-nak és mestereinek, hogy elkezdje valláslélektani kísérletezéseit. Most már tisztában volt azzal is, hogy a *Freud* által kezdeményezett pszichoanalitikus eljárást a *Külpéék* rendszeres kísérleti önmegfigyelési módszere feltétlenül felülmulja. *Freudéék* módszerét tehát eljettette és később is csak igen csekély részben vette igénybe.

Külpéék kísérleti módszere a következő mozzanatokból állott: 1. A kísérleti személy élményét a kísérlet vezetője megfelelő inger alkalmazásával előidézi. 2. Alighogy az élmény elmúlt, a kísérleti személy élményének lefolyásáról szóbeli tudósítást ad a kísérlet vezetőjének, aki azt jegyzőkönyvbe veszi. 3. A kísérlet vezetője az élményre vonatkozólag kérdéseket is tehet fel a kísérleti személynek.

Girgensohn ezt a módszert viszi át a valláslélektanba. Azonban korántsem ő volt az egyetlen, aki ebben az irányban munkához látott. Sőt *Stählin W.*, az „Archiv für Religionspsychologie”⁹⁰ szerkesztője és a „Nürnberger Arbeitsgemeinschaft für Religionspsychologie” egyik megalapítója már 1914-ben megjelentetett az „Archiv”-ban egy tanulmányt,⁹¹ amely a *Külpéék* nyomdokain haladva a valláslélektan területén az első kísérleti eredményekről számolt be. Mindazonáltal *Girgensohn* tekinthetjük a kísérleti valláslélektan első nagy koncepciójú művelőjének, aki tíz teljes esztendőn keresztül fáradozott azon, hogy ez új pszichológiai módszer segítségével a vallás lényegének ismeretéhez közelebb juthasson.

*Girgensohn*nak még valláslélektani munkásságának megkezdése előtt felhívta a modern német teológia a figyelmét arra, hogy az értékítéletek a vallásra nézve mily nagy jelentőséggel bírnak. Most pedig, midőn az új módszernek valláslélektani alkalmazására vállalkozott, rögtön átlátta, hogy az új módszer mennyire

⁹⁰ Eddig két kötete jelent meg. Egyik a háború előtt, a másik a háború után. Sokkal tartalmasabb és minden tekintetben sokkal megfelelőbb volt, mint a *Zeitschrift für Rpsychologie*.

⁹¹ Experimentelle Untersuchungen über Sprachpsychologie und Rpsych. Archiv für Rpsych. I., ugyancsak az Archiv-ban jelent meg Wunderle egyik hasonló módszerre felépített tanulmánya: *Die Psychologie der Reue*.

alkalmas arra, hogy vele kapcsolatban az értékelésről általában és különösképpen a vallási értékítéletekkel kapcsolatban bizonyos új ismeretekre szert tehesünk.

Azonban sokkal nehezebb volt a módszer gyakorlati érvényesítése a valláspszichológia területén, mint az az első pillanatra látszott. *Girgensohn* készen kapta *Külpétől* a tanácsot: a vallásos élményt vallásos szövegeknek olvastatása által kell a kísérleti személyben előidézni. Nagyobb probléma volt azonban az, hogy mily szövegek legyenek ezek? Prózai, avagy pedig költői szövegek? Olyanok-e, amelyeket a kísérleti személyek (*Girgensohn* elnevezése szerint: megfigyelők) ismernek, avagy pedig előttük teljesen ismeretlenek? Éppen azért a kísérleti személyek először is egy első, előzetes megbeszélésen estek keresztül. *Girgensohn* mindegyiktől megérdeklődte, hogy mely vallásos költeményeket, énekeket ismerik? Így azután sikerült neki hét teljesen heterogén vallásos költeményt kiválogatnia, amelyeket a kísérleti személyek közül egyik sem ismert.

Egy másik szükséges előkészítő lépés a kísérleti személyeknek a kísérletezéshez való hozzászoktatása volt. Hosszú idő telt el, míg a kísérleti személyek megszokták a laboratórium sajátosságait és hozzászoktak ahhoz, hogy véleményeikről a kísérletvezetőnek jegyzőkönyvbe vétel céljából beszámoljanak. Ez előkészítő kísérletekre azért is szükség volt, mert így legalább *Girgensohn* is megismerhette kísérleti személyeit, úgyhogy midőn aztán a rendes kísérletezés kezdetét vette, *Girgensohn* már teljesen tisztában volt azzal, hogy a kísérleti személyek mindegyike mely pszichológiai típusba tartozik. Végül pedig ez előkészítő kísérletek már csak azért is hasznosak voltak, mert a kísérleti személyek mindegyike már most hozzászokott ahhoz, hogy az élmény lefolyása alatt egyáltalában ne gondoljanak arra, hogy az élményüket is megfigyeljék, hanem teljesen az élményre nézve éljenek. *Girgensohn* állandóan figyelmeztette kísérleti személyeit, hogy miközben az általa előírt feladatoknak megoldásán gondolkoznak, teljesen szabadon adják át magukat élményeiknek és egyáltalában ne gondoljanak arra, hogy nekik később élményeikről referálniuk kell.

Ez előkészítő kísérletezések után kezdetét vette a rendszeres valláslélektani kísérletezés. Azonban *Girgensohn* csakhamar szembe találta magát az első nehézségekkel. Rájött u. i. arra, hogy az ismert vallásos szövegek, költemények, egyházi énekek kísérletezésre egyáltalában nem alkalmasak. Így pl. az egyik kísérleti személy, midőn őt *Girgensohn* az egyik általa jól ismert vallásos költemény elolvasása után élményeinek leírására kérte fel, valósággal megtagadta a további kísérletezésben való részvételét. Az egész műveletet egyéni és legtitkosabb érzelmeibe való erőszakos belenyúlásnak tekintette. Bizonyára régi emlékek nyomultak tudatába, midőn az általa jól ismert vallásos költeményt elolvasta és ez emlékképek talán nem is voltak olyanok, amelyekre ő szívesen visszaemlékezett volna. *Girgensohn* tehát be kellett látnia azt, hogy elfogulatlan értékítéletekről ismert vallásos szövegek olvastatásánál szó sem lehet. Az ismert szövegek olvastatásával tehát felhagyott. De meg kellett ezt tennie más ok miatt is. Rájött u. i. arra is, hogy a jól ismert és begyakorolt szövegek, versek olvasása közben a benyomások és a hozzájuk fűződő élmények is gyorsabban és halványabban tovatűntek, mint az oly szövegek olvasásánál előálló élmények, amelyek a kísérleti személyeknél azelőtt ismeretlenek voltak. Éppen azért az ismert daloknak, verseknek olvastatását kísérletezésének teljesen a végére hagyta. Mert midőn már a kísérleti személyek a megfigyeléshez hozzászoktak, képesebbek voltak gyorsabb lefolyású élményfolyamatokról is számot adni.

Ha az ismert vallásos daloknak, költeményeknek olvastatását nem is kísérte a kívánt siker, annál több eredményre jutott *Girgensohn* a kísérleti személyek által nem ismert daloknak olvastatása által. Először a már említett, egymástól teljesen heterogén dalokat olvastatta el kísérleti személyeivel. A daloknak különfélesége egyenesen elősegítette őt abban, hogy kísérleti személyeiben a legkülönbözőbb vallásos élményeket idézhesse elő. Minden egyes költemény elolvasása előtt megkérte a kísérleti személyeket, hogy igyekezzenek azokat a legtermészetesebb módon olvasni, mintha csak a saját szórakozásuk, gyönyörködésük céljá-

ból olvasnák. Csupán két korlátozást állított fel. Először is tudtára adta kísérleti személyeinek azt, hogy a költemények felől elolvasásuk után ítélniük kell. Tehát igyekezzenek a költeményekkel szemben állástfoglalni. Eleinte még arra is kísérletet tett, hogy kísérleti személyeit rávegye arra, hogy először teljesen „objektív“ ítéletet mondjanak a költeményről és csak azután ítéljenek felőle „szubjektív“ is. Azonban csakhamar rájött arra, hogy az objektív és szubjektív ítéletek között a határok nagyon is elmosódnak, úgyhogy nem tartotta érdemesnek a különböztető eljárás további fenntartását és csak általános ítéletmondásra kérte fel kísérleti személyeit. A második korlátozás, amelyet *Girgensohn* fellátott, az volt, hogy kísérleti személyeinek sohasem engedte meg az illető költemény egynél többször való elolvasását. Mert nyilvánvaló, hogyha ezt megengedte volna, úgy sohasem lett volna vége a kísérletezéseknek. Ellenben tudtul adta nekik, hogy a dalt, költeményt egyfolytában kell elolvasniuk és pedig oly lassan és oly figyelmesen, amint azt rendes körülmények között szokták, midőn valami olyasmit olvasnak, amiről azután ítélni is óhajtottak.

Továbbá a kísérleti órák elején *Girgensohn* arra is megkérte kísérleti személyeit, hogy először magáról a költeményről mondjanak ítéletet és csak azután számoljanak be azokról az élményekről, amelyeket a költemények olvasása náluk előidézett. Azonban *Girgensohn* csakhamar észrevette, hogy az ítéletnek előtérbe helyezése káros hatással volt az élmények megfigyelésére, miután a kettős feladat a figyelem koncentrációját is két irányba terelte. Éppen azért későbbben *Girgensohn* nem is állította többé kísérleti személyeit kettős feladat elé, hanem csupán a megindított élmények jegyzőkönyvbe mondására kérte fel őket és csakhamar bebizonyosodott, hogy miközben a kísérleti személyek élményeikről tudósításokat adtak, a költeményekre vonatkozó híralataikat, ítéleteiket sem hallgatták el.

Girgensohn kísérleti eljárásainak emez első stádiumát azzal végezte, hogy a freudi pszichoanalitikus módszer technikájának leghasznosabb fázisát maga is alkalmazásba vette. Miután u. i. valamennyi kísérleti személlyel elolvastatta és megbíráltatta a költeményeket, az egész műveletet újrakezdte és kísérleti személyeinek meghagyta, hogy a költeményeket újra olvassák el és azután „asszociálják“, azaz teljesen szabadon engedjék, hogy a költemények olvasása közben eszükbe ötlő gondolatok a felszínre jussanak, azután pedig az ekképpen felszínre jutott gondolatokat azonnal mondják jegyzőkönyvbe. Ezek az új eljárások nagyban segítségére voltak *Girgensohn*nak. Különösen két irányban segítették őt elő. Először is, miután ugyanazok a gondolatok, amelyek az első tudósítások alkalmával a kísérlet vezetője előtt homályosaknak tűntek fel, nagyon gyakran megismétlődtek, csak egész természetes, hogy ami akkor homályos volt, az most új megvilágítást nyert és így ez asszociálást szolgáló kísérleti eljárás mintegy kiegészítette az előbbieket. Másodsor az asszociáció segítségével most oly képzetkomplexumok is a felszínre jutottak, amelyeket azelőtt a tudósításokban a kísérlet vezetője nem vehetett észre, miután a kísérleti személyek nem diktálták jegyzőkönyvbe, bárha ezek az első alkalommal is közrejátszottak a leírt élmények előidézésénél. Azonban ez asszociálási eljárásnak csakhamar kettős korlátozottsága is jelentkezett. Először is nem egyszer megtörtént, hogy az asszociáció a feneketlen végtelenségbe juttatta úgy a kísérleti személyt, mint a kísérlet vezetőjét. A gondolat-komplexumok oly szövedék-halmazához vezetett, amelyek voltaképpen semmi kapcsolatban nem állottak a költemények értékelésével és az azok megértéséhez szükséges lényegbevágó gondolat-komplexumokkal. Éppen azért *Girgensohn* kénytelen volt kísérleti személyei közül azoknál, akik az asszociálással könnyedén a végtelenségig ragadtatták el magukat, ez asszociálási eljárást erősen korlátozni, vagy pedig vele teljesen felhagyni. Az asszociálás segítségére voltaképpen csupán ott volt szükség, ahol oly gondolat-komplexumok felkutatására kellett törekednie, amelyek az első olvasások alkalmával a kísérleti személy előtt is homályosaknak tűntek fel. Éppen azért, az asszociálás műveletét azoknál a kísérleti személyeknél vette *Girgensohn* igénybe, akiknek előbbi jegyzőkönyvi tudósításaiban a gondolat-komplexumok a maguk tisztaságában még nem jelent-

keztek, avagy a kísérleti személyeknek egyéni sajátossága még nem jutott eléggé kifejezésre.

Ezzel le is zárta *Girgensohn* kísérletezésének első részletét. Mikor idáig eljutott, azonnal látta, hogy voltaképpeni feladatához még csak most érkezett el. Hiszen egész eddigi eljárásának is az volt a végcélja, hogy a vallásos élmény azon formái sajátosságait, amelyek a vallásos élményt a nem-vallásostól különválasztják, feltárhassa. Miután pedig a nem-vallásos élményektől a vallásos élményekig számtalan átmeneti fokozat van, csak egészen természetes, hogy az eddigi kísérleti eredményeket *Girgensohn*nak újabbakkal kellett kiegészítenie. Éppen azért kiválogatott 17 oly költeményt, amelyek a kialakulóban lévő és teljesen kiforrott Isten-hit valamennyi fokozatát feltüntették és négy oly költeményt, amelyek az Isten-szeretetet juttatták kifejezésre a leglíraibb és a legkevésbé dogmatikus stílusban.

Ezenkívül, hogy célját elérhesse, új módszereket kellett segítségül hívnia. U. i. a költemények a vallásos állásfoglalásnak rendszeren csak egy-egy részletét tükröztették vissza és korántsem juttatták kifejezésre azokat a legáltalánosabb alaptételeket, amelyeknek alapján a kísérleti személyek felőlük ítékeztek. Azonkívül nagyon gyakran oly anyagghalmaz jutott a kísérletvezető kezei közé, amely épp oly jól beillett volna a kísérleti esztétika keretei közé, mint a kísérleti valláspszichológiába. Mert nagyon gyakran hamarabb nyilvánvalóvá lett a jegyzőkönyvi anyagból a kísérleti személy esztétikai viselkedése, mint vallási magatartása. Éppen azért *Girgensohn* kísérleti személyeit külön-külön egy második megbeszélésre hívta egybe, mikor is egyenesen megkérte őket arra, hogy nyíltan mondják meg, miben látják ők hitbizonyosságuk végső motívumát? Mindez ketlős eszköz igénybevételével történt. Először a közvetlen megkérdezés segítségével, amint ezt *Girgensohn* az amerikaiaktól tanulta, másodsor pedig azért, hogy *Girgensohn* kísérleti személyeinek vallási felfogásával szemben költött dialektikai ellenérvekkel élt, amelyeknek kivédése közben a kísérleti személyek vallásosságának végső alapja világosabban kifejezésre juthatott. Ezáltal *Girgensohn* értékes kiegészítések birtokába jutott, amelyeknek ugyan magukban semmi értékük nem lett volna, azonban az előzetes jegyzőkönyvi anyaghoz oly új anyagot adtak, amely a vallásos lelki folyamatok benső szerkezetébe való mélyebb behatolást tette lehetővé.

A második megbeszélés azután egy harmadik megbeszélést tett szükségessé, amelynek célja a *bizalom* fogalmának tisztázása volt. U. i. a második megbeszélés alkalmával a bizalom szó nagyon gyakran előfordult, azonban épp oly határozatlan formulaként szerepelt, mint ahogyan a hagyományos theologiai vitaátkozások alkalmával használni szokták. *Girgensohn* meghagyta kísérleti személyeinek, hogy gondolatban képzeljenek el oly személyeket, akik iránt a legnagyobb bizalommal vannak és azután sorolják fel azokat a lelki elemeket, motívumokat és vonatkozásokat, amelyek e bizalom-élményükben kifejezésre jutnak. Ez eljárás segítségével *Girgensohn* kétségtelenül közelebb jutott a bizalom élményének megismeréséhez, mint sokan azok közül a theologusok közül, akik általános absztrakt megállapítások útján igyekeznek a bizalom fogalmát leszármaztatni, kikövetkeztetni.

Ezután *Girgensohn* kísérleti személyeit gondolkozási kísérleteknek vetette alá. Meghagyta nekik, hogy a katekhizmusukból vett fogalmakat gondoljanak el, csupán az elgondolás céljáért, tehát úgy, mintha teljesen elvontan, elméletileg gondolkoznának. Mikor azután a kísérleti személy a fogalmat tisztán elgondolta, adjon erről jelt az „igen“ szóval és azután mondja jegyzőkönyvbe a fogalommal kapcsolatban jelentkező vallási élményének megfigyelt jellegzetességeit. Azonban a kísérletet nem egyszer meg kellett szakítani, miután a kísérleti személyek feladatuknak a megoldásához nagyon sok időt vettek igénybe. *Girgensohn* beismeri, hogy ezt az eljárást nem vette annyira igénybe és nem szélesítette ki annyira, mint amennyire az megérdemelte volna. Azonban így is értékes anyaghoz jutott általa, amely az eddigieket szerencsésen kiegészítette.

Végül még az eddigi kísérleti eljárások kontrollrozása és kiegészítése végett, *Girgensohn* a felhasznált vallásos költeményeket újra elolvastatta, azonkívül pedig kísérleti személyeivel oly vallásos költeményeket és egyházi dalokat is olvasgatott, amelyeket a kísérleti órák megkezdése előtt azok általuk kedvelt avagy nem kedvelt dalokként említettek fel. A kísérleti személyeknek összesen körülbelül 30 alkalommal kellett a kísérletezési órákon megjelenniök.

Mialatt *Girgensohn* kísérleti személyeivel kísérletezett, ugyanazt végigcsinálta saját magával is. Ilyenkor ő volt a kísérleti személy és felesége volt a kísérlet vezetője, vagyis a jegyzőkönyvvezető. Természetesen *Girgensohn*nál nem lehetett szó oly elfogulatlan tudósításról, mint az ő kísérleti személyeinél, miután őt az egész kérdés elsősorban mint pszichológust érdekelte. Azonban ezek a kísérletek is csak hasznára voltak az egész eljárásnak, miután *Girgensohn*nak alkalma volt kísérleti személyként szerepelnie és így magát a kísérleti személyek helyzetébe annál könnyebben beleélnie.

Mialatt kísérletezéseit végezte, *Girgensohn* állandóan érintkezésben állott *Külpe*vel. *Külpe* adta neki azt a tanácsot is, hogy a jegyzőkönyvbevétel időtartamát minden esetben pontosan jegyezze fel. *Külpe* tanácsai különben minden tekintetben hasznára voltak *Girgensohn*nak.

Girgensohn az első kísérletezést 1911 februárjában kezdte el. 1912 május 29-én zárta le kísérletezésének első részletét. Közvetlen ezután elkezdte második kísérletezési eljárását és csak 1913 április 13-ikán zárta le végleg a kísérleti órák sorozatát. Ezután kezdetét vette a jegyzőkönyvi anyag részletes feldolgozása. Kísérleti személyeinek nevét titokban tartotta. Csupán annyit jegyez meg felőlük, hogy összesen (*Girgensohn*nal együtt) 14-en voltak, hét férfi és hét nő. A férfiak mindegyikének egyetemi oklevele volt, a nőknek pedig tanítónői oklevelük. A jegyzőkönyvet mindenütt maga *Girgensohn* vezette és igyekezett mindazt, amit csak lényegesnek tartott, jegyzőkönyvbe foglalni. Azonban maga *Girgensohn* is beismeri, hogy a jegyzőkönyvbevétel sohasem vezetett teljességre. Csupán a fonográf és a mozgófényképfelvételek vezethetnek itt teljes sikerre. Nagyon gyakran u. i. egy sajátos arkifejzés, avagy a kísérleti személynek egy sajátos megmozdulása és hanghordozása sokkal többet árul el, mint a leírt szavaknak egész áradata. *Girgensohn* éppen azért igyekezett itt és ott idevonatkozólag a legfontosabb mozzanatokot jegyzőkönyvbe venni. Mindazonáltal mint maga mondja: „Valahá nyszor a jegyzőkönyveket olvasom, mindig az a benyomásom, hogy bennük csupán színtelen, fotografikus lenyomata jelentkezik annak a gazdag életnek és benső változatosságának, amely számomra oly érdekfeszítővé tette az egyes kísérleti órákat.“ Két alkalommal egyenesen oly mély hatással voltak az olvasott költemények a kísérleti személyekre, hogy *Girgensohn*nak jegyzőkönyvbe kellett foglalnia, hogy kísérleti személyei könnyes szemekkel irták le élményeiket. Hogyan lehetne ily élményeket hamisítatlanul jegyzőkönyvileg visszaadni?!

Mindazonáltal igazat kell adnunk *Girgensohn*nak, midőn azt állítja, hogy ezek az általa nyert fotográfiák ezerszerre inkább megközelítik a való életet, mint az az anyag, amelyre az eddig ismertetett valláspszichológusok támaszkodtak. A kísérleti önmegfigyelésre épített valláspszichológia a legközelebb áll az ezeregyszínű változatokkal telített vallásos élethez. És *Girgensohn*t eme meggyőződésében még pszichológiai ellenlábasai sem tudták megingatni.

De lássuk már most *Girgensohn* valláspszichológiai eredményeit. — A kísérleti személyeknek jegyzőkönyvbe mondott önmegfigyelési tudósításainak pszichológiai elemzése alapján *Girgensohn* mindenekelőtt felállítja a maga pszichológiai alapfelfogásait, különösképpen az érzelmek komplikált világát illetőleg. Sorra kritika tárgyává teszi a különböző pszichológusoknak legeltérőbb felfogásait az érzelmekkel kapcsolatban és azután a jegyzőkönyvi anyag pontos pszichológiai elemzése alapján mindenütt igyekszik a maga felfogását a legmesszebbmenő fokig alátámasztani. *Girgensohn* ez általános érzelem-pszichológiai felfogásának

részletesebb ismertetéséről e helyen, sajnós, le kell mondanunk. Ellenben feltétlenül szükségesnek tartjuk ismertetni azokat a valláspszichológiai eredményeket, amelyekre *Girgensohn* az általunk ismertetett rendszeres kísérleti önmegfigyelés módszerének segítségével, tíz esztendei munkásság után eljutott. Ha valahol, úgy itt méltán ki kell terjeszkednünk — már csak a módszer hasznossági értékének igazolása végett is — az ismertetés tárgyát képező valláspszichológusnak a vallás pszichológiai lényegére vonatkozó felfogásának részletesebb ismertetésére.

Girgensohn előzetes általános érzélem-elemző eljárásának zárótétele, konklúziója a következőképpen hangzik:⁹² Úgynevezett egyszerű érzelmekkel a praktikus életben nem találkozhatunk. Az érzelmek egyszerű volta csupán látszat, vagy pedig csak komplikált elvonási műveletek útján nyert s a valóságnak semmi esetre meg nem felelő állítás. Éppen azért a gyakorlati életben ú. n. egyszerű vallásos alapérzelmekről sem beszélhetünk. Az „egyszerűség“ állítása magánhordja a helytelen megfigyelés bélyegét. Ellenben bátran és joggal tudakozódhatunk az után, hogy vajjon nincsenek-e a vallásos élményt alkotó és sokszerűen összeszővődött érzélem-benyomások között uralkodó és vezérlő komponensek, irányító tényezők? *Girgensohn* négy ily lelki mozzanatot különböztet meg a vallásos élményben. Ezek a következők: 1. a gyönyör és a fájdalom érzelméi; 2. a szervi érzetek; 3. az intuíciók és végül 4. a vallásos élményben jelentkező Énfunkciók. Nagy valláspszichológiai munkájának voltaképpen valláspszichológiai része a második főrésznél kezdődik, midőn a vallásos élmény eme általa kiemelt négy alkotó mozzanatát folytatólagos elemzés tárgyaivá teszi. Ez elemzési művelet alatt állandóan kettős szempont vezérli: egyfelől igyekszik kimutatni azt, hogy a vallásos élmény ez általa felfedezett alkotómozzanatai a valóságos élményben mily formákban jelentkeznek; másodsor pedig kutatja azt, hogy a négy közül melyek azok, amelyek a vallásos élmény strukturájában az uralkodó és irányító szerepet játszik?

Mindenekelőtt a vallásos élményben jelentkező *gyönyör* és *fájdalom* érzelmeket teszi beható pszichológiai elemzés tárgyává.⁹³ Kísérleti személyeinek jegyzőkönyvbe vett önmegfigyelési tudósításainak elemzése alapján kimutatja, hogy a vallásos élmények minden egyes esetben magukon hordják vagy a gyönyörnek, vagy pedig a fájdalomnak érzelmi tónusát. Azonban a vallásos élményben jelentkező gyönyör- és fájdalom-érzelmek a különféleségnek, változatoságnak legmesszebbmenő skálázatát mutatják. *Girgensohn* a jegyzőkönyvi anyag alapján a vallásos élményt kísérő gyönyör és fájdalom-érzelmek állapotainak különböző osztályait állítja fel. Ezek a következők:

A vallásos élmény fájdalom-érzelmeinek első csoportját azok a tudatállapotok alkotják, amelyekben egy többé-kevésbé gyötrő *bántalom* jut kifejezésre. A kísérleti személyek a legkülönbözőbb kifejezésekkel igyekeznek ezt leírni (használgák a bú, gyötrellem, nyomorúság, szomorúság stb. kifejezéseket). — Közös ismertető jegyük e fájdalom-érzelmeknek, hogy bennük a pozitív fájdalom jelentkezik.

A második csoportot már a többé-kevésbé negatív meghatározottságú fájdalmak alkotják amelyeket *Girgensohn* fájdalmat okozó *nélkülözésekként* (schmerzliches Vermissten) jellemez. A nélkülözés maga is fájdalom, azonban voltaképpen nem önmagában fájdalmas, hanem inkább az által idézi elő a fájdalmat, hogy tudatossá teszi annak hiányát, ami után vágyódunk. Ebbe a csoportba tartoznak pl. a békétlenségnek, nyugtalanságnak, vágyódásnak, szegénységnek, alacsony-ságnak és keresésnek hangulatai.

A harmadik csoportot a *félelem különböző érzelmi árnyalatai* alkotják. A félfő egyéneknél pozitív fájdalom-érzésekkel nem találkozhatunk; állapotukkal és

⁹² I. m. 382. old.

⁹³ A Lust és Unlust szavakat, jobb hiányában, Kornis után mi is gyönyör és fájdalom szavakkal fordítjuk.

helyzetükkel voltaképpen meg vannak elégedve és mégis a bizonytalanságnak és a jövő iránt való tehetetlenségnek gyötrelmes tudata tölti el egész lényüket. Leginkább vallási vonatkozású, természetesen, a haláltól való félelemnek értelme.

A negyedik csoporthoz azok az érzelmek tartoznak, amelyekben az *önmegvetésnek* és a *büntudatnak* állapotai jutnak kifejezésre. Ily állapotok a jegyzőkönyvi tudósításoknál négyféle formában jelentkeztek : 1. az Istennel szemben való erkölcsi kicsinységnek és alacsonyáságnak a tudataként ; 2. az egyéni rosszaság és tisztátalanság tudataként ; 3. annak tudataként, hogy egy gyöttrő állapotot az egyén saját akaratából idézett elő ; 4. az Istentől való elszakítottaságnak tudataként, amelynek oka éppen magának az egyénnek a méltatlan volta.

Az Istentől való elválasztottságnak tudata nagyon könnyen Isten ellen való kifakadásokra vezethet. Így áll azután elő a fájdalom-érzelmekkel kapcsolatos tudatállapotok ötödik csoportja, amely az Isten és az isteni dolgokkal szemben való *gyűlöletben* jut kifejezésre. Oly egyéniség azonban, akiben az ily érzelmek határozott vonásokban meglettek volna, *Girgensohn* kísérleti személyei között nem akad. Ellenben *Girgensohn* felhívja figyelmünket ez érzelmi típus klasszikus képviselőire. Így pl. az Isten gyűlöletnek, jobban mondva az Istennel szemben való ellenségeskedésnek klasszikus reprezentálója *Nietzsche*. Viszont ama másik típust, amely az Isten-gyűlöletből egyenesen a leghatékonyabb, pozitív vallási erőket meríti, méltán képviseli *Luther Márton*.

A fájdalom érzelmeinek különböző osztályaival párhuzamosan *Girgensohn* felállítja a gyönyör-érzelem csoportjait.

Az első csoportot az *örömmek* és *boldogságnak* érzelmei alkotják. Ezekkel együttjár a lét meggazdagodásának, felemelkedettségének tudata, az élet erő-készletének és szépségének fokozottabb mértékben való megduzzadása. Ide tartoznak az áhítatnak, csodálatnak, hódolatnak, ünnepélyességnek, derűnek stb. érzelmei, általában véve a felemelő- és meggazdagító-érzelmek.

A második csoportba a *békének* és *nyugalomnak* érzelmei tartoznak. A békének, megnyugvásnak, felszabadításnak, megfejtésnek és az ezekkel kapcsolatos háládatosságnak érzelmeiben jutnak ezek a leggyakrabban kifejezésre. A határok az első és a második csoportot alkotó érzelmek között természetesen nagyon gyakran elmosódnak.

A harmadik csoportba a jövő iránt táplált *bizakodásnak* és *reménységnek* érzelmei tartoznak. A bizonyosságnak és a feltétlen határozottságnak tudatában jutnak ezek leginkább kifejezésre.

A gyönyör-érzelmekkel kapcsolatos tudatállapotok negyedik csoportját azok az érzelmek alkotják, amelyek a büntudat *eliminálásával* kapcsolatban jelentkeznek. Leginkább tehát a megbocsátásnak és a tiszta, helyes cselekvésnek tudatában jutnak kifejezésre. S míg a fájdalom érzelmek rendszeren az Istentől való elválasztottságnak tudatát kísérik, addig a gyönyör-érzelmek az Istennel való benső és mély életkapcsolatnak a kifejezői.

Ha már mostan e benső életkapcsolatnak érzelme még inkább fokozódik, úgy a vallásos élményben jelentkező gyönyör-érzelmek ötödik csoportjához jutunk, melynek alkotó tagjai a szeretetnek legkülönbözőbb árnyalatai. Amiképpen az Isten-gyűlöletnek, azonképpen az Isten-szeretetnek érzelmei sem öltöttek magukra látható formát a kísérleti személyek leírásaiban. Azonban nyomai egy-két helyen mégis feltalálhatók voltak.

Természetesen *Girgensohn* készséggel elismeri, hogy a vallásos élményekben jelentkező gyönyör- és fájdalom-érzelmek intenzitásának egész skálázatát még ez a részletes csoportosítási eljárás sem képes maradék nélkül felölelni. Hiszen az átélhető érzelm-árnyalatoknak egyéni differenciálódása szinte a végtelenségig fokozódhatik. Azt azonban bátran állíthatja, hogy a vallásban jelentkező gyönyör- és fájdalom-érzelmek valamennyi lényeges és fontos osztályát felsorolta és ha akad is valami új gyönyör-, avagy fájdalom-érzelmi állapot, amelyet nem említett

volna, az is teljes bizonyossággal aláfogható az általa körülírt állapot-csoportok valamelyikének.

A csoportokba izolált gyönyör- és fájdalom-érzelmek azonban nemcsak külön-külön, de együttesen is meghatározhatják a vallásos lelki állapotot. A vallásos élmény szerkezetében a gyönyör- és fájdalom-vonatkozások a legnagyobb változatosságot mutatják. Gyakran szembe találta magát *Girgensohn* az ú. n. *vegyes-érzelmekkel* és ezeknek tipikus jelentkezéseivel, midőn pl. a jegyzőkönyvbe mondott önmegfigyelési tudósítások a gyönyör- és fájdalom-érzelmek együttes jelenlétéről számoltak be. Általában véve az érzelmek annyi árnyalatot és irányt ölthetnek magukra, ahány irányban és ahány variációban az ÉN-vonatkozások hullámai tovahömpölyögnek. Az érzelmek végső forrása az Én irracionális szövedékének legmélyebb rejtek-világa.

Kérdés már most, hogy a gyönyör- és fájdalom-érzelmek állapotai felfoghatók-e úgy, mint a vallásos élmény uralkodó mozzanatai, vagyis: a gyönyör- és fájdalom-érzelmek állapotai meghatározzák-e pszichológiailag a vallás lényegét? *Girgensohn* e kérdésre határozott „nem”-mel válaszol. A gyönyör- és fájdalom-érzelmek mellett még sok más lelki mozzanat is szerepel a vallásos élményben, sőt a *gyönyör- és fájdalom-érzelmek csupán kísérő állapotok és önállóan sohasem léphetnek fel*. Ennélfogva teljesen kizárt dolog az, mintha a gyönyör- és fájdalom-érzelmek állapotai a vallást egyedül meghatározhatnák és létrehozhatnák. — A gyönyör- és fájdalom-tényezők sohasem képezik az élmény középpontját, mert a legerősebben előtérbe lépő mozzanatok rendszeresen az Én-vonatkozások, a komplikált gondolati élmények, a szervi-érzetek és képzetkomplexumok, amelyekhez azután a gyönyör- és fájdalom-érzelmek csupán mint színező árnyalatok járulnak.

Mindazonáltal, mondja *Girgensohn*, két felfogás uralkodik, amelyek a gyönyör- és fájdalom-érzelmek domináló voltát hangsúlyozzák. Az egyik szerint a gyönyör- és fájdalom-érzelmek, még ha nem is határozzák meg egyedül a vallás pszichológiai lényegét, mégis a vallás elrejtett végső ösztöni tényezői. A másik felfogás szerint csupán a gyönyör- és fájdalomérzelmi tónusai juttatják el a vallási képződményeket az én-feletti hatalomhoz, úgyhogy a vallásban adott képződmények csak abban az esetben jutnak az egyén életében önálló jelentőséghez, ha a gyönyör- és fájdalom-érzelmek által sajátos értéket nyernek. Az első felfogás hívei állításuk valóságát nem igazolhatják, miután a tudatalatti világban a gyönyör- és fájdalom-érzelmeken kívül még ezeregy tényező is jelentkezhetik és motiválhatja a vallásos élményt. De még abban az esetben is, ha a vallásnak egyik leghatékonyabb motivumát a gyönyör- és fájdalom-érzelmek képezik, még akkor sem állítható az, mintha ezek határoznák meg egyúttal az empirikus vallás lényegét is. A gyönyör- és fájdalom-érzelmek legfeljebb csak a gépezetet megindító gőznek szerepét játszhatják. A vallást létrehozó és munkáló gépezetet azonban határozottan meg kell különböztetnünk tőle. A vallás az ember produktív szellemi erőin nyugszik és a gyönyör-fájdalom-érzelmek csupán munkába lendítői ez erőknél. Ez erőknél lényegét azonban a gyönyör- és fájdalom-érzelmekből le nem vezethetjük.

A második felfogás az eddigiek alapján még könnyebben megcáfolható. A vallásos élményben ugyanis mindig egy sajátos eszmei tartalom is jelentkezik, továbbá oly jellegzetes funkcionális tevékenységek, amelyeket az élmény emócionális oldalától különválasztva is elemezhetünk. Ezek nélkül a fájdalom- és gyönyör-érzelmek vallásos élményt létrehozni nem tudnának. Tehát *Girgensohn* bátran állíthatja, hogy a gyönyör- és fájdalom-érzelmek állapotai a vallás pszichológiai lényegét egyedül meghatározni nem képesek, hanem az empirikus vallásnak csupán másodlagos és kísérő mozzanatai.

A gyönyör- és fájdalom-érzelmekkel kapcsolatos állapotoknak a vallásos élményben való szereplésének tisztázása után *Girgensohn* áttér a *szervi-érzetek* szerepének ismertetésére. Megállapítható u. i., hogy a szervi-érzetek a vallásos

élményben és általában véve az ember szellemi élet-folytatásában sokkal nagyobb szerepet játszanak, mint azt a felületes megfigyelés velünk sejtetni próbálja. A szervi-érzetek a vallással kapcsolatban különösen három szempontból jöhetnek figyelembe : 1. mint intenzív és extenzív irányban jelentkező testi rezonanciák ; 2. mint tértudatélmények ; 3. mint a lelki folyamatokat szolgáló szimbolumok. Ha már mostan, mondja *Girgensohn*, felvetjük a kérdést, hogy a szervi-érzetek lehetnek-e a vallásos élmény uralkodó tényezői, úgy kétségtelenül mindenekelőtt figyelmen kívül kell hagynunk azokat az eseteket, midőn a szervi-érzeteknek csupán szimbolikus értékük van. Mert hiszen, mint szimbolumok, semmiesetre sem vállalkozhatnak irányító- és uralkodó szerepre. A szervi-érzetek tehát csak két formában tarthatnak igényt arra, hogy a vallás konstitutív és fő alkotórészeinek tekintsük őket : először is állíthatjuk, hogy a vallás nem más, mint szervi-érzeteknek a szövődése, egymásba ömlése, egybefonódása. Másodszor állíthatjuk azt, hogy a vallás nem más, mint az imaginárius tértudatban jelentkező jelenlételemények összessége.

Az első állítást már megcáfoltuk akkor, midőn éppen *Girgensohnra* és *Gruehnre* támaszkodva a freudizmus bírálataánál kimutatni igyekeztünk, hogy a szervi-érzetek csak azáltal lesznek a magasabb szellemi életnek, tehát a vallásnak is alkotórészeivé, ha őseredeti és önálló jelentésüket elvesztik. A szervi-érzetek pusztá összessége eredményeképpen vallást nem ad számunkra. Sőt a szervi-érzetnek, mint szervi-érzetnek a vallásban semmi önálló jelentősége nincs. A vallásos élmény szellemi egységét, élmény-abroncszatát egy aktív, szintheticus, szellemi erő adja meg, amely a lelki életünk gondolati és funcionális oldalához sokkal közelebb áll, mint a szervi-érzetekhez. Arról tehát, mintha a szervi-érzetek pusztá konglomerátuma a valláshoz vezetne, pszichológiai szempontból szó sem lehet. *Girgensohn*nak különös érdeme az, hogy a jegyzőkönyvi anyag pontos elemzése által ezt megcáfolatlanul kimutatta.

Kérdés már most, hogy mennyiben felel meg a második állítás a valóságnak, hogy t. i. a vallás nem más, mint az imaginárius tértudatban jelentkező jelenlételemények összessége ? Egyes valláspszichológusok, így pl. *James*, mint láttuk, éppen az isteni jelenlétének a megtapasztalásában látták a vallás lényegét. *Girgensohn* azonban kísérleteinek segítségével itt is kimutatja, hogy a jelenlétérzelmek egyáltalában nem a leglényegesebb alkotó elemei a vallásos élménynek, tehát csupán másodlagos és relatív jelentőségük van és a vallásos élmény elsődleges és uralkodó mozzanatai közé egyáltalában nem is tartozhatnak.

Girgensohn valláspszichológiai anyaga a *James* által egybegyűjtött valláspszichológiai anyagot ebből a szempontból szerencsésen kiegészíti. *James* u. i. a jelenlételemények kimutatása végett a pathológikus és excentrikus esetek egész sorozatát felhalmozta munkájában. *Girgensohn* viszont a mindennapi vallásos-ságot élő egyénekkel való kísérletezései alapján mutatta ki, hogy a jelenlételemények teljesen mindennapi és megszokott élmények, amelyek, mint periférikus élmények, valamennyi ember által megfigyelhetők és amelyek az imaginárius tértudat elrendező viszonyulásaira vezethetők vissza. Mert a kísérleti személyeknél *Girgensohn* egyfelől nagyon gyakran talákozott látási képzetekkel kapcsolatos jelenlételeményekkel, amelyek a *James* által leírt hallucinátorikus élményeket megközelítették, másfelől pedig, általános tapasztalat az, hogy nemcsak személyek, de általában véve minden egyes többé, avagy kevésbé kedvelt tudattartalom a tudat mezején közelebb avagy távolabb tűnhetik fel meglévőnek, avagy jelen nem lévőnek és végül *Girgensohn* kimutatja, hogy valamennyi kísérleti személye — még a képzeleti képekben legszegényebb is — rendelkezett az elrendezési principium alapján történő lokalizálás képességével. Énjétől közelebb avagy távolabb lévőnek képzelte el az egyes tudattartalmakat. Mindebből nyilvánvaló és érthető, hogy voltaképpen nem is a jelenlételemény, mint olyan, alkotja a vallásnak lényegét, hanem csak a vallásosan értelmezett jelenlételemény. Csupán az isteninek jelenlételeménye viselheti magán a vallásosnak jellegét. Nyilvánvalóan kimutatható tehát, hogy itt is a vallásos értelem-adáson van a hangsúly,

és azon a szintetikus funkción, amely a jelenlétélményt egy új viszonyulási összefüggésbe állítja és ezáltal neki vallásos színezetet ad. Tehát, mint a testi rezonanciák eseténél, úgy itt is, erre a szintetikus funkcióra kell mindent visszavezetnünk s nem a szervi érzetekben, avagy pusztán a jelenlétélményekben, hanem ebben a szintetikus szellemi funkcióban kell látnunk a vallás pszichológiai strukturájának lényegét. Midőn *Girgensohn* kísérleti személyeivel hitbizonyosságuk végső alapjai felől megbeszéléseket folytatott, ezeknek válasza a jelenlétélményekre különös hangsúlyt egyáltalában nem helyeztek. A jelenlétélményeknek és a szervi-érzeteknek tehát csak másodlagos szerepük van a vallási élmények létrehozásánál.

Miután *Girgensohn* mindezt kimutatta, nem volt más hátra, mint annak bebizonyítása, hogy a vallásos élmény egységadó szintetikus funkciói játszák a vallásnál az uralkodó szerepet. E szintetikus funkciók a vallásos élményben kétféleképpen jelentkeznek. Egyfelől mindig, mint megismerési tevékenység szerepelnek. Itt a vallásos élmény strukturájának gondolati mozzanatára, a vallásos *intuícókra* ismerünk rá. Másfelől pedig magának az Én-nek is vonatkozásba kell lépnie ezzel az új ismereti tárggyal; így jutunk el azután a vallásos élmény strukturájának funkcionális oldalához, amelyet *Girgensohn* *én-funkciók* neve alatt foglal össze. S míg eddig annak kimutatására törekedett, hogy a gyönyör- és fájdalom-érzelmek, valamint a szervi-érzetek és jelenlétélmények csupán kísérő jelenségei, mozzanatai a vallásos élménynek, addig most a következőkben a vallási intuíciónak és az én-funkciónak a vallásos élményben való szerepének konstitutív jelentőségét igyekszik kimutatni.

A vallásos élmény *intuícóiról* beszélve, *Girgensohn* két dolgot igyekszik kimutatni. Először is azt, hogy a vallásos élményben a nem-szemléletes gondolatok és képzetek jelentős szerepet játszanak. Másodszor pedig azt, hogy a vallásos intuícók mily sajátosságokkal rendelkeznek és hogy mennyiben különböznek más intuícióktól? Az első tétellel kapcsolatban *Girgensohn* sikerült még azoknál a kísérleti személyeinél is kimutatni a gondolati mozzanat jelenlétét, akik különben gondolat és érzelm között csak nehezen tudtak megfigyeléseik leírásánál különböztetni. A második problémával kapcsolatban pedig felhívja a figyelmünket arra, hogy mindenütt, ahol egyáltalában a vallásos élmény jelentkezik, az egyén vallásos életfolytatásában az egyén korlátozottságának legyőzésére törekszik s magát egy nálánál nagyobb és magasabb erőnek rendeli alá, legyen bár ez az erő teljesen meghatározatlan és körülírhatatlan. A vallási intuíciónak tehát különbözik a rendes diszkurzív gondolkozástól, miután ez utóbbi mindig csak az egyéni korlátokon belül mozoghat, a vallási intuíciónak sajátossága azonban éppen az egyéni korlátok legyőzésében és áttörésében jelentkezik.

Valamennyi kísérleti személyeinek nyilatkozatai és tudósításai teljes egészében meggyőzték *Girgensohnt* arról, hogy a vallásos élmény intuitív gondolatvázák nélkül el nem lehet. A vallásos élményben szereplő intuitív gondolatok viszont vagy a milieu dogmatikai konvencionálismusból táplálkoznak, amelyben a kísérleti személyek felnövekedtek, vagy pedig sajátos egyéni kifejezési formák köntösét öltik magukra, amelyeknek behatóbb elemzése viszont már a differenciális pszichológia feladata. A vallásos élmény gondolati, intuitív mozzanatai azonban még rászorulnak az én-funkciók sajátos szerepére, melynek behatóbb ismertetése képezi *Girgensohn* pozitív valláspszichológiai feladatának egyik legfontosabb részét.

A vallásos élmény én-funkcióinak behatóbb elemzésénél mindenekelőtt az én-vonatkozások azon formáját veszi *Girgensohn* figyelembe, amely által az Én egyelőre eddig teljesen idegen és objektív vallásos gondolatot a sajátjává tesz. A vallás az Én legkomolyabb magatartása, s éppen azért egy vallásos gondolat csak abban az esetben tekinthető a vallásos élményben konstitutív mozzanatnak, ha azt az Én sajátjává tette, s immáron magáénak vallja. Még a legegyszerűbb reprodukált gondolatokkal is együtt rezeg az Én-vonatkozások sajátos érzelmi

árnyalata, mennyivel inkább a vallásos élményben, amely az Én legkomolyabb magatartását juttatja kifejezésre.

Ez *elsajátítási folyamatnál Girgensohn* különböző fokozatokat állít fel. *Először* is az újonnan fellépő gondolat a tudat eddigi gondolat-tartalmával sajátos intellektuális feszültségi viszonyba kerül. E feszültségnek, konfrontációnak azért van intellektuális színezete, mert az Én elsősorban az új gondolat helyességét, avagy helytelenségét általa igyekszik kimutatni. Alapjában véve azonban már az ily objektív, avagy tiszta *igazolási művelettel* is együtt jár az én-funkciók sajátos szereplése, ez azonban még mindig csak a minimális intenzitással jelentkezik.

Az elsajátítási aktus *második* stádiumát abban a *vágyban* látja *Girgensohn*, amely által az intellektuális úton igazolt, avagy hipotetikusan átélt gondolatot az egyén sajátjaként óhajtja kezelni, jóllehet egyéni gondolkozásában még sok minden akadályként tornyosul fel e vágy teljesülése előtt. Itt azonban a funkcionális mozzanatok már nagyobb arányban munkába lépnek és egy-egy ilyen vágyban az egész Én legmélyebb gyökeréig működésbe jut.

A *harmadik* stádiumban a jelentős mozzanat abban áll, hogy most már az egyén a gondolatot teljesen sajátjának jelenti ki, vagyis a gondolat-elsajátítási folyamat *befejezést nyert*.

Mindazonáltal még egy *negyedik* stádiumot is megkülönböztet *Girgensohn*. Ez azonban nem magával az elsajátítási eljárással kapcsolatos többé, hanem az elsajátított gondolat itt már mint *egyéni produktum* szerepel. Nyilvánvalóan itt az én-vonatkozások teljességével találkozunk. Azonban, mint láttuk, már az első stádiumnál szerepeltek az én-funkciók, és mint a jegyzőkönyvi példák igazolták, már a harmadik stádium képes állandó és benső, eleven vallásos élményeket létrehozni.

Azonban *Girgensohn* nem elégedett meg ezzel az eredménnyel. Rájött u. i. a jegyzőkönyvi anyag elemzése közben arra, hogy az Én-nek pusztá gondolati állásfoglalásával még nem merül ki az én-funkciók szerepe. Az Én gondolati állásfoglalásával karöltve kell haladni az azon realitásokkal szemben való állásfoglalásoknak is, amelyeknek a vallási gondolatok csak kifejezői. Így áll elő az én-funkciók *második* nagy csoportja, amely a vallásos élmény létrejöveteléhez nélkülözhetetlen.

Az Én-nek az istenséggel szemben való állásfoglalása vagy az *elutasítás*, vagy pedig az *önátadás* aktusában jut kifejezésre. Az Én önátadási aktusát az Isten iránt való *bizalom*, avagy az Istenbe vetett *hit* kifejezésekkel jelölhetjük. A bizalomnak kettős alkotó mozzanata van: a bizalom egyfelől önmagunk feltárása a bizalom tárgya előtt, másfelől pedig önmagunknak a bizalom tárgyára való rábízása. *Girgensohn* mind a két mozzanatot tanulmány tárgyává tette, midőn kísérleti személyeivel éppen a bizalom kérdését beszélte meg. És mindkét mozzanatot megtalálta kísérleti személyeinek leírásában és válaszaiban.

A bizalommal, mint én-funkcióval sok tekintetben rokon a *szeretet*, mint én-funkció. Rokon vonás közöttük pl. az, hogy a szeretetben is voltaképpen az Én-nek a másik Én előtt való önmaga feltárása és önátadása történik meg. A különbség pedig ott áll elő, hogy egyfelől a szeretetben nagyobb szerep jut az egyéni cselekvésnek és tevékenységnek, másfelől pedig a szeretet, mint szellemi önátadási aktus, a legszorosabb kapcsolatban áll az egyéni élet fiziológiai és egoisztikus érzéki vonatkozásaival és ezektől függetlenül csak a legritkábban jelentkezhetik.

Az én-funkciók eme csoportjának a bizalom és szeretet mellett jelentkező harmadik fajtája a szellemi *közösség* fogalmában jut kifejezésre. Az istenséggel való életközösség teljesen az én-funkciók második csoportján alapszik. Mert hiszen egy idegen Ént is csak azáltal tesz magáévá az Én, ha az lassanként teljesen a sajátjává válik. A szellemi életközösség célja éppen azért nem más, mint az idegen Én-nek a saját Én-ünkkel való lassú, de teljes identifikálása.

A már említett én-funkciók két csoportján kívül még egy harmadik csoport-

ról is beszél *Girgensohn*. E harmadik csoportba tartozó én-funkciókban az Én extenzív és intenzív irányú növekedését éli át, amely azután a vallásos élmény kibontakozását arányosan elősegíti. Mennél inkább vonatkozásba lép az Én a vallási viszonyulás tárgyával, annál nagyobbak, erősebbnek, emelkedettebbnek, gazdagabbnak és boldogabbnak érzi magát. Azonban az én-tudat extenziálásának és intenzitásának fokozódása nem folytatódik a végtelenségig, hanem az én-tudat legboldogítóbb és legmagasabb állapota egyúttal annak kialakítását is jelenti, azaz az Én teljes eltűnését a legboldogítóbb én-tudat pillanatában. — Az emberi Én megszűnik élmény tárgya lenni, mert vagy teljesen feloldódik az isteni Én-ben, vagy pedig, mint Isten által megszállott és birtokba vett Én fejti ki továbbra a maga tevékenységét, úgy, hogy többé isteni és emberi Én között különbség az élményben fenn nem állhat, jóllehet az utólagos reflexió a kettőjük között fennálló különbséget újra tudatossá teszi. Itt tehát a misztikus állapotokat leíró terminológia paradoxonszerűségéhez jutottunk el. Miképpen magyarázza meg mindezt *Girgensohn* pszichológiailag? A következőképpen: az Én voltaképpen nem szűnik meg, hanem azáltal, hogy teljesen feltárja magát és átadja magát az Istennek, egyúttal búcsút mond régi Én-jének és az Istennel való látszólagos egygyelvéssé általi igazibb és magasabb Én-jéhez jut.

Az én-funkciók három csoportját azonban *Girgensohn* csak az elemzési eljárás lehetővé tétele végett választotta szét egymástól. A valóságban a három csoport én-funkciói összetartoznak és együttesen, szétválaszthatatlanul jelentkeznek. A végső irányító és tevékenységet kifejtő tényező, a valamennyiük alapját képező Én azonban mindenütt egy és ugyanaz. Az Énről, mint empirikus realitásról bátran beszélhetünk, mert hiszen az Én az a voltaképpeni szintetikus erő, amely irányadóan magát az élményszínhézt befolyásolja.

Girgensohn ezzel voltaképpen végére is ért a vallási élmény struktúra-elemzésének. A lélektani elemzés a vallási élmény struktúrájának *dualizmusára* hívta fel a *Girgensohn* figyelmét. Egyfelől a mindennapi élet korlátait áttörő isteninek gondolati mozzanata áll, másfelől pedig az Én-nek állásfoglalása ezzel az isteni hatalommal szemben. Ebben a két mozzanatban jelentkezik a vallásos élmény két egymás mellé rendelt, uralkodó szerkezeti eleme. Mellettük a gyönyör- és fájdalom-érzelmek, továbbá a szervi-érzetek csak másodlagos szerepet játszanak. Azonban a vallási élmény szerkezetének eme dualizmusa a valóságban nincs meg. Csupán a pszichológiai elemzés számára létezik. A valódi vallásos élmény egy oly sajátos egység, amelyben a két uralkodó elem szétválaszthatatlanul uralkodik: t. i. az isteninek gondolata és az Énnek vonatkozása. *A vallás végső gyökere tehát egy oly differenciálhatatlan kedélyi állapotban rejlik, amely gondolatot és én-funkciót egyaránt magába foglal.* A vallásos élményben az Én-gondolata és az Én-nek önátadása egy és ugyanaz. Csupán a pszichológiai reflexió és elemzés választja őket ketté. Ez az a végső, nagy és lényegbevágó konklúzió, amelyre *Girgensohn* a maga rendszeres kísérleti önfigyelési eljárásával valláspszichológiájában eljutott. Most még csak egy probléma vár megoldásra: mily szerepet játszanak a képzetek és az akarati processzusok a vallásos élményben? *Girgensohn* e kérdés tárgyalásának szánja valláspszichológiája harmadik főrészét, melyet röviden a következőkben óhajtunk ismertetni.

Girgensohn szerint úgy a képzetek, mint az akarati folyamatok csak másodlagos, egészen jelentéktelen szerepet játszanak a vallásos élményben. Ezzel az állításával teljesen szembe helyezkedik az asszociációs-pszichológiával. Ez utóbbi ugyanis minden magasabb lelki történést a képzetek sajátos asszociálódásából vezet le. Az asszociációs pszichológia történeti folytatása a *Locke* és *Hume* atomisztikus pszichológiájának és még a XX-ik században is sok követőre talált. Csak a *Wundt* nevére kell újra emlékeztetnünk az olvasót. A *Külpe* pszichológiai iskolája, amelyet a valláslélektan területén elsősorban *Girgensohn* képvisel, teljesen szembehelyezkedik az asszociációs-pszichológia merev, egyoldalú természettudományi gondolkozásmódjával és az emberi lélek funkcióira igyekszik mindent visszavezetni. *Girgensohn*-nek álláspontja teljesen ellentétje az asszociációs-

pszichológia álláspontjának. Míg u. i. az utóbbi azon felfogásból indul ki, hogy a lelki élet önálló részei szinhetikus úton egy egészben egyesülnek, addig *Girgensohnék* tétele a következőképpen hangzik: először van az egész, a részek az egészből állanak elő folytatólagos differenciálódás útján, és az ú. n. elemek alapján véve nem mások, mint az egésznek absztrahálás útján nyert és megfigyelt mozzanatai. Az asszociációs pszichológia első sorban a lelki tartalmak pszichológiája. A *Girgensohnék* pszichológiai iránya pedig elsősorban a lelki élet szinhetikus funkcióinak szerepét vizsgálja. Továbbá, míg az asszociációs pszichológia szerint a szemléletes tartalom a fontos, addig *Girgensohnék* pszichológiája a nem-szemléletes gondolatban látja a lelki élet legjelentősebb mozzanatát, mert voltaképpen ez az, amely a maga sajátos intenciói szerint a szemléletes anyagot irányítja, és annak formát és jelentést kölcsönöz. Itt van tehát a nagy ellentét a két pszichológiai irány között: az asszociációs pszichológia szerint a szemléletes tudattartalom, az érzéki, szemléletes úton nyert, konkrété átélhető érzetek reprodukciói, vagyis a *képzetek* a lelki élet irányító tényezői. Az új, funkcionális pszichológia szerint viszont a képzetek csak alárendelt szerepet játszanak, s a nem-szemléletes gondolatok az uralkodók. *Girgensohn* mindenütt jegyzőkönyvi anyagára támaszkodva, részletesen ki is mutatja, hogy kísérleti személyeinél is a vallásos élményben szereplő képzetek mind alárendelt viszonyban voltak a vallásos élményt irányító s neki jelentést kölcsönző nem-szemléletes gondolatokkal. A képzetek csak kifejező eszközei, tehát csak szimptomái a vallásos emberben végbemenő gondolati tevékenységnek. A vallásos élményben szereplő képzeteknek különösen két sajátosságára hívja fel *Girgensohn* a figyelmünket. Először is a képzetek területén az egyéni különbségek sajátos típusaival találkozhatunk. A vallásos élmény képzetei is aszerint színezik magát az élményt, amint az élmény átélője elsősorban a vizuális, az akusztikus, a kinezthetikus, avagy a motórikus típusozat tartozik. Másodsorban a vallásos képzeteknek a nem-szemléletes gondolatokhoz való viszonyuknak sajátos differenciálódására kell figyelemmel lennünk. *Girgensohn* kísérleti személyei között különösen három típus szerepelt. Először a *tisztán szemléletesen* gondolkozók típusa. Ezeknél a képzeteknek a normálisnál nagyobb szerep jutott. Azután a *félíg szemléletesen* gondolkozók típusa. És végül a *nem-szemléletes* úton, tehát teljesen elvontan gondolkozók csoportja. E mellett azután még figyelemmel kell lennünk arra is, hogy a vallásos képzetek a teljes lehetetlenség és valótlanúság köntösét ölthetik magukra és ugyanakkor mégis teljesen megérthető és felfogható jelentésnek hordozói lehetnek. Itt jutunk azután a vallásos ismeret *szimbolikus* jellegéhez. A képzetek a szimbolumokban, mint szemléletes jegyek, a nem szemléletes tartalmat juttatják kifejezésre. A szimbolumokban megnyilvánuló képzetek legnagyobb számával éppen a vallás területén találkozhatunk, miután a vallásos élmény sajátossága az, hogy a konkrét úton átélhető világot áttöri és azt akarja látni, ami láthatatlan és hallani, ami emberi füllel nem hallható.

Amiképpen a képzetek csak eszközi szerepet játszanak a vallásos élményben, azonképpen *Girgensohn* az akarati folyamatokban is csak másodlagos elemeit látja a vallásnak. Az egyoldalú voluntarisztikus nézetet valamennyi állítását megcáfolja a *Girgensohn-ék* pszichológiája, midőn rámutatnak arra, hogy maga az akarati folyamat is több lelki mozzanattól tevődik össze, tehát korántsem osztatlan egész. Továbbá, hogy bár minden lelki folyamat aláfogható a lelki aktivitás fogalmának, azonban másfelől megállapítható, hogy nem minden lelki aktivitás egyúttal akarat is. Szemben a voluntarisztikus felfogásokkal, amelyek minden lelki aktivitásban akarati megnyilvánulást látnak, *Girgensohn* erősen hangsúlyozza, hogy akarat alatt csakis oly folyamatokat érthetünk, amelyeknél a szabad önállóság és önelhatározás tudatával kapcsolatos és valamely cselekvésre irányuló én-funkciók viszik az uralkodó szerepet. *Girgensohn* jegyzőkönyvi feljegyzései viszont mindennél világosabban a mellett tanúskodnak, hogy az ily értelemben vett akarati folyamatok a vallásos élménynek csupán befejező, mintegy megkoronázó fázisát alkotják, azonban korántsem tekinthetők a vallásos élmény elő-

idéző tényezőinek. *Girgensohn* valamennyi kísérleti személye egyetért abban, hogy a vallás cselekvésben megteljesülő akarati folyamatokban jut teljesen kifejezésre, és hogy a vallási megtérés folyamata csak az akaró Én teljes önátadásában ér véget. Másfelől azonban valamennyi kísérleti személy hangsúlyozza, hogy az akaratnak ez az Én által történő munkába szolítása nem önkényesen történik, hanem előzetes, mélyebben rejlő lelki folyamatoknak következménye csupán, amelyek mintegy lehetővé teszik az akarat számára, hogy a vallás mellett kimondottan és szabadon állást foglaljon. Az akarati funkciók tehát nyilvánvalóan csak másodlagos szerepe van a vallásos élményben. *A vallás őstítka nem az akaratban, hanem az Én-nek az akarást és a szabadság tudatát megelőző sajátos beállítottságában rejlik.* Az Én-funkciók egész raja, melyeket már *Girgensohn* részletesen elemzett, előzi meg az akarati folyamatot a vallásos élményben. Fennmarad tehát *Girgensohn* alaptétele: *a vallásos élmény szerkezetének két fő alkotó eleme van. Egyfelől az új gondolati tartalom, a vallási intuíció, másfelől pedig a sajátos én-funkciók, amelyek által az Én az új gondolati tartalmat magáéva teszi. A képzetek és akarati folyamatok pedig csak másodlagos szerepet játszanak, hasonlóképpen a gyönyör és fájdalom érzelmei, valamint a szermi érzetek.*

Csak egész természetesen, hogy a *Girgensohn* teljesen új irányú és nagy koncepciójú valláslélektani munkája nem maradt sokáig kritika és ellenkezés nélkül. Kritikusai közül meg kell említenünk mindenképp *Wundt*-ot.⁹⁴ *Wundt* azonban nem magát *Girgensohnt* bírálta, hanem a rendszeres kísérleti önmegfigyelés módszerével dolgozó *Külpe*-féle pszichológiai iskolát általában. *Wundt* kritikáját *Girgensohn* már nagy valláspszichológiai művének végén a legpontosabb elemzés és bírálat tárgyává teszi⁹⁵ és kimutatja annak sok tekintetben teljes alaptalanságát és egyoldalúságát. Ugyanakkor azonban beismeri saját módszerének gyengéit és fogyatékosságait is, amelyeknek kiküszöbölésére a jövő valláspszichológiájának törekednie kell. Mi a magunk részéről *Girgensohn* igazi nagyságát éppen abban látjuk, hogy ő maga is rámutat és nem leplezi azokat a nehézségeket, amelyekkel módszerének meg kell küzdenie, hogy teljes exaktságra juthasson el. Hangsúlyozza azonban, hogy a természetlen kritikával mindezen segíteni nem lehet. Hanem a kritikusok jobban teszik, ha ők maguk is elkezdnek experimentálni, épp úgy, mint *Girgensohn* tette és akkor majd experimentálás közben rájönnek arra, csak úgy, mint *Girgensohn* annak idején, hogy mennyire igaztalanok voltak a kísérleti önmegfigyelés módszerével szemben.

Wundt szerint a *Külpék* pszichológiai módszere, mint már említettük, egyszerűen „kikérdező módszer”. A kísérletezés négy általános érvényű előfeltételének, szabályának nem felel meg. E négy általános érvényű szabályt ő a következőkben foglalja össze:

1. A megfigyelőnek, ahol csak teheti, a megfigyelendő folyamatnak beállítat meg kell tudni határozni.

2. A megfigyelőnek, amennyire csak teheti, igyekeznie kell a jelenség beállítat és lefolyását állandóan figyelemmel kísérni.

3. Minden megfigyelést, az eredmények igaz voltának bizonyossá tétele végett ugyanoly körülmények között több alkalommal is meg kell ismételni.

4. A feltételeket, amelyek alatt a jelenség létrejön, a kísérő körülmények sajátos variálása által kell eszközölni és midőn már létrejöttek, az egymással összefüggő különböző eljárások által tervszerűen meg kell változtatni őket, még pedig úgy, hogy egyes kísérleteknél teljesen kiküszöböljük, másoknál viszont csak erősségükben és minőségükben tompítjuk le őket.

Wundt szerint e négy szabály keresztülvitele jelzi egy kísérlet lehetséges voltának kritériumát. Amennyiben a lélektani kísérlet e négy feltételnek eleget

⁹⁴ Über Ausfrageexperimente und über die Methoden zur Psychologie des Denkens, Kleine Schriften. II. kötet, 249. s köv. old.

⁹⁵ I. m. 672. s köv. old.

nem tesz, elvetendő és nem ér annyit, mint a lélektan által alkalmazott egyszerű önmegfigyelési módszer. Már pedig a *Külpé*-ék rendszeres kísérleti önmegfigyelő módszere e szabályok mindegyikének nem felel meg.

Ezzel szemben *Girgensohn* egyfelől maga is meghatározza a kísérlet lényegét. A fontos mindig az, hogy egyáltalában *mit* értünk lélektani kísérlet alatt. Német nyelven idézzük *Girgensohn* meghatározását:⁹⁶ „Ich definiere das Experiment als einen künstlichen Eingriff in den natürlichen Verlauf der Ereignisse zwecks genauerer Beobachtung und besserer Beherrschung der Erscheinungen.“ *Girgensohn* szerint tehát, ahol a jelenség természetes lefolyásába mesterséges belenyúlás történik, még pedig oly célból, hogy ezáltal a jelenségeket pontosabban megfigyelhessük és felettük biztosabban uralkodhassunk, ott kísérlettel állunk szemben. Ahol ez sikerül, ott a puszta önmegfigyelés módszerénél tovább jutottunk és a kísérleti módszer hasznossági értékét is igazoltuk. Szemben a *Wundt* négy szabályával, *Girgensohn* a következő alapfeltételeket nevezi meg, amelyeknek a pszichológiai kísérletnek eleget kell tennie:

1. A megfigyelendő jelenség-világ gyakran oly hatalmas kvantitatív arányokban jelentkezik, hogy azt valósággal le kell kicsinyíteni, hogy a megfigyelés közelébe férközhessék. Itt tehát a kísérlet kötelessége a lekicsinyítési eljárás lehetővé tétele.

2. A kísérletnek lehetővé kell tennie a jelenséget előidéző okoknak a leegyszerűsítését, azoknak elválasztása és izolálása által.

3. A kísérletnek képesnek kell lennie arra, hogy egy gyorsan lepergő mozzanatot fixálni tudjon.

4. Ha pedig a vizsgálat tárgya annyira kicsiny, hogy mesterséges eszközök igénybevétele nélkül, meg sem volna figyelhető, úgy a kísérlet által a dimenziók oly megnagyobbítását kell tudnunk létrehozni, hogy ezáltal a vizsgálat tárgya teljesen hozzá férhetővé váljék.

Girgensohn részletesen kimutatja, hogy a puszta önmegfigyelés módszere minderre nem képes, viszont az ő pszichológiai módszere minderre nemcsak hogy képes volt, de egyenesen ezeken épült fel.

Ezekon kívül még három feltételt állít fel, amelyeknek az ő módszere szintén eleget tett:

6. A kísérletnél minden egyes megfigyelést lehetőleg ugyanoly feltételek között több alkalommal is meg kell ismételni.

7. Valamely jelenség minden egyes stádiumát mesterséges úton kell létrehozni.

8. A kísérleti eljárás minden fokozatának arra kell törekednie, hogy lehetőleg pontos idői mérések által a jelenségek felett való elméleti és gyakorlati uralmat elősegítse.

Ha pedig egy pszichológiai módszer oly eredmények elérését is lehetővé teszi, amelyek az egyszerű önmegfigyelés módszerével el nem érhetők, úgy a pszichológiából alkalmazása ki nem küszöbölhető. Wundt-tal szemben tehát Girgensohn hangsúlyozza, hogy az ő módszerére feltétlenül szükség van a pszichológia és közelebből a valláspszichológia területén.

Vannak azonban *Wundt*-nak a *Girgensohn*-ék módszere ellen oly argumentumai is, amelyeket *Girgensohn* is érdemeseknek tart közelebből megszívlelni és maga is beismeri, hogy *Wundt* kritikájában sok igazság rejlik.

Először is *Wundt* rámutat arra, hogy oly jelenségeket, amelyek rendes körülmények között teljesen önkénytelenül jelentkeznek, nem lehet mesterséges úton, önkényesen, mintegy parancsszóra előidézni. *Girgensohn*-nál tehát nem magával a tiszta vallással van dolgunk, hanem csak egy művészi produktummal, mondhatnánk pszeudóvallással. Továbbá kísérleti személyei csupán művelt emberek

⁹⁶ I. m. 675. old.

lehetnek, akiknek pszichológiai és különösen megfigyelői érzékük elég fejlett ahhoz, hogy kísérleti személyek lehessenek. A *Girgensohn* által elért eredmények tehát csupán a magas intellektuális életet élő emberek vallásosságának lényegére, azonban semmiesetre sem magának a vallásnak a lényegére vonatkoznak. Végül, a kísérleti önmegfigyelés módszere figyelmen kívül hagyja a vallás szociális vonatkozásait és a kultiválatlan primitív népek vallásosságának tanulmányozására egyáltalában nem alkalmas.

Girgensohn azonban ez ellenvetésekre talpraesetten válaszol: Mindezeknek csak abban az esetben lenne döntő jelentőségük, ha az ő valláspszichológiája csupán a kísérleti önmegfigyelés módszerére támaszkodnék és annak egyeduralmát hirdetné. Azonban mi sem áll tőle távolabb. Sőt kifejezetten hangsúlyozza, hogy a kísérleti önmegfigyelés módszere mellett igénybe veszi a vallástörténeti valláspszichológiai csoport és általában véve az önmegfigyelés módszerére támaszkodók valláspszichológiai eredményeit is. Az általa elért eredményekkel igyekszik összehasonlítani a nagy misztikusoknak, *Augusztinusznak* és *Wichernnek* önvallomásait és naplójegyzeteit és kimutatja,⁹⁷ hogy ezek mind megegyeznek az általa kísérleti úton nyert valláspszichológiai eredményekkel. Miután azonban az ő rendszeres kísérleti önmegfigyelésen felépülő módszere többet nyújt, mint az eddigi valláspszichológiai módszerek, mert hiszen a szokásos önmegfigyelés által egybehalmozott anyag hiányait mintegy kipótolja, és oly finom lelki folyamatokat is figyelemre méltat, amelyek az előbbit kikerülik, nem hajlandó módszerét, annak minden fogyatékosága mellett sem, feladni.

Másodszor, *Wundt* rámutat arra, hogy a szuggesztíó és autoszuggesztíó veszélyei a *Girgensohn* kísérleteinél sem kerülhetők el. Továbbá a kísérleti személyeknek nem mindegyike rendelkezik a megfigyeléseit szavakban pontosan kifejezés készségével. Ezzel szemben *Girgensohn* részletesen felhívja a kritikusok figyelmét arra, hogy a szuggesztíó és autoszuggesztíó veszélyei a pszichológiai módszereknél általában véve elkerülhetetlenek. Ellenben a kísérletezésben szerzett gyakorlat útján a szuggesztíó a minimumig fokozható le. Amikor *Girgensohn* egyik-másik kísérleti személye a vallásos költemény elolvasása után egyenesen könnyekbe tört ki, ez bizonyára nem szuggerálás eredménye volt.

Hasonlóképpen a nyelvkészség problémája is leegyszerűsíthető és csaknem egészen kiküszöbölhető. A kísérleti személyek a kísérletezések folyamán élményeik leírásában mind nagyobb jártasságra tesznek szert. Máfelől pedig a kísérletvezető is igyekszik a kísérleti személy szókészletével és kifejezőkészségével megismerkedni, úgyhogy rövidesen megtanulhatja azt, hogy bizonyos szavakhoz az egyes kísérleti személyeknél mily jelentés fűződik.

Végül *Wundt* utolsó ellenvetését veszi *Girgensohn* figyelembe. *Wundt* hangsúlyozza, hogy a megfigyelendő jelenségek, lelki folyamatok annyira komplikáltak, hogy a *Girgensohné*k módszerével azt maradék nélkül megragadni nem lehet. *Girgensohn* *Wundt* ez ellenvetését is készséggel méltányolja. Hangsúlyozza azonban azt, hogy módszerével mégis többert ért el, mint amennyi az önmegfigyelés puszta módszerével elérhető, mert hiszen ahol a puszta önmegfigyelés egységet és egyszerűséget látott, ott a *Girgensohné*k módszere differenciáltságot fedezett fel. Egyébként módszerét éppen ezen a ponton kell korrigálni és lehetővé tenni, hogy a *Girgensohnénál* rövidebb reakció idő alatt is valláspszichológiailag értékes szintetikus processzusokat lehessen megragadni. (Lásd később *Gruehnt*.)

Wundt kritikája, mint már említettük, általában véve a kísérleti önmegfigyelés módszere és a *Külpe* iskolája ellen irányult. És az ő megjegyzései már akkor napvilágot láttak, midőn még *Girgensohn* kísérletezéseinek teljesen a kezdetén állott. *Girgensohn* művének megjelenése után azonban egy egész sereg bírálat, kritika, tanulmány jelent meg, amelyek valamennyien a *Girgensohn* valláslélektani módszerével foglalkoztak. Ezek közül *Girgensohn* csupán a *Spranger* és

⁹⁷ I. m. 584. s köv. old.

a *Hermann Rudolf* kritikai megjegyzéseit méltatta különösebb figyelemre. *Spranger* a már általunk ismertetett „Lebensformen“ című munkájának harmadik kiadásának előszavában tette részletesebb kritika tárgyává *Girgensohn* valláspszichológiáját. *Hermann* pedig egy egész kis könyvet kitevő tanulmányt írt⁹⁸ a *Girgensohn* valláspszichológiai módszerével kapcsolatban, amelyet sok tekintetben helytelenített. Erős kritika tárgyává tették továbbá *Girgensohn* munkáját a pszichoanalízis hívei is, közöttük különösen *Pfister*.⁹⁹ Azonban ez utóbbinak minden egyes szava elárulja azt, hogy kritikáját *Girgensohn* elleni egyoldalú gyűlölet fűti, amiért ez utóbbi nem maradt meg a pszichoanalízis módszere mellett, hanem azt maga mögött hagyva a *Külpéék* módszere mellett foglalt állást. *Pfister* bírálatával ez alkalommal mi sem foglalkozunk, miután a pszichoanalízisre vonatkozó megjegyzéseinket már mi is megtettük, már pedig *Pfister* bírálata inkább a pszichoanalízis védelmében, mintsem a *Girgensohn* módszerének tárgyilagos kritikájában merül ki. Ellenben röviden meg kell emlékeznünk a *Spranger* és *Hermann* kritikai megjegyzéseiről és *Girgensohn* válaszáról, amelyet e kritikai megjegyzésekre adott.

Girgensohn műve bírálóinak *Religionspsychologie, Religionswissenschaft und Theologie 1923*, című tanulmányában válaszolt. E tanulmányában mindenekelőtt örömeinek ad kifejezést, amiért bírálói között egy sem akadt, aki teljesen elvetni valónak nyilvánította volna az ő módszerét. Ő maga nem is óhajt reflektálni minden apró-cseprő bírálati megjegyzésre, a bírálatoknak csupán a főbb érveit igyekszik visszautasítani. Az első kifogás, amelyet művével szemben felhoznak az, hogy a *Girgensohn* által alkalmazott valláspszichológiai módszer nagyon körülményes, sok fáradságot igénybevevő és ugyanakkor hiábavaló és nélkülözhető módszer. Mert mindaz, amit ő módszere segítségével megállapított, más és pedig könnyebb úton, már előzőleg is megállapítást nyert és általában véve megállapítható.

Ezt az érvet *Spranger* hozta fel *Girgensohn* ellen. Azonban *Girgensohn* viszont *Spranger* makroszkópikus módszerének elégtelenségére mutat rá és hangsúlyozza, hogy a *Spranger* makroszkópikus módszerének e hézagos eredményeit csakis az ő mikroszkópikus módszerének gyakorlati alkalmazásával lehet kiegészíteni. Elismeri, hogy szükség van a makroszkópikus módszerre. Ugyanakkor azonban hangsúlyozza, hogy a makroszkópikus módszer nem képes azokhoz a finom egyéni differenciákhoz eljutni, amelyeket a kísérleti valláspszichológia oly sikerrel felderített. A *Girgensohn* kísérleti személyei az életben mozgó eleven típusok voltak, nem úgy mint a *Spranger* által felállított eszményi típusok. *Spranger*nél sématisztált, elvont típusokkal találkozunk csupán, *Girgensohn* kísérleti személyeiben ellenben magának az életnek képviselőivel állunk szemben. *Spranger* mintegy önkényesen kiemeli az egyes főbb vonásokat, amelyeket a makroszkópikus megfigyelő alkalomszerűen észrevett. *Girgensohn*nál ellenben teljes és önálló lélekfotografiákat találunk, amelyek a jegyzőkönyvi adatokban az egyéniség vallásosságának legapróbb mozzanatait is hűen visszatükrözik.¹⁰⁰ *Spranger*nél a valóságban nem létező „szociális“ avagy „vallásos“ avagy más ember-típus szerepel. *Girgensohn*nál ellenben valóságos és igazi emberek. És *Girgensohn* emberei, típusai maguk beszélnek magukért, *Spranger* típusai ellenben csupán a *Spranger* által mesterségesen konstruált és túlzottan idealizált struktúra-típusok. Ha tehát egy alkalommal már megbíráltuk *Spranger* differenciális szellemtudományi pszichológiáját, úgy most újra aláhúzzuk az akkor mondottakat, hozzátéve egyúttal azt is, hogy a *Spranger* módszere nemcsak hogy nem elégséges módszer a típusok felállításához, de feltétlenül kiegészítésre szorul a *Girgensohn* módszere által. Általában véve megállapítható, hogy a kísérleti módszerre szép jövő várakozik a differenciális pszichológia területén.

⁹⁸ L.: *Hermann*: Zur Frage des religionspsychologischen Experiments. 1922.

⁹⁹ L.: *Pfister* már idézett tanulmánya az *Imago* 8-ik évfolyamában.

¹⁰⁰ L.: *Religionspsych. Rswissenschaft und Theo.* A 16—17. oldalak elolvasandók.

A második nagy ellenvetés, amelyet szintén *Spranger*, de mások is ismételten hangsúlyoznak a *Girgensohn* módszerével szemben, nem más, mint a *Wundt* régi ellenvetése: *Girgensohn* módszere nem sajátos kísérleti módszer és az általa nyert anyag nem elég terjedelmes ahhoz, hogy belőle indukció útján biztos eredményekhez juthassunk. Újra és újra szemére vetik *Girgensohn*nak, hogy az ő módszere „kikérdező módszer”. Ez azonban inkább illik a pszichoanalízis módszerére, mint a *Girgensohn*éra. *Elismeri* azonban *Girgensohn* azt, hogy a kikérdező módszernek némi maradványa nála sem hiányzik. Hiszen ő még megtartotta a kísérleti önmegfigyelés mellett a megbeszéléseket is és a freudi módszer szabad asszociációját. Azonban hangsúlyozza, hogy ezek csak kiegészítő, kisegítő módszerek voltak és hogy sehol sem támaszkodott csupán ezekre a módszerekre. Mindenesetre igyekezni fog jövőbeli munkásságát a kikérdező módszerektől teljesen megtisztítani, és csupán a reakció-módszerre támaszkodni. Ezt a további lépést különben ő egy későbbi tanulmányában már meg is tette. Hasonlóképpen *Gruehn* is, kiről később lesz szó. A kritikának tehát ez az ellenvetése is teljesen megsemmisül és hatályát veszti.

Az eddigi ellenvetésekhez csatlakozik *Hermann* nagy ellenérve: *Girgensohn* valláspszichológiai eredményei a valóságnak teljesen megfelelők, azonban mindezt ő nem a pszichológiai elemzés útján nyerte, hanem azok már az elemzés előtt, tehát *á priori* fennállottak. És ha mindaz, amit *Girgensohn* megállapít, már *á priori* nem úgy volna, akkor kétségtelenül kísérleti úton sem lehetne eljutni hozzá, mint eredményhez, mert egyfelől *Girgensohn* csupán 13 kísérleti személlyel dolgozott, akik mind ugyanabban a szociális légkörben éltek, másfelől pedig az ő kísérleti személyei is tévedhettek, mégpedig nem is egyféleképpen.

Ügyesen ellensúlyozza *Girgensohn Hermann* ez érveit. Először is rámutat arra, hogy ő előtte hányan csupán az érzelemre, avagy csupán az akaratra vezették vissza a vallást. Nála viszont teljesen bebizonyosodott, hogy a gondolati elem nélkül a vallásos élmény nem lehetséges. A vallásfilozófia utolsó 150 esztendejének története mindennél világosabban igazolja, hogy *Hermann* állítása a valóságnak nem felel meg, mert a vallásban szereplő gondolati elemet nem tekintették *á priori* úton a vallás konstitutív elemének. Midőn tehát *Girgensohn* a gondolati elem fontos szerepére rájött, ezt ő pszichológiai úton érte el és korántsem *á priori* okoskodások és szükségszerűség útján.

Hermann elégtelennek tartja a 13 kísérleti személy számát. *Girgensohn* ezzel szemben hangsúlyozza, hogy a pszichológiában nem a szám, hanem a minőség a fontos. Mert mit érne pl., ha értéktelen és rossz megfigyeléseket megszámlálhatatlan alkalommal megismételnénk? Kétségtelenül szükség van a kísérletek és a megfigyelések megismétlésére, ahonnan nem szükséges azt a végtelenségig fokozni. Elég, ha a kísérleti személyek minősége biztosít bennünket arról, hogy a tévedések lehetőleg ki vannak zárva. Ami pedig *Girgensohn* kísérleti személyeinek közös szociális légkörét illeti, ily váddal szükségtelen őt illetni, mert hiszen ő kísérleti személyeivel az általános vallásosság, tehát a vallás szerkezeti elemeit igyekezett felkutatni és az csak letagadhatatlan, hogy a vallás legáltalánosabb és leglényegesebb konstitutív elemeinek minden egyes egyénben jelen kell lenniök, tartozzék bár az bármely nemzetiséghez és bármely szociális milieuhoz.

Végül még *Hermann* utolsó két kifogását háritja vissza *Girgensohn*. *Hermann* szerint is *Girgensohn* kísérleti eljárásával a voltaképpeni vallásos élményt és annak pszichológiai lényegét megközelíteni nem lehet. *Girgensohn* ezzel szemben hangsúlyozza, hogy bár kísérleti személyei tudósításaikban nem egyszer esztétikai élményeikről számoltak elsősorban be, mindazonáltal a pszichológus éles szem- és megfigyelő képessége lépten-nyomon észreveheti, hogy az esztétikai élménye folyamatokkal együttrezegnek a mélyebben fekvő és áramló vallási élményfolyamatok is. És éppen ezen a ponton dül el a valláspszichológus kellő felkészültségének és valláspszichológiai érzékének problémája: hogy t. i. képes-e a sajátosan vallási élmény-mozzanatokat a nem-vallási élmény-mozzanatoktól megkülönböltetni?

Hermann második érve szerint, *Girgensohn* pszichológiai eljárása már csak azért is szükségtelen, mert mielőtt valaki a vallás vizsgálatához hozzáfog, már tudnia kell azt, hogy mi maga a vallás. *Girgensohn* kétségtelenül elismeri azt, hogy mielőtt valamely tárgy vizsgálatához hozzáfogunk, azt futólagosan és ideiglenesen meg kell határoznunk. Másfelől azonban hangsúlyozza azt, hogy különböztetnünk kell előzetes orientálódási fogalom és meghatározott, örök érvényű ismeretek között, vagyis a vizsgálódás kiindulási tárgya és azon tárgy között, amelyhez vizsgálódásaink végén eredményképpen eljutunk. Nem igaz *Hermann* azon állítása, mintha a tárgyakból ki lehetne olvasni azt, amit éppen a kutató kiolvasni óhajt, sőt a kísérleti vizsgálódás állandóan újabb és újabb meglepetésekhez viszi a kutatót. (Példa a kémia kifejlődése az alchimiából: kiindulási tárgy az aranycsinálás volt, az eredmény pedig a kémiai folyamatoknak a felfedezése.) Hasonlóképpen a modern pszichológia fejlődésénél is tapasztalhatjuk, hogy a pszichológusok „a lélek nélküli pszichológia“ hipotéziséből kiindulva, kiindulási tárgyként a lelki élmény különféleségét vették és végecéll gyanánt az emberi lélek ismeretét tűzték maguk elé. Közben azonban ez a végecéll nagyon is a messzeségbe szorult, miután a lelki élmények vizsgálata újabb és újabb meglepetésekhez vezetett s a lelki élet eddig titokzatos színezetei és hullámgyűrűzései, amelyeket eddig csupán a költők és művészek ismerhettek intuitív megértésük és utánélési képességük révén, legújabban a tudományos pszichológia számára is megközelíthetőkké lettek. A mai pszichológia és valláspszichológia még nagyon messze van végecéljától: hatalmas munkamező áll előtte s éppen azért *Girgensohn* méltán intheti a fiatalabb és idősebb theologus és pszichológus kritikusaik egyaránt arra, hogy ahelyett, hogy az ő módszerét kritizálják, álljanak ők is az experimentálás művészeté mellett s meglátják, hogy akkor ők sem fogják többé a *Girgensohn* valláspszichológiáját egy-egy kézlegyintéssel elintézni óhajtani. Kétségtelenül vannak problémái a vallástudománynak, amelyeket a valláspszichológia meg nem oldhat, így pl. a vallás igazságtartalmának problémája, azonban *Girgensohn* távol is áll attól, hogy a valláspszichológiában lássa magát a vallástudományt és a teológiát egyaránt. *Girgensohn* idevonatkozó felfogásának részletes ismertetése és kritikája azonban már nem tartozik ide. Most tehát áttérünk *Girgensohn* tanítványának, *Gruehnek* kritikai ismertetésére.

§) *Gruehn* Werner valláspszichológiája.

Már több alkalommal volt alkalmunk említeni, hogy *Gruehn* sok tekintetben továbbfolytatta a *Girgensohn* által elkezdett valláslélektani kísérletezést és egyfelől a módszer tökéletesítésével, másfelől pedig az elért eredmények pontosabb elemzésével, grafikai ábrázolásával és általában véve pontosabb meghatározásaival kétségtelenül nagy szolgálatokat tett a kísérleti önmegfigyelés módszerével dolgozó valláslélektannak. Különböző valláslélektani tanulmányai és könyvei közül különösen hármat kell figyelemre méltatnunk. Az első ezek közül még 1920-ban jelent meg, mint magántanári dolgozat: *Neuere Untersuchungen zum Wertproblem. Ein Beitrag zur experimentellen Erforschung des religiösen Phänomens*. A második 1924-ben jelent meg s szintén az értékeléssel, mint lelki élménnyel foglalkozik a *Girgensohn* módszerének tökéletesbbitett formája segítségével. Címe: *Das Werterlebnis. Eine religionspsychologische Studie auf experimenteller Grundlage*. Végül 1926-ban hagyta el a nyomdát összefoglaló valláslélektani kézikönyve: *Religionspsychologie* címmel. Miután ez az előbbi kettőnek fontosabb eredményeit is magába foglalja, *Gruehn* ismertetésénél különösképpen ez utóbbi könyvére támaszkodunk.

Gruehn módszerbeli újításai Mint láttuk, *Girgensohn* a kísérleti önmegfigyelés módszere mellett igénybe vette a *Freud*-iskola szabad asszociációs módszerét és a kikérdező módszert is. *Gruehnnél* ezzel nem találkozunk. Ő csupán a kísérleti önmegfigyelés módszerére támaszkodik, amelyet helyesebben „reakció-módszernek“ nevez.

A reakciómódszer technikai feltételeit pontos elemzés tárgyává teszi. Megállapítja ő is a módszer három főmozzanatát : 1. az élmény előidézése a kísérleti személyben ; 2. az élmény megfigyelése a kísérleti személy által és 3. a kísérleti személy tudósításai.

Az élmény, avagy jelenség előállítását a következő feltételek pontos megléte segíti elő : 1. a kísérletvezető és a kísérleti személy közti pontos munkamegosztás. A kísérlet vezetője igyekszik a kísérleti személyt minden munkától mentesíteni, úgy, hogy a kísérleti személyre csupán az élmény átélése, annak utólagos megfigyelése és jegyzőkönyvbe mondása várokozik. 2. A nem-tudatos (unwissentliche) eljárás. Csupán a kísérletvezető előtt ismeretes az egész eljárás voltaképpeni célja. A kísérleti személy semmit sem sejt felőle. 3. Az utasítás (instrukció). A kísérlet vezetője által célszerűen körülírt feladat útján a kísérleti személyben előidézett élmény kezdettől fogva bizonyos meghatározott irányba tereltetik. 4. A „hívó-szó“ vagy „inger-szó“ (Reizwort). Ez a kísérleti személy elé állított feladat voltaképpeni tárgya és kiváltó eszköze. A hívósó gondos és célszerű kiválogatása révén előidézett és az utasítás által egy meghatározott irányba összpontosított élményt azután a legváltozatosabb variációiban és fokozataiban tanulmányozhatjuk.

A kísérleti személy megfigyelésének pontosságát viszont a következő feltételek és körülmények szolgálják : 1. Az élmény megfigyelésének tökéletessége, amelyet azáltal segíthetünk elő, hogy a legkisebb élménymetszeteket is egymástól mesterséges úton izoláljuk. 2. Az élmény átélésének és megfigyelésének a laboratóriumban történő teljes zavartalansága. 3. A kísérleti személynek a megfigyelés terén mindinkább növekvő gyakorlata. 4. A megfigyelés kiegészítése és kijavítása a kísérlet idői mérése által. 5. Ugyanazon folyamatnak más kísérleti személyekkel való megisméltése, ugyanoly, avagy más feltételek között. 6. Ugyanazon folyamat variálása különböző utasítások és hívószavak mellett.

Végül a kísérleti személy által adott tudósítást, leírást és annak pontosságát a következő feltételek segítik elő : 1. Az azonnali jegyzőkönyvbe vétel, naplózás. 2. Az állandó (sztenografikus) naplózás a segítő, avagy segítőik által. (*Girgensohn* a jegyzőkönyveket sajátkezűleg vezette. Ez kétségtelenül nagy hátránya. Segítő társakat sem használt. Ebben azonban feltétlenül előrelátó volt. Valláslélektani kísérleteknél elég, ha sikerül magának a kísérletvezetőnek megnyerni a kísérleti személy bizalmát, nemhogy még idegen segítő erőket is bevezessen a laboratóriumba.) 3. A kísérleti óra külső körülményeire vonatkozó valamennyi kiegészítő adat fixálása. 4. A kísérleti személyek növekvő gyakorlata a tudósítások pontossága terén. 5. A tudósítás kiegészítése a kísérletvezető kérdései által.

Ha mindezek a feltételek, avagy egyik-másik ezek közül hiányzik, úgy a valláslélektani kísérlet veszít pontosságából és alaposágából. Mint láthatjuk, *Gruehn* a feltételeket sokkal részletesebben és egyöntetűbben sorakoztatja fel, mint *Girgensohn* tette. Egyiket-másikat sikerült neki pontosabban is létrehozni, mint *Girgensohn*nak. Így pl. a kísérlet idői megrövidítését és mérését.

A kísérleti személyben a hívószóra előidézett reakciónak kétféle fajtát különbözteti meg. Vannak az ú. n. *szabad* reakciók és a *megkötött* reakciók. A szabad reakcióknál a kísérlet vezetője azt az utasítást adja a kísérleti személynek, hogy mindent, ami csak a hívószóval kapcsolatban lelki világában létrejön, előáll, soroljon fel. A megkötött reakciónál ellenben a kísérlet vezetője azt az utasítást adhatja a kísérleti személynek, hogy csupán a hívószóval kapcsolatban fellépő képzetéről, avagy érzelmeiről adjon felvilágosítást. A szabad reakció módszerrel a *Freud-iskolánál*, *Stählinnél*, *Girgensohn*nál találkozhatunk. A szabad reakció módszere alkalmas arra, hogy a kísérleti személyekben nagyobb átfogójú és bonyolultabb vallásos élményeket idézhessünk elő és hogy a vallásos élmény lefolyásának legáltalánosabb vonásait tanulmányozhassuk. Az élmény részletesebb elemzésére azonban ez a módszer nem alkalmas. Mert a kísérletvezető által nyújtott vallásos szövegek (*Stählin*), avagy vallásos költemények (*Girgensohn*) olva-

sásához szükséges időtartam hosszúsága és pontos naplózása oly sok időt igénybe vesznek, hogy az élmény finomabb mozzanatai rendesen elkerülik úgy a kísérleti személynek, mint a kísérlet vezetőjének a figyelmét.

Mindezen *Gruehn* a legnagyobb sikerrel azáltal próbált segíteni, hogy a hosszú szövegek, avagy vallásos költemények helyett rövid mondatokat, avagy egyenesen csupán egyes szavakat olvastatott fel kísérleti személyeivel. Így azután sikerült neki a *Girgensohn*nál sokkal rövidebb reakcióidőket elérni. A reakcióidő átlaga 10" volt, gyakran 6" vagy 7".

A megkötött reakció módszert csak akkor lehet használni, ha az élménynek, megfigyelésnek és tudósításnak előfeltételei valamennyien megvannak. Továbbá akkor, ha a kísérleti személynek adott utasítások egymással teljesen összefüggnek, egymásból logikailag, önként következnek. Végül akkor, ha a hívószók is a legszorosabb kapcsolatban vannak egymással.

A megkötött reakció módszernél *Gruehn* újra különböztet *lazábban* és *szorosabban* megkötött reakció módszerek között. Az elsőt megpróbált már *Girgensohn* is dolgozni, akkor, midőn kísérleti személyeinek meghagyta, hogy a költeményeket ne csak olvassák, de ítéletet is alkossanak magukban felőlük, vagy amikor pl. a kiválogatott költeményeket egymással szemben fokozatosan elhatárolja. A második típusú megkötött reakció módszerrel azonban csak *Gruehn*nél találkozhatunk, bár *Girgensohn* is erre építette legújabb kísérletezéseit.¹⁰¹

A megkötött reakció módszere különösen a valláslélektan *analitikai* feladatait szolgálja, így pl. segítségével könnyebben fellebbenthetjük a fátylat azokról a lelki szálakról, amelyekből a vallásos élmény szintheitikus összefüggései előállanak. S valóban *Gruehn*nek még *Girgensohn*nál is jobban sikerült a vallásos élményben jelentkező szintheitikus összefüggések lelki aktusainak részletekbe menő pontos elemzése. A következőkben azokra az eredményekre óhajtunk még rámutatni, amelyekkel *Gruehn* megkötött reakció módszerének segítségével a *Girgensohn* által elért eredményeket túlszárnyalta.

Gruehn mindenekelőtt a *normális* ember vallásos élményét, vagyis a normális vallásosságot teszi tanulmány tárgyává. Az ezzel foglalkozó valláslélektant elnevezi : *A normális vallás lélektanának*. Ez újra két részre oszlik : *analitikus* és *szintheitikus* részekre. A normális vallás lélektanának feladat- és tárgykörét a *Gruehn* felosztása szerint a következő szemléltető módon próbáljuk meg áttekinthetőbbé tenni :

A normális vallás lélektana.

Analitikus valláslélektan.

Szintheitikus valláslélektan.

- | | |
|---|---|
| <p>I. A tiszta vallásos élmény.</p> <p>a) A vallásos alapélmény.</p> <p>1. A vallásos én-funkciók.</p> <p>2. A vallásos gondolat.</p> <p>3. A vallásos alapélmény szintheitikus oldala.</p> <p>b) Az elmerülési fokok.</p> <p>c) A gondolati variációk, avagy az alapélmény különböző aktuális tartalma.</p> <p>d) A vallási alapélmény tudatfokozati és misztikus variációi.</p> <p>e) A tiszta vallásos élmény egyéb variációi.</p> <p>f) A vallásos alapélmény záró leírása.</p> | <p>II. A vallásos élmény funkciói és válfajai.</p> <p>a) A vallásos alapélmény előállása.</p> <p>1. A szubjektív tényező, avagy beállítás.</p> <p>2. Az individuális tényező, avagy a kísérleti személy egyéni szerkezete.</p> <p>3. Az objektív tényező, avagy a hívó szó.</p> <p>b) A vallásos élmény lefolyásának formái.</p> <p>c) A vallásos élmény kihatása.</p> <p>d) A vallásos élmény-derivátumok.</p> |
|---|---|

¹⁰¹ L. : Die Erscheinungsweisen religiöser Gedanken. Zeitschr. für Syst. Theo. 1923.

Az analitikus valláslélektan feladata tehát elsősorban a tiszta vallásos élmény elemzése. Mindenekelőtt a vallásos alapélmény alapvető, legáltalánosabb strukturáját tárja fel előttünk. Ift *Gruehn* ugyanarra a *duálizmusra* akad, amelyre *Girgensohn* is eljutott. Vallási én-funkciók és vallási gondolat kettőssége, illetve az életben jelentkező szintheitikus egysége adja szerinte is a vallásos alapélmény alapvető strukturáját. Nála azonban az én-funkciók sok tekintetben még pontosabb elemzés tárgyává lesznek, mint *Girgensohnnál*. Épp azért erre röviden itt is ki kell térnünk.

Gruehn a megkötött reakció módszer alkalmazása útján nyert jegyzőkönyvi anyag elemzése és interpretálása által a pozitív vallási énfunkciók következő hat válfaját állítja fel: 1. A vallási énfunkciók, mint az Én-nek a Tárnya iránt való benső *önátadási aktusa* jelentkeznek. Az Én bensőleg elmerül a vallásos Tárnyban. 2. Vagy más oldalról a vallási funkció úgy is szerepelhet, mint amely által az Én-vonatkozás Tárnya az Ént bensőleg *magáévá teszi* és bensőleg magában elmeríti. 3. Új változat áll elő, midőn az Én teljesen a háttérbe szorul és az élmény előterébe teljesen a vallásos Tárny lép. Ilyenkor azután a Tárny teljesen *megragadhatja* az Ént, s magához vonhatja, abszorbálhatja azt. Vagy pedig 4., a Tárny magát az Énre ellenállhatatlanul mintegy *ráerőszakolja*, őt bensőleg meglepi, teljesen rásimul, az Énen áthalad, az Énbe behatol, az Ént maga alá hajtja, uralkodik felette stb. Nagyon ritkán bár, de azért szerepelnek a kísérleti személyek tudósításaiban oly esetek is, midőn egyáltalában nincs szó sem az Énről, sem pedig a Tárnyról, hanem csupán magáról az *érintkezési élményről*, egy *benső kontaktusról*, amely vagy 5., az Én és a Tárny, vagy pedig 6., a Tárny és az Én között jó létre, folytatódik, avagy játszódik le.

A felsorolt hat érzelmi állapot mind a vallásos én-funkciók meghatározott csoportjait képviselik. A különbség, amely közöttük fennáll, egyfelől a figyelem *irányultságában* rejlik. Így pl. a figyelem egyszer inkább az Én-re (1—2), máskor inkább a Tárnyra (3—4), ismét máskor magára a kettőjük között fennálló vonatkozásra (5—6) irányul. De a különbség előidézőjének az egyes esetekben jelentkező *aktivitás különböző színezeteit* is tekinthetjük. Így pl. az első két esetben az Én aktív, szorgalmazó tényezőként szerepel. Még pedig egyszer aktív (1), máskor pedig passzív (2) formában. A harmadik és negyedik esetenél viszont a Tárny a szorgalmazó tényező, még pedig egyszer, mint receptív (3), máskor pedig mint aggresszív (4) tényező. De az utolsó két esetenél (5—6) is jelentkeznek ily árnyalati különbségek.

Azonban valamennyi én-funkció, én-vonatkozás megegyezik abban, amit már *Girgensohn* is hangsúlyozott, hogy legegyszerűbb formájukban mint *elsajátítási aktus* szerepelnek, vagyis oly funkcióként, amelynek segítségével a ható Tárny az átélőnek legbensőbb tulajdonává lesz. E kívülről ható Tárny, tényező pedig lélektani terminológiával élve nem más, mint a „hívószó“, viszont tisztán vallásos terminológiával élve nem más, mint az „Isten-gondolat“.

A *Girgensohn* által ismertetett elsajátítási aktus négy fokozatát *Girgensohn* nyolcra egészíti ki. Az első fokozat a tisztán *intellektuális megértés* fokozata. (Mint *Girgensohn*-nál is.) A második fokozatnál a megértést már könnyed és sajtyszerű érzelmek kísérik, melyeket a kísérleti személyek gyakran csupán érzeteknek vagy érzületeknek neveznek. Behatóbb elemző eljárás azonban feltárja előttünk azt, hogy ezek az érzelmek voltaképen a tudatmező szélén jelentkező én-funkciók. Ha az előbbi az intellektuális megértésnek, úgy az utóbbi az *elmélyült avagy személyes megértésnek* fokozata. A harmadik fokozatnál az érzelmek teljesen világosan, de még mindig nehezen elemezhető módon jelentkeznek. A szimpáthiának, bizalomnak, féltő tiszteletnek, szeretetnek érzelmei ezek. Ez a fokozat az *átérzett megértés* fokozata. A negyedik fokozatnál azután az én-funkció teljes világossággal és határozottsággal előlép és az előbbi fokozatok érzelmi hálózatából mintegy kibontakozik. Az én-funkció tehát teljesen tudatos intencióvá lesz. Összhangban áll magával az akarattal. Tárnyában elmerül, tárgyát megragadja, avagy az őt. Egyszóval a tárgy foglyává lesz. Az én-funkció, mint elsajátítási aktus, ennél a

fokozatnál áll előttünk a legtisztábban, makulátlanul. E negyedik fokot *Gruehn* szerint, a *szándékoll aktus* fokozatának nevezhetjük. Mielőtt azonban az elsajátítási aktus e negyedik fokozatig eljutna, az Én-nek közben át kell esnie az ú. n. *beleérzési, beleélési* folyamatokon, amelyeknek segítségével az Én teljesen beleférkőzik az én-vonatkozás Tárgyába. E beleélési folyamatot mintegy a harmadik és negyedik fokozat közötti átmeneti állapotnak tekinthetjük. Az ötödik fokozatnál jut el az aktus legszebb és legmagasabb fázisához. Az elsajátítási aktus itt teljességében kibontakozik. A kísérleti személy azzal a meggyőződéssel olvassa a szöveg szavait, mintha azok az övéi volnának. Ez tehát az aktus *teljességbemenésének* fokozata. A hatodik fokozatnál már folytatólagos emelkedésről többé nem beszélhetünk. Az aktus egyszerűen tovább rezeg az elért élmény magasságában. Én és Tárgy bensőleg a legszorosabb kapcsolatban vannak egymással. Ez a *szertő kontempláció* fokozata. A hetedik fokozatnál már az én-funkció lassú tovorezgését, elveszését konstatálhatjuk csupán. Ez tehát az *elveszésnek* fázisa. Végül még megemlékezhetünk egy utolsó, a nyolcadik fázisról, amely az aktus nem-tudatos továbbregzéséről, nem-tudatos utóhatásairól tudósít bennünket. Az én-funkció u. i. lejátszódása után is tovább rezeg, tovább hat a lélek világában, legtovább azonban a tudatalatti régiókban. Az elsajátítási aktus eme nyolc fokozatát *Gruehn* egy grafikai görbével próbálja szemléltetni. S míg e görbe vonal a vallásos élmény-folyamatot ábrázolja, addig egy másik, teljesen egyenes és egészen más irányú vonal a tisztán intellektuális gondolkozás folyamatát szemlélteti.¹⁰²

Az intellektuális gondolkozásnál az én-funkciók különösebb megduzzadásáról, akcióbalepéséről u. i. soha sem beszélhetünk. Itt tehát a lelki folyamatot csakis egy teljesen vízszintes irányú vonal ábrázolhatja. Végül ez első ábrájában súlyt fektet *Gruehn* annak kellő szemléltetésére is, hogy a vallásos élménynek a tudatban lefolyó fokozatai két csoportba oszthatók fel: az első csoportnál (1—3. fokok) az Én aktivitása alig észlelhető, szinte egészen hiányzik. A második csoportnál ellenben (4—7.) az aktus, mint tiszta én-aktus jelentkezik. A két csoport között az átmenetet az említett beleélési élmény képezi.

Ez volt tehát az ú. n. elsajátítási aktus lélektani elemzése. Az elsajátítási aktus, avagy vallásos én-funkciók mellett azonban, mint alapvető komponens a vallásos *gondolat* is szerepel. És pedig úgy, hogy egyszer az én-funkció, máskor pedig ez a gondolati elem viszi a főszerepet. Eppen azért *Gruehn* az analitikus lélektan következő fejezetében azokat az eseteket teszi először lélektani elemzés tárgyává, amelyeknél a gondolati elem viszi a főszerepet. Elemzését itt is a jegyzőkönyvi anyagra építi. Oly esetek ezek, amelyeknél a tiszta vallási elsajátítási aktus nem jöhetett létre, hanem helyette más aktusok jelentkeztek.

1. Az első, tehát a már ismertetett tiszta vallási *elsajátítási aktus*, amelynél a gondolati elem az intuicióként leírt és az én-funkciókkal együtt jelentkező konstitutív mozzanat.

2. Ettől különbözik a *helybenhagyási aktus*, amelynél a gondolati elem már jobban az előtérbe lép. Mindazonáltal ez az aktus még közeli rokonságban áll az előbbivel, bár nála már a diszkurzív gondolkozás jelei is mutatkoznak.

3. A gondolati elemek még nagyobb szerepéről tanuskodik a *méltánylás aktusa*. Itt teljesen a gondolati folyamatok az irányadók: elhatározások, összehasonlítások, stb. A hívőszót logikai szempontokból az Én elfogadja. Az aktuális

¹⁰² *Gruehn* valláslélektani munkájában összesen hat ábrát találhatunk. Nagyon szerettük volna ez ábrákat is leközzölni jelen tanulmány keretein belül, mert így a magyar olvasó előtt is könnyebben megérthető és elképzelhető volna mindaz, amit *Gruehn* elméleti sorai tanítanak. Teljes tisztelettel és hálával emlékezünk meg e helyen *Gruehn* professzorról, mint aki kész örömmel hajlandónak is mutatkozott a klisék szabad, magyar felírású használatának engedélyezésére, csak azért, hogy így a valláslélektani munkásság iránt való magasabbfokú érdeklődést magyar afőrn is lehetővé tegye. Sajnos azonban, *Gruehn* professzor könyvének kiadójánál hasonló megértésre nem találhattunk, a klisék felhasználását nála kieszközölni nem tudtuk s így kénytelenek vagyunk a hat ábra iránt különösebben érdeklődőknek *Gruehn* professzor eredeti német munkájának tanulmányozását ajánlani.

tartalom tehát itt már minimális, mindazonáltal még itt is szerepel, mert Én vagyok az, aki a méltánylás állapotára helyezkedem.

4. Az aktuális tartalom a minimális fokra süllyed alá az *igaznak nyilvánítás* tisztán gondolati élményénél. Az én-vonatkozás itt alig mutatkozik, ellenben az Én által elérhető legmagasabb absztrakció viszi az irányító szerepet. Ez a tisztán racionális élmény a vallásos élmény lélektani ellenpólusa. A különböző aktusokat *Gruehn* egy külön (2-ös sz.) táblán ábrázolja. Ez aktusok korántsem minden jelentőség nélküliek. A mindennapi életben is találkozhatunk túlnyomóan racionális, avagy túlnyomóan emocionális típusú vallásossággal. Ezeknek oka nem más, mint az ábrázolt és leírt aktusoknak a vallásos embereknél való különböző árnyalatú jelentkezése. A vallásos élmény gondolati változatainak ábrázolása után *Gruehn* egy harmadik ábrán a vallásos alapélmény misztikus variációit próbálja szemléltetni. E harmadik ábra alaprajza a *Külpe* iskolájának egyik kiváló reprezentánsától, *S. Behntől* származik. *Gruehn* azonban némi korrigálást vitt végbe a *Behntől* átvett táblán, amelyet a vallásos én-funkciók sajátos szerepe és jellegzetessége követelt meg. Ugyanakkor hangsúlyozza, hogy az ábra teljességének és tökéletes voltának elismerését egyáltalában nem igényli a maga számára. Tökéletessé-tétele még mindig a jövő feladata.

A téglalap alakú ábrán függőleges irányban felfelé és lefelé mindenekelőtt a tudatállapotok három nagy csoportját próbálja szemléltetni: *A)* az ébrenlét-alatti állapotokat; *B)* a normális ébrenlét állapotát; *C)* az ébrenlét-feletti állapotokat.

A) Az ébrenlét-alatti állapotok a következő sor szerint távolodnak el mindinkább a normális ébrenléttől: 1. az álmodozás, 2. feszült alvás, 3. mély, álomtól kísért alvás, 4. a mély hipnózis állapota.

B) A normális ébrenlétnél is sok fokozatot lehet megkülönböztetni, azonban ez alkalommal e fokozatok külön felsorolására nincs szükség.

C) Az ébrenlét-feletti állapotoknál a következő fokozatokat különböztethetjük meg: 1. a világos ébrenlét (*Hellwachsein*), 2. az elbájoltság, ihletettség (*excitáció*), 3. az elragadtatás (*exaltáció*), 4. a béke és végül 5. az önkivületnek (*eksztázisnak*, *nirvánának*) állapotát.

A tudatfokok e táblázatán vízszintes irányban megpróbálta *Gruehn* a már leírt vallási elmerülés nyolc fázisának feltüntetését is, s így a vallási én-funkciók változatait minden különösebb akadály nélkül ábrázolhatta ezen a harmadik táblán is. Valamennyi én-vonatkozási aktus a lelki élet nullpontjából a téglalapalakú ábrát vízszintes irányban középen kettészelő tengely baloldalából indul ki, amely a tudat aktuális tényezőinek teljes hiányával esik egybe és az intellektuális tényezők egyeduralmával egy vonalba esik. A normális vallásos én-funkció, az elsajátítási aktus a tudat ébrenlét-feletti állapotai között az ihletettség fokánál éri el teljességbe jutását, a lelki élet tudatalatti határánál azután találkozik a többi szinttel és a tudatalatti világába, vagyis az ébrenlét-alatti régiókba süllyed alá. Itt valamennyi aktusnál megszűnik a tudat aktivitása, és az élmény tisztán receptív élménnyé lesz.

A misztikus vallásos élmény különböző fokainak vizsgálata közben azután észreveszi és ábráján szemléltetni is próbálja a *Gruehn* azt a lélektani tényrt, hogy mennél inkább eltávolodik a vallási aktus a normális vallásosságot jelölő elsajátítási aktustól, annál inkább közeledik a tudat felső határához. Midőn a vallási elsajátítási aktus az exaltáltság aktusává fokozódik, tehát az ébrenlét-feletti állapot ihletettség fokában bontakozik ki a maga teljességében, már csupán egyetlen képzetet, gondolatot hordoz magával. A sajátosan misztikus aktus itt eljut addig a határig, ahol az intellektuális tényezők teljesen elvesznek, ellenben az aktuális tényezők a legmagasabb szerephez jutnak. Az ekstázis fokánál azután a vallásos élmény eljut a tudat felső határáig. Az ekstázis azután a teljes megmerevedés, a halál állapotába vezet át, épp úgy, mint az ébrenlét-alatti állapotoknál a mély hipnózis állapota. Így azután a tudatnak látszólag egymástól mindinkább távolodó tudatfokai végül is egy oly zártkört alkotnak, amelyben a tudat alsó és felső határát jelző pontok teljesen egybeesnek. Valamely élmény-aktus sajátos állapotát és

helyzetét tehát mindig két dolog határozza meg. Egyfelől az élmény-fok, avagy elmerülési fokozat. Másfelől pedig a tudat-fok, vagyis az ébrenlét-alatti, a normális ébrenlét és az ébrenlét-feletti állapotot jelző fokozat. A vallásos élmény e sajátos, kettős meghatározottságú helyzetéből és útirányából magyarázható meg teremtő jellege is. Így pl. *S. Behn* az egyik fokról a másik fokra való átmenet által próbálja a vallásos zseni alkotó képességét megmagyarázni.

E *Gruehn* által nyújtott harmadik tábla azonban a legtöbb tanulságot a *misztikával* kapcsolatban nyújtja. A misztikus állapotot eddig nehezen sikerült megkülönböztetni a normális vallási állapottól. *Gruehn* ellenben itt mindennél világosabban kimutatja azt, hogy a misztikus állapot három mozzanatban tér el a normális vallási állapottól: 1. az én-funkció a gondolati elemet a misztikus állapotnál elnyomja; 2. a vallási élménytartalom sajátos fokozódását észleljük a misztikus állapotoknál (a vallási elsajátítási aktus az exaltáltságnak, a misztikusnak, avagy az extázisnak fokára emelkedik); 3. ez által az élmény szükségképpen eltolódik a legfelső tudat-fokok felé.

Így tehát a differenciális valláslélektan számára is vonhatunk itt le következtetéseket. A vallásos aktusoknál három nagy alapformát lehet megkülönböztetni: 1. a racionálisnak, 2. a sajátosan vallásinak, 3. a misztikusnak formáit. Ami pedig e három típusú vallásosságot egymástól megkülönbözteti, az voltaképpen nem más, mint a vallásos élmény strukturájában szereplő Én-funkciónak és gondolati elemnek egymáshoz való sajátos viszonya. A racionális típusú vallásosságban a gondolati elem a túlnyomó. A misztikus típusú vallásosságnál viszont a funkcionális elem kerül túlsúlyba a gondolati elem pedig mindinkább redukálódik. Az egészséges vallásosságnál mindkettő egyaránt megvan és egyik sem tör a másik elnyomására. (E három típusú vallásosság tartalmi mozzanatainak sajátos arányú elosztódását *Gruehn* egy külön [4-es sz.] ábrán próbálja szemléltetni.)

A tudat-fokokat és a vallásos élménynek ezekkel kapcsolatos sajátos változatait feltüntető 3-ik sz. *Gruehn*-féle ábrával összefüggésben azonban még egy nagyon fontos tényről kell megemlékeznünk, amit mi is a kísérleti valláslélektan legnagyobb vívmányának tartunk és amelyet már *Girgensohn* is hangsúlyozott: t. i. szemben *Jamesszel*, *Starbuckkal*, a *Freud-iskolával*, a kísérleti valláslélektan kimutatta, hogy a vallásos alapélmény létrejövetele, kialakulása nem a lelki élet tudat-alatti régióiban játszódik le, hanem a normális tudat fokozati állapotaiban. *Gruehn* elismeri, hogy az élmény előfeltételei és utóhatásai nem mindig tudatosak. Ebben igazuk van az *amerikaiaknak* és a *Freud-iskolának*. Azonban a vallásos sejtelem teremtő processzusa nem a tudat-alatti világ régióiban fészkel. Hasonlóképpen nagy eredménye a kísérleti valláslélektannak, hogy a vallásos élmény fokozatait az ébrenlét-feletti állapotok régióiba utalja és hogy az ú. n. tudat-felettinak a határvonalat is meghúzza. Ez előtt a valláspszichológusok állandóan összezavarták az ébrenlét-feletti vallásos állapotokat az ébrenlét-alattiakkal, a tudatalatti kifejezést használták olyankor, midőn a tudat-felettit kellett volna használniok. Továbbá természetyszerűen nem tudtak megkülönböztetni a normális (teremtő) és az abnormis (nem-termék) ébrenlét-feletti, tudat-feletti fokozatok között s így a tiszta vallást a misztikával nagyon gyakran felcserélték. Hogy mindezekben a kísérleti valláslélektannak végre sikerült a helyzetet teljes egészében tisztázni, ezért különösképpen hálásak lehetünk iránta.

Az eddigiekben *Gruehn* a vallásos alapélmény alapstrukturáját, elmerülési fokait, tudatfokait, intellektuális és funkcionális variációit ismertette. Ezek után áttér a vallási élményfolyamat egyéb variációinak lélektani leírására.

Mindenekelőtt felhívja figyelmünket a vallásos élményfolyamat különböző irányaira. Midőn az Én-funkciókat csoportosította, már akkor említést tett arról, hogy a vallásos én-funkciók egyszer az *Én*, máskor pedig az *Énnel* vonatkozásban levő *Tárgy* aktivitásának jellegét öltik magukra. Az *Én* egyszer aktív, máskor pedig receptív szerepet játszik. Az én-funkció mindazonáltal mindegyik esetben mint egyetlen sajátos aktus jelentkezik. Az aktivitás eme váltakozását és az élmény-folyamatnak általa előidézett különböző irányait ismét egy új (5-ös sz.)

ábrán szemlélteti *Gruehn*. Itt egyszersemind felhívja figyelmünket a vallásos élmény váltakozó intenzitására is, amely természetesen esetről-esetre, egyének szerint más és más.

Figyelemre méltatja továbbá a vallási alapélmény *szélességét* is. Szélesség alatt érti *Gruehn* azt a mértéket, amellyel az élmény az Én-t kitölti, áthatja. Ez, természetesen, leginkább az egyén érettségi fokától függ. A táblán az élmény szélességét különböző ívekkel jelzi.

Külön megemlékezik azután az élmény lefolyásának idői tartamáról. Ez lehet csupán egy pillanat, azonban nagyon gyakran hosszú időt is felöllehet. Ily esetben a vallásos élmény az ú. n. megtérési folyamatba megy át, amely a maga hosszadalmasságával természetesen kellőleg semmiféle ábrán nem szemléltethető.

Végül még a vallásos élményfolyamatnál jelentkező *hullámgyűrűzésekre* hívja fel *Gruehn* a figyelmünket. Az egyes vallási aktusok kibonatakozásánál és tovaregzésénél, lassú eltompulásánál, nagyon könnyen előállhatnak ily hullámgyűrűzések, kisebb-nagyobb kilengések, ingadozások, akár az élményfolyamat intenzitásával, akár pedig a szélességével stb. kapcsolatban. (Az ábrán természetesen ez is külön jelezve van.)

Ezzel le is zárja *Gruehn* a vallásos alapélmény ma már ismert főbb variációinak lélektani leriasát és táblákon való szemléltetését. A már említetteken kívül a vallásos élménynek még a következő főtulajdonságait sorolja fel: 1. a vallásos élmény feltétlen komolyság jellegével lép fel; 2. a vallásos élmény benső igazságigénnyel, tárgyának valóság-tudatával lép fel; 3. független az időtől és tértől; 4. teljesen személyes jellegű; 5. közvetlen, önkéntelen és természetes; 6. mint aktivitás, teljesen dinamikus jellegű; 7. sajátos lelki törvényei vannak; 8. az abszolút érvényűség jellegének hordozója; 8. mint élmény, megismételhetetlen s maradandó jelentőségű; 9. egy új jelentésbeli szintézis létrehozója; 10. a teljes produktivitás jellemzi; 11. végül minden egyes kísérleti személy hangsúlyozta, hogy a vallásos élmény végeredményben, maradék nélkül le nem írható.

És most jut el *Gruehn* analitikus valláslélektanának második főrészehez, melynek címe: A vallásos élmény funkciói és válfajai. Elsősorban is a vallásos alapélmény előállítását teszi vizsgálat tárgyává. Az élmény előállításának vizsgálatánál figyelmen kívül hagyja azokat az előfeltételeket, amelyek az élmény keletkezésénél szintén közrejátszanak, amelyek azonban vagy a genetikus, vagy a differenciális, vagy pedig a szociálpszichológia vizsgálandó tárgyát képezik. A vallásos élmény előállítására döntő hatással a következő három tényező van, amelyeknek mindegyikét felszínre hozza a kísérleti valláslélektan:

1. a szubjektív tényező, avagy a *beállítás*.
2. az individuális tényező, avagy a kísérleti személy *egyéni* strukturája.
3. az objektív tényező, avagy a *hívószó* (az isten-gondolat). E három tényező egymással egy pontban találkozik és létrejön a vallásos élmény. (Az egész folyamatot *Gruehn* egy utolsó [6-os sz.] ábrán próbálja ügyesen szemléltetni.)

Mit ért *Gruehn* beállítás alatt? Ezt a kifejezést a *Külpe* iskolája hozta a lélektan területén forgalomba. Beállítás alatt a kísérleti személynek a kísérlet megkezdésekor való készenléti diszpozícióját értik. *Külpe* meghatározásai szerint a beállítás „cselekvésre való készenlét”, „valamilyen magatartásra való irányulás”, „egy magatartásra való készenlét”. E beállítási diszponáltságból azután sajátos hatások, az előálló élményt meghatározó tendenciák indulnak ki. Mindezzel természetesen nemcsak a kísérletnél, de a mindennapi életben is találkozhatunk.

Gruehn a vallásos beállításnak kétféle fajtáját különbözteti meg: 1. A nyílt beállítás; 2. a zárt (kritikai) beállítás. A nyílt beállítás a voltaképpeni vallásos beállítás. Nem más, mint az Én-nek benső önfenntartási, önátadási aktusa. Negatív szempontból: minden benső (gondolati) akadálynak elhárítása, amely a vallásos élményt hátráltatná. A zárt beállítás az előbbinek éppen ellentétje, csakúgy,

mint ahogy a gondolati funkciók az én-funkciók ellentétjei. A zárt beállítás által a vallásos tárggyal szemben az Én rezervált, hideg, kritikai, lehetőleg személytelen magatartást igyekszik tanúsítani. A zárt beállítás célja tehát a benső várakozás, úgyhogy ez a beállítás megnehezíti, sőt egyenesen lehetetlenné is teheti a vallásos élmény előállítását. A beállítás sajátos lélektani szerepe abban áll, hogy az Én figyelmét a tárgy felé irányítja, avagy attól elvonja. — A beállítás végeredményében leginkább az egyéni akarattól függ. Azonban minden voluntarizmussal szemben (*Girgensohnnal* egyetértve) *Gruehn* hangsúlyozza, hogy nem a vallásos alap-élményben, hanem a beállításban játszanak az akarati mozzanatok jelentőségteljes szerepet.

A beállítás, avagy szubjektív tényező mellett az individuális tényező játssza az élmény előállításánál a második, nem kevésbé fontos szerepet. Individuális tényező alatt *Gruehn* a vallásos élmény összes szubjektív előfeltételeit érti, a beállítás kivételével. Ily szubjektív, individuális tényezők pl. az illető egyén előzetes fejlődése, élettörténete, jelleme, temperamentuma. Továbbá pl. az a döntő jelentőségű mozzanat, hogy a bűn és a véték élményei micsoda szerepet játszottak életében? Voltak-e erkölcsi konfliktusai, intellektuális kételyei és ezeknek mily utóhatásai maradtak meg nála? *Gruehn* mindezzel voltaképpen már a genetikus valláslélektan feladatköréhez közelít.

A két tényező mellett a harmadik az objektív tényező, amely a kísérleteknél a „hívószóként” szerepel. Az individuális tényező *Gruehn* szerint hasonlítható egy hárfához, amely nem tud magától hangot adni, még ha akarná is (beállítás). Muszáj tehát az objektív tényezőnek is hozzája járulnia, hogy hangot adhasson. Az objektív tényező tölti meg tartalommal a vallásos élményt. Kevésbé pszichológiai kifejezve: az objektív tényező nem más, mint az objektív szellem, amely az egyént megérinti. Az objektív tényezőnek, objektív szellemnek szükségképenisége és ennek belátása arra készíti *Gruehnt*, hogy minden egyoldalú pszichológizmustól óvakodjék. A lélektan saját magán túl utal, az objektív szellem világa felé, annak fennállását, érvényes voltát elismeri, azonban ugyanakkor megmarad a saját maga vizsgálódási területén.

E három tényező összjátéka folytán jön tehát létre a vallásos élmény. Az élmény lefolyásának azonban különböző formái lehetségesek. Az élmény tiszta formája az, midőn mint elsajátítási aktus lép fel. Ennek ellentétes formája az, midőn az élmény, mint elutasítási aktus jelentkezik. Így pl. akkor, midőn a „hívószó” vallásos jellegű ugyan, azonban a beállítás zárt. Megtörténhetik az is, hogy a beállítás folytán az egész élmény neutrális jelleget ölt. Általában véve az élmény lefolyásának nagyon sok formája lehet.

Gruehn továbbá hangsúlyozza, hogy a vallásos élmény utóhatásairól is beszélhetünk. Így pl. a vallásos élményt a legkülönbözőbb lelki jelenségek kísérik: képzetek, gondolatok, érzetek, érzelmek, stb. A vallásos élmény utóhatásai lejátszódhatnak és folytatódhatnak a tudatosság világában, de még inkább a tudatalan régiókban. A vallásos fejlődésben és a lassú megtérési processzusoknál különösképpen nagy szerepet játszanak a vallásos élmények utóhatásai.

Analitikus valláslélektani főrészt *Gruehn* a vallásos *élményderivátumokról* írt fejezetével zárja le. Vallásos élményderivátumok alatt oly folyamatokat ért, amelyek ugyan a vallásos élménnyel a legszorosabb összefüggésben állanak, azonban még sem sajátosan vallásos természetűek: ilyenek a *negatív*, a *neutrális* vallásos élmény, az *élmény-szurrogátumok* és a *nem-tökéletes* vallásos élmény.

Negatív vallásos élmény áll elő, midőn az elsajátítási aktus helyére az elutasítási aktus lép. Ha pedig a három élményt feltételező tényező közül (beállítás, egyéni tényező, hívószó) valamelyik hiányzik, avagy valamilyen külső zavaró körülmény lép közbe, úgy előáll a *neutrális* vallásos élmény, vagyis a folyamat teljesen semleges, indifferens, hatástalan marad. *Élményszurrogátumok* alatt *Gruehn* a vallásos élmény megmerevedési, megcsontosodási jelenségét érti. Az élmény lassanként megmerevedik, megszokottá válik, és teljesen elveszti hatását.

Nem-tökéletes vallásos élmények alatt *Gruehn* a vallásos élmény *fiktív és tekintélyi* formáit érti. A vallásos élmény fiktív formát akkor ölt magára, midőn a feltétlen komolyságnak jellege hiányzik nála. *Gruehn* kísérleti személyeinél ily eset is előfordult. A vallásos élmény tekintélyi formájáról viszont akkor beszélhetünk, midőn az egyéni vallási értékelés egy külső tekintélynek irányítása, elkötelezése mellett történik. A vallásos tárgy és az Én között ilyenkor is fennáll az értékvonatkozás, a különbség csak az, hogy az értékeléssel járó felelősséget az Én teljes egészében nem vállalja, hanem a külső tekintélyre is áthárítja.

Ha a fiktív vallásos élmény voltaképpen az igazi vallásos élmény bevezető stádiuma, úgy az autoritatív vallásos élmény viszont nem más, mint az igazi vallásos élményt követő stádium : ennek utóhatása. *Gruehn* e különböző típusú vallásos élmények részletesebb lélektani elemzésével zárja analitikus valláslélektanát. Valláslélektanának következő főrésze a *szinhetikus* valláslélektan.

Amíg az analitikus valláslélektan feladata a vallásos alapélmény főbb mozzanatainak, funkcióinak és ezek válfajainak részletes elemzése volt, addig a szinhetikus valláslélektan azon vallásos jelenségek leírásával foglalkozik, amelyek a legbonyolultabb lelki összetételűek. Ide tartozik pl. a vallásos élménynek, mint egésznek, a leírása. Továbbá az egyes vallásos érzelmeknek a pszichológiai elemzése : ilyenek pl. a bizalom, hit, szeretet, félelem, tisztelet, hódolat, alázat, a szabadság és megkötöttség érzelmek. A vallásos kegyesség szinhetikus jelenségein belül sajátos csoportot alkotnak továbbá az igen bonyolult lelki szerkezettel járó vallásos jelenségek, pl. az imádság, a bűn, a bűnbánat, a megtérés, misztika, a vallási megismerési funkciók, stb. Ezeknek részletes elemzése képezi tehát a szinhetikus valláslélektan tárgy- és feladatkörét. Hatalmas terület ez, amelynek minden egyes részletproblémája megérdemli azt, hogy külön-külön foglalkozzunk vele. Azonban *Gruehn* itt mindenütt csupán a nagy általánosságokban mozog, s inkább csak a különböző vizsgálódási irányok rövid ismertetésére szorítkozik. De nem is csoda, mert hiszen a szinhetikus valláslélektan legtöbb problémájának megoldásánál a rendszeres kísérleti önmegfigyelés módszere legfeljebb csak segédeszközként lehet szolgálatunkra. Ezt *Gruehn* is készséggel elismeri. Mert hiszen pl. az imádkozást, mint vallási tevékenységet, kísérletileg megfigyelni nem lehet. Hasonló az eset pl. a misztikus életfolytatásnál, vagy a vallási megtérés hosszú folyamatánál.

A *Stählin-Girgensohn-Gruehn* kísérleti valláspszichológiáját sokan és sokféleképpen próbálták kritizálni. A kritikák fűtő anyaga azonban rendesen az egyoldalú és előítélettől duzzadó ellenszenv volt, amelyet a pszichológusok kis része és a teológusok nagy része még manapság is táplál a rendszeres kísérleti önmegfigyelésen felépült valláslélektan ellen, azzal a szépen hangzó jelszóval, hogy a vallással kísérletezni nem lehet. Tökéletesen igazuk van. Ezt azonban *Girgensohn* és társai is hangsúlyozzák. De voltaképpen ki is akar magával a vallással kísérletezni ? Senki. *Girgensohn*-ék a vallásos emberrel kísérleteznek. És pedig oly módszer segítségével, amely a magasabb lelki folyamatok vizsgálatánál már nagyon is elfogadható módszernek bizonyult és csupán a fejlődés szükségképpenisége hozta magával, hogy mihelyt egy lélektanilag is kellőleg iskolázott és a vallásos tények, reáliák iránt kellő érzékkel bíró teológus jelentkezett a tudományos világ gazdag áradatában, azonnal alkalmazásba vette ugyanazt a módszert a vallás vizsgálatának területén is. Ez a kiváló teológus *Girgensohn* volt, akit nyomon követett *Gruehn*, és akinek áldásos hatása a közel jövő valláspszichológiájában és teológiájában bizonyára még maradandóan tovább fog munkálkodni. *Girgensohn*-ék kísérleti valláslélektanának maradandó értékeit és érdemeit a következőkben látjuk :

Módszertani érdemeik :

1. A pusztán önmegfigyelés és másoknak alkalomszerű megfigyelése, tehát a makroszkópikus módszer mellé állították a rendszeres kísérleti önmegfigyelést avagy reakciómódszert, amelynek segítségével azután képesekké lettek a vallásos élmény finomabb részleteinek feltárására.

2. Nagy előnyük és érdemük, hogy kezdettől fogva hirdették és hangsúlyozták, hogy a kísérleti módszer mellett helyet adnak a többi módszernek is. Tehát módszerüknek a valláslélektan területén egyeduralmat egyáltalában nem követelnek.

3. Nagy érdemük végül, hogy pontosan látták a valláslélektan sajátos tárgy- és feladatkörét és hangsúlyozták, hogy a valláslélektan a vallástudomány valamennyi problémáját egyedül megoldani nem képes. A valláslélektan segítségével csupán a vallás pszichológiai lényegére deríthetünk fényt, a vallás igaz voltának ismeretkritikai problémája azonban már kívül esik a valláspszichológia területén.

Általános érdemeik :

1. Kimutatták a gondolati elemnek a vallásos élményben való konstitutív jelentőségét és nélkülözhetetlen voltát.

2. Kimutatták mindazon elméletek téves voltát, amelyek a vallást csupán az érzelemből próbálják levezetni.

3. Kimutatták, hogy minden szükséglet-elmélet hamis. Nincs igazuk tehát *Feuerbach*nak és társainak. Az ember nem azért vallásos, mert szükségletei és vágyai vannak.

4. Kimutatták az egyoldalú voluntarisztikus elméletek valótlanágát. Az akarat a vallásban csak másodlagos szerepet játszik.

5. Kimutatták az asszociációs pszichológia valótlanágait. A képzetek társulásából a vallásos élményt levezetni nem lehet. Sőt a képzetek is csupán másodlagos szerepet játszanak a vallásos élménynél.

6. Pontos és részletes vizsgálat tárgyává tették az én-funkciókat. Rámutatnak az Én-nek, mint személyiségnek a vallás keletkezésénél való döntő szerepére s ezáltal kimutatták az egyoldalú mechanisztikus-természettudományi valláslélektan elégtelenségét.

7. Rámutatnak arra, hogy a vallásos élmény a szellemi élet teremtő tevékenységei közé tartozik.

8. És hogy ez a tevékenység a tudatosság világában folyik le.

9. Felhívták figyelmünket az ébrenlét-feletti tudatfokoknak, vagyis a tudatfeletti szerepére a vallásos élmény létrejövetelénél.

10. Rámutatnak arra, hogy az egész volt előbb és csak azután a részek : a vallásos élményt, mint egészet, mint egy sajátos szinhetikus egységet, kell felfognunk, amelyet csupán az elemzés boncol szét részeire. (Itt jönnek ellentétbe a *Wundt* „teremtő szinthezis“ elvével is.)

11. Kimutatták, hogy nincs ú. n. specifikus vallásos ösztön, tehetség. (Coeval megegyeznek és általában véve az amerikaiak nagy részével.) A vallásos élménynél ugyanoly lelki funkciók szerepelnek, mint az esztétikai élménynél. A vallásos intuíciót vallásossá a gondolati elem vallásos volta teszi.

A német kísérleti valláslélektan tehát úgy módszertani, mint általános valláslélektani eredményei szempontjából a valláslélektan fejlődési történetének csúcspontját jelöli. Egyszersmind édes biztatás arra nézve, hogy a valláslélektan előtt még szép, gazdag és reményteljes jövő áll. A következőkben összefoglalásképpen a valláslélektan eddigi fejlődésének legáltalánosabb tanulságait óhajtjuk csupán még egybefoglalni s ugyanakkor megrajzolni azokat a legáltalánosabb problémaköröket, amelyekre a jövő valláspszichológiájának továbbra is differenciálódnia kell.

III. Tanulságok.

A valláspszichológia eddigi fejlődésének története a következő tanulságokkal szolgál a jövő valláspszichológusai számára :

1. A valláspszichológia öncélú, empirikus tudomány, melynek feladata a vallásos tüneményeknek és általában véve a vallásnak, mint tapasztalati ténynek,

adottságnak, a valláspszichológia sajátos céljainak legmegfelelőbb lélektani módszerek segítségével való vizsgálata.

2. Egyáltalában nem tanácsos egyetlen egy módszer önmagában elégséges volta mellett sem állást foglalni. A valláslélektan története mindennél jobban igazolja, hogy nem egy, de több módszer igénybevétele szükséges ahhoz, hogy a valláspszichológus a valláslélektan valamennyi feladatát sikerrel megoldhassa.

3. A valláspszichológia módszerei a valláslélektan különböző problémaköréi szerint igazodnak.

5. A valláspszichológia a következő hat problémakörre differenciálódik :

- a) A normális vallás lélektana. (Analitikus és szintetikus valláslélektan, úgy, amint ezt pl. *Gruehn*-nél találtuk.)
- b) Differenciális valláslélektan.
- c) A vallás szociálpszichológiája.
- d) Genetikus valláspszichológia.
- e) A vallás pathopszichológiája.
- f) Alkalmazott valláslélektan.

6. Amiképpen ezek a problémakörök egymással szoros összefüggésben vannak és az egyik problémakörhöz tartozó problémák sikeres megoldása elősegíti a másik problémakörhöz tartozó problémák sikeres megoldását is, vagyis amiképpen a problémakörök sajátos problémái egymástól kölcsönösen függenek, azonképpen az egyes problémakörök sajátos módszerei is a kölcsönös függés és egymást kiegészítés viszonyában állanak egymással.

7. A normális valláslélektan analitikus részének legbiztosabb és legexaktabb, bár fáradságos és nagy gyakorlottságot igénylő módszere: a rendszeres kísérleti önmegfigyelés, avagy reakció módszere (amint ezt *Girgensohn*nál és *Gruehn*nél találjuk). E módszer folytatólagos, technikai fejlesztése kell, hogy képezze a jövő valláspszichológusainak egyik legközvetlenebb feladatát.

8. A kísérleti önmegfigyelés módszere nagyban segítségünkre lehet a differenciális valláspszichológiánál is. Azonban itt már a *Girgensohn* által makroszkópikusnak nevezett módszert is igénybe kell vennünk. Ugyanezt kell cselekednünk a normális vallás lélektanának szintetikus részénél is.

9. A vallás szociálpszichológiájánál a történeti és a genetikus módszer a legalkalmasabb. Klasszikus példája ennek a *Coe* valláspszichológiája.

10. A genetikus valláspszichológia, mint a neve is mutatja, a genetikus pszichológiai módszert alkalmazza. Feladat- és tárgyköre a legszorosabb kapcsolatban áll a vallás szociálpszichológiájának feladat- és tárgykörével.

11. A vallás pathopszichológiája a rendellenes vallásos jelenségeket vizsgálja a pszichiatria és pszichoterápia módszereinek segítségével.

12. Az alkalmazott valláspszichológia a valláspszichológia eredményeinek egyéb tudományok területén, valamint a gyakorlati élet területén való felhasználása. Sajátos módszerről tehát itt nem beszélhetünk.

13. A valláspszichológusnak feltétlenül magának is vallásosnak kell lennie, vagy legalább is oly egyéneknek, akinek már voltak vallásos élményei.

14. Továbbá szükséges az, hogy a valláspszichológus rendelkezék az „analitikus utánélés“ (Österreich), avagy „szellemtudományi megértés“ (Spranger), avagy „intuitív beleélés“ (*Girgensohn*) képességével is.

15. Ellenkező esetekben a valláspszichológus legfeljebb csak a vallásos lélek mechanizmusát képes előttünk feltárni (*Coe*), azonban a vallásban a sajátos vallási mozzanatokat megragadni nem tudja.

16. A normális vallás analitikus és szintetikus pszichológiáját a *Girgensohn* és *Gruehn* által kijelölt utakon kell továbbfejleszteni.

17. A differenciális valláspszichológiának a *Starbuck*, *James*, *Coe*, *Pratt*, *Spranger*, *Müller-Freienfels*, *Heiler* és az *experimentális* valláslélektan által megjelölt irányokban kell tovább haladnia. A fontos mindig csak az, hogy a különböző vallási típusok felállítása tisztán pszichológiai szempontok szerint történjék.

A differenciális valláspszichológia fejlődése az általános valláspszichológia fejlődésétől függ. Mennél több új törvényét fedezzük fel pl. a vallás fejlődésének, annál több új pszichológiai szemponthoz jutunk, amelyek azután új vallási típusok felállításánál is szolgálatunkra lehetnek.

18. A vallás szociálpszichológiájának legközvetlenebb feladatai a következők : kimutatása annak, hogy az ú. n. objektív tényező, objektív szellemi világ feltétlenül szükséges ahhoz, hogy a vallásos élmény létrejöhessen. Ugyanakkor egyszersmind kimutatja azt, hogy szó szerinti értelemben vett individuális, szubjektív valláspszichológia nincs. *Girgensohn* és *Gruehn* nagy érdeme, hogy a hívószónak, avagy objektív tényezőnek szükségképpeniségét kimutatták. Természetesen a mindennapi életben a hívószó szerepét más veszi át : a prédikáció, avagy egy köztisztelőben álló ember figyelmeztető megjegyzése, tanítása, avagy egy fájdalmat okozó híradás stb. Ki kell mutatni továbbá azt is, hogy vannak oly személytelen külső tényezők is, amelyek szintén vallásos élmények létrejövését szolgálják : így pl. egy szép tájkép, a nagy természet, mennydörgés stb.

Azonban nemcsak a társadalom és általában véve a környezet hat az emberre, hanem a megfordított eset is fennáll : a vallás szociálpszichológiájának feladata kimutatása egyszersmind annak is, hogy az egyén is befolyásolja a társadalom vallásosságát. *Coe* valláspszichológiája ide vonatkozólag megbecsülhetetlen szolgálatokat tett (különösen, midőn kimutatja, hogy a társadalmi közvetlenség élménye által a társadalom és az egyén fejlődése egyaránt előbbrehalad, és hogy e társadalmi közvetlenségnek élményében gyökerezik maga a vallás is. Természetesen *Coe* egyoldalúságaival most sem azonosítjuk magunkat). A vallásnak *Coe* által nyújtott szociálpszichológiája és a *Girgensohn*é kísérleti valláspszichológiája sok tekintetben szerencsésen kiegészítik egymást. Így pl. érdemes volna a *Girgensohn* és *Gruehn* én-funkcióit és intuícióit a *Coe* által leírt „értékek átértékelésének“, avagy „szociális közvetlenségnek“ keretei közé beilleszteni.

Végül a vallás szociálpszichológiájának feladatai közé tartozik a vallási közösségek, egyház, szekták stb. keletkezésének és lényegének feltárása. Ily kérdések tárgyalásában természetesen a valláslélektan eddigi irodalma sem szűkölködik.

19. A genetikus valláspszichológia ma már nem gondolható el a *Wundt* néplelektani valláspszichológiája szerint. Ma már bebizonyosodott, hogy a primitív vallás nem mindig a legtisztább jelentkezési formája a vallásnak, tehát a vallásfogalom kiindulási pontjául sem tekinthető. A mai genetikus valláspszichológia legégetőbb problémája az átörökkeléssel kapcsolatos. Micsoda szerepe van az átörökülésnek az egyén vallásos életében, és mily szerepe van a nevelésnek, oktatásnak, tradíciónak stb. ?

A genetikus valláslélektannak az egyes vallási aktusok keletkezését is tanulmányoznia kell. Itt azonban feladatköre a legszorosabban összefügg a normális vallás lélektanának feladatkörével.

A genetikus valláslélektan legérdekesebb problémája a vallásos tehetőségnek, természetnek, avagy ösztönnel kapcsolatos problémája. Beszélhetünk-e az embernél eredeti vallásos természetről, ösztönről ? Ide vonatkozólag mi teljesen a *Coe* és *Girgensohn*é felfogására helyezkedünk : vallási struktúra, statikus értelemben véve, nincs az emberben, de dinamikus értelemben véve, van. És a vallási tevékenységek, a sajátos vallási énfunkciók, amelyeknek vallási jellegét a vallási tárgy adja meg, egyúttal az Én teljes átalakulását is eszközlik.

A megterés jelenségének tanulmányozása is voltaképpen a genetikus valláslélektan feladata. Hasonlóképpen pl. a megszentelődés lelki elemzése is ide tartozik. A vallás kibontakozása az egyén életében : ez szintén genetikus valláspszichológiai probléma. Így pl. a gyermek, a serdülő kor, a meglett ember vallási fejlődésének nyomon követése. Hasonlóképpen genetikus probléma a vallási közösségek kialakulásának problémája. Ezen a ponton a genetikus valláspszichológia és a vallás szociálpszichológiája szoros viszonyban vannak egymással. Hasonlatosképpen genetikus probléma pl. a vallási zsenik, hősök lelki fejlődésének problémája.

Nagyon érdekes feladat végül a vallásban fejlődésnek genetikai ismertetése. A probléma itt a következő : mi segíti elő a vallástalan egyén vallástalanságának kialakulását : a vallástalan környezet-e, egyéni diszpozíció-e, avagy éppen környezetének egészségtelen vallásossága ?

20. A vallás pathopszichológiájára azért van nagy szükség, mert a beteges vallásos lélek ismerete az egészséges vallásos lélek behatóbb ismeretére is elősegít bennünket.

21. Az alkalmazott valláslélektan előtt hatalmas munkamező áll. Egy külön tanulmány kereteit követelné meg annak kimutatása, hogy a valláslélektan mily szolgáltatásokat tehet a többi vallástudományoknak és a rendszeres teológiának ? Leginkább azonban a gyakorlati teológia számára gyümölcsötterhetjük a valláspszichológia eddigi eredményeit.¹⁰³

Ezzel tanulmányunk végére értünk. Eredményképpen visszük magunkkal azt, hogy a valláspszichológia eddigi történetének sok tanulsága biztosíték a jövője mellett. De biztosítja a valláslélektan jövőjét az a meggyőződés is, amelyet egy német tudós e szavakkal fejezett ki : „Auf dem Quaderfundament bewaltigter Wirklichkeiten wird der Bau der Ideen sicherer ruhen und höher steigen als auf dem Geschiebe unerlebter Prinzipien.“¹⁰⁴

Dr. Vasady Béla.

Szikszai György élete és munkássága.

Bevezetés.

1765 március 17-én egy ifjú lelkipásztor kötelezi el magát az egyház kánonai iránti engedelmességre a békési ref. egyházmegye jegyzőkönyvébe jegyzett nyilatkozatával. „*Én Szikszai György — így hangzik magyarul a nyilatkozat — a szent szolgálatot Isten akaratából elfogadtam és a református egyházak kánonait aláírtam. Hódmezővásárhelyen, március 17-én, Krisztus születése után az 1765-ik esztendőben.*“¹ Ez a rövidke bejegyzés már is sokat mond róla. Ha elolvassuk az említett jegyzőkönyvben található többi nyilatkozatot, megállapíthatjuk, hogy a legtöbb bejegyző megelepszik nevének, állomáshelyének, az aláírás időpontjának bejegyzésével ; Szikszai György azonban, amint látjuk, *Isten szent akaratára* való hivatkozással írja be azt.²

Ugyanez a kéz idővel még sokszor vetette papírra szép kerekded betűit. Az általa leírt irások egyike-másika nemcsak kortársai, hanem közel másfélszáz év óta számíthatnak magyar ember számára volt mindenféle lelki áldások forrása, s az még ma is. Sőt egyik műve a cseh nyelvű reformátusok lelki életét is gazdagította.³ Szinte páratlan az a siker, melyet Szikszai irodalmi alkotásaival elért a magyar református vallásos irodalom művelői közt. És mégis alakját mindeztől

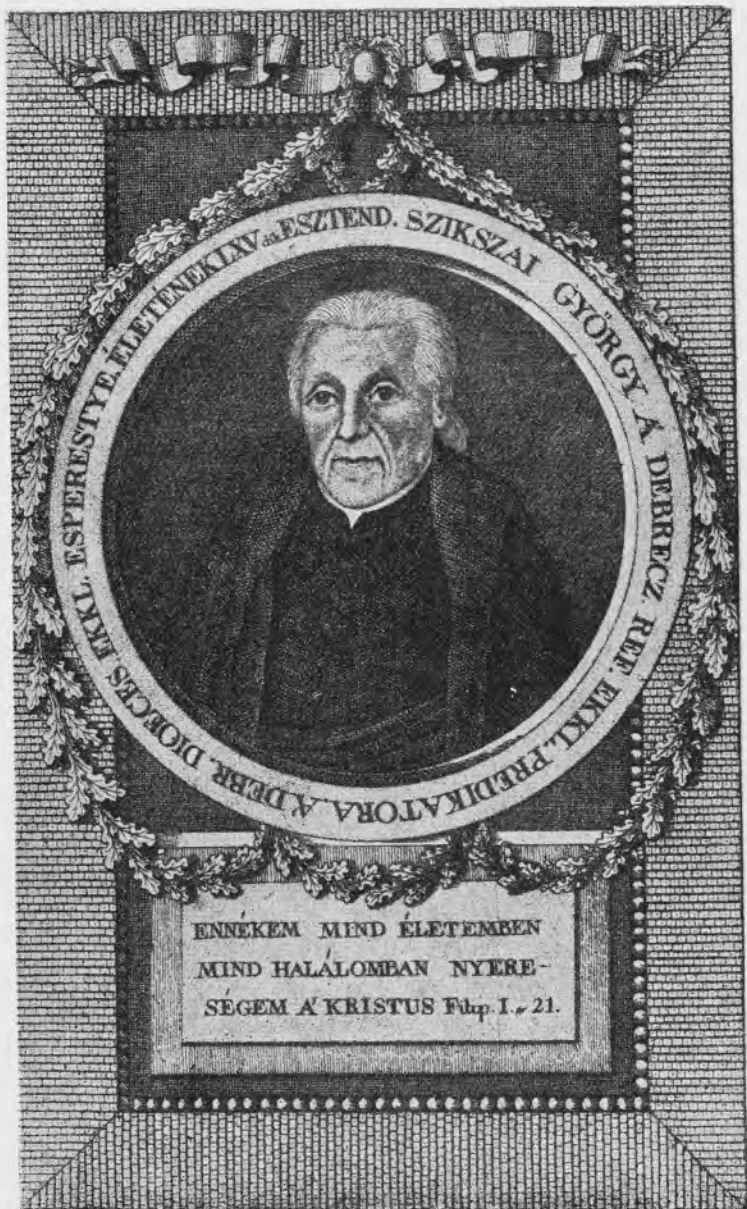
¹⁰³ A valláspszichológia legközelebbi feladatairól és problémáiról ügyes összefoglalást nyújtanak : *Gruehn* : Religionspsychologia és *Girgensohn* : Grundriss der Dogmatik, 1924. c. munkája.

¹⁰¹ *Walter Rathenau*, Von kommenden Dingen, 1917. 18. old. *Girgensohn* is idézi.

¹ A békési református egyházmegye 1. sz. jegyzőkönyve 15. l.

² Szikszai Györgyön kívül *Szőnyi Benjámín* és *Szilágyi János* említik meg Isten nevét nyilatkozatukban, az előbbi „*dei gratia*“, az utóbbi „*coram deo*“ vállalja a lelkipásztori szolgálatot. U. o. 14. l.

³ *Blasek Mihály* morva református superintendens Szikszai : *Keresztyéni Tanítások és Imádságok* című művét lefordította cseh nyelvre s 1796-ban gróf *Teleki József* támogatásával Brunnben ki is adta.



Szikszai György m. b.
a' Debr. Dioecesiájék' Ellátójak
moltani Esperesje.

az utókor előtt sok tekintetben homály fedi. Irodalomtörténeteink a vallásos irodalom terén kifejtett munkásságáról meg nem emlékeznek és legfeljebb, mint a Debreceni Magyar Grammatika íróját említik, de csak azért, hogy írotársait is, őt is több-kevesebb támadásban részesítsék. Nehány rövid életrajza csak a felszínen található adatok alapján készült.⁴

Ezért merültem el mindig jobban és jobban az életére vonatkozó adatok felkutatásában, művei tanulmányozásában, hogy Isten segítségével megírhasam hű életrajzát s munkásságának méltó ismertetését, és így a magyar nemzetnek, illetve első sorban a magyar református egyháznak ezen legegységesebb kötelességét vele szemben leróhasam. És most, amikor hozzáfogok ehhez a szép, de nehéz feladathoz, példáját követve „kérem az Istent, hogy ezen erőtelen munkámat áldja meg s tegye épületessé, tudván és megismervén, hogy anélkül semmi valósgos haszna nem lehet“.⁵

I. Szikszai élete.

1. Ősök és szülők, gyermek- és deákévek.

Szikszai születése. A Kovács-Szücs család. A nemes Szikszai család. Idősb Szikszai György élete, jelleme és gyermekei. A békési pestis. Legelső tanuló évek Békésen. A hódmezővásárhelyi partikula 1750 táján. Szikszai Hódmezővásárhelyen. A debreceni kollégium állapota, tanárai a XVIII. század 50-es és 60-as éveiben. Szikszai, mint debreceni deák.

Abban az esztendőben, melyben *Bod Péter* legelső írói szárnypróbálgatása, a *Kösziklán Épült Ház Ostroma* elkészült,⁶ tavasz első napján: 1738 március 21-én született Békésen Szikszai György. Édesatyját a békési református egyház prédikátorát ugyancsak *Szikszai Györgynek*, édesanyját *Kovács Szücs Annának* hívták.⁷

Édesanyjáról és annak családjáról nem sokat tudunk. Anna asszony *Kovács Szücs Jánosnak* volt a leánya; az apa, úgy látszik, 1739-ben már nem volt életben az anya azonban még 1748-ban is az élők sorában van, s ismételtlen adakozik is a békési református egyház céljaira.⁸ Valószínűleg Békésen lakott a család,⁹ ott született Kovács Szücs Anna is, aki a gyülekezet új lelkipásztorával, Szikszai Györggyel 1732 második felében, esetleg 1733 legelején lépett házasságra.¹⁰ Férje haláláig, tehát csaknem 42 éven keresztül volt mellette örömben, bánatban; hogy mennyivel élte túl hitvesét, azt adatok híjján eddig nem tudtuk megállapítani.¹¹

Idősb Szikszai György őseiről még annyi bizonyosat sem tudunk, mint Kovács

⁴ Ezek közül kiválik dr. *Révész Imre*: Az öreg Szikszai című dolgozata a Keresztyén Család 1926. évi képes naptárában az eddig ismert adatok pontos közlésével, s a homályban levő problémák megoldása terén megnyilvánuló éles történeti meglátásával.

⁵ Szikszai: Természeti és Keresztyén Vallás című műve Előljáró Beszéde.

⁶ *Bod Péter* említett műve *Szilágyi Sándor* által 1866-ban sajtó alá rendezett kiadása 7. l.

⁷ Néhai tiszteletes tudós Szikszai Györgynek Epiaphiuma, Élete és Butszuzó Szavai stb., melyeket maga költségén kinyomtatott *Szikszai József*. 7. l. Édesanyja nevét illetőleg lásd a békési református egyház II. sz. anyakönyve 53. lapját is.

⁸ A békési egyház említett anyakönyve 32., 36. és 53. l. ez adatokat részben közli a Békés Vármegyei Régészeti és Történeti Társaság Évkönyvei III. évf. 62. s. köv. lapjain *Hajnal István* Békés város 1714—1800-ig c. dolgozatában.

⁹ Erre következtethetünk a fenti adatokon kívül abból, hogy a békési ref. egyház I. sz. anyakönyve 258. lapján olvasható bejegyzés szerint egy *Kovács Szücs Sámuel* nevű ember fia lépett házasságra 1771 január 9-én.

¹⁰ Bizonyára nőtlén ember volt id. Szikszai György 1732 augusztus 1-én, amikor a békési lelkészi állást elfoglalta, s első gyermekük 1733 november 10-én született, tehát 1732 aug. 1. és 1733 február eleje között történhetett az esküvő.

¹¹ *L. Szegedi Károly*: A Békési Reform. Egyházban Szolgált Lelkipásztorok c. füzet 13. lapját. Békésen tartózkodásom ideje alatt a Szegedinél említett számadásokat az egyh. irattárában nem találtuk.

Szücs Annáéiról. Azok a feltevések, melyek szerint a *Zemplén vármegyei nemes Szikszai család* valamelyik ágából származik,² egyáltalában nem igazolhatók. „Zemplén vármegyében — írja *Dongó Gyárfás Géza* az Adalékokban — a sokféle Szikszai familia közül tulajdonképpen három Szikszai család volt hosszabb életű és elterjedtebb: 1. az ismeretlen eredetű *Iálya* (néhol *vékei*) előnévvel élt Szikszai család; 2. a *krucsói* előnévvel élő Szikszaiak, akik 1609-ben címeres levelet nyert nemes *Szikszai Kádas Istvántól* származtatják magukat és 3. az 1591-ben nemes levelet nyert *Szikszai Pál, János, István, György* és *András* testvérektől leszármazó Szikszaiak.¹³ Megjegyzendő, hogy ez utóbbiak *Herpay* szerint *éleszéti* és *érszentkirályi* előnevet használtak.¹⁴ De ezek közül egyikből sem származott id. Szikszai György; az első kettőnek ismerjük címerét, s így megállapíthatjuk, hogy id. Szikszai György, illetve hasonló nevű fia gyűrűs pecsétjén levő címer azzal nem azonos.¹⁵ A harmadik ágnak pedig ismerjük családfáját, melybe nem illeszthető be id. Szikszai György és családja.¹⁶ Egyébként is a Zemplén vármegyei levéltárban fennmaradt pecséteken látható címerek közt Szikszai címere mind-ezideig nem volt feltalálható.¹⁷

De voltak Szikszaiak másfelé is. Ezek közül a *pókai Szikszai* család eredetét és címerét volt alkalmunk megismerni, de ez sem vitt közelebb Szikszai György származása kérdésének megoldásához.¹⁸ A rendelkezésünkre álló adatok alapján mégis a következőkbe foglalhatjuk össze mindazt, amit a család eredetét illetőleg *sejtünk*. Szikszai György családjá voltaképpen *Szikszai Nagy*, vagy *Nagy Szikszai*

¹² *Szeremley Sámuel*: Hódmezővásárhely Története IV.: 108., 110. I. és V.: 1139 lapján azt állítja, hogy Zemplén megyéből eredt az a nemes Szikszai-család, mely többek között Hódmezővásárhelyen telepedett le, s ennek ivadékaik között említi Szikszai Klárát, id. Szikszai György dédunokáját. *Barna János* — *Sümeghy Dezső*: Nemes Családok Csanád Vármegyében és dr. *Herpay Gábor*: Nemes Családok Debrecenben c. művében a zemplénmegyei nemes Szikszai-családnak azzal az ágával hozza kapcsolatba id. Szikszai György családját, mely 1591 május 9-én nyert címeres nemeslevelet Rudolf királytól.

¹³ L. Adalékok Zemplén Vármegye Történetéhez c. folyóirat XXIII. évf. 3. sz. 106. I.

¹⁴ *Herpay* i. m. 72. I.

¹⁵ Id. Szikszai gyűrűs pecsétjén volt címer vonásai már világosan nem láthatók. Legépebben a ker. levéltár 140. sz. alatt levő iratesomóban található 1769-ben kelt, s Szilágyi püspökhöz intézett levele borítékján maradtak meg. Ellenben fia, György 1775-ben Szőnyi Benjáminhoz intézett, s az említett levéltár 247. sz. alatti iratai közt található levelén ma is épségben megláthatók. A címerpaizs felett ötágú koronából kinövő, heraldikailag jobbfelénéző, jobb mellső lábában 3 nyilat tartó oroszlán látható G. Sz. betűk között. A vágott címerpaizs felső mezéjében heraldikailag jobbfelénéző, ágaskodó, mellső jobb lábában 3 nyilat tartó oroszlán, az alsó mezőben 2 heraldikailag jobbfelé dülő, haránt pólya látható, a paizs jobb- és baloldalán pedig sisak takaró. A tálya ág címerét *Siebmacher*: Grosses u. allgemeines Wappenbuch der Adel von Ungarn c. művében a 446. sz. táblán közli. A krucsói ág címere leírását az Adalékokban olvashatjuk i. helyen. *Siebmacher* a 446. sz. táblán egy, a krucsói ág címeréhez hasonló másik címert is közöl, melyet 1611-ben nyert Szikszai Tamás II. Mátyástól.

¹⁶ *Szikszai József* a jelzett ág ma is élő leszármazottja, volt kegyes közölni az említett családfát, s egyúttal rendelkezésemre bocsátotta Bihar vármegye nemesi bizonyítványát, mely 1843 szeptember 20-án Szikszai Lajos és társai részére állíttatott ki. Dr. *Herpay* szintén volt kegyes az éleszéti és érszentkirályi Szikszai-családnak általa összeállított családfáját közölni. *Barna*—*Sümeghy* i. m.-ből dr. *Zsinka Ferenc* írta ki számomra az ott feltüntetett családfát. Mindezek alapján dr. *Herpay*, valamint *Barna* és *Sümeghy* nézetével szemben megállapítható, hogy az a Szikszai György, akinek unokái 1840 január 21-én nyertek Zemplén vármegyétől nemesi bizonyáglevelet, nem azonos ifj. Szikszai Györggyel, id. Szikszai György fiával, mivel ennek édesapját Györgynek, az említett családfában szereplő György édesapját Istvánnak hívták. Továbbá az ifj. Szikszai Györgynek csak két fiútestvéréről: Sámuelről és Benjáminról tudunk a korán elhalt Györgyön és Sámuelen kívül, az említett nemesi bizonyáglevél szerint Szikszai Györgynek: István, Zsigmond és József nevű testvérei voltak, akik közül István és Zsigmond 1768-ban még Sárospatakon lakott és csupán Zsigmond fia Sámuel költözött át Debrecenbe.

¹⁷ Hálás köszönettel tartozom *Dongó Gyárfás Géza* vmegyei főlevéltárosnak, aki volt szíves átvizsgálni, illetve átvizsgáltatni Zemplén vármegye levéltárának anyagát, de harminc egynéhány Szikszai-féle címeres pecsétlenyomat közül a Szikszai Györgyéhez hasonlót egyet sem talált.

¹⁸ A nemes Szikszay-családok ma is élő tagjai közül *Szikszay András* belügyminiszteri tanácsos és *Szikszay Sándor* ny. kir. ítélőtáblai bíró, utóbbi a pókai ág sarja, voltak szívesek a Szikszayakról az általuk ismert adatokat velem közölni.

nevet viselt valamikor. Erre enged következtetni már az a körülmény is, hogy id. Szikszai György nem egyszer *Georgius N. Szikszainak*,¹⁹ fia, Benjámín pedig *Beniaminus N. Szikszainak* írja nevét.²⁰ De egész határozottan erre mutat két tény: 1. *Szirbik Miklós* makói prédikátor: Makó városának Községes és az abban lévő Reformata Ekklesiának Különös Leírása című művében feljegyzi, hogy *Szikszai Benjámín* makói lelkésznek a ref. templom déli oldalánál levő kriptáján látható epitáfiuma szerint nevezett Szikszai Benjámín „*Nagy Szikszai Györgynek*“ volt a méltó fia.²¹ 2. A mohai ref. egyház írásai közt található az a feljegyzés, hogy az egyház lelképásztora 1792 március 9-én Szikszai Nagy József lett, aki pedig az imádságíró Szikszai György fia, az említett Benjámín bátyja volt. Ez a Nagy Szikszai család pedig valószínűleg Bihar megyében lehetett birtokos nemes család, ezt sejteti velünk egyfelől az a tény, hogy a XVII. század második felében a debreceni kollégium növendékei között szereplő egyetlen N. Szikszai *micskei*, tehát biharmegyei volt,²² másfelől, hogy ifjú Szikszai Györgynek a vajdai „előhegyen“, Bihar megyében volt szülője.²³ Valószínűnek tartjuk azt is, hogy azok a Szikszai Nagyok, akik Békésen szerepelnek a XVIII. század folyamán,²⁴ ugyanebből a családból valók, tehát a család, illetve annak egyrésze Bihar megyéből Békésre költözött s maga id. Szikszai György is alighanem békési származású. Ez a körülmény azután megmagyarázza azt a szoros kapcsolatot, mely a Szikszai N.-család és Békés között fennállott. Valószínűleg testvére lehetett Szikszai N. Györgynek az a *Szikszai N. Mátyás*, aki előtte tíz és fél hónappal iratkozott be a debreceni kollégiumba²⁵ s onnan Békésre jött rektornak, ahol *Pécsi Dániel* lelképásztor halálos nyavalyája idején a lelkési szolgálatra is ajánlkozott.²⁶ Miután Pécsi Dániel 1730-ban meghalt,²⁷ az utána következő névszerint ismert lelképásztor: *Győri Sámuel* pedig csak 1732 április 1-én foglalta el állását,²⁸ az sincs kizárva, hogy a közbeeső időben Szikszai N. Mátyás volt a békési gyülekezet lelkésze. Semmi esetre sem

¹⁹ Iskola Történeti Adattár II. 198. l. szerint így írja be nevét a debreceni kollégium anyakönyvébe és a békési egyház II. anyakönyve 59. l.-jára. Tehát nincs igaza Szegedi Károlynak, aki azt állítja, hogy a N. betűt lelkészkedése alatt sohasem használta. i. m. 12. l.

²⁰ Sárospataki Füzetek IV. évf.-ban közli *Zsindely István*, a bázeli egyetem akv-éi alapján írt dolgozatát; az i. adatot l. 162. lapon. Az „N“ a „nobilis“ szónak is lehet rövidítése (v. ö. *Herpay* i. m. 6. l.), de egybevetve az alább felsorolt adatokkal, ezt a megoldást el kell vetnünk.

²¹ *Szirbik Miklós*: Makó Városának közzséges és az abban levő Reformata Ekklesiának különös Leírása 52. l. illetve Györffy Lajos gyulaíratóti lelkész közlése alapján. Jákói Pál hajmáskéri református lelkész szíves közlése szerint a hajmáskéri halotti akv-ben N. Szikszai Józsefként van bejegyezve.

²² Isk. Tört. Adattár II: 138. l., akiről azt jegyzi meg, hogy „dilectus ab omnibus“, s aki 1666-ban iratkozott be.

²³ Debreceni városi lev.-tár. Jelentések. 155. sz. *Böszörményi Pál* 1803 május 4-én kelt jelentése. Érdekes, hogy Vajdán (ma Biharvajda) 1802 szept. 30-án *Szikszai István* a lelkész, akinek írásvonásai erősen hasonlítanak id. Szikszai György és családja tagjainak sok tekintetben egymáshoz is hasonló írásához a ker. lev.-tár 772. sz. alatti iratok közt található levele tanúsága szerint. *Dr. Zsinka Ferenc* közlése szerint Bihar vármegye nemesi között csak egy Szikszairól van tudomásunk: egy Literáti, másként Szikszai Szabó nevűről (nemessége 1828-ban hirdettetett ki). L. *Borovszky*: Magyarország vármegyéi és városai. Bihar vármegye 615. l. Feltevésünk helyességét azonban ez a tény nem dönti meg.

²⁴ Békési I. sz. akv. 45., 50., 61., 247. stb. l.

²⁵ Isk. Tört. Adattár II: 198. l. Az u. o. 196. l-on említett *Szikszai N. István* is testvérük lehetett.

²⁶ Békési ref. egyh. lev.-tár Esperesi levelek I. sz. Ugyan *Olcsai András* esperes csak „Szikszai uramat“ emleget, s hogy ez a Szikszai uram Szikszai Mátyás volt, az nem tűnik ki a leveléből. Ezért *Szegedi Károly* i. m. 11. lapján id. Szikszai Györgyre vonatkoztatja az esperes levelét. Azonban a békési egyház levéltárában meg van a *Pécsi Dániel* lelkész által toronyépítés céljára kibocsátott gyűjtőív 1728-ból, melyen Szikszai Mátyás mester is adakozik 5 forintot, tehát az esperes levele is reá vonatkozott. Szegedi i. m. 10. l.-ján Bécsit ír Pécsi helyett, de az említett gyűjtőív s a debreceni kollégium anyakönyve nyilván bizonyítják, hogy Pécsi volt a neve. (Isk. Tört. Adattár II: 196. l.)

²⁷ *Vecsei György* és *Füredi Mihály* hódmezővásárhelyi prédikátorok 1730 szeptember 22-én kelt levelükben már mint halottról emlékeznek meg.

²⁸ Békési II. akv. 3. l.

lehetett Szikszai N. György, amint ezt *Szegedi Károly* feltételezi,²⁹ hisz ő miután 1729—30-ban a debreceni kollégiumnak széniora volt,³⁰ külföldre ment, s 1731-ben az utrecht-i,³¹ 1732 március 17-én a franeckeri egyetemre iratkozott be.³² Tehát bizonyára nem az ő korábbi békési helyettes lelkészkedése, hanem a családnak a békési gyülekezettel való jelzett kapcsolata magyarázza meg azt az érdekes tényt, hogy a hirtelen elhalt Győri Sámuel halála után tizenkét nappal, 1732 augusztus 1-én Szikszai N. György már elfoglalja a békési parókiát³³ s az egyházi kánonokat csak augusztus 30-án írja alá.³⁴

Amikor idősebb Szikszai György békési prédikátor lesz, azonnal hozzáfog az építő, úttörő munkához. A békési református egyháznak csak fából készült *temploma* van, mely a „régiség és sok változás miatt” közel áll az összedüléshez. Első teendőjének egy új templom felépítését tekinti. S alig múlik el két esztendő hivatalba lépése után, már is készen van új téglából, új fából az új templom, „a békési szent eklésianak igaz református tagjaitól magok költsége által felállítatva”. 1734 november 28-án történt az új templom ünnepélyes felszentelése.³⁵ De ezzel nem szűnik meg a templomra való gondja : 1738-ban a legények számára karzatot, a prédikátor számára új széket készítenek,³⁶ 1748-ban új fatorony épül,³⁷ 1755-ben pedig kőtornyot és új parókiát emelnek.³⁸ Közben harangokat, úrvacsorai edényeket szereznek be, sőt toronyórával is felszerelik a templomot.³⁹ Még élete végén is templomépítési tervekkel foglalkozik : 1772—73-ban, majd 1774-ben új templom és torony építésének engedélyezését kéri a békési reformátusok, miután a régi templom szűknek bizonyult. Tervei megvalósulását azonban már nem érte meg : a helytartótanács csak a meglévő templom kibővítését engedélyezte, s a kibővítést szolgáló munkálatok 1775-ben, vagyis Szikszai halála után indulnak meg.⁴⁰

De nemcsak a templomra volt gondja. Lelkipásztorkodása idején 1736-ban állítják fel a békési ref. *iskolánál* a leánytanítói állást.⁴¹ 1762-ben pedig kápláni állást szerveznek a békési reformátusok,⁴² s 1765-ben ezt *másodlelkészi állássá* fejlesztik.⁴³ Mindjárt a lelkipásztori állás elnyerése után megkezdte a megkeresztelték, házasságra lépők és halottak *anyakönyvezését*.⁴⁴ S ugyanebben az időben egy másik könyvet is szerez be az eklésia számára, hogy „ez könyvben ezen szent ecclesiának minden nevezetes dolgai, történhető változások és obvenialható proventusokká ezután connotáltassanak, hogy azoknak szemlélésekből a jövőendő posteritas ezen szent ecclesiának igazgatására annál alkalmasabb lehetne”.⁴⁵

Munkásságának köre később kiszélesült : a békési egyházmegye Makón tartott közgyűlésén 1743-ban *jegyzőjévé*,⁴⁶ s 1766 november 19-én *Füredi Mihály* lemondása

²⁹ *Szegedi* i. m. 12. l.

³⁰ Iskolatörténeti Adattár II. 207. l. 1729-ben mint szénior segínyt kér a békési ref. gyülekezettől a debreceni kollégium részére. Békésvm. Régészeti Társ. Évk. III : 62. l.

³¹ Protestáns Közlöny XV. évf. 219. l. Prot. Egyh. és Isk. Lap 1888. évi évf. 279. l.

³² Történelmi Tár 1887. évi évf. 201. l.

³³ Békési II. akv. 3. l.

³⁴ Békési egyhm. I. jegyzőkönyve 12. l.

³⁵ Békési II. akv. 3. és 16. l. Ez adatokat közli *Szegedi Károly* A Békési Ref. Templom Története 3. s köv. lapon, továbbá a békés-bánati egyhm. 1864. évi jegyzőkönyve 61. l. s a Békésvm. Régészeti Társ. Évk. III : 63—64. l.

³⁶ Békési II. akv. 25. l.

³⁷ U. o. 56. l.

³⁸ U. o. 60. l.

³⁹ U. o. 53., 56., 65. l., III. akv. 328. l.

⁴⁰ Békés-bánati e. m. 1864. évi jegyzőkönyve 61. l. *Szegedi* i. m. 9. l.

⁴¹ U. o. 60. l. *Karácson* : Békés Vármegye Története I : 399. lapján említi, hogy már 1720-ban volt leányiskola nőtanító vezetésével Békésben, de valószínűbbnek tartjuk az egyházmegyei jegyzőkönyv adatát.

⁴² Békés-bánati egyhm. jegyzőkönyve 60. l. *Szegedi* : A békési ref. Egyházban Szolgált Lelkipásztorok 14. s köv. l.

⁴³ Békési egyhm. I. sz. jegyzőkönyve 52. l. *Barcsa* : A Tiszántúli Ref. Egyházker. Története II : 210. l.

⁴⁴ Békési I. akv.

⁴⁵ Békési II. akv. 1. l.

⁴⁶ Makói ref. egyház jegyzőkönyve 3. l.

után *esperessé* választja.⁴⁷ Az esperesi esküt 1767 április 27-én teszi le az egyházkerületi gyűlésen.⁴⁸ Az egyházmegye életében főként azért nevezetes tevékenysége, mert a fennmaradt adatok azt sejtetik velünk, hogy ő is támogatta azokat a törekvéseket, melyek az egyházkormányzatnak a polgári község igazgatásától való elválasztását munkálták. Hogy Békésen milyen lépéseket tett ebben az irányban, azt nem tudjuk, de bizonyára helyeslésével, sőt támogatásával állítja fel *Szőnyi Benjámint* Hódmezővásárhelyen,⁴⁹ ifjú Szikszai György Makón a presbitériumot.⁵⁰ Erre enged következtetni a hódmezővásárhelyi kanonika-vizitációs jegyzőkönyvben fennmaradt az az utasítás: „Az *ecclesiái dolgokról az ecclesiái háznál legyenek beszélgetések, nem pedig a városházánál.*“⁵¹ E vizitációkon előbb mint notarius, később mint esperes vett részt. Alighanem szomorú békési tapasztalatai készítették arra, hogy az említett törekvéseket támogassa. Hisz Békésen az is megtörtént, hogy a templom-torony céljaira megvett téglából *Kovács János*, a község főbírája, mészárszéket, sütőházat, kapitányházat stb. építtetett.⁵²

Az a sok szomorú tapasztalat, melyet lelkipásztorkodása közben szerzett, főként a város főbíráinak gyakori rosszindulata és önkényeskedése, mindjobbban *eikeseríti* az élete vége felé testileg is egyre gyengülő prédikátort. Lelki átalakulását híven tükrözi az a nyilatkozat, amelyet 1773-ban jegyzett be a fent említett jegyzőkönyvbe: „Én Szikszai György ebben a békési nevet viselő, de annak meg nem felelő (az utóbbi öt szót utólag áthúzta) ecclesiában 1732 1. augusti bejövén, ennek minden dolgait jó rendbe venni kívántam, de az erkölcstelen hallgatók miatt reá nem mehettam, azért azt félbehagytam. Ezen könyvet más végre fordítottam, úgymint a megholtaknak, születetteknek és házások neveinek feljegyzésekre.“⁵³ S erről az elkeseredett hangulatról tesznek bizonyosságot ugyanabban a könyvben a főbírák nevei mellé tett kemény jelzők és ítéletek.⁵⁴

Gyülekezetében tehát sokszor meg nem értéssel és meg nem becsüléssel találkozott, de másutt volt része megbecsülésben is, nemcsak egyházmegyéje részéről, amint láttuk, hanem még a csanádi római katolikus püspök, *wagremi Engel János gróf* részéről is, aki az ő inspekciója alatt levő reformáta ekklézsiákkal és predikátorokkal semmit sem cselekszik, melyről először őt ne „praemonealná“.⁵⁵ Mindenesetre érdekes jelenség Mária Terézia korában ez a jó viszony, mely a csanádi róm. kath. püspök és a békési ref. esperes között fennállott.

S id. Szikszai György méltó is volt a megbecsülésre. Nem mindennapi egyéniség. Tevékeny élete a gondviselő, az egész világmindenség felett uralkodó és a magyar nemzetet különös kegyelmében részesítő élő *Istenben való hitből táplálkozott.*⁵⁶ Amint láttuk, olyan ember volt, aki nem érte be azzal, hogy az elődök által kitaposott ösvényen járjon, hanem *új utakat tört*, s vállalta az ilyen munkával együttjáró fáradtságot és küzdelmet; olyan ember volt, aki nemcsak megélhetést keresett gyülekezetében, hanem hivatást látott maga előtt és annak betöltése volt legfőbb célja. Élete végén is minden keserősége mellett, csodálatos *kötelességtudással* igyekszik mindenütt helytállani. Már 1769-ben így ír *Szilágyi Sámuel* püspöknek Debrecenbe: „Olyan erőtlenségben vagyok, hogy a templomba is nehezen ballag-

⁴⁷ Tiszántúli egyhker. levéltár 64. sz. Ker. jkv. III : 127. 1.

⁴⁸ U. o. III : 143–144. 1. Közli *Tóth Sámuel* : Adalékok a Tiszántúli Ref. Egyházkerület Történetéhez c. mű II : 112. 1.-jén.

⁴⁹ *Szeremley Sámuel* : Szőnyi Benjámint és a hódmezővásárhelyiek 69. s köv. 1.

⁵⁰ Ker. levéltár 247. sz. iratesomóban a makói előljárók 1775 ápr. 18-án kelt felterjesztése.

⁵¹ *Szeremley* i. m. 121. 1. Sárospataki Füzetek VI : 758. 1.

⁵² Békési II. akv. 41. 1.

⁵³ U. o. 67. 1. Közli *Szegedi* i. m. 13. 1. és Békés vm. Régészeti Társ. Évk. III : 68., 69. 1.

⁵⁴ Békési II. akv. 39., 51., 56., 61. 1., s ugyanezeket idézi az említett évkönyv 82–83. 1.

⁵⁵ Ker. levéltár 140. sz. alatt id. Szikszai Gy. 1769 ápr. 18-án kelt levele Szilágyi püspökhöz.

⁵⁶ L. az említett levelet, továbbá a békési II. akv. 16. lapján a templom felszentelése alkalmával mondott prédikációjának tartalmát, melyben azt fejtegette, hogy „a Krisztus és az apostoloktól eredetet vett igaz keresztyéni hit és vallás mindjárt a keresztyénségnek kezdetén“ eljutott a szkitákhoz, tehát a magyarokhoz.

hatok.“ Régi aréna nyavalyája újult meg rajta.⁵⁷ És mégis, mihelyt az Isten annyira erőt ad, személyesen kész kiszállani Erdőhegyre ilkei Nagy Pál ügyének megvizsgálására.⁵⁸ Még 1771-ben is ott van Debrecenben az egyházkerületi gyűlésen,⁵⁹ de 1772-ben reszkető kézzel írja meg a püspöknek, hogy „öregségbeli erőtlensége“ nem engedte meg a gyűlésre való elmenetelt.⁶⁰ 1774 tavaszán az egyházmegye *Szönyi Benjámin* notáriust választja meg *proseniornak* melléje, tekintettel nagy erőtelenségére.⁶¹ De az erőtlen, agg lelkipásztor még ekkor sem pihen : 1774 május 29-ig találjuk sajátkezű bejegyzéseit a békési anyakönyvben és ugyanebben az évben írja fel a második anyakönyv utolsó lapjára az egyház szegényeinek névsorát. S éppen négy hétre az utolsó bejegyzés után : 1774 június 26-án, életének 75-ik évében szőlítja el hű szolgáját a mulandóság világából a mindenható Isten.⁶²

A békési református egyház anyakönyveiben id. Szikszai György nyolc gyermeke születéséről találunk bejegyzést. Ezek közül *Anna* nevű leánya hat napos korában meghalt,⁶³ a többi gyermek életéről pedig nem maradtak fenn adatok, csupán *Benjámint* élete folyásáról tudunk egyet és mást. Benjámint a debreceni kollégium növendéke volt,⁶⁴ majd 1774 július 11-én a bázeli, néhány hónap múlva az utrechti egyetemre iratkozott be,⁶⁵ ahonnan visszatérve előbb békési káplán, majd másodlelkész lett.⁶⁶ Itt meg is házasodott, elvévén feleségül *Bélyei Péter* debreceni lelkész *Zsuzsánna* nevű leányát.⁶⁷ 1780-ban a gyulai egyház hívta meg lelkipásztorául, s ő a meghívást el is fogadta.⁶⁸ További sorsáról nincsen adatunk, csak azt tudjuk, hogy 1783 végefelé a gyulai lelkészi állás megüresedett.⁶⁹

Az anyakönyvbe azonban, úgy látszik, nem minden gyermeke születését jegyezte be id. Szikszai György. Két fiáról van tudomásunk, akiknek születési adatait hiába keressük a békési anyakönyvben : ezek *György* és *Sámuel*. Ugyan mindkettőnek a neve előfordul az id. Szikszai György említett nyolc gyermekének a nevei között, de a róluk fennmaradt adatok szinte kizárják, hogy az anyakönyvbe is bejegyzett Györggyel, illetve Sámuellel azonosak volnának. Az anyakönyv szerint ugyanis id. Szikszai György első fia, akit ugyancsak Györgynek hívtak, 1733 november 10-én született, Sámuel nevű fia pedig 1735 augusztus 16.⁷⁰ De azonosíthatók-e ezek a gyermekek az imádságíró Szikszai Györggyel és ennek testvérével, Sámuellel ? Ha azonosítanánk őket, akkor ebből az következne, hogy ifj. Szikszai György nem tudta születésének se évét, se napját, s magát öt évvel fiatalabbnak tartotta valóságos életkoránál. Következne továbbá az is,

⁵⁷ Vagyis húgyköve volt.

⁵⁸ L. említett levelét.

⁵⁹ Ker. jkv. IV. 32. l. Közli *Tóth S. i. m. II : 143. l.*

⁶⁰ Ker. levéltár 187. sz. alatt id. Szikszai Gy. 1772 aug. 8-án kelt levele.

⁶¹ Ker. IV. jkv. 80—81. l. Közli *Tóth S. i. m. II : 162. l. Szeremley i. m. 127. l.*

⁶² Békési II. akv. 212. l.

⁶³ Békési I. akv. 132., 135., 138., 142., 149., 151., 185., 193. és 5. l. A nyolc gyermek neve : György, Anna, Sámuel, Sára, Zsuzsánna, Zsófia, Benjámint, Mária.

⁶⁴ Isk. Tört. Adattár II : 279. l.

⁶⁵ Sárospataki Füzetek IV : 162. l., illetve Protestáns Közlöny XV : 220 l. Prot. Egyh. és Isk. Lap 1808. évf. 410. l.

⁶⁶ Békés-bánati egyházmegye 1864. évi jkve 60. l. *Szegedi Károly i. m. 16. l.* Az egyh. kánonokat Debrecenben esküvője után 10 nappal 1775 szept. 13-án írja alá. Egyhker. jkv. II : 352. l. — Az Új Magyar Athénásnak 412. lapján található fejtegetés id. Szikszai Gy. fiának békési segédlelkésztségét illetőleg annyira légből kapott, hogy arra nem is reflektálunk.

⁶⁷ Békési II. akv. 215. l.

⁶⁸ *Szegedi i. m. 16. l.* és az i. békés-bánati jkv. 60. l. Ker. levéltár 269. sz. alatt Szönyi Benjámint 1780 márc. 18-án kelt levele a püspökhöz.

⁶⁹ Szönyi Benjámint 1784 február 4-én kelt levele u. o. és Szilágyi Sámuel püspöknek báró Splényi főispánhoz 1784 június 14-én kelt levelének kézírata a debreceni kollégium könyvtárában. A gyulai lelkészi állás megüresedésének valószínűleg Szikszai Benjámint halála volt az oka, hisz Szönyi tudósítása szerint Békésről is azért jött el főképpen, mert ereje gyenge volt az ottani nagy templomhoz. Ezt azonban teljes bizonyossággal nem állapíthatjuk meg, miután, miként a gyulai ref. lelkészi hivatal szíves közléséből tudjuk, az 1801. évi tüzvész a ref. parókiát az összes anyakönyvekkel és más iratokkal együtt elpusztította, s így Szikszai Benjámint ottani sorsára nézve adataink nincsenek.

⁷⁰ L. a 63. sz. alatti jegyzetet, az i. adatot a békési I. akv. 132. és 138. lapján.

hogy Szikszai György noha „mihelyt arravaló volt, a hazájabéli oskolában elkezdett taníttatni“, csak 19, testvére Sámuel pedig 24 éves korában iratkozott volna be a debreceni kollégium „tógátus deákjai“ közé. Mindez azonban a legnagyobb mértékben valószínűtlen.⁷¹ Sokkal inkább feltehetjük, hogy id. Szikszai György fiainak: I. Györgynek és I. Sámuelnek halálozási, II. Györgynek, II. Sámuelnek és esetleg még más gyermekeinek születési adatait elmulasztotta bejegyezni az anyakönyvbe.⁷² Ezt annál is inkább feltételezhetjük, mert a bejegyzett születési adatok lehetővé, sőt valószínűvé teszik, hogy id. Szikszai Györgyéknek 1738 tavaszán, valamint 1740 és 1751 közt gyermekük született.⁷³ Tehát Szikszai Sámuel, aki valószínűleg azonos Szikszai Nagy Sámuel dunántúli lelkipásztorral, 1743 vagy 1744-ben születhetett,⁷⁴ ifj. Szikszai György pedig 1738 március hó 21-én született.

Alig hogy megszületett ifjú Szikszai György, már is kinyújtotta feléje csontkezét a halál. *Takács Imre* szolgabíró 1738 május 16-án felhívja Békés vármegye lakóit a szomszéd vármegyékben fellépett *pestis*, vagy amint a nép nevezte: „guga halál“ elleni óvintézkedések megtételére.⁷⁵ De hiába, néhány hónap múlva a szörnyű járvány megkezdí aratását Békés vármegye lakói között is. Békés városában 1739 szeptember 15-től 1740 január 15-ig dühöng a *pestis*, s 1185 ember, vagyis a város lakosságának fele esik a betegségnek áldozatul.⁷⁶ A kis Györgyöt azonban Isten kegyelme megőrizte a halálos veszedelemtől, hogy egykor az ő hívő lelkéből fakadt imádságok építsék, vigasztalják a járvány pusztításai között aggódók lelkeit.

„Jó és nagy indulatú szüléitől — írja önéletrajzában — a hazájabéli oskolában elkezdett taníttatni“, tehát a *békési iskola* növendéke lett. Ebben az időben Békésen már valószínűleg megvolt a kétéosztályú elemi és a négyosztályú deák iskola,

⁷¹ Szikszai Eпитáphioma 7. l. Isk. Tört. Adattár II: 235., 236., 253. l., ahonnan megtudjuk, hogy Szikszai György 1753-ban, testvére Sámuel pedig 1759-ben iratkozott be. Hogy testvérek voltak, az kitűnik az Acta Sedis Scholasticae Iudicaria ab Anno 1756—1764-ben 1762 jún. 26-án történt bejegyzésből: „Casa H. D. Georgii Szikszai adiudicata est D-no Samuéli Szikszai fratri“. A jelzett feltevések közül az első valószínűtlensége már csak azért is nyilvánvaló, mert nemcsak a Szikszai önéletrajzában közölt adattal, hanem minden egyéb életkorára vonatkozó adattal ellentétben van; 1. pl. debreceni ref. egyh. halotti akv-e IV. kötetét (lapszám nincs), továbbá *Obornyik* „Halotti címerét“, Eпитáphiom 86. l. stb. A másik feltevés pedig azért valószínűtlen, mert legtöbbször 15—16 éves korban vették fel a tanulók a tógátus deákok közé. Pl. Szikszai György Benjámin nevű testvére (békési I. akv. 185. l. v. ö. Isk. Tört. Adattár II: 279. l.), vagy fia, József (Eпитáphiom 8. l. v. ö. Isk. Tört. Adattár II: 377. l.) 16 évesek voltak, fia, György, pedig 15 éves korában iratkozott be (Eпитáphiom 8. l. v. ö. Series Studiosorum Collegii Ref. Debr. ab Anno 1792 43. l.). Ezért nem fogadhatjuk el *Szegedi Károly* i. m. 14. és 15. lapján közölt véleményét.

A lelkipásztorok éppen a saját családjuk körében előforduló születések és halálozások bejegyzése kérdésében mulasztják el nem egyszer az adatoknak anyakönyvbe való bejegyzését, pl. ifj. Szikszai György, Makón, gyermekeinek születését nem jegyezte be az anyakönyvbe, s még Szász Károly püspökkel is megesezt, hogy unokája születésének bejegyzését elmulasztotta 1890-ben.

⁷² Sára néjje 1737 febr. 22-én, Zsuzsanna húga pedig 1739 nov. 17-én született. 1733—1740-ig majd minden évre esik egy gyermek születése; lehetséges, de mégsem valószínű tehát, hogy 1740 nov. 23-tól 1751 február 3-ig egy gyermekük sem született volna.

⁷³ A békési egyházmegye I. jkv-e 16. lapján egy Szikszai Sámuel nevű lelkésznek Szikszai György írásához hasonló irással bejegyzett nyilatkozatát olvassuk a kánonokat aláíróké közt, anélkül, hogy lelkészi állásának helyét megjelölne. A bejegyzés 1770-ben kelt és valószínűleg id. Szikszai György Sámuel nevű fia kezétől való, aki édesapjánál, mint esperesnél aláírta a kánonokat, noha a békési egyházmegyében egyik gyülekezetben sem nyert alkalmazást. — *K. D.* mohai lelkész szíves közlése szerint 1769—1781-ig Mohán Szikszai Sámuel volt a lelkész, aki innen Balatonhenyére távozott. 1790 táján pedig Lepsényben Szikszai Nagy Sámuel volt a lelkész. Valószínű, hogy ezek az adatok ugyanarra a Szikszai Sámuelre vonatkoznak. Bár a békési jkv. említett bejegyzésével ellentétben látszik lenni az a körülmény, hogy ez a Szikszai Sámuel már 1769-ben Mohán volt lelkipásztor, mégis feltételezhetjük, hogy mint mohai lelkész is járhatott 1770-ben édesatyjánál, s aláírhatta bizonyos előttünk ismeretlen körülményektől indíttatva az előbb említett jegyzőkönyvben a kánonokat. Szikszai Nagy Sámuel lepsényi papnak volt alighanem a fia az a Szikszai György, aki 1788-ban iratkozott be a debreceni kollégium „tógátus deákjai“ közé. (Isk. Tört. Adattár II: 419. l.)

⁷⁴ Békés várm. Régészeti Társ. Évk. III: 99—100. l.

⁷⁶ U. o. II: 46. l. és *Karácson* i. m. II: 39. l.

melynek tanulóit : rudimentistae minores, rudimentistae maiores, grammatisták és syntaxistáknak nevezik. Az elemi iskola két osztályát egy preceptor, a deák iskola négy osztályát pedig a rektor tanította. Amint említettük, volt már leányiskola is, melyben egy tanító végezte a tanítást, sőt egyideig nők is tanítottak.⁷⁷ A rektorok neveit id. Szikszai György hűségesen feljegyezte a második anyakönyvben. Abban az időben, mikor a kis Szikszai György a békési iskolába került, *Berzétei József* (1743—1745), majd *Órsi János* (1746—1747) és *Zalányi János* (1746—1749) voltak az iskola rektorai. Miután az iskola a debreceni kollégiumnak volt a partikulája, természetes, hogy mind a hárman ennek a kollégiumnak növendékei közül kerültek ki. Berzétei nevét egyébként a leydeni egyetemre beiratkozottak sorában is megtaláljuk.⁷⁸ Hogy meddig járt a békési iskolába ifj. Szikszai György, azt nem tudjuk, csak annyi bizonyos, hogy csakhamar „a hódmezővásárhelyi nepe-sebb oskolában taníttatott“.

Ez az esemény sokat jelentett a gyermek számára : el kellett szakadnia a szülői háztól, „jó és nagyindulatú“ szüleitől. Igaz, Hódmezővásárhely nincs messze Békéstől, s így nem egyszer viszontláthatta őket, de ez nem pótolhatta számára mindazt, amit a szülői ház jelentett.

A hódmezővásárhelyi latin iskola, mely ugyancsak a debreceni kollégiumnak volt a partikulája, a XVIII. század folyamán az elsőrendű partikulák közé tartozott,⁷⁹ bár éppen akkortájt, amikor a kis Szikszai odakerült, hanyatlóban volt. 1747—1757-ig *Tatai Tankó István* az iskola rektora, akitől sokat vártak a vásárhelyiek, ő azonban a hozzáfűzött reményeket nem váltja be. Tatai ugyanis a saját anyagi érdekeit helyezte mindenek fölé, s a tanítás terén nem állotta meg a helyét.⁸⁰ A rektor mellett 10—12 preceptor tanított.⁸¹ Amint az iskola fennmaradt szabályzata bizonyítja, az iskola növendékei magasabb tudományokba is bevezették : tanultak logikát, retorikát, oratóriát, sőt filozófiát, görögöt és hébert is.⁸² Hogy Szikszai György mennyit sajátított el Tatai vezetése mellett e tudományokból, azt nem tudjuk, lehet, hogy nem sokat. De kétségtelenül nagy hatással volt jellemének fejlődésére a *fejjelmezett intézeti élet*. A hódmezővásárhelyi iskola 1724. évi szabályzata a debreceni kollégium 1704. évi törvényei alapján készült, s csak jelentéktelen eltérések vannak a kettő között.⁸³ Ebből ismerhetjük meg annak az intézeti életnek körvonalait, melynek már itt, s majd később Debrecenben részese lett ifj. Szikszai György.

Tanulótársaival együtt reggel 6 órakor kellett felkelnie. Magyarul nem beszélhetett, csak latinul, mert, aki magyarul szolt, fizetett 3 dénár bírságot. A tanulás mellett, az arra rendelt időben, labdázta, tekézték a diákok, de jaj volt annak, aki meg nem engedett játékba fogott, pl. birkózott, mert az, ha rajta kapták, 22 dénárt fizetett. Nemcsak a tánc, meg a dohányzás volt tilos, hanem pénzbüntetést kellett annak is fizetni, aki a drága időt haszontalan, üres mesélgetéssel töltötte. A deákok, úgy hétköznap, mint vasárnap részt vettek a templomi istentiszteleteken : bizonyára nem egyszer hallotta, s tán már ekkor megszerette későbbi jóbarátját : *Szónyi Benjámin*t. Mikor eljött az este, közös ima s bibliaolvasás fejezte be a napot.⁸⁴

Amint ismeretlen előttünk a békési, hasonlóképpen ismeretlen a hódmezővásárhelyi deákoskodásának időtartama. Csak azt állapíthatjuk meg kétségtelenül,

⁷⁷ Békés várm. Rég. Társ. Évk. III : 64—71. I. Dr. *Barcsa János* : A debreceni Kollégium és Partikulái 42., 80., 97. l.

⁷⁸ Békési II. akv. 39., 41., 46., 51., 56. l. Isk. Tört. Adattár II : 215., 220., 225. l. Archiv für Siebenbürgische Landeskunde, Neue Folge XVI : 222. l.

⁷⁹ *Fináczy Ernő* : A Magyarországi Közoktatás Története Mária Terézia korában I : 210. l. *Futó Mihály* : A Hódmezővásárhelyi Főgimnázium Története 39. l. *Barcsa* i. m. 44. l.

⁸⁰ U. o. 44., 98. l. *Futó* i. m. 40—41. l.

⁸¹ *Fináczy* i. m. 211. l. *Szeremley* : Hódmezővásárhely Története V : 647., 653. l. *Barcsa* : i. m. 98. l.

⁸² *Futó* i. m. 39., 295. l. *Barcsa* : i. m. 74—75. l.

⁸³ *Barcsai* m. 62., 82., 83. l.

⁸⁴ *Futó* i. m. 61., 295., 299., 312., 314., 316., 319., 301. l. *Barcsa* i. m. 83. l.

hogy már 1753 előtt megválnak Hódmezővásárhelytől és a *debreceni kollégiumban* folytatja tanulmányait. „Végre — ezt írja életének rövid leírásában — az idevaló (debreceni) collegiumban (tanított), ahol 1753. esztendőben a tógátus deákok közé béiratott.“ A debreceni kollégium anyakönyve igazolja önéletrajzának ezt az adatát : Szikszai 1753-ban május 2-ikán írja be nevét a tógátus deákok „első classisa“ növendékei közé, mint már azelőtt is debreceni tanuló.⁸⁵ Talán a hódmezővásárhelyi iskola hanyatlása készítette szüleit arra, hogy hamarabb kivegyék az intézetből, mielőtt ott a latin iskola alsóbb osztályait elvégezte volna. Tehát már mint „puer discens“ lett a debreceni kollégium növendéke, s miután a hetedik osztályt elvégezte, a tanítói, illetve papi pályára készül „studiosusok“, az ú. n. „tógátus deákok“ sorába lépett.

Ebben az időben a debreceni kollégium a virágzás korát élte. A kollégium szellemi fellendülése Szikszai születése évében, 1738-ban, *Maróti György* tanárrá lételével kezdődik, akit tanügyi reformjaiban *Domokos Márton* főbíró buzgón támogatott. Maróti korszakalkotó újításai voltak : a magyar nyelvi írás és olvasás gyakorlásának, a levélírásnak, számtan tanításnak bevitele, tankönyvek és földgömb használatba vétele. Maróti 7 osztállyal oldja meg a gimnáziumi rendszert.⁸⁶ Ennek a 7 osztálynak befejezése után iratkoztak be a tanulók a „deák“-ok, a „studiosus“-ok közé. Ezek legalább három évig filozófusok, s három évig teológusok. Az előbbieket elméleti és gyakorlati bölcsészetet — ideszámították a fizikát is —, matézist geometriával, földrajzot, egyetemes és hazai történelmet, görög és latin nyelvet, illetve görög és római régiségeket, az utóbbiak pedig dogmatikát, etikát, némi gyakorlati teológiát, továbbá a szimbólikus könyvek ismeretét, héber nyelvet és héber régiséget tanultak. Voltak a kollégiumban külön énekgyakorlatok is, s éppen Szikszai idejében történtek intézkedések az énektanítás eredményének fokozására. 1759-ben egy előkészítő tanfolyamot szerveznek, melynek növendékeit metafizikusoknak nevezik, s ezek metafizikában, logikában, számtanban, egyetemes történelemben, földrajzban, görög nyelvben, ékesszólásban és a teológia elemeiben gyakoroltattak. Az alsó hét osztályt, épp úgy, mint a metafizikusok tanfolyamát, egy-egy „tógátus deák“ vezette, ezek voltak az ú. n. „publicus praeceptor“-ok, a filozófusokat és teológusokat már a professzorok tanították.⁸⁷

Amikor Szikszai György a tógátus deákok közé beiratkozott, a debreceni kollégiumnak négy professzora volt. Közülök a legkiválóbb és legismertebb *Hatvani István*, az orvostudományok doktora.⁸⁸ Ő adja elő az elméleti és gyakorlati bölcsészetet, meg a matézist. Nagy fizikai tudása, érdekes kísérletei következtében az a hiedelem alakult ki a közvéleményben, hogy az ördöggel cimborál. Tudománya külföldön is megbecsültté tette nevét. Szoros kapcsolatot tartott fenn a külföldi, főképp a bázeli egyházi és tudományos élet vezetőivel. Ennek az összeköttetésnek jó hasznát vette a kollégium, épp Szikszai György tanuló korában, amikor is 1752-ben a kormány megtiltotta Debrecen városának a kollégium anyagi támogatását.⁸⁹ Ekkor *Hatvani* buzgólkodására Svájból tetemes segínyt kapott a főiskola, sőt 1778-ig évi 400 forint segélyben részesült a svájci reformátusok részéről.⁹⁰ Így nagyobb megrázkódtatás nélkül folytatta jelentős működését, sőt épp ebben az időben újabb kollégiumi építkezések is történtek.⁹¹ De *Hatvani István*

⁸⁵ Isk. Tört. Adattár II : 235. l. szerint „Debreczina“, vagyis mint már eddig is a debreceni kollégium tanulója iratkozik be.

⁸⁶ *Balogh Ferenc* : A Debreceni Ref. Kollégium Története XVI : 25. l. *Barcsa* i. m. 64., 80. l.

⁸⁷ *Fináczy* i. m. 213. s. köv. l. Isk. Tört. Adattár II : 235. l. *Barcsa* i. m. 67—68., 73., 77., 80. l. Megjegyzendő, hogy a *Barcsa* által idézett s a tanárok által szerkesztett felelet arra enged következtetni, hogy a filozófusok és teológusok egyes tárgyakat közösen hallgattak.

⁸⁸ *Hatvani* életrajzi adatait általában *Balogh* i. m. 39. s. köv. l.-jairól vettem.

⁸⁹ *Barcsa* i. m. 39., 73. l. és *A Tiszántúli Ref. Egyház Története* II : 169. l. Prot. Szemle 1905. évf. 41. l.

⁹⁰ *Wernle Pál* : Der Schweizerische Protestantismus im XVIII Jahrhundert I : 26. l.

⁹¹ A kollégiumi könyvtár kéziratgyűjteményében 898—901. sz. iratok. A *Protocollum professoriale*-ban 1756 február 6-iki jkv.

nemcsak nagy fizikus, hanem buzgó teológus is volt. A magyar egyházi viszonyokkal nincs megelégedve : a Biblia és a Heidelbergi Káté népszerű, gyakorlatias magyarázatát, s az ifjúságnak a lelkipásztorok által végzendő beható lelki gondozását sürgeti a svájci példára hivatkozva.⁹² Ezt a célt szolgálja a Heidelbergi Káté kiadásával, melyhez érdekes és tanulságos pedagógiai útmutatásokat és építő imádságokat kapcsol.⁹³ Megjegyzendő, hogy Hatvani épp a svájci teológusokkal való személyes összeköttetése révén az *Ostervald* és *Werenfels* által képviselt *észszerű ortodoxia* hatása alá kerül.⁹⁴ Bizonyára előadásaira is reá ütötte ez az irány a maga bélyegét, úgy, hogy Szikszai már itt Debrecenben megismerkedhetett ezzel a teológiai irányzattal. De kétségtelenül mély benyomást gyakorolt az ifjú deák lelkére Hatvani erős reformvágya és mély hitű bibliai kegyessége is.

Szikszai másik nevezetes professzora *piskárosi Szilágyi Sámuel*, akit leideni tanára *Schultens* „*portentum naturae*“-nak nevezett el. Csodálatos szellemi és fizikai képességei voltak. Kiváló nyelvteljesége *II. Józsefet* is bámulatba ejtette, midőn trónörökös korában Debrecenben megfordult. Különösen kedvelte a francia irodalmat : *Voltaire Henriade*-ját lefordította magyar nyelvre. Úgy Svájcban, mint Hollandiában kitűnt tudásával és éles elméjével. Nem csoda, ha már 23 éves korában debreceni professzor lesz. S ez a bámulatos tehetségekkel megáldott lélek hatalmas, izmos testben lakozott : bravuros lovas mutatványával bámulatba ejtette a berni polgárokat, amikor mint deák ott kinn nevelősködött. Ő volt a teológia, vagyis a dogmatika és az etika, az ú. n. „*practica theologia*“ professzora Szikszai tanuló korában 1759-ig, amikor is megvált a debreceni kollégiumtól és Diószegre, majd Szatmárra ment lelkésznek, 1765-ben pedig debreceni lelkész és szuperintendens lett. Szilágyi az ortodox kálvinizmus szellemében tanít, erre vall, hogy ő hozza be a debreceni kollégiumba az *ortodox kálvinizmus* mérsékelt irányú képviselőjének, a genfi professzor és lelkész *Pictet Benedeknek* „*Theologiáját*“ tan-könyvül.⁹⁵

Hasonló szellemben tanított *Szatmári Paksi István* professzor is, debreceni Eraber Pálnak, a híres historikusnak unokája, akit Szilágyi halála után 1785-ben szuperintendenssé választottak, de ő a professzorságot továbbra is megtartotta. Szilágyi távozásáig a földrajz, história, a latin-görög nyelv és régiségtan professzora volt, ekkor azonban ő lett a teológia előadója s az említett tárgyakat 1760-tól *Sinai Miklós* tanította. Bizonyára élvezettel hallgatta, mint teológus, az említett Szatmári Paksi előadásait, aki olyan jeles előadó volt, hogy a Pictet etikája nyomán tartott előadásának meghallgatására a nagy auditoriumban nemcsak a deákok, de a polgárok is számosan megjelentek.⁹⁶ Mellette még a héber nyelv és régiségtan professzorának *Varjas Jánosnak* előadásait látogatta Szikszai teológus korában, aki szeretetreméltó egyéniségével nyerte meg tanítványainak szívét, de egyébként különösebb jelentőségre nem emelkedett.⁹⁷

Az említett tanárok vezetése mellett a kollégiumban szigorú vallásosság puritán erkölcs és a régi hagyományokban gyökerező erős fegyelem uralkodik.

⁹² Az Uri Szent Vacsorára Megtanító Könyvecske 6—7. l. Legújabbban a Lelkész Egyesület 1927. évi 22. számában *Incze Gábor* méltatja Hatvani e művét, s idézi a vonatkozó részletet.

¹³ Keresztyén Catechizmus azaz a Keresztyéni Hitnek Ágazatira Kérdések és Feleletek által való Rövid Tanítás címmel.

⁹⁴ *Wernle* i. m. I : 481. s köv., 494. s köv., 523. s köv. l. V. ö. *Hatvani* : Az Uri Szent Vacsorára Megt. Könyv. 14. és 27. l.-jával, valamint azzal a ténnyel, hogy a Heidelbergi Káté kiadásában *Ostervald* imádságait közli.

⁹⁵ *Tóth Ferenc* : A helvétziai vallástételt követő Tulatizsai Superintendentiában élt református Püspökök Élete c. m. 174. s köv. l.-ján közli Szilágyi életrajzát, melyből a közölt adatok vétettek. Pictet-t illetőleg l. *Wernle* i. m. I : 643. l. Szilágyi és II. József találkozását pedig Prot. Szemle 1915. évf. 33. s köv. l.

⁹⁶ *Tóth F.* i. m. 193. s köv. l. *Balogh F.* i. m. 39. l. *Barcsa* : A Debreceni Kollégium stb. 73. l.

⁹⁷ *S. Szabó József* : A Debreceni Ref. Kollégium Tanárai és Kiválóbb Növendékei 23. l. *Barcsa* i. m. 73. l.

Itt fejlődik ki az akkori református ember tipikus lelki világa. Egy kiváló pedagógus megállapítása szerint a XVIII. század református magyarjából az, amit lendületek nevezünk, úgy szólva, egészen hiányzik. Mélyen és tartósan érez, de nehezen melegszik fel. Lelki életének bélyegét magába zárt bensősége, komor józansága mellett a kissé nehézkes, nem hajlékony, de biztos és egyenes észjárás adja meg. És mindez szerinte elsősorban a kollégiumi nevelés eredménye.⁹⁸

A kollégiumi nevelés kétségtelenül Szikszai Györgyre is nagy hatást gyakorolt már Hódmezővásárhelyen, még inkább Debrecenben, hisz a debreceni kollégiumban több mint kilenc évet töltött. Bár, amint látni fogjuk, Szikszai jelleme többé-kevésbé elüt a megrajzolt típustól, annak egyes vonásai nála is megtalálhatók, s bizonyára a kollégiumi nevelésnek nem kis része volt azoknak kialakulásában. Ennek ugyanis volt mit csiszolni Szikszai Györgyön is. Éppúgy, mint idősebb társai *Jablonczai Pethes János, Sinai Miklós, Szappanos Mihály, Vecsei Sámuel*, vagy ifjabb társai, öccse *Sámuel, Dobsa Tamás és Hunyadi Ferenc*, ő is nem egyszer jutott összeütközésbe a kollégiumi renddel és nyerte el méltó büntetését különböző mulasztásaiért és vétkeiért.⁹⁹ A fegyelmi ügyeket a debreceni kollégiumban a „*sedes scholastica*“ intézi, mely a rektor elnöklete alatt az iskola „officialisai“-ból (szénior, kontraskriba, stb.) és az esküdt deákokból állott. Tehát a deákság önmaga fegyelmezte magát. Jellemző, hogy ez az iskolai törvényszék Szikszai Györgyre az első büntetést azért méri ki 1753 június 23-án, mert „*preces neglexit*“, vagyis az estéli könyörgést elmulasztotta, amiért is 3 dénárt kellett fizetnie. Ezenkívül még 71-szer büntette Szikszait a sedes scholastica, utoljára 1761 február 28-án. Leggyakrabban a könyörgés, a templomi istentisztelet, a tanórák elmulasztása, a temetésről való elmaradás miatt, s igen gyakran a magyar beszédért büntetik, nem egyszer meg azért, mert reggel 6 órakor az ágyban találták. De találunk súlyosabb eseteket is: két ízben azért áll az iskolaszék előtt, mert posztókalapot hordott, sőt az egyik esettel kapcsolatban még hazudott is; két ízben dohányzáson kapták rajta, egy ízben egy kendő és az abba bekötött rajnai forint eltulajdonítása miatt került a bíróság elé; két ízben a bírság-pénz befizetésének elmulasztása miatt intik meg; két ízben káromkodása miatt bűnhődik, s már nagyobb deák korában lakótársával való összeütközése, s a vizsgálatot tartók elleni kifakadása miatt tapasztalta meg a sedes scholastica büntető hatalmát. Leggyakrabban három, vagy öt, néha kilenc, sőt tizenkét dénár pénzbírságot fizet büntetésképpen, néha egy napig nem kap kenyeret és ételt, megesik, hogy „*vigilség*“-re: éjjeli őrökre, vagy pedig „*oeconomia*“-ra: a gazda-teendők végzésére büntetik, egy ízben „*declamatio*“ a büntetése, sőt a legutóbb említett esetben tizzel degradálják, ami azt jelentette, hogy pl. a legációválasztás alkalmával a tiz utána következő előtte választott. Megjegyzendő, hogy egy félév se telt el, s a bíróság e büntetés felét elengedte.¹⁰⁰

Tehát amikor közelebről megismerjük Szikszai deákéveinek történetét, megértjük, hogy később, amikor a lelkipásztor imádságát írja, miért könyörög ezekkel a szavakkal: „És jóllehet az én gyermekségemnek bolondsági, ifjúságomnak sok bűnei és hiábavalósági által a Te jóvoltodra számtalanszor méltatlanná, a Te haragodra pedig méltóvá tettem magamat: mindazáltal el nem vetettél engemet, el sem vetted rólam atyai kegyelmes szemeidet és kezeidet, hanem mind életemre és testi tápláltatásomra naponként gondot viseltél, mind a tudományokban oly előmenetelt és a kegyelemben oly nevelkedést adtál, hogy végre lelkipásztori hivatalra méltóztattál.“ És pedig az idézett mondatnak nemcsak első fele vonatkozik

⁹⁸ *Fináczy* i. m. I: 229—231. l.

⁹⁹ *Acta iudicialia* 1748—1756: 563., 609., 616., 642. stb. l. *Acta iudicialia* 1756—1761: 128., 138., 151. l., továbbá a lapszám nélküli részben 1761 január 20-án, szeptember 19-én, s 1762 március 27-én kelt ítéletek. Az említett deáktársai, amint látni fogjuk, mindnyájan több-kevesebb szerepet játszanak később Szikszai életében.

¹⁰⁰ *Acta iud.* 1748—1756: 581., 583., 585., 589., 591., 593., 594., 597., 603., 607., 609., 613., 625., 626., 629., 646., 657. stb. l. *Acta iud.* 1756—1764: 48., 137., 151., 176. l. és a lapszám nélküli részben az 1761 február 28-án kelt ítélet. Ez adatok felkutatásában és megjelölésében *Csikesz Sándor* professzor volt szíves támogatóm.

a kollégiumi évekre, hanem bizonyos mértékben annak második fele is a kollégiumi emlékek nyomán születhetett meg Szikszai lelkében. Lassanként ugyanis nemcsak a büntetések maradtak el Szikszai életében, hanem olyan megbízásokat is kap, melyek a tudományokban való előhaladásáról tesznek biznyságot. 1761 szeptember 19-én „*praeceptor oratoriae*“, vagyis a gimnáziumi osztályok közül a hetediknek a tanítója lett. 1762-ben emellett még *könyvtárosnak* is megválasztották.¹⁰¹

Deák éveiben nemcsak az előadások hallgatása, a vitatkozásokban való részvétel, a vizsgálatokra való készülés által készült későbbi pályájára, hanem már korán megkezdte a legációba való járást; a legáció ugyanis egyfelől a deákok számára nyújtott jótétemény volt, mely anyagi javakat biztosított számukra, másfelől a gyakorlati kiképzésnek egyik módja. Szikszai György 1755 husvétján megy először legációba, s ettől kezdve 1762 pünkösdjéig, 1761 karácsonyától eltekintve, minden sátoros ünnepen légátus valahol, többek közt 1757 pünkösdjén szülővárosában: Békésen. Így Szikszai is alapos gyakorlatot szerzett már deák korában az igehirdetés terén, s a benne rejlő szónoki tehetség ezzel kapcsolatban már ekkor bontogatta szárnyait, legalább ezt sejteti velünk az a hagyomány, mely szerint már ekkor úgy megszerették ékesszólásáért a debreceniek, hogy debreceni papsággal biztatták meg.¹⁰² Ha megtörtént is ez az ígéret, bizony hamar megfélejtkeztek róla, s egészen más körülmények egyengették Szikszai debreceni lelkészségének útját. Mielőtt azonban Szikszai lelkészséget vállalt volna bárhol is, követte a magyar reformátusoknál akkor uralkodó közfelfogást, mely szerint a teológiai képzés teljes befejezésére a külföldi főiskolák látogatása is szükséges:¹⁰³ és útnak indult, hogy Svájcban és Hollandiában fejezze be főiskolai tanulmányait.¹⁰⁴

2. Svájcban és Hollandiában.

Református deákok külföldi utazása a XVII. század harmadik negyedében. Szatmári Paksi Istvántól nyert megbízatása. Szikszai útnak indul, Bázélbe érkezik. A bázeli református egyház és egyetem állapota a XVIII. század közepe táján. Szikszai bázeli tanárai. Szikszai útja Hollandiába. A holland református egyház szellemi állapota a jelzett időben. Szikszai utrecht-i tanárai. Deákoskodása Utrechtben.

Világot látni, többet tanulni: ez a vágy nem egy magyar teologus szívében élt a XVIII. század közepe táján, amint a kollégiumi tanulmányokat befejezte. De nem volt könnyű dolog ezt a vágyat valóra váltani. Sokaknál hiányzott a pénz, mert csak kevés deáknak volt olyan helyzetben az édesatyja, hogy fedezhette volna egy ilyen útnak a költségeit. Igaz, hogy a külföldi egyetemeken különféle jótétemények vártak a magyar teológusokra, de míg oda kijutott valaki, mégis csak volt egy kis pénzre szüksége s a külföldiek részéről nyújtott támogatás sem volt minden kiadás fedezésére elégséges. Ezért nem egy deák előbb állást vállal s miután megtakarít egy kis pénzeszkét, azzal indul el a nagy útra. Emellett szokásban volt az egyházak, polgári községek és magánosok megkeresése a külföldi út költségeire szolgáló adományokért.¹⁰⁵ De ha együtt is volt a szükséges pénzösszeg, még nem hárult el minden akadály. A kormány ugyanis nem jó szem-

¹⁰¹ Acta iud. 1756—1764: a lapszám nélküli részben az 1761 szeptember 19-én és 1762 márc. 12-én felvett jkv. Ezekből és a Series Studiosorum-ból nyilvánvaló, hogy az Isk. Tört.: Adattár szekesztője a „bibliothecarius“ rövidített alakját olvasta „declinistarum“-nak. (II: 236. l.)

¹⁰² Catalogus Studiosorum ab anno 1743—1751. és u. o. Dispositio ad Festa 1745—1762. (lapszám nincs.) Uj Magyar Athénás 411. l.

¹⁰³ Dr. Zsilinszky Mihály: A Magyarhoni Protestáns Egyház Története 492. l.

¹⁰⁴ Szikszai Epiaphiuma stb. 7. l.

¹⁰⁵ Zsilinszky i. m. 497., 498. l.

mel nézi a protestáns ifjak külföldi tanulmányútjait. Felismeri azt a tényt, hogy ezek az utak új életre keltő erőforrások a magyar protestáns egyházak számára, melyeket pedig mielőbb csendesen el szeretne temetni. Emellett bizonyos politikai aggodalmak is nem kívánatos színben tüntetik fel ez utazásokat : hátha forradalmi eszméket hoznak be ezek a deákok külföldről ? ! Ezért a kormány igyekszik megnehezíteni a deákság külföldre kijutását, sőt ideig-óráig, így 1756—1759-ig, továbbá 1763—1766-ig egyenesen megtagadja a kiutazás engedélyezését. Ha lehetséges időnként a kijutás, csak útlevéllal szabad kimenni s útlevelet a helytartótanács a kancellár engedélye esetén s csak annak adhat 1751 óta, aki nemes és aki hatósági bizonyítvánnyal tudja igazolni, hogy az utazáshoz szükséges pénzüsszeggel rendelkezik.^{1 6}

Szikszai György az első akadályt könnyen elhárította : a békési parókia jól jövedelmezett¹⁰⁷ s a családnak valószínűleg magánvagyonra is volt,^{1 8} így hát, amint életének rövid leírásában olvassuk, a költséget „feljebb kinevezett édesatyja“ adta. Bár emellett egyéb forrásokból is merített : két utolsó legációjának jövedelme egészen az övé maradt s elutazása alkalmával a „sedes scholastica“ öt körmőci aranyat juttat neki kiváló közszolgálatra okából.¹⁰⁹ A másik akadály elhárítása : az útlevel megszerzése sem volt számára lehetetlen feladat 1762-ben — jó, hogy nem várt egy évig, amikor már nem adtak ki útlevelet, — hisz nemes ember volt. Így hát a jelzett év nyarán bizakodva indul el Pozsonyba, illetve Bécsbe, hogy az útlevelet megszerezze s azután tudományszomját, ismeretvágyát a nyugati országokban és pedig elsősorban, bizonyára Hatvani István tanácsára, Svájcban kielégítse.

Úgy látszik azonban, hogy korábban útnak akart indulni. Erre vall legalább *Szatmári Paksi István* professzortól nyert megbízása. Ebben az időben a békésiek id. Szikszai György mellé káplánt akartak beállítani s erre az állásra, az akkor Hollandiában tartózkodó *Szappanos Mihályt* óhajtották megnyerni. Szappanos elfogadja a meghívást, azonban pénzt kér a békésiektől a hazajövetelre. Ezek Szatmári Paksihoz küldenek néhány aranyat Szappanos részére s a professzor ifj. Szikszai Györgynek küldi el ezt az összeget azzal a megbízással, hogy Bécsben juttassa Szappanos kezeihez.

Szatmári Paksi 1762 április 19-én értesíti erről a békésieket, akik türelmetlenkednek Szappanos késése miatt s azzal menti Szappanost : „sok most az akadály, nem csoda, ha bajosan jöhet“. Bizonyára a háborús viszonyokra gondol, hisz ekkor még a hétéves háború nem ért véget. Lehet, hogy ezekben rejlik a magyarázata annak is, hogy Szikszai György ismét visszatér a debreceni kollégiumba s pünkösdkor legációba megy. Hogy Szatmári Paksi megbízásának mennyiben tett eleget, erre nézve adataink nincsenek. Útraindulásának időpontját illetőleg csak annyit tudunk, hogy július 3-ikán szavazzák meg az említett öt aranyat számára s szeptember 11-én már nincs felsorolva a sedes scholastica tagjai közt : már nem ő az „oratoriae praeceptor“. Nem egyedül indul a nagy útra : *Juhász István* deáktársa vele együtt vesz búcsút a kollégiumtól. Hogy merre és milyen körülmények között utazik, arra nézve nincsenek adataink, csak annyi bizonyos, hogy 1763 február 19-én beiratkozik a *bázeli egyetemre*, tehát minden

¹⁰⁶ U. o. 493. s köv. l.

¹⁰⁷ A békési ref. lelkész díjlevele 1743-ban az egyh. m-i jkv. 44. l.-ja szerint a következő : „1. Kézpénz flor. tract. 100, 2. Buza köből (a régi debreceni öreg vékával) 25, 3. Árpa köből (ugyanannyi) 25, 4. Széna szekér (vagy egy egész boglyától való) 16, 5. Só mázsa 1, 6. Sertés egy hizott, vagy flor. tract. 8, 7. Vaj és méz két-két pint (főlébe írva négy-négy), 8. Turó egy veder, vagy már. (t. i. májás) 7, 9. Faggyu font 30, 10. Óretés vám nélkül a vizi malomban elegendő. 11. Fa elegendő. 12. Három kalász harmadja. 13. Ordinárium stolare. 14. Aprólékos szántás. 15. Gyűlésre alkalmatosság és viaticum flor. Ren. 3.“ A zárójelben levő részletek későbbi kéztől : valószínűleg id. Szikszai Györgyétől valók.

¹⁰⁸ Erre következtethetünk *Böszörményi Pál* debreceni senátornak már említett jelentéséből, l. 23. sz. jegyzet.

¹⁰⁹ Szikszai Gy. *Epitaphiuma* 7. l. Az i. *Dispositio ad Festa ; Acta iud.* 1756—1764. (lapsz. nincs) : 1762 július 3.

akadályt legyőzve elérkezett a szabad Svájc földjére, ahol sok tekintetben új világ tárult fel előtte.¹¹⁰

A svájci reformátusság szellemi élete a XVIII. század folyamán nagy átalakuláson ment keresztül. Ez az átalakulás röviden abban foglalható össze, hogy az *ó-kálvinista ortodoxia* nagyrészt elvesztette uralmát a lelkek felett s helyette a főképpen angol forrásokból táplálkozó úgynevezett *észszerű ortodoxia* s némi részben a többé-kevésbé németországi hatások következtében elterjedő *pietizmus* és *herrnhuti mozgalom* lesz úrrá felettük. Emellett azonban egyre nagyobb befolyást nyert a határozott *racionalista* gondolkodás.¹¹¹ Az észszerű ortodoxia a hitvallásokkal szemben erősen hangsúlyozza a Biblia tekintélyét, a dogmák közt jelentőség szempontjából különbséget tesz s csak az úgynevezett fundamentális dogmákat védelmezi a racionalizmussal szemben, az isteni kegyelem abszolutságának s a Szentlélek belső bizonyágtételének kálvini igazságait háttérbe szorítja, a józan ész és a hasznosság szempontját különös figyelemre méltatja s éppen ezért a hittan mellett az erkölcsstanra nagy súlyt helyez.¹¹² A pietizmus és a herrnhuti irány, noha volt köztük ellentét is, megegyezett abban, hogy a vallás érzelmi oldalát állítja előtérbe: a Jézus Krisztus iránti mélységes szeretet jellemzi ez irányok híveit s emellett a herrnhutiakat különösen a Jézus halála szimbolumainak gyakori használata, erős színezése. E két iránynak közös jellemvonása a megterés, az újjászületés előtérbe állítása és azok jelentőségének hangsúlyozása s a holt ortodoxia elleni erős polémia.¹¹³

Amikor Szikszai Bazelbe érkezik, ott az egyházi élet még a régi keretek között folyik. Az egyház szervezete az *Oecolampadius* által megvetett alapokon nyugszik. Az egyházban egy külön testület, melynek tagjait „*Bannbrüder*”-eknek nevezik, gyakorolja a fegyelmet. Ezt a lelkipásztoron kívül a polgári hatóság részéről az úgynevezett kistanács és a gyülekezet tisztességes, kegyes, jóhírű tagjai közül választottak alkotják.¹¹⁴ Utóbbiakat a lelkész a polgári főtisztviselők közbejöttével választja.¹¹⁵ Ez a testület hetenként összejön s fő feladatát abban látja, hogy az úrvacsorától a méltatlan elemeket távoltartsa. Botrányos vétségek: részegség, szerencsejáték, paráznaság és házassági viszály esetén megint, sőt nem egyszer az úrvacsorától is eltiltja, nyilvános egyházkövetésre ítéli a vétkes egyháztagokat.¹¹⁶ Az egyházi élet keretei tehát azonosak a reformáció korabeli egyházi élet kereteivel, de a régi keretek közt az említett új szellemi irányok hatása érezhető, s részben ennek következtében ismételtelen felhangzik a panasz, hogy a konzisztórium tagjai nem Isten dicsőségéért buzgólkodnak és jobban félnek az emberektől, mint az Istentől.¹¹⁷

Az egyház szoros kapcsolatban van az 1460 óta fennálló *egyetemmel*.¹¹⁸ A lelkészek egyike-másika előadásokat is tart az egyetemen s közülük kerülnek ki

¹¹⁰ 1762 ápr. 19-ikén már arról tudósítja a békésieket *Szalmári Paksi István*, hogy a Szappanos Mihály számára küldött aranyakat „ifj. Szikszai Györgynek küldöttem, hogy kézhez szolgáltatná, ha Bécsbe érkezik.” Békési ref. egyh. irattára. Vegyes 2. sz. Szappanos utrechti tartózkodásáról, s a békésiek által történt meghívásáról értesülünk Sz. Paksi I.-nak már 1761 okt. 17-én kelt leveléből is. U. o. püspöki levelek 1. sz. L. továbbá *Acta iud.* 1756—1764. *Disp. ad. Festa.* Szikszai beiratkozásának napját *Zsindely* i. közleményéből ismerjük. Sárospataki Füzetek IV. évf. 160. l. Juhász István nincs a beiratkozottak között. Később Szikszai debreceni esperessége idején tanácsbíró az egyházmegyében.

¹¹¹ *Wernle* i. m. I: 111. s köv., 121—122., 356. s köv., 468. s köv., II: 1. s köv., 77. s köv. l.

¹¹² *Wernle* i. m. I: 468—470., 473., 474. l.

¹¹³ *Wernle* i. m. I: 111., 112., 357., 370., 445. l. *Appel Henrik*: *Kurzgefasste Kirchengeschichte* 282—283., 286—287. l.

¹¹⁴ *Wernle* i. m. I: 78. l.

¹¹⁵ *Wernle* i. m. 80—81. l.

¹¹⁶ *Wernle* i. m. 82., 84., 85. l. és u. o. jegyzet.

¹¹⁷ *Wernle* i. m. 81. l. jegyzet.

¹¹⁸ *Festschrift zur Feier des 450 jährigen Bestehens der Universität Basel c. müben Vischer*: *Die Lehrstühle und der Unterricht an der theolog. Fakultät Basels seit der Reformation*, 55. s köv. l. *Zsilinszky*: *Tájékoztató a Külföldi Egyetemek Magyarhoni Prot. Ifjak számára tett alapítványi ösztöndíjakról* 37. l.

nem egyszer az egyetem teológiai tanárai.¹¹⁹ Az egyházi életben fellépő szellemi mozgalmak az egyetemen is éreztetik hatásukat : az 1740-es és 70-es években a pietista, illetve herrnhuti mozgalmak hatásaként az egyetemi hallgatók közt is ébredés támad.¹²⁰ Az egyetemen ebben az időben három teológiai tanszék volt megszervezve : az egyik professzor az ó-testamentumot, a másik az újat magyarázta, a harmadik a dogmatikát és a hittani vitakérdéseket adta elő.¹²¹ Az egyetemmel kapcsolatban nem sokkal Szikszai megérkezése előtt megkezdí működését a *Frey-Grynaeus*-féle tudományos intézet, mely 1759 óta egyfelől nagyszerű könyvtárával, másfelől az általa díjazott és külön órák tartására kötelezett lektor tevékenysége által tesz jó szolgálatot. Megjegyzendő, hogy a lektori állást rendszeresen valamelyik teológiai professzor töltötte be.¹²²

A bázeli szellemi élet vezetői körében a jelzett időben a racionalizmus még nem tud tért hódítani, de az ó-kálvinista ortodoxia is eltűnt nyomtalanul : az uralkodó irány az észszerű ortodoxia¹²³ s emellett más jelentéktelen csoportoktól eltekintve a pietistáknak, sőt a herrnhutiaknak is meg van a maguk tábora. — *Ryhiner Emanuel*, aki 1762 június 24-től 1763 június 23-ig rektora volt az egyetemnek¹²⁴ s egyébként az újtestamentom professzora,¹²⁵ a pietista, sőt a herrnhuti mozgalmakban is nagy szerepet játszott lelkipásztorkodása idején. Egy ideig ő volt a bázeli herrnhuti gyülekezet vezetője. Később a bázeli herrnhutiakkal ugyan összeütközésbe került, de ez nem gátolta meg abban, hogy *Zinzendorf*-fal ne ápolja a barátságot, akivel a szívbeli kegyesség szempontjából egynek érezte magát.¹²⁶ Ryhiner jó barátja volt *Annoninak*, a híres pietista lelkésznek, aki ez idő tájt Bazel közelében *Mutzenben* lelkipásztorkodott 1768-ban bekövetkezett haláláig, s akinek idehirdetése nyomán az istentiszteleteit látogató bázelieliek között is hatalmas ébredés támadt.¹²⁷ Igaz, hogy Ryhiner aligha tartott nyilvános órákat az alatt, amíg Szikszai Bazelben volt, de magánóráin s egyéb alkalmakkor bizonyára volt vele találkozása Szikszainak s ő és elvbarátai mély benyomást gyakorolhattak annak lelkére.¹²⁸

Ugyanekkor azonban nem kis benyomást gyakorolt Szikszaira másik professzora : *Beck Jakab Kristóf*. Beck, a dogmatika tanára s egyúttal a Frey—Grynaeus-féle intézet lektora, az észszerű ortodoxiának volt tipikus képviselője. Ezt az irányt már a nagynevű Werenfels plántálta el Bazelben, Beck az ő nyomán halad. Szembehelyezkedik úgy az racionalistákkal, mint a fanatikusokkal, s ez utóbbiakhoz számítja ő a herrnhutiakat és pietistákat is. Ortodoxiájára azonban reá nyomja a racionalista gondolkodás a maga bélyegét.¹²⁹ Míg Szikszai lelkületére úgy látszik, inkább Ryhiner és társai, teológiai gondolkodására főképp Beck gyakorol maradandó hatást.

Harmadik professzora *Burckhardt János Baltazár*, az ótestamentom előadója, az előbbi kettő között állott, iránya ortodox, de idők folyamán a herrnhutiak iránti rokonszenve egyre növekszik, amit főképpen azok külmisziói munkája váltott ki belőle.³⁰

¹¹⁹ Wernle i. m. I : 32., 33. l.

¹²⁰ Wernle i. m. I : 343., 344., 372., 380., III : 104. l.

¹²¹ Vischer i. m. 36. s köv., Wernle i. m. I : 32. l.

¹²² Vischer i. m. 68. s köv. l. Wernle i. m. I : 32. l.

¹²³ Wernle i. m. I : 522. s köv. l.

¹²⁴ Festschrift stb.-ben *Thommen* : Direktoren der Universität Basel von 1460—1910.

62. l.

¹²⁵ Vischer i. m. 80—81. l.

¹²⁶ Wernle i. m. I : 342., 343., 372., 380., 384., 388., 398—400. és 419. l.

¹²⁷ U. o. I : 336., 337., 401. l. Érdekes, hogy *Annoni* egy verses imádságában, melyben Istennek az egész világon szétszórt gyermekeiért könyörög, Magyarországról is megemlékezik.

¹²⁸ Vischer i. m. 59., 67., 68. l. *Zelizy* : Debrecen Egyetemes Leírása c. műve 338. l.-ján azt olvassuk, hogy Szikszai György után azok indultak, akiket a szó nemesebb értelmében pietistáknak szoktak nevezni.

¹²⁹ Wernle i. m. I : 523., 526—528., III : 82. l. Vischer i. m. 82., 83. l.

¹³⁰ U. o. 67. l., Wernle i. m. III : 104. l.

Itt Bázelen nyerte az első és valószínűleg a legmélyebb külföldi hatásokat, bár, úgy látszik, nem sok időt töltött ebben a rajnaparti régi városban; mert amint ő maga említi életrajzában, tavasszal „onnan Ultrajectumba (*Utrecht*) ment és ott folytatta tanulását szinte két esztendeig, meglátogatván ezalatt a hollandiai több akadémiákat és nevezetesebb városokat”.¹³¹

Amikor Szikszai Hollandiába került, a holland református egyház szellemi élete némileg a vihar utáni, de egyúttal a vihar előtti szélcsend képét mutatja. Lezajlott a „voetianusok” és „coccejanusok” közötti harc, s e korban már a megértés szelleme hatja át a két irány képviselőit, akik között mindig számosabban találhatók a közvetítők. De másfelől a közelgő vihar előjelei itt is, ott is mutatkoznak: már 1745-ben megjelent az első deista szellemű mű Hollandiában, s csakhamar mindig nagyobb népszerűségnek örvendenek *Voltaire* és *Rousseau* művei is. Ha nagyobb harcok nem dőlnek is a XVIII. század második negyedében a holland református egyház területén, azért teljes szélcsendről még sem beszélhetünk. Egyfelől a *Schortinghuis* és *Kuyper* által képviselt misztikus irány vált ki egy kis hullámozást a szellemi élet tengerén, másfelől a türelmetlenség és türelem eszméinek harca folyik több-kevesebb hévvel, míg végre a század végén az utóbbié lesz a diadal.

Az egyetemeken a *kálvinista ortodoxia* szelleme uralkodik, azonban nem a maga merev, skolasztikus formájában, mert itt is mindjobban éreztetni hatását Ostervald, Turretini és Werenfels iránya. Ezt a mérsékelt ortodoxiát képviselik *Venema* franeckeri, valamint *Alberti* és *Schultens* leideni professzorok.¹³² Az utrechti egyetemen 1763—65-ig a Szikszai által emlegetett két év alatt *Voget Albert*, *Elsner* Gisbert Mátvás, *Burmman* Ferenc, *Raw* Sebald és *Bonnet* Gisbert voltak a teológiai tudományok tanárai.¹³³ Ezek, kettő kivételével, különösebb jelentőségre nem emelkedtek. Jelentősebb közülök Voget, eklektikus „coccejanus”, barátságosan közeledik a voetianusokhoz és rendszerében a két irányt egyesíteni törekszik. Nem helyesli a természeti és keresztyén vallás egymástól való elválasztását, s dogmatikai művében csak az utóbbit dolgozza fel.³⁴ Nagyobb jelentőségre emelkedett nála Szikszai másik tanára Bonnet, aki egyfelől a *mérsékelt türelem* eszméinek hirdetésével, másfelől az *egyházi szónoklat* terén hirdetett és gyakorolt reformjaival szerzett magának nevet a holland egyház történetében. Bonnet szembe helyezkedik a *Voltaire* által dicsőített türelemmel, mely zsidóknak, pogányoknak és mohamedánoknak egyaránt békejobbot nyújt, sőt az egyház kebelén belül is csak abban az esetben helyesli a türelmet, ha az eltérő nézetek képviselői a fundamentális dogmákat nem támadják meg. Ellenben erősen hangsúlyozza, hogy a különböző keresztyén közösségek tagjai egymással szemben türelemmel kell, hogy viseltessenek. Az egyházi szónoklat terén, amikor *Hollebeek* Tillotson canterburgi érsek prédikálási módszerét: az ú. n. angol módszert igyekezett átplántálni Hollandiába, Bonnet a voetianus és coccejanus harcok előtt szokásban volt úgynevezett analitiko-szintetikus prédikálási módszert akarta feleleveníteni javított formában. Szerinte először egy rövid szakaszt a tulajdonképpeni textusmagyarázatra kell fordítani, majd egy hosszabb szakaszban a textusban levő igazságokat és tényeket kell kifejteni hittani és erkölcsstani szempontból és végül a beszédet egy rövid intéssel kell befejezni.¹³⁵

¹³¹ Szikszai Eпитáphioma 7. l.

¹³² *Ypeij-Dermout*: Geschiedenis der Nederlandsche Hervormde Kerk IV: 2—6., 39—52., *Gladius*: Geschiedenis der Christelijke Kerk en Goldsdients II: 232—238., 241—242., 259—261. l.-on írják le a holland szellemi élet képét a XVIII. század második felében. A felhasznált holland forrásokra *Miklós Ödön* nagycsepelyi lelkész és *Pongrácz József* teol. tanár irányították figyelmemet.

¹³³ *Dr. G. I. Loneq*: Historische Schets der Utrechtsche Hoogeschool tot hare verheffing in 1815. 180—185., 199—201. l. Ez adatokat *Záborszky János* és *Derzsi Endre* szíves közlése alapján használtam fel.

¹³⁴ *Ypeij-Dermout* i. m. III: 360., 361. l.

¹³⁵ *Oostersee*: Praktische Theologie I: 183., 184. l. *Ypeij-Dermout* i. m. III: 532. s köv. és jegyzet, 238. l., IV: 73. s köv. *Reitsma*: Geschiedenis van de Hervorming en de Hervormde Kerk der Nederlanden 327., 328. l. *Gladius* i. m. II: 263., 264. l.

De nemcsak az egyetemi tanárok gyakorolhattak több-kevesebb befolyást Szikszai lelki életére, hanem az utrecht-i egyház lelkészei is, elsősorban a híres *Hinlopen*, korának egyik legnépszerűbb igehirdetője. *Hinlopen* nem sokat adott a formákra, előtte a legfontosabb a közérthetőség, a népiesség volt; néha tulzásba is ment e téren: póriás és triviális kifejezések is előfordulnak prédikációiban. Hogy mit jelent a népiesség, az egyszerűség, a közérthetőség, vagyis Szikszai kedvenc szavával élve az „együgyűség“, azt itt Utrechtben láthatta meg Szikszai, amikor tanúja volt *Hinlopen* egyre növekvő népszerűségének és páratlan hatásának.¹³⁶

Az 1636-ban alapított utrecht-i egyetemen a XVIII. század elején tűnnek fel nagyobb számban a magyarok. 1722 óta az úgynevezett auditorium chirurgicumot átengedik részükre vasárnaponként, hogy ott külön magyar istentiszteletet tartssanak.¹³⁷ A város előjárósága anyagilag is támogatja a magyar deákokat,¹³⁸ miképpen nyoma van annak, hogy a bázeli egyetem hallgatói is részesültek támogatásban ebben a korban.¹³⁹ 1761-ben *Guilliamszoon Bernát Dávid* 9000 angol fontot hagyományoz azzal a céllal, hogy abból pfalzi és magyarországi teológusok segélyeztessenek, azon feltétel mellett, ha tanulmányaikban kellő előmenetelt tanusítanak. Rendesen három magyar és tizenkét pfalzi tanulót segélyeztek ebből a „stipendium Bernhardinum“-ból.¹⁴⁰ Hogy Szikszai részesült-e Utrechtben valami jótéteményben, azt nem tudjuk. Hogy egyáltalában megfordult az utrecht-i egyetemen, arról is csak saját idézett feljegyzéséből értesülünk, mert az egyetemi hallgatók közé szabályszerűen nem iratkozott be. De ezen nem kell csodálkoznunk, hisz 1768-ig több példát találunk arra, hogy egy-egy deák több-kevesebb évig tanul az utrecht-i egyetemen, bár szabályszerűen beiratkozva nincsen.¹⁴¹ Annyi azonban valószínű, legalább Szikszai későbbi tevékenysége arra enged következtetni, hogy ő nem tartozott azon könnyelmű deákok közé, akik, mint a tíz évig Utrechtben deákoskodó Réth nevű erdélyi atyafi, nem sok komoly munkát végeztek,¹⁴² hanem felhasználta lelkiismeretesen az előtte feltáruló alkalmakat itt is, épp úgy, mint Svájcban, s ismeretekkel, tapasztalatokkal és bizonyára könyvekkel gazdagon megrakodva indult vissza hazájába 1764 végén, illetve 1765 elején.¹⁴³

3. Makói egyházépítő munkák és reformtörekvések.

Szikszai Makóra megy lelkésznek és megházasodik. A makói református egyház 1765 előtt. Szikszai lelkipásztori eszménye. Templomépítés és felszerelés, iskolafejlesztés, anyakönyvek. Presbiterium és egyházfegyellem. Surlódás a római katolikus egyházzal s a lelkész és hívek közt. A hamu alatt lapangó tűz.

Amikor Szikszai életének huszonhetedik évében Hollandiából „békességben visszajöven a hazában“, Békésre érkezett, égett benne a vágy, hogy idehaza gyümölcsöztesse azokat a kincseket, amelyeket tanulmányai során főképpen külföldön gyűjtött. Csakhamar átmegy Hódmezővásárhelyre, hogy *Füredi Mihály* esperesnek felajánlja szolgálatát és ott, amint már láttuk, „Laetare“ vasárnapján: március

¹³⁶ *Oostersee* i. m. I: 184., *Ypeij-Dermout* i. m. IV: 76. l.

¹³⁷ Dr. Baron van *Vredenburg*: *Schets van eene Geschiedenis van het Utrechtsche Studentenleven* 2., 20., 21. l.

¹³⁸ U. o.

¹³⁹ *Wernle* i. m. I: 37. l.

¹⁴⁰ Dr. van *Vredenburg* i. m. 22. l., *Zsilinszky*: Tájékoztató 41. l. Irodalomtört. Közlemények I. évf. 404. l. (*Zoványi*: Két alapítvány stb. c. dolgozata.)

¹⁴¹ *Vredenburg* i. m. 23. l. *Antal Géza* közleménye a Prot. Egyh. és Isk. Lap 1888. évf. 441. l.

¹⁴² *Vredenburg* i. m. 21. l.

¹⁴³ Szikszai Epitáphiuma 8. l., Hollandiába csak 1763 közepe táján érkezett meg Szikszai, s amint önéletrajzában írja: „ott folytatta tanulását szinte két esztendeig“, ezért hazaérkezésének időpontját 1765 februárjára, vagy március elejére tehetjük, s így életrajzíróinak az az adata, hogy Szikszai már 1764-ben hazajött, nem valószínű.

17-én aláírja az egyházi kánonokat. Ebben az időben a *makói* gyülekezetnek *Kulin Demeter* volt a lelkésze, aki azonban már előregedett, sőt gyöngelméjüvé lett.¹⁴⁴ Már 1763-ban *Vánai Márton* küldetett ki Makóra melléje segédlelkészül.¹⁴⁵ A makóiak azonban rendes lelkészt akartak Kulin helyett, s figyelmük az ifjú Szikszaira irányult. Szikszai elfogadta a makóiak hívását, s április 5-én, „*éppen nagypénteken kezdette el hivatalát*“ a makói gyülekezetben.¹⁴⁶ Bizonyára nem sejtette, hogy ebben a szent hivatalban neki is része lesz a Krisztus szenvedéseiben, melyekről ez ünnepnapon szívvel-lélekkel tett bizonyosságot hallgatói előtt. És, miután mindjobban érezte itt Makón annak a bibliai mondásnak az igazságát: „nem jó az embernek egyedül lenni“, hét hónappal állása elfoglalása után, mint hitvesét hozza haza Hódmezővásárhelyről *Bátori Sárát*.¹⁴⁷

A makói református egyház kezdetei a XVI. század első felére, *Szegedi Kiss István* tiszántúli működésére nyulnak vissza. De a régi Makó, s így a makói református egyház is a XVII. század második felében teljesen elpusztult. 1686-ban a visszavonuló török sereg egyik osztaga: a tatár kán csapatai feldúlták, felégették a várost: lakosai elvesztek, vagy elszéledtek. Élet Makón csak 1699-ben indul meg ismét. Ettől az időtől kezdve a város lakói számban és anyagiakban egyaránt gyarapodnak. Ezek „nagyobb részént parasztok“ és reformátusok, de egyre szaporodnak a római katolikusok, sőt akadnak görög katolikusok, görög keletiek, evangélikusok és zsidók is közöttük. A különböző vidékekről összeverődött, bizonyára nagyrészt bujdosó, szökött jobbágyok a szellemi és erkölcsi élet szempontjából bizony alacsony színvonalon állottak. „*Makóra, ha rossz vagy*“, így szólt egy régi közmondás, s nem ok nélkül célzott e mondás arra a tényre, hogy Makó minden rosszat bevesz.¹⁴⁸ Az újonnan alakult egyház lelkipásztora bizonyára felveszik a harcot a lelki bajok, a bűnök ellen; ezt főképp az első lelkészről, *Bökényi Jánosról* tételezhetjük fel, aki az evangélium hirdetése miatt rabságot is szenvedett. Hívei szeretetét mégis úgy meg tudta nyerni, hogy ezek saját költségükön kiváltották, az egyházmegye pedig később esperesének választotta meg.¹⁴⁹ Szikszai közvetlen elődjek Kulin, 1743 óta volt a makói reformátusoknak lelkipásztora. Ennek lelkipásztorkodása alatt az egyház az anyagiak terén szépen gyarapodik: a paplak egy része az ő idejében épült,¹⁵⁰ a szent edények és úrasztali terítők közt is található az ő idejéből valók, s az egyik ma is meglévő szép terítő éppen Kulin Demeter, továbbá Jó Sámuel és Tiszár János adománya.¹⁵¹ De, úgy látszik, Kulin nem állott minden tekintetben hivatása magaslatán: a gyülekezetben helytelen szokások harapóznak el, pl. az egyház borából, pálinkájából együtt iszogatnak a lelkipásztor

¹⁴⁴ *Sztribik* i. m. 50. l. Úgy látszik, hogy Szikszait az esperes nemcsak megvizsgálta és exmittálta, de ordinálta is, s ez jelzett napon történt meg. Az egyh. ker. jkv.-ben felsorolt ordináltak közt nem találjuk meg nevét. Mikor a kerületi gyűlések szüneteltek, az esperesek, illetve az egyházmegyék ordináltak, s az egyházmegyék nehezen engedték ki a jogot a kezükből, sőt, úgy látszik, a távoli egyházmegyék ordináló jogát az egyházkerület később is hajlandó volt elismerni. *Barcsa*: A Tiszántúli Egyh. ker. II: 132., továbbá 96. s. köv. l.

¹⁴⁵ Békési egyh. m. I. jkv. 16. l.

¹⁴⁶ Szikszai Eпитáphiama 8. l., v. ö. Uj és Ó Kalendárium Krisztus Urunk születése után 1765. esztendőre Hanckens Bálint continuációja szerint Kolozsvárott. Ebből megállapíthatjuk, hogy 1765 márc. 17. Laetare vasárnapja volt, nagypéntek pedig ápr. 5-ére esett. Az Uj Magyar Athénás ápr. 13-ára teszi a makói lelkészség elfoglalásának időpontját, miután legelső funkcióját az anyakönyv bizonyossága szerint (makói ref. egyh. I. akv. 90. l.-ján olvassuk először sajátkezű írását) 1765 ápr. 13-án végezte. U. M. A. 412. l. A makói egyh. I. sz. jkv. 3. l.-ján azt a bejegyzést olvassuk, hogy március 17-én fogadta el a szent szolgálatot, tehát nyilván az egyh. m.-i jegyzőkönyvben található bejegyzés dátumát vette figyelembe a későbbi bejegyző. Ennek nyomán *Zoványi*: Theologiai Ismeretek Tára III: 285. l.-ján, *Szinyei*: Magyar Irók XIII: 871. l.-ján március 17-re teszi Szikszai lelkipásztori szolgálatának kezdetét, egyik sem véve figyelembe életrajzának kétségtelenül hiteles adatát.

¹⁴⁷ Szikszai Gy. Eпитáphiama 8. l.

¹⁴⁸ *Sztribik* i. m. 13., 14., 37., 39., 41., 47—49. l. *Borovszky*: Csanád vármegye Története 365. l.

¹⁴⁹ *Sztribik* i. m. 49. l.

¹⁵⁰ *Sztribik* i. m. 50. és 90. l.

¹⁵¹ Ma is megvan a makói ref. egyház birtokában egy Kulin idejéből való kannával és kisebb keszkenővel együtt.

és hívei.¹⁵² Bizonyára élete vége felé mutakozó gyenge elméjűsége is hozzájárult a gyülekezet lelki, erkölcsi elhanyaglásához.

Szikszai György azzal az erős elhatározással veszi át a szent szolgálatot Makón, hogy ezt a féktelen és sok tekintetben elfajult népet Isten szent népévé teszi. Bizonyára ott élt már lelkében többé-kevésbé a *lelkipásztori hivatásnak az az eszménye*, melyet Keresztyéni Tanításaiban és Imádságaiban olyan szépen megrajzol.^{1 3} Legyen a lelkipásztor — így írja említett művében — 1. „feddhetetlen“; adjon jó példát a nyájnak szent életben és jó cselekedetben. 2. „Prédikálja az Isten beszédét, rajta legyen mind alkalmas, mind alkalmatlan időben, feddődjön, dorgálódjon, intse a hallgatokat minden szelídséggel és tanítással“; „ne prédikálja magát, hanem a Krisztust“. De „nem csak Isten szájának kell lennie a néphez a prédikálásban, hanem a nép szájának is Istenhez a könyörgésben“: ezért vigye nyájának könyörgéseit naponként Isten eleibe. 3. A lelkipásztornak fel kell venni a harcot a nép közt uralkodó bűnök, rossz szokások ellen, és pedig nem csak prédikációiban, „hanem személy szerint is magánosan“ meg kell azokat dorgálnia. „Minden okosságát és kegyességét elő kell vennie“ az ellenségeskedők kibékítésére. De nem csak intéssel, dorgálással, hanem vigasztalással, tanítással, bátorítással is közeledni kell hallgatóihoz: a szegények, az ügyefogyottak, a hitben erőtelenek, a betegek legyenek különös pásztori gondjának tárgyai; keresse fel a betegeket, vigasztalja, oktassa őket, „azokért s azokkal imádkozzon“. 4. Legyen gondja az iskolákra: gyermekekre, szülőkre és tanítókra egyaránt. 5. Viseltessék szeretettel a reábizott gyülekezet iránt, bölcsen viselkedjék hallgatói között és „ha munkájának kevés hasznát és gyümölcsét látja is“, el ne kedvetlenedjék, hanem „buzgósággal, hűséggel, vidámsággal és minden erővel“ forgolódjék hivatalában. 6. Hogy hivatását így tölthesse be, ne legyen a földi gondok és a világi szorgalmatosságoknak szolgája, hanem tanuljon szüntelenül, olvassa és vizsgálja Isten beszédét, mindenek felett legyen buzgó az imádkozásban, „mert az evangéliumi szolgálat gyümölcstelen voltának egy nagy oka az, hogy a lelkipásztorok, ha sokat munkálkodnak is, de keveset imádkoznak“.

Bizonyára fejlődött, tisztult lelkipásztori eszménye makói lelkipásztorkodása s főképp a szenvedések, a csalódások által. Egyes vonásai, pl. az elkedvetlendéstől való óvás, a hallgatók közti forgolódásban a bölcs mérséklet, a középút ajánlása alighanem éppen ezek következtében foglal helyet az eszményi lelkipásztor rajzában. De nagyjából már ez az eszmény volt előtte húsz évvel a Keresztyéni Tanítások megírása előtt is: makói lelkipásztorkodása erre enged következtetni. Sőt a gyakorlatban olyan lelkipásztori tevékenységet is végez, melyre nem utal az említett rajzban. Ebben ugyanis a lelki munka áll előtérben, de Szikszai, mint makói lelkipásztor, az egyház külső, anyagi megépítésén és megerősítésén is fáradozik, mint édesapja Békésen.

Amikor Szikszai György makói lelkész lett, a reformátusoknak ott csak göngyöleg sárral tapasztott sövény templomuk volt.¹⁵⁴ Ezért elsősorban a *templom-*

¹⁵² Makói előljárók jelentése 1775 ápr. 18-áról, Tiszántúli egyh. ker. levéltár 247. sz.

¹⁵³ Keresztyéni Tanítások és Imádságok IV. kiad. 252. s. köv. 1. Szikszai Gy. e művét mindig e kiadás szerint idézzük, miután ez az általa sajtó alá rendezett kiadások közül a legteljesebb. Érdekes, hogy ennek az eszménynek néhány vonása feltalálható abban a „formula iuramenti ordinandorum“-ban, mely a békési egyh. m. I. jkv.-e 3. l.-ján ma is olvasható, s melyet aláírásukkal tettek magukévá az egyh. m. lelkészei, így Szikszai György is: 1. „Az proféták, apostolok és evangélisták írásában befoglaltatott igaz mennyei tudományt tisztán és igazán prédikálad.“ 2. „A bűnt minden kedvezés és félelem nélkül az hol illik és módja vagon, megfedded.“ 3. „Szorgalmatosan tanulsz és tanítasz.“ 4. „Ahoz (t. i. a prédikátori tiszthez) szent és feddhetetlen életet élsz.“ De megtalálhatók részben Hatvani István, Szikszai egykori professzora írásaiban, aki ismételten hangsúlyozza, hogy a lelkipásztornak tanulnia kell, s arra is felhívja a figyelmet, hogy a lelkipásztornak nem magát, hanem Krisztust kell prédikálnia. *Hatvani* i. m. 4., 31., 306. l. V. ö. még *Pictet-Vesselényiné*: *A Keresztyén Ethikának Summás Veleje* 475—479. l.-ját, továbbá *Ostervald*: *A keresztyének között ez idő szerint uralkodó Romlottságnak Kútfejeiről* 97—158. l.-ját, hol a Szikszainál felsorolt követelmények részben szintén megvannak.

¹⁵⁴ *Szirbik* i. m. 87. l.

építés útját igyekeznek egyengetni. Alig, hogy elfoglalja állását, már is benyújtja kérését a vármegyéhez a templomépítés engedélyezése iránt. Azonban itt nem ment olyan könnyen a dolog, mint Békésen. Az 1765 április 10-én tartott megyei közgyűlésen kimondják, hogy előbb Makó földesura, a csanádi püspök véleményét kell kikérni s csak annak hozzájárulása esetén javasolhatják az engedély megadását.¹⁵⁵ Az ügy sokáig húzódik; Szikszai Pozsonyba is ír ismételtlen, hogy a helytartó-tanáctól az engedélyt megszerezze.¹⁵⁶ Végre 1772-re elhárul minden akadály: az engedély megvan az építésre s mivel a makóiak a szükséges pénzüsszeget előteremteni nem tudták, Szikszai az egyházmegyétől eszközöl ki 500 forint kamatmentes kölcsönt.¹⁵⁷ A templomépítés tehát megkezdődik a jelzett esztendőben, csak hogy újabb nehézségek merülnek fel. Az engedély szerint csupán a kimutatott építési alapból és ennek erejéig szabad építkezni, egyébként szilárd anyagokból építhetik fel a templomot s harangláb építését is megengedik. A gyülekezet azonban nagyobb templomot szeretne építeni, mert az engedélyezett nagyságú templom előre láthatólag nem lesz elég nagy a gyülekezet befogadására. Az egyház kérvényére 1774-ben a vármegye megtiltja, hogy a királyi leirattal megszabott hosszúságnál tovább nyujtsák a templomot a kilátásba helyezett helyszíni szemle megtörténteig, de engedélyt ad a csak lépcsőházul szolgáló cinterem építésére.¹⁵⁸ Az új templom már 1774-ben elkészül s azt használatba is veszik. Egyes feljegyzések szerint a templom csak 1778-ban készült el kisdéd fatoronnyal: ez az időmeghatározás valószínűleg úgy keletkezett, hogy az említett kisdéd fatorony csak a jelzett esztendőben lett kész, magát a templomot azonban már négy éve használták.¹⁵⁹ Ebben az esztendőben az egyházmegye jóindulatát újból megtapasztalja a gyülekezet: ez ugyanis az 500 forint kölcsönből 100 forintot elenged. A fennmaradt 400 forintot pedig csak Szikszai állásvesztése után fizette vissza a makói egyház.¹⁶⁰

Bár Kulin idejében is gondoskodnak a *templom felszereléséről*, de még mindig maradt pótolni való. Szikszai hozzálát e hiányok pótlásához is. Már 1766-ban egy új aranyozott réz-kelyhet vásárol a makói egyház, mely ma is birtokában van. A kehely felirata: „A makai reformata ekklesiában lévő Isten ditsóságére az híveknek adakozásából tsináltattott 1766-ik esztendőben Solt. XXXIII 20 A Jehova a mi segítségünk és paizsunk.“ 1774-ben egy hasonló poharat szereztek be, melyet azonban nem tudtak már felmutatni a lelkeszi hivatalban. Ugyanabban az esztendőben egy nagy és egy kis ónkannát vesznek az úrvacsorai bor számára, melyeken ma is olvasható a felirat: „Makai R. Ekklesia 1774.“ Végül a keresztelés céljaira veresrézből arannyal futtatva kanna és medence készül, a medence fenekén a következő felirattal: „Ezen edényeket a makói reformata ekklesia számára tsináltatták Jó István 20, Jó Ferentz 20, Jó Sámuel 20, testvér-atyafiak, Kusz István 10, Kis János 10, Diós István 10, és Barna Szücs Mihály 10. 1774-ik esztendőben: ismét conferáltak ezen három darab edénybe Gulyás Szabó János 10, Szántó János 6, Diós János 5, Várad István 5, Jámbor János 4, Dobsa Ferenc 4. Készült Debrecen Marjalaki János által 159 Rs. ft. és 27 krajcárból.“¹⁶¹ Az adakozók legtöbbje 10—36 hold szántófölddel és 4—40 „ember vágó“ réttel

¹⁵⁵ Csanád vármegye 1765. évi közgyűlési jkv-e 557. l.

¹⁵⁶ Makói lakosok vádlevele 3. sz. alatt, 1775 ápr.-ból. Tiszántúli egyházker. levéltár 247. sz.

¹⁵⁷ Békési egyhm. I. jkv. 54. l.

¹⁵⁸ Szöllősi Antal: Makói Reformált Egyház Története. Téli Újság 1777—78. évf. 9. sz.

¹⁵⁹ Szirbik i. m. és Szöllősi i. dolgozatában csak azt említi, hogy 1778-ban épült fel a templom (sőt utóbbi a 8. számban azt írja: „1701—1778-ig göngyöleg sárral tapasztott sövény temploma volt a makói reformátusoknak“), de a Tiszántúli egyházker. levéltára 247. szám alatti irataiból nyilvánvaló, hogy a templom már 1774-ben elkészült, hisz a makóiak említett panaszos levelükben így írnak: „mínek utána az Úrnak kegyelmes segedelméből az új templomunk elkészült volna“.

¹⁶⁰ Békési egyházmegye I. jkv. 70. és 54. l.

¹⁶¹ A békési egyhm. levéltár A. LI. 4. sz. alatti 1808 márc. 13-án kelt jegyzékből, melynek adatait a makói ref. egyház birtokában ma is meglévő szent edények megtekintése alapján helyesbítettem.

biró földműves volt.¹⁶² Mindez tehát kétségtelenül bizonyítja, hogy Szikszai fel tudta ébreszteni az áldozatkészséget gyülekezetében.

Elveihez híven az *iskoláról* sem feledkezik meg. 1769-ben a második tanítói állást szervezik a makói református iskolánál s valószínűleg az ő idejében állították fel az első leánytanítói állást is.¹⁶³ A rektor terheinek könnyítésére külön kántori állás felállítására is történik kísérlet Szikszai idejében, azonban ez nem maradt fenn s csak 1790 óta van külön kántora a makói református egyháznak.¹⁶⁴ Az egyház fejlődését mutatja, hogy a lelkészi teendők felszaporodása miatt 1781-ben *káplánt* állítanak be Szikszai mellé a makóiak s ezt a kápláni állást szervezik át Szikszai távozása után másodlelkési állássá.¹⁶⁵

Végül említésre méltó Szikszai lelkipásztori munkássága szempontjából az a tény, hogy a makói egyházban ő kezdte meg a házasságralépők anyakönyvezését mindjárt lelkipásztorkodása kezdetén s 1766-tól kezdve a rektor által a halottakat is anyakönyvbe jegyeztette be. A makói egyházban ugyanis addig csak a megkereszteltet anyakönyvezték.¹⁶⁶

De Szikszai nem elégszik meg az egyház külső dolgainak rendbehozatalával, hanem a lelkész hivatásáról benne élő eszmény alapján főképp annak *lelki megépítésére* törekszik. Felelevenedik lelkében a bázeli egyháznak a képe s merész kezdeményezései igyekeznek saját gyülekezetét annak hasonlatosságára átformálni. Hogy mikor kezd meg reform-törekvéseinek az életbe átültetését, azt nem tudjuk, csak annyi bizonyos, hogy 1775-ben a makói gyülekezetben sok minden másképp volt, mint Szikszai lelkésszé létele előtt.

A legfontosabb lépés e téren a *presbitérium* felállítása. Ennek szervezete a bázeli „Bannbrüder“ testületéhez volt hasonló. A lelkipásztoron kívül a községi előljárási református tagjai mellett nyolc egyént választottak a gyülekezet buzgóbb tagjainak sorából. Ezek választása, úgy látszik, a lelkész és a református előljárók által történt. E testület hivatása az volt, hogy Isten dicsőségét munkálják az ekléziában és pedig az egyházfegyelem gyakorlása által. A rendetlen életűeket megintették, sőt az úravasorától s egyéb egyházi funkcióktól is eltiltották. A testület tagjai esküvel kötelezték magukat a szent szolgálatra s minden kedden összejöttek a lelkipásztor házában a rájuk váró feladatok végzésére. Az egyház igazgatásának a községi előljárástól való függetlenítésére Makón már csak azért is szükség volt, mert a községi előljárási fele római katolikusokból állott, s a község bíráját is felváltva választották a reformátusok és római katolikusok sorából.¹⁶⁷

Emellett Szikszai a korábbi időből fennmaradt azt a rossz szokást is megszüntette, hogy az egyház borából és pálinkájából dőzsöljenek a lelkész jó emberei s az így megtakarított jövedelmet a templom építésére fordította. Rendet akart teremteni a templomi éneklésben is. Mivel ismételtelen előfordult, hogy a korai

¹⁶² Makó mezővárosának urbárium, mely 1768 július 7-én tartott vármegyei közgyűlésen adatott ki. Ez az urbárium a csanádi püspökség irattárában található, melyben dr. Glattfelder Gyula csanádi püspök szíves engedelméből volt alkalom kutatásokat végezni, s ezért e helyen is hálás köszönetet mondok. Ez adományok értékét akkor látjuk meg igazán, ha el nem felejtjük, hogy abban az időben egy pozsonyi mérő (körülbelül 1/2 mázsa) búza 1 fnt 20 kr. volt, vagyis a legnagyobb adomány értéke 220—270 P. (Békés vm. I. Rég. Társ. Évkönyve X : 109. l.)

¹⁶³ *Sztribik* i. m. 57. 59. és 61. l. Hogy már 1775-ben volt a leányoknak külön tanítója, az kitűnik az említett 1775. évi iratokból, többek közt a makói előljárók 1775 március 18-án kelt felterjesztéséből. *Barcsa* : A debreceni Kollegium stb. c. műve 45 lapján azt állítja, hogy a makói iskolában 1781-ig bölcsészeti és papi tudományokat hallgató ifjak is voltak, de ez csak a városnak a XVII. században történt elpusztulásáig volt így, a XVIII. sz.-ban csak az elemi ismereteket tanították a makói ref. iskolában s a latin iskola első osztályai lehettek meg. V. ö. *Sztribik* i. m. 46., 57., 59. l.

¹⁶⁴ *Sztribik* i. m. 62. l. *Szöllősi* i. d. 12. sz. L. az említett 1775. évi iratokat is.

¹⁶⁵ *Sztribik* i. m. 50. lapján közli a makói egyh. I. jkv-e 3. lapján erre vonatkozólag található adatokat. L. még *Sztribik* i. m. 55. l.

¹⁶⁶ L. a makói ref. egyház legrégebb két anyakönyvét.

¹⁶⁷ Tiszántúli egyházker. levéltára 247. sz. alatti iratok közül főképp a makói előljárók említett felterjesztése és a makói lakosok említett vádlevele.

templomba jövők közt önként kántorkodó legények egymással versengtek az éneklésben s néha két-három éneket egyszerre kezdtek el mindenik le akarva torkolni a másikat, a presbiteriummal egyetértőleg a templomajtókat csak a harangozásokor nyitatta meg, amikor a rektor is bement a templomba s ő vezette az istentisztelet előtti éneklést. Végül a temetéseknel is bizonyos rendet akart meghonosítani: ha teljesen nem is tudta a búcsúztatót megszüntetni, meg akarta akadályozni annak gyakoribb alkalmazását s a prédikációs halottnál nem akarta azt megengedni, amint hogy addig sem volt szokásban. S úgylátszik a halottak túlságosan korai eltemetését is igyekezett megakadályozni.¹⁷⁸

De természetesen az ilyen reform-munka nem ment minden *súrlódás* nélkül, annival kevésbé, mert Szikszai úgylátszik örökölte atyjának *heves, lobbanékony természetét* s nem ok nélkül olvassuk a lelkipásztor számára írt imádságában: „Mennyiszer megeshetett, hogy indulatimnak hirtelensége, beszédimnek gondolatlansága, magaviselésének illetlensége és helytelensége által az én pástorságom alatt levő lelkeknek rossz példát adtam és botránkozást szerzettem?” Majd később: „Adj nekem tűrő, szelíd lelket, hogy mindenkor csendes indulatokkal lehessek, a haragot, megindulást, felgerjedést, bosszankodást távoztathassam, a méltatlan bosszúságokat, bántásokat, gyalázatokat, mint a szelíd Jézus szolgájához illik, békével szenvedhessem, a bosszúállásnak kívánságát magamtól teljeséggel elvethessem, a gonosztól meg ne győztessem, hanem a gonoszt mindenkor jóval győzhessem meg.”¹⁶⁹

Volt surlódás, mely nem függött össze ezekkel a reformtörekvésekkel. A *római katolikus egyházzal való összeütközés* bizonyára ilyen volt. 1769-ben a csanádvármegyei törvényszék gyűlésén Marsovszky György alispán megbotránkozva emlékezik meg arról a támadásról, amely a makói római katolikus egyházat a reformátusok részéről érte, s a gyűlés el is határozza Szikszai György prédikátor megidézését.¹⁷⁰ A későbbi jegyzőkönyvekben azonban semmi nyomát nem találjuk az ügy további folytatásának. Valószínűleg békésen intézte el Szikszai ezt az ügyet a jóindulatú *Engel* püspökkel, s ezért hallgat róla a vármegyei törvényszék jegyzőkönyve.¹⁷¹ Ez egy esettől eltekintve más, a római katolikus egyházzal való összeütközéséről nincsen tudomásunk, sőt a fennmaradt adatok azt bizonyítják, hogy Szikszai úgy *Engel*, mint *Kristovich* püspökkel barátságos viszonyban volt. *Engel* személyesen érdeklődik Szikszai ügye iránt a makóiakkal való első összeütközése alkalmával, s az úriszék mindig készségesen támogatja Szikszait.¹⁷² 1781-ben tehát már *Kristovich* püspöksége idejében, két telek földet kapott ajándékba a makói református egyház a földes uraságtól, vagyis a csanádi püspöktől.¹⁷³ Csak az fájt a makói reformátusoknak, hogy nagypénteken nem harangoztathattak: ilyenkor iskolás gyermekek mentek fel a toronyba s a harangozás helyett az „Óh ártatlanság báránya” kezdetű dicséretet énekeltek el. Ez volt a makói „bőrharang”. A nagypénteki harangozásra csak 1787-ben kaptak engedélyt.¹⁷⁴

Azonban nem egy surlódás bizonyára az említett reformtörekvések következménye volt. Ezek közé tartozik elsősorban az a súlyos eset, amikor Szikszai a *község esküdt bírájával* jut összeütközésbe, aki más nem lehetett, mint *Kúsz István*, a legjobbmódú gazdák egyike. Hogy mi adott okot az összeütközésre, azt adatok híjján megállapítani nem tudjuk, csak annyi bizonyos, hogy Szikszai a bírót megpálcáztatta. Szikszai ellenfelei említik a püspökhöz intézett beadványukban 1775-ben, hogy „még ennek előtte is 5, vagy 6 esztendővel a legelső refor-

¹⁷⁸ U. o. És a makói elégületlenek első, márc. hóban kelt panaszlevele. U. o.

¹⁶⁹ Keresztyéni Tanítások 360., 365. l.

¹⁷⁰ Csanád vármegyei törvényszéki jkv-e 1769—1770. évekből 47., 84. l.

¹⁷¹ *Engel* 1750—1777-ig püspöke a csanádi egyházmegyének. Történelmi Adattár Csanád-egyházmegye hajdana s jelenéhez I : 427., 634. l. Utóda *Kristovich Imre* 1777—1799-ig. U. o. I : 152. l.

¹⁷² Tiszántúli egyházker. 247. sz. iratai, s főképp Szikszai 1775 ápr. 18-án kelt levele Szőnyi Benjáminhoz.

¹⁷³ A békési egyházm. levéltár A. L. I. 4. sz. alatti jegyzék. *Szóllósi* i. dolg. T. U. 13. sz.

¹⁷⁴ *Szirbik* i. m. 87., 88. l. *Szóllósi* i. dolg. T. U. 9. sz.

mátus esküdtet levonatta és jó sort vágatott rajta.¹⁷⁵ Debreceni esperes korában pedig Vecsei püspök veti szemére, hogy *Bod Jánosnak* Bárádra való meghívását azért ellenzi, mert ez unokája annak a makói bírónak, akit annak idején „megcsapatott“. Miután Bod János édesanyja Kúsz-leány volt, s a Kúszok közül István gazda játszott vezető szerepet a községi és egyházi életben Szikszai lelkipásztorkodása idején és azután is, csakis ő lehetett az említett bíró. Vecsei azt is említi, hogy Szikszainak az illető miatt volt sok baja Makón ; a makói viszályokról fennmaradt iratok azonban erre nézve határozott támpontot nem nyújtanak, mert igaz, hogy Kúsz István 1783-ban előjáró társaival együtt aláírja a Szikszai ellen a püspökhöz beadott panaszlevelet, de 1775-ben a Szikszai mellett beküldött irat aláírói között találjuk. Érdekes, hogy ennek a Kúsz Istvánnak egyébként komája volt Szikszai György : 1768-ban született fia keresztapjaként Szikszai György van az anyakönyvbe bejegyezve. Hogy ez az eset milyen mély benyomást gyakorolt a közvéleményre, azt mutatja az a tény, hogy még egy évszázaddal később is ott élt emléke a makóiak köztudatában.¹⁷⁶ Bizonyára erre az esetre is céloz Szikszai Szőnyihez intézett levelében, amikor így ír : „Ha néha kemény voltam, úgy kellett itt, mert itt nem úgy volt a dolog, mint másutt és különben nem boldogultam volna.“¹⁷⁷

Összeütközése volt ezenkívül egy Szilágyi István nevű emberrel, aki feleségét ugyan prédikációval akarta eltemettetni, de *búcsúztatót* is kívánt, s míg a búcsúztatóért 2 forint, a prédikációért csak 1 forint stólát akart fizetni. Erre Szikszai egyfelől azért, hogy a búcsúztatóról való lemondásra bírja, másfelől, mivel a félannyi stólaban a prédikáció lebecsülését látta, kijelentette, hogy csak abban az esetben tartja meg a prédikációt, ha azért is 2 forint stólát fizet. S amikor Szilágyi uram erre nem volt hajlandó, nem ment el a temetésre.¹⁷⁸

De különösen a *presbitérium felállítása* gyújtotta fel az elégedetlenség, harag és bosszúállás tüzét nem egy emberben. Mindenekelőtt azok nehezteltek, „akik vagy vágytak volna ezen tisztségre, de botránkoztató erkölcsük miatt arra méltatlanoknak ítéltettek“, vagy akiket a presbitérium megintett, sőt meg is büntetett, s emiatt bosszús érzéssel szemlélték a lelkipásztor újításait.¹⁷⁹ Végül *prédikációi* is fokozták némileg a csalódást. Sokan szerették prédikációit hallgatni, de mivel gyakran keményen ostromozta hallgatóinak bűneit, nem egy volt azok közt, aki találva érezte magát, s megharagudott a prédikátorra. De egyelőre csak a hamu alatt lappangott a tűz : Szikszai és presbitériuma örömmel látják az egyház lelki növekedését.¹⁸⁰ Az emberek magukba fojtva hordozták elkeseredésüket, s úgy látszott, hogy a reformok megszilárdulnak, amikor egy váratlan fordulat nyomán fellobogott az elkeseredés és gyűlölet tüze, s nagy részt elhamvasztotta Szikszai alkotásait.

¹⁷⁵ Makó Mezővárosának Urbariuma, Tiszántúli egyhker. levéltár 247. sz.

¹⁷⁶ Debreceni egyházm. irattár. Instantiák VII. Bod János édesatyja, Zsigmond (Isk. Tört. Adattár II : 232., 383. l.). Makón volt tanító, s ott a Kúsz familiából vett feleséget (Szirbik i. m. 57. l.). Ker. levéltár 247., 351. sz. Makó városi levéltár. Tanácsgyűlési jkv-ek 1784—1785. évről. Makói I. akv. 107. l. Nyilvánvaló tehát, hogy az Új-Magyar Athénás 413. lapján közölt adat, „hogy a város bírója lehúzatta a parókián, s 25-ig vágatta“, nem felel meg a valóságnak, amint ezt már az életrajz írója is sejtí, hanem a *Szöllősi Antal* által feljegyzett hagyomány alapul az igazságon, mely szerint Szikszai vágatott meg egy előjárót, illetve a bírót, s részben ebből származott a békétlenség. L. Evan. Prot. Lap 1878. évf. 346. lapját is.

¹⁷⁷ Szikszai levele Szőnyihez 1775 ápr. 4-ről. Tiszántúli egyhker. levéltár 247. sz.

¹⁷⁸ Makói előjárók márc. 15-iki felterjesztése. Ezzel szemben Kristó és társainak vádlevele bizonyára túloz, mikor azt írja Szikszairól, hogy „ha megalkudhatott egy aranyban, három, vagy negyedfél forintban, elment prédikállani“. Mindakettő Tiszántúli egyházkér. levéltár 247. sz.

¹⁷⁹ Makói előjárók ápr. 18-iki felterjesztése. Hogy a presbitérium felállítása fájjt legjobban, az világosan kiténik a makóiak vádleveléből is. U. o.

¹⁸⁰ Makói előjárók nevében tett felterjesztései, főképp az ápr. 18-iki, melyben így ír „éppen akkor hintette el az ördög a háborúságnak konkolyát, amikor legszebb virágjában, legjobb rendben és állapotban lett volna ekklesiánk“.

4. Küzdelmek és állásvesztés Makón.

A magyar földműves magatartása az újításokkal szemben. Turda beállítása és elmozdítása. Az első zendülés és annak lecsendesítése. A kanonika vizitáció, s következményei. Kristó és társai Debrecenben. Szőnyi esperes beavatkozása : a reformok bukása. Újabb surlódások. Az egyházkerület intézkedése. Szikszai mégis Makón marad. Egyházmegyei tanácsbíró lesz. A papparasztás, s Szőnyi jellemző levele. Az 1781. évi elemi csapások Makón. A díjlevélharc kitörése, Szikszai elüldözése a parókiáról. Békítési kísérletek. Szilágyi püspök Makón. Szikszai magánosságban marad.

A magyar földműves nem barátja az újításoknak. Azonban felsőbbsege intézkedéseinek magától ritkán szegül ellene nyíltan, még legkönnyebben anyagi kérdésekben, inkább magába fojtja keserűségét, s lassanként beletörődik a változhatatlanba. De ha egy intelligensebb ember felbuztatja, akkor merészen ellene áll bárkinnek, s kész a végletekig küzdeni a maga álláspontjának diadaláért.

Így volt ez Makón is. Amíg nem akadt intelligens ember, aki lángra gyújtja a lappangó tüzet, addig, úgy látszott, akadály nélkül diadalmaskodnak Szikszai reformtörekvései, de amikor *Turda István* kántor személyében szellemi vezért kapnak az elégedetlenek, kitör a kemény küzdelem köztük és Szikszai között, mely az utóbbi vereségével végződik.

1774-ben Szikszai biztatására a makóiak Turda István személyében kántort választanak. Úgyes, jóhangú hódmezővásárhelyi deák volt Turda, akit talán Szőnyi esperes ajánlott Szikszai jóindulatába. De csakhamar kitűnt, hogy a választás nem sikerült a legjobban. Turda ugyanis szerette az italt, s bizony sokszor még a templomban is kissé borközi állapotban jelent meg, s ez az éneklésén is észrevehető volt. Hiába intette a lelkipásztor, hiába a presbiterium, a fiatal ember nem javult. Voltak azonban jónehányan, s épp az elégedetlenek között, akik Turdát nagyon szerették : összekötötte őket a boros pohár. Végre a presbiterium meg sem várva Turda szolgálati évének leteltét, *elmozdította* őt a kántorságból. Természetesen Turda nem akart ebbe belenyugodni, s így tört ki a küzdelem.¹⁸¹

1775 február 19-én istentisztelet végeztével, amikor mint utolsók a presbiterium tagjai is kilépnek a templomból, csodálkozva látják, hogy a nép nagyrésze nem oszlott el. De csakhamar megtudják ennek okát is. Hangos lármával fogadják az előljárókat, szemükre vetik a kántor elmozdítását, szidják a lelkipásztort; hiába próbálják az előljárók lecsendesíteni őket, csak annál nagyobb zajongásban törnek ki. Erre a megtámadottak a lelkészakra sietnek, de támadóik, élükön *Kristó Ferencsel*, ezzel a jómódú gazdával,¹⁸² akit tán az is bosszantott, hogy ő nem lett presbiter, s még inkább, hogy rendetlen élete miatt a presbiterium elé idéztetett, utánuk mennek, s a parókia udvarát kiabálással, *zenebonáskodással* betöltik. Erre Szikszai keményen rájuk támad s felindulva így szól : „Ki hívott ide benneteket ? Ördöggel vagytok tele, az ördög büjt belétek. Megcsináltátok a makói új templomot, de nem tudom, ki veszi hasznát ? Olyat cselekszem Makón, amely sohasem volt !” Délután megisméltődött a tüntetés, sőt az elégedetlenkedők diadallal felvitték Turdát a kántor emelvényére és énekellették.¹⁸³

Amint később kitudódott, már régóta előkészítették Turda és barátai ezt a tüntetést : éjszakai összejövetelek, titkos borozgatások alkalmával beszéltek meg előre a dolgot. Szikszai az ügy elintézésére másnap összehívta a presbiteriumot,

¹⁸¹ Makói előljárók ápr. 18-iki felterjesztése. Természetesen a makói elégedetlenek vádlevelükben hallgatnak Turda részegeskedéséről, s „csak kicsiny fogatkozás“-ról tesznek említést vele kapcsolatban.

¹⁸² Makó mezővárosának már említett urbáriuma szerint 33 $\frac{1}{16}$ hold szántóföldje és 12 „ember vágó“ rétje volt, tehát a legjobbnódú gazdák közé tartozott.

¹⁸³ Makói előljárók ápr. 18-iki felterjesztése és a makói elégedetlenkedők mindkét panaszlevele. U. o.

mely elé a tüntetés vezetőit is megidézte. Itt megmagyarázta a kántor elmozdításának okát, s figyelmeztette őket az ilyen zene-bona veszedelmes következményeire, mire a beidéztettek bocsánatot kértek, s a béke látszólag helyreállt.¹⁸⁴ Közben a kurátor az esperesnek is jelentést tett a történetekről, aki a közelgő *kanonika vizitáció* alkalmával ígerte az ügy megvizsgálását.¹⁸⁵ Szombaton meg is érkezett *Szőnyi* esperes *Szappanos Mihály*, a már említett békési lelkész, s egyházmegyei jegyző társaságában Makóra, azonban miután a presbitérium az ügyet elintézettnek tekintette, arról szó sem esett. Mikor hétfőn reggel Szőnyi és Szappanos már útra készültek, egy írásbeli kérvényt adott be nekik valaki, amely a lelkipásztor ellen tartalmazott különböző vádakot. A névtelen kérvényt Szőnyi felolvastatta, s noha Szappanos útnak indult, ő még ott maradt, hogy ezt az ügyet is elintézzé. De az előljárók magukra vállalták a feladatot, s Szőnyi is megindult hazafelé.¹⁸⁶

Csakhogy egy nem várt fordulat következett be. A presbitérium Szappanost *Szilágyi István* kocsiján küldte haza Békésre. Ez útközben elpanaszolta azt a sok sérelmet, ami őket, szegény makóiakat a lelkipásztor részéről érte és Szappanos nemcsak, hogy meghallgatta a panaszokat, hanem felbiztatta Szilágyit, hogy folytassák csak Szikszai ellen a támadásokat. A küzdelem tehát tovább folyt.¹⁸⁷ Egyfelől Szilágyi tüzelte fel az elégedetlenkedőket a Szappanostól hallottakkal, majd Szikszai és a presbitérium magatartása bizonyult olajnak a tűzre. Szikszai és jó emberei ugyanis radikálisan akarják elintézni a dolgot, s noha éppen ők kívánják a polgári és egyházi igazgatás elválasztását, ők fordulnak a vegyes vallású községi előljáráshoz elégtételért. Az előljáráshoz Szikszai feltételeinek elfogadására hívja fel az elégedetlenkedőket, aki ellenfeleinek állítása szerint egyesek megpálcáztatását is kívánta. Némelyek aláírtak, de épp a vezetők nem hajlandók megbékélni s midőn az ügy az *úriszék*hez kerül, Kristó és három társa nem várják meg annak tárgyalását, hanem Békést útba ejtve s Szappanostól ajánlólevelet nyerve *Debrecenbe* sietnek. Szilágyi püspököt azonban nem találják otthon s ezért az egyházkerületi jegyzőnek: *Szatmári Paksi Istvánnak* adják be panaszukat, aki kemény hangon tesz szemrehányásokat levelében Szőnyi Benjáminnak s felszólítja sürgős közbelépésre. A makóiak maguk viszik el a levelet Szőnyinek, de éppen akkor érnek Hódmezővásárhelyre, amikor Szikszai is ott van: ezért megvárják míg ő hazaindul s csak akkor keresik fel Szőnyi esperest.¹⁸⁸

Szőnyi azonnal mentegetőző levelet küld *Szatmári Paksi István*hoz, másnap márc. 20-án pedig személyesen átmegy Makóra, ahol az *úriszék* éppen tárgyalás alá venni készül újból az ügyet. Szőnyi először *Bánffi Péter jegyző* által, majd személyesen kéri meg a püspöki helynököt, hogy adja át neki a zavargók ügyét. Úgy látszik, egyfelől az a szempont vezette, hogy ezeknek a református egyháztagnak ügye ne tárgyaltsék a római katolikus püspök úriszékénél, másfelől az a szempont, hogy ebben az egyházi ügyben ne ítélkezzenek a világi törvényszék.¹⁸⁹ Csakhogy éppen itt követte el a legnagyobb hibát, mert ezzel a lépéssel a legerősebb és Kristóékkal szemben az egyedül hathatós fegyvert kiejtette kezéből, és amint később nyilvánvaló lett, ezek az emberek nem e jogi szempont érvényesülését látták Szőnyi magatartásában, hanem a gyöngeség jelét.¹⁹⁰ Annyi bizonyos, hogy az egész ügy lefolyását jellemzi az egyházi és világi igazgatás és igazság-

¹⁸⁴ U. o.

¹⁸⁵ Szőnyi Benjámin levele Szatmári Paksi Istvánhoz. U. o.

¹⁸⁶ U. o. és Makói előljárók ápr. 18-iki felterjesztése, makóiak panaszlevelei és Szappanos levele Szatmári Paksihoz. U. o.

¹⁸⁷ Makói előljárók áprilisi felterjesztése. U. o.

¹⁸⁸ U. o. és Szőnyi, Szappanos i. levelei, Szatmári Paksi levele Szőnyihez. Szikszai márc. 18-án kelt levele Szőnyihez. U. o. Igaz, hogy az előljáróknak Szikszai védelmére benyújtott irata, valamint Szőnyi feljegyzései is azt hangoztatják, hogy az előljárók és nem Szikszai vitték az ügyet az úriszék elé, de bizonyára nem éppen az ő tudtán kívül, így nem egészen alaptalan az elégedetlenkedők vádja, mely szerint Szikszai vitte az ügyet oda.

¹⁸⁹ Szőnyi feljegyzései Szatmári Paksi levelén márc. 20-iki útjáról. U. o.

¹⁹⁰ „Ott esett ez a szó is Kristó által: — írja Szikszai — Bezzeg most nem úgy beszélt Szőnyi uram, mint azelőtt, hanem édes lelkem Kristó Ferenc uram volt a nevem.” Szikszai április 4-én kelt levele Szőnyihez. U. o.

szolgáltatás határait és egymáshoz való viszonyát illető bizonytalanság és következzelenség. Kristóék kifogásolják a presbitérium felállítását, hisz a községi előjáróság közmegelegedésre intézte az egyházi ügyeket, de nagy sérelemnek minősítik, amikor Szikszai és presbitériuma ez elé az előjáróság elé viszik ügyüket. Szikszai függetleníteni akarja az egyházi igazgatást és igazságszolgáltatást a vegyes vallású polgári előjáróságtól és mégis a polgári hatóságok közbejöttével akarja megoldani a kérdést.¹⁹¹ Voltaképpen Szőnyi már ott hibázott, hogy a kanonika vizitáció alkalmával nem vette kezébe az ügyet, de menti Szikszainak és presbitériumának magatartása, akik ügylátszik saját tekintélyüket látták némileg veszélyeztetve az esperes beavatkozása esetén és az ügy elintézését a maguk kezében akarták tartani.¹⁹² Amikor pedig újból megjelenik Szőnyi Makón és az ügyet kiveszi az úriszék kezéből, mintegy jóvá akarva tenni első hibáját, kétségtelenül nem a saját kezdeményezésére cselekszi ezt, hanem Szatmári Paksi magatartása készteti erre.

Szőnyi mindenáron békességet akar teremteni s éppen azért ráveszi Szikszait a legnagyobb engedékenységre. A presbitériumot felosztatják, sőt a leányok tanítóját is elbocsátják, mert azt is a presbitérium állította be. A békesség tehát Szikszai reformjai feláldozása árán létrejön. Csakhogy megint történt valami, amire a békesség-szerzők nem számítottak. A makóiak ugyanis az esperessel való tárgyalásra elhozták Szappanos Mihály egyházmegyei jegyzőt és Dobsa Ferenc köröstarcsai papot, az egyházmegye egyik tanácsbíráját is. Ezek a tárgyalás befejezése után nem fogadták el Szikszai ebédre szóló meghívását, hanem elmentek Kristóékhoz, és amint Szikszai egyik levelében írja: „biberunt magnum áldomás“. Azt beszéltek, hogy két akó bort is megittak a papok, valamint Kristó és párthívei a másnap hajnalig tartó borozás közben. Természetesen az a tudat, hogy az egyházmegye jegyzője és egyik tanácsbírája velük együtt érez, egyáltalában nem egyengette a béke megszilárdulásának útját, s ezek az emberek csak keresték az újabb alkalmat, hogy Szikszaiba beleköthessenek és a lelkiességéből elülvén, végleges diadalt arassanak rajta.¹⁹³

Szikszait bántotta a kudarc. Ezért március 26-án benntaraszította a híveket a templomban és az esküdt bíró, valamint a községi jegyző útján megszavaztatta őket arra nézve, hogy akarják-e maradását, vagy nem? A szavazás Szikszaira nézve kedvező eredménnyel végződött, sőt maga Kristó Ferenc és néhány társa személyesen keresték fel a lelkipásztort s biztosították szeretetükről. Csakhogy a Szappanos és Dobsa által elhintett magvak rövid idő alatt keserű gyümölcsöket teremtek: megindult újból a csapszékeken és magánházaknál a prédikátor elleni

¹⁹¹ L. a makói elégedetlenek mindkét panaszlevelét és a makói előjárók áprilisi felterjesztését. Az elégedetlenek az egyikben így írnak: „A tanács állott fele református, fele katolikus személyekből és minden hivataljaikat dicséretesen folytatták, mégis Szikszai György urunk ezen rendszerint valókkal meg nem elégedvén, a népnek minden akaratja ellen, még tíz (az előjáró felterjesztéséből tudjuk, hogy csak nyolcan voltak), rendelt (így)... és azokat minékünk szegény tereh alatt nyögőknek ellenségünké tette, akik is minket vassal, akasztófaival és egyéb efféle kínokkal fenyegetnek.“ Márciusi panaszlevelükben azonban éppen az az egyik panaszuk, hogy „másnap citáltatott bennünket törvényre, a város-házához, a fele pápista, a fele református tanács eleibe, hogy bennünket minden érdemes ok nélkül pálcá ütésekkel megbüntessen. ... Mi más vallásúakkal nem kívántuk dolgainkat igazítani.“ Az előjárók pedig felterjesztésükben többek közt ezzel indokolják a presbitérium felállítását: „a mi ekklesiánkban annyival szükségesebb volt, minthogy a külső társaságban pápista valláson levő atyfiakkal csaknem egyarányú számmal vagyunk, ...és így egész tanács az ekklesiai dolgoknak igazgatásában nem influálhatna.“

¹⁹² Így ír erről Szőnyi Benjámín Szatmári Paksinak: „A prédikátor a vádakát többnyire vagy tagadta, vagy, amit a vádolók balra magyaráztak, jó értelemre magyarázta, lármázásokért íjlesztvén őket, már azelőtt féltelmes consequentiákkal. Az ekkor jelen levő előjárók, reliquo cum nomine, magokra tartozó dolognak itélvén a kinevezett két-három tumultuánsoknak, mint az Istentől vett hatalmoknak megutalóinak megzabolázását és a prédikátor eránt volt, levő, s leendő hűségjüket az elégségig declarálván megsértett tisztességének is reparatórióját... előttem megígérvén: ilyen módon engemet, sajnálván addig is ok nélkül lett késedelmemet, in nomine Domini elbocsátottak“.

¹⁹³ Makói előjárók április 18-iki felterjesztése. Szikszai márc. 26-án és ápr. 4-én kelt levelei Szőnyihez. Makóiak áprilisi vádlevele. U. o.

agitálás s bizony nem egyszer maga Szikszai adott tápot ennek az akciónak. Bár szeretné, nem tudja teljesen legyőzni keserűségét. Hogy kifejezze méltatlankodását a leányok tanítójának elmozdítása miatt, amikor a leányok vizsgájának napja elkövetkezett, a könyörgés megtartása után kiment a templomból. S mikor szó esett a lelkészlak tetőzetének rendbehozásáról, azt mondotta az esküdteknek, hogy „ha a parókiális háznak a tetejét a szél elhordja, soha még csak feléje se menjenek, hadd építsék azok a pártos izmaeliták!” S amikor eljött a husvét, újból nyilvánvalóvá lett, hogy a békesség fővényre építettett.¹⁹⁴

Ismét Turda személye adott alkalmat az összeütközésre. A zene-bonáskodók társasága diadala tudatában elhatározta, hogy husvét ünnepén újból énekeltesik a templomban kedves kántorukat: Turda Istvánt. Csakhogy szándékukról tudomást szereztek az előljárók s közülük két embert karhatalommal elővezetettek és szigorúan megtiltották szándékuk keresztülvitelét. Emiatt azután mintegy száz ember nem vette fel husvétkor az úrvacsorát. Az ünnep után pedig Kristó Ferenc újból Debrecenbe indul s magával viszi a Szikszai ellen megírt hosszú panaszlevelet. Szikszai maga is szívesen elmenne a kerületi konzistorium gyűlésére, azonban, mivel Engel püspök magához hívatta, nem mehet és Szőnyit kéri, hogy ártatlanságában és igaz ügyében „ore et re“ oltalmazza.¹⁹⁵ A kerületi gyűlésen felolvassák mind a két félnek a beadványát, de tekintettel arra, hogy a makói lelkész nincs jelen, nem határoznak, hanem megbízzák Szilágyi Sámuel püspököt, hogy Szőnyi esperest maga mellé vévén, személyesen szálljon ki Makón és szüntesse meg a vizályt.¹⁹⁶

Az ügy további folyásáról részletes tudósításunk nincsen. A kiszállás megtörtént, s hogy milyen eredménnyel, arról az augusztusi kerületi gyűlés jegyzőkönyvéből értesülünk, melyben azt olvassuk, hogy a püspök az esperessel együtt kiszállván Makón, lecsendesítette a vizálykodást oly feltétel mellett, hogy Szikszai György lelkész még ebben az esztendőben más helyre megy prédikátornak, s e feltételt az illetékes lelkész is elfogadta.¹⁹⁷

És mégis Szikszai még éveken keresztül makói lelkipásztor marad. Sőt tekintélye az egyházmegyében oly nagy, hogy tanácsbírónak is megválasztják,¹⁹⁸ s egy ízben ő küldetett ki képviselőül a kerületi gyűlésre a békési egyházmegye részéről Kuti Ádámmal együtt Szőnyi esperes helyett.¹⁹⁹ Sajnos, itt csak a tényeket állapíthatjuk meg, azoknak magyarázatát adatok híján nem adhatjuk. De amint a későbbi események bizonyítják, ezután a kemény küzdelem után a lelkipásztor és a gyülekezet viszonya nem lehetett a legideálisabb, sőt a lelkipásztor népszerűsége egyre jobban gyöngül.²⁰⁰ Csak egy újabb alkalom kellett az ellenségeskedés kitörésére, hogy a vele szemben élő ellenszenv őt végleg elsodorja, s ez az alkalom az 1783. évi papmarasztáskor el is jött.

Hogy mit jelentett a papmarasztás a XVIII. század második felében a református egyház lelkipásztorai számára, azt megdöbbenően rajzolja meg Szőnyi esperes Szilágyi püspökhöz írott egyik levelében: „Hogy azt per amicam confidentiam megírjam: én úgy vészem észben, hogy a t. prédikátorok ok nélkül való háborúgatásoknak oka az a petulans dominatus, melyet a paraszt előljárók a marasztás oktalan jussából magoknak vésznek... Ezért a szegény prédikátor elcsügged

¹⁹⁴ Szikszai márc. 26-iki levele Szőnyiehez, makóiak áprilisi vádlevele. U. o.

¹⁹⁵ Makói előljárók április 18-iki felterjesztése. Szikszai április 18-iki levele Szőnyinek és makóiak áprilisi vádlevele. U. o.

¹⁹⁶ Tiszántúli egyházker. IV. jkv-e 93. l. A jkv. másolata a levéltár 247. sz. iratai közt.

¹⁹⁷ Tiszántúli egyházker. IV. jkv. 96. l.

¹⁹⁸ Szikszai Gy. Epitáphiuma 8. l. jegyzet.

¹⁹⁹ Tiszántúli egyházker. IV. jkv-e 143. l. szerint az 1781 április 23-iki kerületi gyűlésen Szikszai Gy., mint a békési egyházm. kiküldöttje volt jelen. Helytelen tehát Tóth Sámuel i. m. II: 202. lapján található közlés, mely szerint Szikszai Gy. mint esperes volt jelen. Erre a kiküldetésre vonatkozólag l. még Szőnyi B. 1781 ápr. 11-én kelt levelét a Tiszántúli egyházker. levéltárában 314. sz. alatt.

²⁰⁰ A makói ref. egyház számadásaiban 1784-től kezdve több éven át szerepelnek az 1777 óta fennmaradt hátralékok, s újból és újból fel van jegyezve, hogy azokból semmi sem folyt be. Az egyház régebbi számadásai elvesztek. L. a makói ref. egyház levéltárát.

szólni sem mer és mintegy néma ebbé kénytelenítették lenni. A paraszt a marasztás principiumjából a prédikátornak lesekét hány, verboál, még pedig csapszékeken, ártatlan excursusát, kis oeconomiaját irigylis elgazdagultnak kiáltja, maga s cselédjének tisztességes öltözetét is karpálja, ha vendégségbe hívja és nem mégyen, orrában vészi, s egyik a másikat köszörüli, hogy ebben-abban fizetése csorbítottassék, maga minden ok nélkül szomorítottassék és így élete per multas iniurias rövidítettassék, a paraszt pedig efélékkel magát ezer meg ezer bűnbe keveri. Ugyanabban a levélében írja, hogy noha minden elméjétől s erejétől telhető szorgalmatossággal igazgatja kis traktusa dolgait, „de még sem compescálhatom meg mindenütt ez keménynyakú paraszt előljárókat, kik minden ok nélkül hányni-vetni akarnák az érdemes prédikátorokat”.²⁰¹

Így volt ez Makón is. Természetesen a makóiak szerint volt oka eljárásuknak. 1781-ben ugyanis ismételt csapások érték Makó városát. A *jégtorlódás* miatt a Maros vize kétszer is kiöntött: „de a víz mindenkor kevés kárral eltakarodott”.²⁰² Szeptember 12-én pedig *tűzvész* támadt; „midőn megégett 67 ház a hozzátartozó épületekkel, ezeken kívül a református templom, parókia, s abban minden régi írományok, fiú- s leány-oskolák; becsültetett a kár abban az időben 23.728 forintokra p. p.”²⁰³ Szikszai csak az anyakönyveket és gondnoki számadások könyvét menthette meg a lángtengerből.²⁰⁴ Az egyház a tűzvész napján 1817-ig minden esztendőben bőjtöt tart, s csodálatos buzgósággal igyekszik a veszteséget pótolni. A veszedelem elmúltával deszkából rögtönöznek istentiszteleti helyiséget, majd hozzá fognak a régi templom helyreállításához. Még ugyanabban az esztendőben fedél alatt van a régi templom, sőt az iskolák és a lelkészlak is elkészülnek. Természetesen csak nagyjából készülnek el az épületekkel, úgy, hogy még három esztendeig folyik az épületek teljes rendbehozatala, s a számadások szerint, noha az ácsok heteken keresztül ingyen dolgoztak, 1781—83-ig csak ácsmunkára és fára 1500 pengő forintot, 1784-ben pedig az összes ekkleziiai épületekre 4000 pengő forintot fizettek.²⁰⁵ És ez a tűzvész szolgáltatott alkalmat a makóiaknak a Szikszai-val való újabb viszálykodásra.

Amikor 1782 végén a papmarasztásról szó esett, az előljárók egymásközt tanácskozáskor, abban állapodnak meg, hogy Szikszait csak abban az esetben marasztják, ha hajlandó *kevesebb fizetésért* negmaradni, s ennek a kívánságnak indokául a tűz okozta károkat hozták fel.²⁰⁶ Ebben az időben az 1781. évi díjlevél volt érvényben, amikor is a lelkész fizetése nagyrészt készpénzben állapított meg a következőképpen: „1. Készpénz 600 rénes forint, melyből tartozott a rendes prédikátor káplánjának esztendőnként 200 rénes forintot fizetni. Ezen kívül 2. meghagyott város részéről adadni szokott hús, faggyú, és fűteni való nád, vagy gyékény.”²⁰⁷ A makóiak most azt kívánják, hogy a lelkész 400 forint helyett 200 forinttal elégedjék meg, engedje el a stóla felét, s valószínűleg a hús és faggyú járandóságot is felére akarták redukálni.²⁰⁸ Amikor Szikszai ezekről értesült, azt az előljárót, aki ez óhajokat írásba foglalta, az alispán által tömlöche tette. Ezzel azonban csak olajat öntött a tűzre. A díjlevelesonkítás gondolata igen népszerű volt, s amikor a tisztartó a templomból kijövő népet megszavaztatta Szikszai marasztását illetőleg, a nagy többség Szikszai ellen nyilatkozott. Pedig a papmarasztás kérdése egyházi ügy, s a szavazást az esperes közbejöttével

²⁰¹ Tiszántúli egyházker. levéltár Szónyi B. 1780 márc. 18-án kelt levele Szilágyi püspökhöz. 269. sz. iratok közt.

²⁰² *Szírbi* i. m. 33. l.

²⁰³ *Szírbi* i. m. 40. és 88. l. (p. p. = pengő pénzben.)

²⁰⁴ *Szóllósi* i. dolg. T. U. 7. sz.

²⁰⁵ *Szírbi* i. m. 88. l. L. még makói ref. egyh. levéltárában Kádár György gondviselő számadását 1781 ápr. 1-től 1784 ápr. 16-ig.

²⁰⁶ Makói előljárók 1783 ápr. 25-én kelt panaszlevele. Ker. levéltár 351. sz. — *Barcsa* : A Tiszántúli Egyházker. 137. l.

²⁰⁷ *Szírbi* i. m. 55. l.

²⁰⁸ Makói előljárók i. levele, Szónyi 1783 jún. 26-án kelt levele a püspökhöz. Ker. levéltár 351. sz.

kellett volna megtartani, s mégis csak a szavazás megtörténte után fordulnak az espereshez állítólag azért, mert a tisztartó megtiltotta, hogy bárhova is menjenek. Szőnyi erre ájtott Makóra, s „a dolgot megtekintvén, tiszteletes uramat szuperintendencia és traktus nevében hivataljában meghagyta, tiszteletes uram pedig azt ígérte, hogy fizetéséből elenged, és amelyek megjobbításra valók, megjobbítatnak“.²⁰⁹

Hogy voltaképpen mi történt ezután, azt az előljárók egyoldalú tudósításából megállapítani mindenestől fogva nem tudjuk. Ténynek kell elfogadnunk 1., hogy a lakosság két pártra oszlott : Szikszai ellenes és Szikszai-pártra, s a két párt között „sok izetlenségek, versengések adták elő magukat“. 2. Szikszai hajlandó volt, tekintettel a tűzvész okozta nagy kiadásokra, három éven keresztül évi 100 forintot elengedni, míg az előljárók makacsul ragaszkodnak a 200 forint fizetéshez s a stóla feléhez. 3. Szikszait a vármegye : az alispán, főszolgabíró és a vármegyei esküdtek odaadóan támogatják törekvésében, ellenben a város előljárói s maga Bánffi jegyző vezető szerepet játszanak ellenfelei közt. S amikor az előljárók belátják, hogy a megkezdett úton semmire sem mehetnek, a *szuperintendenciához fordulnak* panaszukkal.²¹⁰ Az egyházkerületi gyűlés 1783 április 29-én kimondja, hogy a makóiak panaszlevele az illetékes esperes által Szikszai Györgynek megküldendő, aki írásban köteles válaszolni az ellene felhozott vádakra, s mindkét fél meghallgatása után az esperes ítélezze.²¹¹

Hogy adott-e Szikszai írásbeli választ ellenfelei vádlevelére, azt nem tudjuk, de annyi bizonyos, hogy személyesen sietett Debrecenbe, hogy a püspököt informálja.²¹² A püspök pedig felhívta Szőnyi esperest, hogy egy tanácsbíróval együtt menjen át Makóra és szavaztassa meg az egyház „minden papbért fizető tagjait“, „hogy így valóban kitessék, melyik részen légyen a pluralitás“.²¹³ Azonban a szavazásra nem került sor, ugyanis Szikszai hazaérkezése után másnap kilenc férfi megjelent a parókián, *erőszakkal* elvette a templom kulcsait, az egyház ládáját s megfenyegette a prédikátort, hogy költözzék el a lelkészlakról, ha nem akarja, hogy erőszakkal üzzék el onnan. Szikszai pedig nem akarja családját az esetleges inzultusoknak kitenni, s ezért nejével, nyolc gyermekével *átköltözik a saját házába* és lelkési szolgálatát félbe szakasztja.²¹⁴ Mindez május 17. és 31. között történt, mert Szikszai május 17-én jegyez be utójára a megkereszteltek anyakönyvébe, május 31-én pedig már a püspöknek jelentést tesz az esetről, s ugyanezen a napon a segédlelkész, t. i. *Márton Sándor* végzi az anyakönyvezést.²¹⁵ Szikszai az említett levélben elpanaszolja a püspöknek a történeteket és arra kéri, hogy ne engedje meg a makóiaknak más pap hozatalát ;²¹⁶ a makóiak pedig újabb küldöttséget indítanak útnak Debrecenbe, hogy legalább helyettes lelkészt : „interimalis“-t szerezzenek, de, úgy látszik, eredménytelenül járnak.²¹⁷

Szőnyi esperes, hogy az ügynek végére járjon, miután az előljárók mindenáron ellenzik a szavazást, s maga Szikszai is belenyugszik ennek elmaradásába, június hó 25-ére Békésre *egyházmegyei gyűlést* hív össze a makói ügy elintézésére, melyre úgy Szikszait, mint a makói követeket meghívja.²¹⁸ Azonban Szikszai nem megy el a békési gyűlésre, hanem azt írja az esperesnek : „Ő tőle (Istentől) várom mind a bosszúállást, mind a szabadulást, feré (így !) vonván magamat az én reám nézve gonosz időkben. Teljességgel nem akarom hát, hogy gyűlésre menjen, az az én dolgom. ...Hadd hozzanak akárkit“.²¹⁹ A makóiak azonban megjelentek, be-

²⁰⁹ Makói előljárók i. panaszlevele. U. o.

²¹⁰ Makói előljárók i. panaszlevele. U. o.

²¹¹ Egyh. ker. V. jkv. 24. l.

²¹² Szikszai 1783 május 31-én kelt levele a püspökhöz. Ker lev. tár 351. sz.

²¹³ Szőnyi esperes jún. 26-án kelt levele a püspökhöz. U. o.

²¹⁴ Szikszai i. levele a püspökhöz. U. o.

²¹⁵ Makói ref. egyh. I. sz. akv-e 204. l.

²¹⁶ Szikszai i. levele a püspökhöz.

²¹⁷ Szőnyi B. jún. 1-én kelt levele a püspökhöz. U. o.

²¹⁸ Szőnyi jún. 18. és 26-án kelt levelei a püspökhöz.

²¹⁹ Szikszai dátum nélküli levele Szőnyihez. U. o.

mutatják az új díjlevelet, s arra új prédikátor meghívásának engedélyezését kéri. Az egyházmegyeyi gyűlés azonban nem hajlandó jóváhagyni az új díjlevelet, tekintettel arra, hogy a lelkészi jövedelem megcsonkítása a kánonokkal ellenkezik, s különben sem indokolt, hogy a makói virágzó és több mint 900 papbért fizető emberekből álló ekklezsia kisebb fizetést adjon lelkipásztornak, mint amennyit 1743-ban adott, amikor még felényi sem volt a papbért fizetők száma, s a tűzvész okozta szegénység sem olyan nagy, mint milyennek azt a makóiak híresztelik. Új prédikátor meghívásába hajlandó volt belemenni a gyűlés, de épen Szikszaira való tekintettel azt kívánták, hogy a békési traktusból hívjanak meg valakit, akinek meg Szikszai mehetne a helyére, azonban ebben a kérdésben sem tudtak megegyezni, s abban maradtak, hogy a makóiak interimálist keresnek.²²⁰

Újabb mozzanat csak akkor merül fel, amikor augusztus havában Makón *vármegyei tisztújító közgyűlést* tartanak. Szikszai ellenfelei azt állítják, hogy ő személyesen járt-kelt mindenfelé, hogy a makói lelkészi állásba való visszajutását ki- eszközölje. Szerintük ő maga írta azt a beadványt, melyet két híve aláírt s beadott a megyei közgyűléshez Szikszai lelkipásztorra tétele érdekében. Azonban ismerve Szikszai ismételt nyilatkozatait, melyekben újból, meg újból azt hangoztatja, hogy nem akar Makón lelkész lenni, nem tetelezhetjük fel az említett állítások valóságát, hanem azokban ellenfelei rosszindulatú gyanúsításait kell csupán lát-nunk. Valószínűleg éppen a nemes urak között is voltak Szikszainak jóemberei, akik nem akartak belenyugodni Szikszai elvesztésébe, ezért hát megpróbálták visszahozatalát.²²¹ *Splényi* főispán magához hivatja a makói előljárókat és felhívja őket a Szikszaival való kibékülésre, s mikor ez nem következik be, a közgyűlés elé terjeszti a kérelmet, de ez kimondja, hogy az ügyet át kell tenni a szuperintendenciához.²²² Erre *Splényi* személyesen ír levelet *Szilágyi püspöknek* Szikszai érdekében, aki azonban a levelet csak novemberben kapja meg. Az öreg püspök erre személyesen siet Makóra, ahol november 24-én megkezdí az ügy tárgyalását, miután Szőnyi Benjámin esperes is megérkezett. Mindkét fél és a tanúk meghallgatása után a püspök *Szikszait az összes vádak alól felmentette*, vádolóit pedig letartóztatásra méltóknak ítélte, mely ítéletben az egyház előljárói is megnyugodtak.²²³ Azonban a makói lelkészséget Szikszai nem nyeri vissza, mert ő maga kijelenti, hogy nem hajlandó azt újból vállalni, különben is ekkor már *Gyarmathi Ferenc* elfoglalta a makói parókiát, valószínűleg a püspök tudtával, akitől már július 15-én kéri makói lelkészségéhez való hozzájárulását.²²⁴ Szikszait a püspök és Szőnyi esperes a *gyulai* egyházba szeretnék bejuttatni, öccse, Benjámin utódjának, azonban a gyulaiak nem hajlandók megválasztani.²²⁵ Így hát egyelőre magánosságban marad Makón, s miután „élő nyelvvel nem lehetne, *írás által*“ igyekezett „hasznossá lenni és“ az ő magánosságában is „az Isten dicsőítésére és keresztyén felebarátainak a lelkiekben lehető építésére munkálkodónak találtatni“.²²⁶

²²⁰ Szőnyi ún. 26-iki levele a püspökhöz. U. o.

²²¹ Makói előljárók aug. 15-én kelt panaszlevele, Szőnyi aug. 14-én kelt igazoló levele. V. ö. Szikszai nyilatkozataival: „már én meghatároztam magamat ezuttal a magánosságra, ha csak önként nem adódik valami élő, melyet nem remélek.“ L. Szikszai dátum nélküli levelét. U. o. De már előbb is így ír: „Én már ezuttal sem voxot bizonyos ideig, sem pedig erőltetett cambiumot nem kívánok, hanemha önként és kevés bajjal adódik.“ Később Szilágyi püspök előtt is úgy nyilatkozott, hogy nem hajlandó újból elfoglalni a makói lelkészi állást, L. Szilágyi püspök 1784 jún. 14-iki levelét Splényi főispánhoz. Debreceni koll. levéltár. Kézirat.

²²² Makói előljárók aug. 15-én kelt panaszlevele. Csanád vármegye 1783. évi közgyűlési jkv.-e, melynek aug. 22-én felvett részében 28. § alatt a következőket olvassuk: „Lecta est instantia nonnullorum Helveticae Confessionis Makoviensium supplicantium in eo, quatenus minister eorundem per nonnullos a functione parochiali amotus, ad priorem activitatem reponatur. — Praemissa instantia medio Domini V. Comitum concernenti Superintendentiae communicanda determinatur.“ *Árva János* levéltáros szíves közlése alapján.

²²³ Szilágyi püspök i. levele.

²²⁴ *Gyarmati Ferenc* tiszaroffi lelkész levele Szilágyi püspökhöz. Egyh. ker. lev. tár. 351. sz. Makói ref. egyh. I. jkv.-e 3. l.

²²⁵ Szilágyi püspök i. levele, Szőnyi 1784 febr. 4-én kelt levele a püspökhöz. Egyh. ker. lev. tár. 366. sz.

²²⁶ Keresztyéni Tanítások és Imádságok: Előljáró Beszéd.

5. Szikszai mint debrecen-ispotályi lelkész, szerepe az egyházkerület életében.

Látogatásai Debrecenben. A Keresztyéni Tanítások megjelenése. Az ispotályi papságra való meghívatása. Az ispotályi pap helyzete a debreceni református egyházban. A papi és úri párt. Szikszai az utóbbihoz csatlakozik. Kettős püspökválasztás. Szikszai szerepe a budar zsinat előkészítésében és a budai zsinaton. A Sinai-pai kezdete. Szikszai tevékenysége a Sinai ellen kiküldött vizsgáló-bizottság tagjaként. További szerepe a Sinai-perben. Szikszai, mint egyházkerületi cenzor. Kisbekerületi megbízásai.

Szikszai a makói parókia elhagyása után eleinte csak a békési egyházmegyében szeretett volna másutt elhelyezkedni, azonban, mikor novemberben Szilágyi püspök Makón járt, kijelenti, hogy kész bárhol a kerületben lelkészséget vállalni.²²⁷ Egyelőre ugyan erre seholsem nyílik alkalom, de nem telik el három esztendő, s a kívánt alkalom megérkezik. Magánossága alatt ismételtelen ellátogat Debrecenbe, s ott több ízben prédikál is.²²⁸ Prédikációi nemcsak ismertté, hanem rokonszenvenessé is teszik a debreceni egyház tagjai között. S ezt a rokonszenvet csak fokozza legelső irodalmi műve a „*Keresztyéni Tanítások és Imádságok*“ megjelenése, mely 1786-ban Pozsonyban látott napvilágot. S mikor ugyanabban az évben *Varjas János* meghalt és a konzisztorium *Ormós András* ispotályi lelkésszel tölti be helyét, a „curatorialis“ gyűlés azt is elhatározta, hogy *Ormós* helyére Szikszai Györgyöt hívják meg. 1786 szeptember 3-án kelt a debreceni egyház kérése, melyben *Halmi* esperes beleegyezését kéri e meghívásba. Az esperes előbb a tanácsbírókat hívja fel véleményadásra, akik mindannyian készségesen beleegyeznek Szikszai ispotályi papságába, csupán *Tury Sámuel* kabai prédikátornak van némi kifogása nem ugyan Szikszai személye ellen, akit „érdemes subiectumnak tart“, de kívánatosabbnak tartaná, „ha a debreceni venerabilis traktus kimaradott és vacantiában levő t. érdemes atyafiak közül hívott volna a debreczeni szent ekklezsia magának prédikátort“. Azonban egyébként ő is hozzájárul Szikszai meghívásához. Így hát *Halmi* megadja a „consensust“ s 1786 karácsonya táján Szikszai György családjával Debrecenbe költözik és elfoglalja az ispotályi lelkészi állást.²²⁹

Az ispotályi lelkészt a debreceni papok csak olyan segédlelkész félének tekintették: keresztelt, esketett, temetett ez is, de csak nagyon ritkán, a konzisztoriális gyűléseken és az egyház-fegyelmi ügyek intézésében ebben az időben még nem vett részt.²³⁰ És mégis mihelyt Szikszai elfoglalja az ispotályi lelkészi állást, az egyházkerületi gyűléseken ismételtelen megjelenik, sőt a kerulettől megbízásokat is kap, pl. a *Házi Kincs* című mű és *Stosch Dogmatikája* átvizsgálására.²³¹ Ennek a különleges helyzetnek főképpen az lehet a magyarázata, hogy Szikszai

²²⁷ Szilágyi püspök i. levele.

²²⁸ Szikszai Gy. Egnéhány Prédikációk címlapja.

²²⁹ Debreceni egyh. m. lev. tár. Instantiák III: a debreceni reformata előljáróinak 1786 szept. 3-án kelt kérése. U. o. *Halmi senior* szept. 6-án kelt körlevelei a tanácsbírókhoz azoknak megjegyzéseivel. Nyilvánvaló tehát, hogy úgy *Szöllősi*nek az Evang. Prot. Lap 1878. évf. 346. l.-jén, valószínűleg *Szirbik* i. m. kéziratá alapján (jelenleg a nyomtatásban 50. l.) közölt az az adata, hogy 1785. év végén vitetett Debrecenbe ispotályi lelkésznek, valamint *Szinyei*nek i. m. 872. l.-jén közölt adata, hogy Szikszait 1786 márc 27-én hívta meg a debreceni egyház ispotályi papnak, éppúgy *Zoványi*nak a Theol. Ismeretek Tára III: 285. l.-jén közölt adata, mely szerint a meghívás 1787-ben történt és végül *Szücs István*nak Debrecen Története III: 913. l.-jén és ennek nyomán *Barsa*: A Tiszántúli Egyházkerület Történelme II: 225. l.-jén közölt az az adata, hogy Szikszai 1776-ban lett debreceni lelkész, csak sejtésen és találgatáson, nem pedig történeti tényeken nyugszik. A makói ref. egyh. i. jegyzőkönyve 3. l.-jén ezt olvassuk: „karácsony tájban bévitetett a debreceni ispotályba.“ Ezzel az adattal összevág az a másik, mely szerint *Ormós* 1786 nov. 23-ikán foglalta el a kollegiumban tanári állását. (Ker. jkv. V: 91. l.)

²³⁰ Debreceni ref. egyh. akv-ei és consistoriális gyűléseinek jkv-ei. *Zelizy*: Debrecen Egyetemes Leírása 306. l.

²³¹ Ker. V. jkv. 97., 348., 349. l.

az ügynevezett úri pártnak volt a híve s a kerületi gyűléseken ennek az emberei voltak a hangadók. Ez a tény magyarázza meg azt is, hogy miként juthatott neki olyan jelentős szerep a budai zsinattal kapcsolatban s a Sinai-perben is.

A papi és úri párt előállása azzal a nagy átalakulással van összefüggésben, mely a XVIII. században a református egyház igazgatásában bekövetkezett az ügynevezett világi elemnek az egyház kormányzatában való helyfoglalása által. A világi elemnek az egyházkormányzatban való érvényesülése ellen a tiszántúli egyházkerület papsága szívós ellenállást fejtett ki. *Szilágyi Sámuel* halála után tartott kerületi közgyűlésen már összeütközés volt a két párt hívei közt. A papok egyrésze ugyanis a világiakat ki akarta rekeszteni a szavazásból, de végül mégis úgy szavaznak, hogy a világiak egy részétől elfogadják a szavazatot: az egyházmegyei gondnokoktól és a nevezetesebb patronusoktól.²³² Amikor azonban *Szalmári Paksi István* 1791 március 2-án meghalt, még hevesebben tör ki a harc. A papuralmi párt hívei *Halmi István* debreceni esperesnél jönnek össze s csak a papoktól kéri be a „voksot”. Az urak pártja a konzisztoriális háznál *Hunyadi Ferenc* debreceni egyházkerületi jegyző elnöklése mellett ülésezik s a szavazás elrendelése alkalmával kimondja, hogy úgy a papok, mint az említett világi előjárók szavaznak. Szikszait ez utóbbiak közt látjuk.²³³ Ezt az állásfoglalását különböző körülmények magyarázzák: elsősorban bizonyára az a tény, hogy már Makón is „az urak” voltak legmegérettőbb támaszai s ispotályi lelkészségét is főképpen a debreceni egyház világi vezető embereinek köszönhette. Ő maga is nemes ember s ügylátszik *Hunyadi Ferenc* volt a legjobb barátságban debreceni lelkésztársai közül.²³⁴

Az egyházkerület meghasonlásának eredménye a kettős püspök választás lett. A papok szavazataival *Sinai Miklós* a debreceni kollégium professzora választott püspökké, a papok és világiak szavazata alapján pedig *Hunyadi Ferenc*. Az utóbbi annyiban előnyben volt, eltekintve a világiak pártfogásától, hogy, mint az egyházkerület jegyzője, a püspök halála után ő volt annak törvényes helyettese, nála volt a kerület pecsétje.²³⁵ Ilyen feszült volt a helyzet a tiszántúli egyházkerületben, amikor mindig időszerűbbé válik az országos zsinat kérdése. III. *Lipót* ugyanis engedélyt adott úgy a reformátusoknak, mint az evangélikusoknak az 1791: XXVI. t. c. alapján zsinat tartására. A zsinatot elsősorban a világiak sürgették; ők ragadták magukhoz a vezető szerepet annak előkészítésében és irányításában.²³⁶ 1791 augusztus 15-ére *id. gróf Ráday Gedeon* pesti házában tartandó előkészítő tanácskozásra hívják meg a négy egyházkerület képviselőit. A tiszántúli kerület augusztus 8-án a lelkészek részéről Szikszai Györgyöt, a világiak részéről többek közt *Vay Istvánt* küldi ki erre a tanácskozásra, hogy ott a kerület álláspontját képviselje. A tiszántúli egyházkerület ugyanis három kívánsággal állott elő: 1. A tiszántúli kerület ne 25, hanem 30 tagot küldhessen a zsinatra. 2. A zsinat ne Budán, hanem Kecskeméten, Debrecenben, vagy Miskolcon tartassék. 3. A zsinat megkezdését decemberre halasszák el, tekintettel az előkészület hiányára. Az említett két kiküldött hűségesen előterjeszti ezeket a kívánságokat a Ráday elnöklete alatt augusztus 16-án tartott értekezleten, azonban ez, hivatkozva a királyi engedélyre, egyiket sem fogadja el. Augusztus 27-én a kerületi konzisztorium előtt felolvassák a kiküldöttek jelentését, akik az értekezlet határozataihoz való alkalmazkodást ajánlják.²³⁷

²³² *Tóth Ferenc* i. m. 195. s köv. l.

²³³ *Tóth Ferenc* i. m. 207. s köv. *Zsilinszky*: A Magyarhoni Prot. Egyh. tört. 574. s köv., Ker. V. jkv. 283., 288. l.

²³⁴ L. az előző fejezetet, s az Egynéhány Prédikációk Ajánlását, továbbá a debreceni ref. egyh.-ban a megkeresztelték akv-e IX: 4., 46. l.

²³⁵ *Tóth Ferenc* i. m. 207. s köv., *Zsilinszky* i. m. 574. s köv. l.

²³⁶ *Zsilinszky* i. m. 572. s köv. l.

²³⁷ Ker. jkv. V: 321., 324—328. l. A pesti előkészítő értekezletről a tiszáninneni kiküldöttek jelentését közli *Zoványi*: Egyetemes Főgondnok és Főconsistorium c. műve 172., 174. l. A tiszántúli kiküldöttek jelentését l. ker. lev. tár 477. sz. — Vayn kívül még két világit jelöl ki a kerületi gyűlés, hogy a 3 közül az egyik jelenjen meg képviselőként az értekezleten: a megbízásnak Vay tett eleget.

Erre a tiszántúli egyházkerületben is elrendelik a zsinati képviselők választását. Az egyházmegyék egy-egy lelkészi és világi képviselőt választanak, sőt néhány egyházmegye közösen választja kiküldötteit. A debreceni egyházmegye azonban világi képviselőjének megválasztotta ugyan *Jablonzay Pethes Jánost*, ellenben a lelkészek részéről nem választ senkit sem. Szeptember 8-án újra összejön a kerületi gyűlés s ez az egyházmegyék képviselőin kívül a lelkészek közül *Hunyadi Ferenc* püspököt, *Hécei Dániel* jegyzőt és Szikszai György debreceni prédikátort, a világiak közül *Rhédey Ferenc* főgondnokot, továbbá *Vay Istvánt* és *Domokos Lajost* küldi ki zsinati képviselőkül. Másnap azután újból egybegyűlnek a debreceni egyházmegye tanácsbírái Halmi esperesnél és *Sinai Miklóst* választják meg az egyházmegye lelkészi képviselőjének a zsinatra.²³⁸

Mikor a zsinat összejön, a kiküldöttek beadják megbízóleveleiket. A harmadik gyűlésen a megbízóleveleket átvizsgáló bizottság betérjeszti jelentését és megemlíti, hogy *Sinai Miklós* is adott be „creditionálist“, de az „teljes az ecclesiák saecularis tagjai ellen szurkálódó terminusokkal és nem is annak rendi szerint összehívott ecclesiaktól s predicatori társaságtól, hanem csak egynehány assessor-tól adatott“ s éppen ezért nem tekinthető érvényesnek. S midőn erre *Sinai* megbízó levelének védelmére kel, a zsinat meg sem akarja hallgatni, hanem csak annyit enged meg, hogy írásban adja be védekezését, a gyűlésről pedig távozni tartozik. A következő gyűlésen felolvassák *Sinai* védekezését, melyben többek között Szikszai zsinati tagságával is foglalkozik. „Igaz ugyan — írja, — hogy tiszteletes Szikszai úr a debreceni tractusból itt vagy, de minthogy nem tagja a tractusnak, annak részéről követ nem lehet, annyival is inkább, hogy azáltal nem választatott.“ Erre Szikszai György azzal vágott vissza, „hogya a debreceni tractusnak tagja lett volna és annál fogva *Sinai* uramat superintendensnek elismerte volna, úgy a sinodusban helye nem lehetett volna. Ő nem is a tractusnak, hanem a superintendenciának deputatusa“. Természetesen a zsinat Szikszait elismerte tagjául, ellenben *Sinait* nem.²³⁹

A zsinat tárgyalásai folyamán a lelkipásztorok meglehetősen háttérbe szorultak. Hogy sok szavuk nem lehetett, azt már az elnökség kérdésében való döntés is bizonyította: a zsinat elnöke gróf Teleki József lett s még helyettesítése esetén sem engedték meg valamelyik püspöknek az elnöklést. Szikszai szerepéről csak annyit tudunk, hogy három bizottság tagjául is megválasztják: egyfelől az ágostai hitvallásúakkal való együttműködés biztosítására kidolgozandó tervezet elkészítésére, továbbá a felsőbbég elrendelésére, végül az istentiszteleti szokás, vagy liturgia kidolgozására kiküldött bizottságba, de mikor a királyi biztos sürgetésére a bizottságok taglétszámát redukálják, a középsőből Szikszai kimarad. A zsinat végefelé meg az ágostai evangélikus zsinathoz küldött búcsúzó követség tagjai közé választják.²⁴⁰ A zsinat kánonait természetesen ő is aláírja.²⁴¹ a december

²³⁸ Debreceni egyh. m. V. jkv-e 95. l. Ker. V. jkv. 334., 336. l. Ez adatokat részben közli *Révész* Figyelmezője 1875. évf. 151. l. Tehát nem az egyházmegye választotta, amint Zoványi a *Warga: A ker. egyh. Történelme* c. mű III : 626. l.-ján írja. Ismerve a *Sinai* egyh. m.-i kiküldetésének előzményeit, főképp azt a tényt, hogy az egyh. m. a megállapított terminusra csupán *Jablonzai Pethest* választotta meg és *Sinait* csak a kerületi gyűlés után küldötte ki a maga részéről a zsinatra, nem tarthatjuk teljesen indokoltnak *Zoványi* megjegyzését, melyet *Sinai Miklós* zsinati tagságának be nem jelentése tényéhez fűz: „mégis tudtak róla hivatalosan is!“ *Prot. Szemle* 1904. évf. 230. l.

²³⁹ A budai zsinatról fennmaradt különböző naplók és feljegyzések több-kevesebb részletességgel emlékeznek meg erről az ügyről, így a békési egyh. m. levéltárában N. II. b. alatt a budai zsinat 1—4. sessiójáról szóló, továbbá a Szőnyi által készített napló, a tiszántúli egyh. ker. lev. tárában a 477. sz. a. és kollégiumi könyvtár R. 512. sz., kéziratban őrzött, s voltaképpen azonos szövegű leírások stb. A zsinat naplóját közli *Révész* Figyelmező 1874. évf.-ban, ahol is a kérdéses ügy tárgyalása a 381. l.-on található meg.

²⁴⁰ U. o. A helyettes elnök gróf Rádai Gedeon lett.

²⁴¹ Egyh. ker. lev. tár 477. sz. a. találunk másolatokat. A kánonok közzé vannak téve a Sárospataki Füzetek 1860. évf.-ban, ahol is 96. l.-on olvassuk Szikszai nevét az aláírók között.

12-én tartott kerületi gyűlésen pedig a többi kerületi kiküldöttel együtt jelentést tesz a zsinatról s beadja annak kánonait.²⁴²

Már a budai zsinat tárgyalásaira reá veti árnyékát az a *peres eljárás*, mely a kettős püspök választás nyomán *Sinai Miklós* ellen megindul. A világiak, amint láttuk, Sinai megválasztásába nem nyugodtak meg és az 1791 június 28-án tartott kerületi gyűlésen, melyen Hunyadi Ferenc püspökké választását sikerült keresztül vinniök, nemcsak, hogy érvénytelennek nyilváníják Sinai megválasztását, hanem őt tanári állásától is felfüggesztik. S hogy Sinainak a kollégiumi tanárságból való eltávolítására indokokkal rendelkezzenek, a június 30-iki gyűlésen a „collegiumba becsúszott abususoknak és annak egész adminisztrációjának megvizsgálására“ egy bizottságot küldenek ki, melynek tagjai világi részről *id. Péchy Imre* és *Domokos Lajos*, a papok közül *Héczei Dániel* esperes és Szikszai György prédikátor lettek.²⁴³ Egy hónap mulva újból előveszik az ügyet: három kollégiumi deákot beidéznek a kerületi gyűlés színe elé, hogy Sinai felől vallomást tegyenek. Az egyik többek közt azt vallja, hogy Sinai egy dolgozat írása alkalmával azt mondotta az egyik teológusnak, „hogy a püspökökről ne a Calvinus sententiaja szerint írjanak“. Ugyanezen a gyűlésen a gyengélkedésére hivatkozó Domokos Lajos helyett *Mészáros Dánielt* választják be az említett bizottságba.²⁴⁴

A bizottság azonban meglegszik azzal, hogy június 30-án lepecsételte a kollégium almáriumait, de egyébként munkához nem lát. Ezért az 1791 augusztus 8-iki kerületi gyűlésen „tiszteletes Szikszai György uram mellé nagybányai senior tiszteletes *Foris Ferenc* uram, a tek. curatoratus közül pedig viceispány tek. *Péchy Imre* (t. i. az ifjabbik) és senator *Halvani Mihály* urak deputáltattak“. Az új bizottság már aznap délután jelentést is tett a kerületi gyűlésnek a kollégium pénztára megvizsgálásáról, de ezzel azután be is fejezi a munkáját.²⁴⁵ December 12-én megint csak újra alakítják a bizottságot, Szikszai azonban ismét tagja marad annak.²⁴⁶ Most azután végre komolyan hozzáfog a vizsgálathoz ez a legújabb bizottság. 1792 január 16-án már *jelenti* a kerületnek a munka megkezdését, de egyúttal haladékot kér a végleges jelentés megtételére, mivel „az előforduló dolgoknak sokasága miatt ily kevés idő alatt véghez nem vihette“. Január 19-én azonban mégis beterjeszti jelentését, amely olyan hosszú, hogy még 20-án is ezzel foglalkozik a gyűlés. De ez csak részleges jelentés volt, a végleges jelentést a februári kerületi gyűlésre igéri.²⁴⁷ A bizottság tagjai közül különös buzgalommal Szikszai György látott a munkához, aki eddig is lelkiismeretesen teljesítette volna kötelességét, mert a munkálatok megkezdésének elmaradása sohasem ő rajta fordult meg.²⁴⁸ December 20-án levelet ír *Kolláth Mihály* volt debreceni szenior-nak Erlangenbe s tiz kérdésre nézve kér tőle feleletet a Sinai-üggyel kapcsolatban. 1792 február 18-án pedig *Tóth István* volt kontraskribának ír levelet Bernbe ugyanez ügyben, akihez őt kérdést intéz.²⁴⁹ Emellett részt vesz a bizottságnak a kollégiumban végzett helyszíni szemléjén és kihallgatásain, melyek alkalmával a bizottság tagjainak különösen a pénz kezelésre, a tanításra és a könyvtárra terjed ki a figyelme.²⁵⁰ Végre február 24-én a bizottság, beterjesztvén végleges jelentését, munkáját bevégezi, a kerület pedig munkálatai alapján megteszi felterjesztését *bárá Orczy József*hez, akit királyi biztosként küldött ki az uralkodó a bonyolult ügy megvizsgálására. Ez alkalommal egy újabb bizottságot küldenek

²⁴² Egyh. ker. V. jkv. 342. l.

²⁴³ U. o. 289. s köv., valamint 320. l.

²⁴⁴ U. o. 319., 320. l.

²⁴⁵ U. o. 321. s köv. l.

²⁴⁶ U. o. 341., 342. l.

²⁴⁷ U. o. 345. s köv. l.

²⁴⁸ Ez kitűnik abból a tényből, hogy Szikszai állandóan tagja marad a bizottságnak, míg tagtársai helyett újból és újból másokat választanak, de egyébként is erre engednek következtetni a kerületi jkv-ek idevágó részletei.

²⁴⁹ Debrecen város levéltára: a Sinai-per aktái közt olvashatjuk 26. sz. alatt Kolláth és Tóth választait Szikszai leveleire.

²⁵⁰ U. o. l. az 5., 23., 25. és 29. sz.-okat.

ki a kollégium igazgatásának megvizsgálására, de ennek már Szikszai György nem volt tagja.²⁵¹

Csakhoggy ezzel még nem kapcsolódott ki teljesen személye e nevezetes perből. 1793 elején báró Orczy arról értesíti a szuperintendenciát, hogy április 25-én megkezdí Sinai ügyének végleges tárgyalását s felhívja, hogy a még esetleg be nem nyújtott bizonyítékait terjessze be. Ezért a március 18-iki kerületi gyűlésen Szikszai György és *Böszörményi Pál* a debreceni konzisztorium tagja bízáttak meg, hogy „Sinai Miklós ő kegyelme neglectusainak és maleversatioinak próbáit“ kikeressék s „egyszermind a más végekre fordított, vagy ne talán elfordított capitalisoknak summáját is kikeresvén, feladják“. Az ő munkálataik alapján készült azután el az április 26-iki gyűlés által báró Orczyhoz felküldött újabb vádakkal teljes felterjesztés.²⁵² Majd 1793 augusztus 12-én nyer újabb megbízást e perrel kapcsolatban : *Göböl Gáspár* kecskeméti predikátor, *Paksi András* esperes és *Báti János* orvos-doktor vallomásának felvételére küldi ki Szikszait a kerület, ezek ugyanis, mint egykori széniorok jelentkeztek vallomástételre a kollégiumi pénztár ügyében.²⁵³ Végül 1794 január 13-án a kollégium számadásainak újabb megvizsgálására kiküldött bizottságnak lesz egyik tagja.²⁵⁴ Ettől kezdve aktív részt az ügy lebonyolításában nem vesz, csak passzív tanúja az újabb mozzanatoknak. 1800 augusztus 12-én jelen van a végleges ítélet kihirdetésekor.²⁵⁵ A per utolsó mozzanatát : a királynak az ítéletet jóváhagyó, de egyúttal Sinainak nyugdíjat rendelő leiratának megjelenését, illetve ennek az 1804 január 13-iki kerületi gyűlésen való felolvasását már nem éri meg.²⁵⁶

És mindezek után érdekes jelenség az a tény, hogy Sinai naplójegyzeteiben, noha nem egy ellenfeléről szigorú és éles bírálatot mond, Szikszairól nem emlékezik meg. Csak egyszer szerepel benne Szikszai György neve : Sinai egy jó barátja *Kazai Sámuel* patikárius 1797 május 21-én történt temetésével kapcsolatban említi, hogy a gyászbeszédet felette Szikszai György tartotta.²⁵⁷ Talán ez a tény is némi támpontot nyújt arra a feltevésre, hogy Szikszai részvétele a Sinai perben jóhiszemű és önzetlen volt.

Az egyházkerületnek Szikszaival szemben fennálló bizalma az említett megbízásokon kívül ismételtelen megnyilvánul. Még ispotályi pap korában 1792 február 24-én megválasztják a *cenzura-bizottság* egyik tagjának s ezt a tisztet haláláig meg is tartotta. A szimbolikus, hittani és ájtatosági könyveknek az 1791. évi XXVI. t.-c. rendelkezése szerint az e-ker. cenzorainak jóváhagyása esetén volt szabad csak megjeleneni.²⁵⁸ Számos mű került a bizottsághoz 11 esztendő alatt, míg annak Szikszai tagja volt. Nem egy volt közöttük, melynek megjelenéséhez készségesen hozzájárult a bizottság, de akadtak művek, melyeknek megjelenését nem javasolja.²⁵⁹ Ez utóbbiak közé tartozott *Zámbori Ferenc* verses dolgozata. Ezt Szikszai bírálta meg s ez a bírálat igen jellemző cenzori munkásságára. A mű egyik-másik sorát azért kifogásolja, mert „nem jó magyarság“, másutt meg az a kifogása, hogy az idézett szentírásbeli hely nincs összefüggésben a versnek ama részével, amelyhez idézi az író. A vers tartalmát is kifogásolja ismételtelen. Pl. „Muljon el haragod, mikor oka nincsen.“ Ehhez a következő megjegyzést fűzi Szikszai : „Hátha oka vagyon, nem kell-e elmulni?“ „A megbocsátásért csak megbocsátást kér a Krisztus.“ De Szikszai szerint : „Nemcsak, hanem penitentiát is, hitet is, etc.“ Amikor meg kijelenti Zámbori : „Szeresd az igaz vallású híveket“, Szikszai megjegyzi : „Nem-

²⁵¹ Egyh. ker. V. jkv. 362. s köv. 1.

²⁵² Egyh. ker. VI. jkv. 60. s köv. 1.

²⁵³ Egyh. ker. VI. jkv. 145. 1.

²⁵⁴ Egyh. ker. VII. jkv. 4., 5. 1.

²⁵⁵ Egyh. ker. VIII. (IV.) jkv. 107. 1.

²⁵⁶ Egyh. ker. VIII. (IV.) jkv.

²⁵⁷ *Révész* Figyelmezője 1873. évf.-ban közli e napló jegyzeteket, a Szikszaira vonatkozó adatot 1. az 574. l.-on.

²⁵⁸ Egyh. ker. VI. jkv. 1. 1. A cenzurát régebben a Debrecen városi tanácsa által kijelölt vegyes bizottság gyakorolta. L. a cenzura történetét a tiszántúli egyh. ker.-ben *Barcsa* I. m. II : 77—79. l.-on. L. továbbá Zsilinszky : A magyarh. prot. egyh. tört. 561—2, 593 l.

²⁵⁹ Egyh. ker. VI. jkv. 73., 74., 76., 92., 155., 159., VII. 41., 50. stb. 1.

csak ezeket kell szeretni, hanem egyebeket is, minden embereket.“ Természetesen nem javasolja a mű megjelenését.²⁶⁰

Voltak azután a kerületnek alkalmi megbízásai, melyekkel Szikszait nem egyszer megtisztelte. Két ízben a szuperintendencia megbízásából *hivatalos kiküldetésbe* ment, egyszer Törökszentmiklósról, egyszer meg Diószegre. Törökszentmiklóson *Tóth János* rektor elmozdított, helyette *Zajzon Mózes* nyerte el a rektorságot. Azonban Tóth és hívei föllebbezással éltek. Szikszai *Böszörményi Pállal* kiszáll Törökszentmiklóson s miután a gyülekezet tagjainak nagy többsége Tóth János mellett foglal állást, Tóthot vissza is állítja hivatalába. Csakhogy ezzel meg Zajzon emberei nincsenek megelégedve, azonban a kerület jóváhagyja Szikszai intézkedését „s kívánja, hogy Isten a maga jó Lelke által vezérelje az eklesiát minden jóra“.²⁶¹ Diószegre meg *Sas János* prédikátor elmozdítása után kellett kiszállania. Sas János ugyanis racionalista szellemben prédikált, pl. tagadta Jézus istenségét s az ótestamentumot „nyul historiának“ nevezte. Azonban népszerű ember volt Diószegen és ezért sokan nem akartak belenyugodni az ítéletbe. Szikszai, aki a per folyamán is közreműködött, pl. ő küldi el *Gál Andrásnak* Sas kátémagyarázatait, hogy azokból a heterodoxiakat írja ki, *Osváth Lajossal* küldetett ki Diószegre, a kedélyek lecsendesítése végett.²⁶²

A kiküldetések mellett egyéb természetű megbízásai is voltak. 1792 október 7-én tagja lesz annak a bizottságnak, amely „a tót ecclesiák cassája“ megvizsgálására küldetett ki. A tiszántúli egyházkerület ugyanis adományokat gyűjtött a cseh- és morvaországi református gyülekezetek támogatására, melyeknek lelkipásztorai közül többen és maga *Blasek Mihály* a morva ref. egyházak szuperintendense, a Debrecenben tanuló deákok közül kerültek ki és a tiszántúli, valamint a tiszáninneni egyházker.-tel szoros kapcsolatot tartottak fenn. Az említett célra befolyt pénz neveztek a tót eklézsiák kasszájának.²⁶³ 1799-ben pedig *Jablonczai*val együtt Szikszait küldi ki a kerület a kollégium leveleit tartalmazó láda lepecsételésére.²⁶⁴ De nagyobb jelentőségű megbízásokat is nyert a kerület részéről. 1794 augusztus 12-én egy bizottság küldetett ki a kerületi gyűlésen, melynek Szikszai is tagja, hogy dolgozzon ki a külföldi *akadémiákra kimenő deákokra* s az *oskolamesterekre* vonatkozólag egy szabályzatot, azoknak a rendtelenségeknek megszüntetésére, melyek úgy az oskolamesterek, mint az akadémiákra kimenő ifjak körében ismételten előfordultak. A szabályzat el is készült s a kerület 1795 január 11-én azt jóváhagyja. E szabályzat szerint csak a konzisztorium előtt való megvizsgáltatás után mehetnek ki külföldre a deákok s tanítói munkájukról nemcsak az egyház, hanem az esperes bizonyítványát is tartoznak felmutatni.²⁶⁵ Még az említett 1794. évi gyűlésen egy újabb bizottságnak is tagja lett Szikszai György: ezen a gyűlésen ugyanis szóba került, hogy sok vallást ostromló könyv jelenik meg s ezzel szemben a *keresztyén vallást védelmező mű* nincsen; ezért *Hunyadi* püspök elnöklete alatt egy 10 tagú bizottságot küldenek ki azzal az utasítással, hogy „tegyenek fel egy olyan munkát, mely a keresztyén vallás igazságát megállapítsa és a hitetlenségnek terjesztését megakadályoztassa“.²⁶⁶ Szikszai nemcsak tagja volt ennek a bizottságnak, hanem minden valószínűség szerint a bizottsággal egyetértőleg írta meg és adta ki nevezetesen hitvédő munkáját: A Természeti és Keresztyén Vallást. 1797-ben a tiszáninneni református s a bányavidéki ág. ev. szuperintendencia megkeresi a tiszántúli egyházkerület

²⁶⁰ Egyh. ker. levéltár 535. sz.

²⁶¹ Egyh. ker. VI. jkv. 75., 79., 80. l. Lev. tár 511. sz.

²⁶² Egyh. ker. VIII. (IV.) jkv. 25., 26. l. Lev. tár 714. sz.

²⁶³ Egyh. ker. VI. jkv. 42. l. *Barsa*: A tiszántúli Egyh. ker. II: 111—112. l. *Blasek* életrajzát közli *Trautenberg* a *Jahrbuch der Gesellschaft für Geschichte des Protestantismus des Österreich XXI. évf. 239. l.*, de nem említi *Blaseknek* 1782 július 16-án Debrecenben történt ordinációját. (L. egyh. ker. IV. jkv. 172. l.) *Blasekról* megemlékezik *S. Szabó József* is a *Prot. Szemle* 1910. évf. 379. l.-ján.

²⁶⁴ Egyh. ker. VIII. (IV.) jkv. 6., 7. l.

²⁶⁵ Egyh. ker. VII. jkv. 39., 55. l.

²⁶⁶ Egyh. ker. VII. jkv. 39., 40. l. *Közli Révész* *Figyelmező* 1875. évf. 338. l.

konzisztóriumát azzal a kéréssel, hogy a *tábori lelkészeknek* engedje meg az ág. evangélikusok részére végzendő lelkészi szolgálatot, ha erre felkérhetnek. Szikszai György két lelkész társával ennek következtében megbízást kapott, hogy készítsenek a tábori prédikátorok számára még az nap könyörgéseket és „olyan instructiot, melyben az is előadódjék, mihez tartsák magukat az augusztai vallástételt követő atyafiakra nézve”. Az instrukció el is készült, s másnap a kerületi gyűlés jóváhagyja azt.²⁶⁷ Végül a kerület életében kifejtett munkásságával kapcsolatban meg kell említenünk, hogy 1799 novemberében, 1800 januárjában és áprilisában tartott kerületi gyűléseken a betegsége miatt távollevő püspök helyett „az előlülés az első esperesnek, Szikszai Györgynek adatott át”.²⁶⁸ Szikszai ugyanis nem maradt mindig ispotályi pap, hanem idővel debrecen-belvárosi lelkész és a debreceni egyházmegye esperese lett.

6. Tevékenysége a debrecen-belvárosi lelkészség és a debreceni esperesség munkamezején.

Előléptetése belvárosi prédikátornak. Funkciói, megbízásai a debreceni egyház életében. Viszonya a debreceni egyházmegyéhez. Esperessé választása, s ennek következményei. Kanonika vizitációi. Egyházmegyei konzisztóriumai gyűlések Szikszai esperessége idején. A bárándi-ügy. Adminisztrációs tevékenysége. Pénzügyi feladatok.

Debrecenben az 1792. évi papmarasztalás alkalmával az egyház nevében *Mihályfalvi István* és *Margitai György* kurátorok küldettek ki a lelkipásztorokhoz, hogy szándékukat megtudják s velük az egyház szándékát közöljék. Ezeknek február havában kelt jelentéséből tudjuk meg, hogy a Sinai-párti *Bélyei Pétert* nem marasztalták s idős korára hivatkozva, ő maga sem maradt, sőt a parókiáról már el is költözött. *Deáki István* marasztalásának ügye függőben hagyatott az egyházmegye intézkedéséig. A többi lelkész megmarasztaltott.²⁶⁹ A március 20-án tartott egyházmegyei gyűlés hozzájárul a debreceni egyház világi előjáróinak kérésére ahhoz, hogy Bélyei helyét Szikszai az ispotályi lelkész foglalja el s az ő helyére pedig Deáki István menjen.²⁷⁰ Május 10-én a debreceni egyház konzisztóriumának gyűlésén is szóba került a prédikátorok kérdése, ahol bejelentik, hogy Bélyei helyett Szikszai *jött be* belső prédikátornak s az ő helyébe Deáki ment ki ispotályi papnak.²⁷¹ Miután Szikszai György még május 2-án az ispotályi templomban esket, május 2. és 10-ike közti időre kell belvárosi papságának kezdetét tenni.²⁷²

Szikszai a kistemplom mellett az egyik *piactéri parókiális házba* költözik, melynek egy része üzlethelyiségnek adatott bérbe s itt lakik haláláig. Amikor ugyanis 1802 június 11-én Debrecen városának tekintélyes részét a tűzvész elhamvasztja s az eklézsia épületeinek jó része is a lángok martalékává lesz, a kistemplom melletti két parókiális házat elkerüli a veszedelem.²⁷³

Szikszai, mint belvárosi lelkipásztor, különféle téren fejti ki munkásságát. Már abban az időben is szokásban volt Debrecenben, hogy a belvárosi lelkészek

²⁶⁷ Egyh. ker. VII. jkv. 180., 181., 185. l.

²⁶⁸ Egyh. ker. VIII. (IV.) jkv. 46., 52., 54., 70. l.

²⁶⁹ Debrecen város levéltára „Religionalia”: A kurátorok 1792 febr. 2-án kelt jelentése a papmarasztásról.

²⁷⁰ Debreceni egyh. m. IV. jkv-e 96. l.

²⁷¹ Debreceni egyh. konzisztóriumának jkv-e Egyh. irattár 3657. sz., 29., 30. l.

²⁷² Debreceni ref. egyh. VIII. akv-e szülöttek és megkereszteltek, házasultak és penitentiát tartók részére II. szakasz, 144. l. *Szinyei* i. m. 872. l.-jén tehát nem a legpontosabb akkor, amikor márc. 20-ra teszi belvárosi pappá lételét.

²⁷³ Debreceni ref. egyh. halotti akv-e III.: 1794 febr. 7-iki bejegyzés, IV. kötet, 8. l. Debreceni egyh. konzisztóriális jkv-e 3657. sz., 92., 105. l. *Keresztessi József* Életének rövid Lajstroma, kézirata a Ráday könyvtárban, 431—434. l.-on írja le az 1802. évi debreceni tűzvészt és többek közt megemlíti, hogy a kistemplom melletti két papház megmaradt, ezek egyikében lakott Szikszai.

felváltva végezték a különböző *lelkési szolgálatokat*. Tehát Szikszai hol a nagytemplomban, hol a kistemplomban prédikál, kereszteleket, esket s időnként ő végzi a temetéseket. A kereszteleési és esketési anyakönyvbe rendszerint saját maga jegyzi be az általa végzett funkciókat, a halottak anyakönyvét a széniorok vezették. Külön anyakönyvezték ebben az időben a penitenciát tartókat és mióta Szikszai belvárosi lelkész lett, ismételten közreműködik a nyilvános egyházkövetések alkalmával s jegyzi be a penitenciát tartók adatait az anyakönyvbe.²⁷⁴ A debreceni egyház lelkészei a házassági vizsályok eligazításáról jegyzőkönyvet vezetnek, de ennek írói közt nem találjuk Szikszai György nevét, csupán 1797 november 30-án jegyez be annyit sajátkezűleg a jegyzőkönyvbe, hogy az *Ökrös Sára* kívánására három „instrumentumot“ adott ki.²⁷⁵ Anyakönyvi kivonatok kiállítása szintén a lelképásztor feladatai közé tartozott s ebben a munkában is kivette a maga részét Szikszai György : néhány hónappal halála előtt állítja ki *Ótvös József* születési anyakönyvi kivonatát.²⁷⁶

Mint belvárosi lelképásztor szorgalmasan látogatja a debreceni egyház *konzisztóriumának gyűléseit*. Debrecenben egykor a városi tanács intézte az eklézsia dolgait, azonban a XVIII. század második felében itt is lépések történek a polgári és egyházi igazgatás elválasztására : az eklézsia dolgait az eklézsiai és kurátorialis gyűlések mellett főképp a konzisztóriális gyűlés intézi, melyet a városi tanács református tagjai alkotnak a belvárosi lelképásztorokkal együtt. Emellett az egyház önállósulásának jele az is, hogy *Domokos Lajos* főgondnoki tisztét 1786 után is megtartja, noha a kormány föllépésére megszűnik a város főbírája lenni : eddig ugyanis mindig a főbíró volt a református egyház főgondnoka Debrecenben.²⁷⁷

Szikszai Györgynek nem egyszer aktív szerep is jut a konzisztóriális gyűléseken, illetve azok megbízásából. Ezek közül legnevezetesebb a *Csokonai-pörben* való részvétele. Mikor ugyanis Csokonai Vitéz Mihály ellen, aki a debreceni kollégiumnak volt abban az időben növendéke s ugyanott a poéták preceptora, különböző botlásai miatt eljárás indult, a konzisztórium ez ügy elintézésére az iskolaszék mellé két lelkészt, köztük Szikszai Györgyöt és két világit küldött ki 1794 december 16-án.²⁷⁸ A következő három napon állandóan jelen van az ügy tárgyalása alkalmával s az ő közreműködésével hozzák meg az ítéletet, mely szerint Csokonai a preceptorságtól megfosztatott, tizzel degradáltatott és bocsánatkérésre utasított.²⁷⁹

De adott Szikszainak a konzisztórium más kisebb jelentőségű megbízást is. Reá, valamint *Tikos* szenátorra és *Barcza* szószólóra bizza pl. a *Szeremlei*-család templomszék-vizsályának eligazítását.²⁸⁰ Hasonló úgyról egy ízben meg Szikszai tesz jelentést a konzisztóriumnak : a kistemplomban a papnék székebe sokan járnak, akik nem oda tartoznak. A konzisztórium erre megbízta Tikos kurátort, hogy az oda nem tartozókat tiltsa el onnan.²⁸¹ Több ízben megbízák Szikszait a számadások megvizsgálásával, majd a leányok tanítói számára készitendő utasítás elkészítésére kiküldött bizottság tagjává választják. Az utasítás elkészültével a tanítók különböző kifogásokat emelnek, mire ugyanezt a bizottságot megbízta a konzisztórium egy a már kész utasítás gyakorlati alkalmazását megvilágosító újabb utasítás elkészítésével.²⁸²

²⁷⁴ Debreceni ref. egyh. szülöttek stb. akv. VIII. IX. kötet, halottak akv-e III. és IV. köt.

²⁷⁵ Protocollum Ministrorum Ecclesiae Reformatae Debreceniensis ab anno 1780. Dr. *Révész Imre* kézirat gyűjteményében.

²⁷⁶ A makói ref. egyh. lev. tárában : 1802. évi 13. sz.

²⁷⁷ *Szücs István* i. m. III : 890., 893. l., *Barcza* : A Tiszántúli Egyházker. II : 224. l. Debreceni egyh. i. konzisztóriális jkv-e 29—185. l.

²⁷⁸ U. o. 81. l. Közli *Barcza* : Irodalom Történeti Közlemények XVII : 501. l.

²⁷⁹ Irodalom Történeti Közlemények XV. évf. 447. s köv. l.-on.

²⁸⁰ Debreceni egyh. i. konzisztóriális jkv-e 29—30. l.

²⁸¹ U. o. 127. l.

²⁸² U. o. 30., 40., 127., 128., 130. l.

A fennmaradt adatok alapján, sajnos, lelkipásztori munkásságának legérdekesebb részéről: a *lelki gondozó*, a *személyes munkáról* nem alkothatunk képet magunknak s nem tudjuk megállapítani, hogy erre vonatkozólag lelkében élő eszményt mi módon valósította meg Debrecenben. A temetése alkalmával elkészült beszédek sem emlékeznek meg lelkipásztori munkásságának erről az oldaláról, csupán prédikációit emelik ki, melyekben „feddette a bűnöst, de úgy, mint édesanya, szelidséggel és jósággal“ s „eszméretlen volt előtte a tettetés, szinmutatás, hízelkedés“.²⁸³ Bár lehet, hogy nem csak prédikációra, hanem személyes lelkigondozó munkájára céloz mégis az egyik halotti beszéd, mikor ezeket mondja: „Hathatós eszköz volt az Úrnak kezében, a ki által sokaknak szemeik megnyitattak, az igazságra vezéreltettek, sok megkeseredett lelkek vígasztalást vettek és a bűnösök részt a megszenteltettek között.“²⁸⁴ Azonban tekintettel a debreceni egyház népességére, másfelől arra a körülményre, hogy ebben a nagy egyházban egy-egy lelkésznek akkor sem volt meg a maga kerülete, lehetséges, hogy ebben az irányban nem is végzett jelentős munkát Szikszai György. akinek tettvágyát nemcsak irodalmi munkássága, hanem az egyházkerületi, majd az egyházmegyei adminisztrációban kifejtett sokoldalú tevékenysége nagy mértékben kielégítette igehirdető munkája mellett.

Szikszai, amint a budai zsinaton való szerepének ismertetésénél láttuk, a *debreceni egyházmegyével* nem a legjobb viszonyban volt a kettős püspök-választás idejében. A debreceni egyházmegye ugyanis Sinai Miklóst támogatta szívvel lélekkel s így szembekerült Szikszaiával s magával az egyházkerülettel.²⁸⁵ Ez az ellentét voltaképpen már korábbi keletű, hisz korábbi keletű a papi és úri párt ellentéte is. 1785-ben a debreceni egyházmegye esperese: *Halmi István* tiltakozik a püspök-választás alkalmával a világiak szavazata ellen.²⁸⁶ 1790-ben a kerületi gyűlésen megróják a debreceni egyházmegyét, mert nem küldötte el képviselőit a kerületi gyűlésre s a kerülettel szemben fennálló kötelességeit nem teljesíti.²⁸⁷ 1791-ben pedig a második szavazás alkalmával, melyet az úri párti kerületi gyűlés rendelt el, a debreceni egyházmegye nem ad be szavazatot s Hunyadi püspökségét nem is akarja elismerni.²⁸⁸ Mikor aztán Sinai a római katolikusokkal való szövetekezése miatt párhíveinek jelentős részét elvesztette s Hunyadi püspöksége megszilárdult,²⁸⁹ a debreceni egyházmegye is más hurokat kezd pengetni. Az exponált Halmi mellé *Kocsis Istvánt* választják meg prozénaiornak s az egyházkerülettel is összekötöttségbe lépnek,²⁹⁰ majd Halmi lemondása után *Vecsei Sámuel* hajduböszörményi lelkész lesz annak utódja az esperességben s az egyházmegye és a kerület közötti összhang helyreáll.²⁹¹ De Vecsei csak néhány hónapig viselte az esperesi tisztet, mert csakhamar esperessé választása után a hirtelen elhalt *Hunyadi Ferenc* helyett a tiszántúli egyházkerület püspökévé választott.²⁹² Így a jó viszony megszilárdítása utódjának lett a feladata. S az utód Szikszai György volt.

Már 1794 január 15-én Szikszai felé fordul a debreceni egyházmegye bizalma: Szikszai György az egyházmegye *tanácsbírájává* választott. Azonban ügylátszik, Szikszai még nem volt teljesen kibékülve az egyházmegye irányával s ezért okait sem adva, hogy miért nem fogadja el, nem vállalta e tisztséget.²⁹³

²⁸³ Szikszai Eпитáphiuma 68., 69. l. Kotsi Sebestyén István gyászbeszéde.

²⁸⁴ Szikszai Eпитáphiuma 44—45. l. Ormós András gyászbeszéde. Hogy Makón személyes munkát is végzett, ezt bizonyítja a Ker. Tan. 618. l.

²⁸⁵ Egyh. ker. jkv. V : 260. s köv. l. V. : 277. l. szerint a traktust hivatalosan senki sem képviselte, csak Deáki és Benedek voltak jelen; l. a 280. l.-ot is.

²⁸⁶ U. o. V : 66. l.

²⁸⁷ U. o. V : 247—248. l. Közli *Barsa* i. m. II : 90. l.

²⁸⁸ Egyh. ker. jkv. V : 280. l. szerint néhány egyház, s lelkész mégis szavazott a debreceni egyh. m.-ből is.

²⁸⁹ *Zsilinszky* i. m. 576. l.

²⁹⁰ Egyh. m. jkv. IV : 97. l.

²⁹¹ U. o. 113. l.

²⁹² Egyh. ker. jkv. VII (III) : 96. l.

²⁹³ Egyh. m. IV. jkv. 106. l.

Azonban 1795 november 10-én, mikor Vecsei Sámuel lemondása után, az esperesválasztás alkalmával ő kapta a legtöbb szavazatot, noha előbb erőtlenségével mentegette magát, „a *seniorságot* felvállalta“. S miután az esperesválasztásról s a vele kapcsolatos intézkedésről beszámol az egyházmegye jegyzőkönyve, így folytatja: „Tiszteletes senior Szikszai György uramnak ugyanekkor az *Urnak nevében* elkezdett előlülése alatt végeztettek stb.“²⁹⁴ Mert Szikszai György most is úgy gondolkozik, vagy talán még inkább úgy gondolkozik, mint 1765-ben, amikor a lelkészi szolgálatot elvállalta, tudja, tapasztalja az Úr Jézus Krisztus mondásának igazságát: „Nálam nélkül semmit sem cselekedhettek.“ Noha november 23-án az egyházkerületi gyűlésen jelen van, mint a debreceni traktus választott széniora,²⁹⁵ a kerület csak 1796 január 17-én hagyja jóvá a választást „és említett tiszteletes Szikszai György uram a seniori hivatalnak folytatására esküvessel leköteleződött“.²⁹⁶

Szikszai esperessége az egyházmegye életében jelentős változásokat hozott magával. A debreceni egyházmegyei gyűléseken eddig csupán az esperes és a lelkészi tanácsbírák vettek részt. 1796 január 9-től kezdve azonban nem egyszer megjelennek ott elsősorban *Jablonczai Pethes János* az egyházmegyének 1795 május 19-én megválasztott segédgondoka és más világi vezető emberek.²⁹⁷ Ezenkívül Szikszai György indítványára az említett gyűlésen külön egyházmegyei pénztárost választanak *Deáki István* személyében, miután Szikszai kijelentette, „hogy inkább kötelességének tartja a charitativumok administratiojára vigyázni, mint adminisztrálni és számolni róla“. Végül ugyancsak Szikszai kezdeményezésére vezethető vissza valószínűleg az a határozat, hogy „a szegény ecclesiák lelképásztorai, az elerőtelenedett prédikátorok, a lelkészözvegyek és árvák részére minden egyházban évenként három vasárnap publicatio történjen. Senior fogja ezt a visitatiokor az ecclesiák előljáróinak tudtokra és szívekre adni“.²⁹⁸

Szikszai György ennek a feladatnak igyekezett is eleget tenni a *kanonika vizitáció* alkalmával. S emiatt némelyik ekléziával, pl. a hajduszoboszlóival, kellemetlenségei is voltak.²⁹⁹ Kanonika vizitációt Szikszai minden évben tartott, kivéve az utolsót: 1803-at, amikor betegsége ebben megakadályozta. De még ekkor sem feledkezik meg erről a fontos kötelességéről s részekre osztva az egyházmegyét mindenik kerületben két-két tanácsbíró által kívánja a vizitációt elvégeztetni.³⁰⁰ Azonban ez a terve nem valósul meg s ezért utódja *Gál András* az említett év novemberében indul vizitációs körútra.³⁰¹ A vizitáció rendes ideje ugyanis január, február és március. Évenként két részletben látogatja meg egyházait: mintegy két hétig egyfolytában végzi körútját, egy-egy tanácsbíró kíséretében, majd megszakítja azt s egy-két hét múlva ismét folytatja s 10–14 nap múlva be is végzi. Sokszor egy napig is vizitálnak egy ekléziát, de néha két, három egyházzal is végeznek egy nap alatt. A látogatásról szóló jegyzőkönyvet a kísérő tanácsbíró vezette, de Szikszai rendszeresen átnézte és javíthatott rajta. Pl. a jegyzőkönyv-vezető tanácsbíró a saját személyére nézve nem vezette be az esperesi véleményt, ezt rendszeren utólag maga az esperes teszi meg. De egyébként is tett a jegyzőkönyvön változtatásokat.³⁰²

²⁹⁴ U. o. 119., 120. l.

²⁹⁵ Egyh. ker. VII. (III.) jkv. 105. l.

²⁹⁶ U. o. 107. l.

²⁹⁷ *Barcsa* i. m. II: 101. l., továbbá Egyh. m. jkv. IV: 121., 123., 146., 151. stb. l.

²⁹⁸ U. o. 121. l. Érdekes, hogy ugyanebben az évben a kerület az egyházmegyei pénztárosi állást általánossá akarja tenni minden egyházmegyében. (L. *Barcsa* i. m. II: 189. l.) A szegény, elerőtelenedett lelkészek stb. részére felállított pénztárt a „deficiensek“ kasszájának nevezték. (L. *Barcsa* i. m. II: 119. l.)

²⁹⁹ Debreceni egyh. m. lev. tár Instantiak VI. Jablonczai Pethes 1797 márc. 6. és Gál András szept. 11-én kelt levelei.

³⁰⁰ A Debreceni venerabilis tractusbeli 49 reformata szent ecclesianak visitatiojának esztendőnként való lajstroma I: 396. s köv., II: 1. s köv. l.-ok 17-ig. Debreceni egyh. m. IV. jkv. 208. l.

³⁰¹ Visitationális jkv. II: 18. l.

³⁰² L. a visitationális jkv.-ben Szikszai sajátkezű bejegyzéseit I: 449., 452., 501., II: 6., 13. stb. l.

Amint a jegyzőkönyvekből látjuk, a vizitáció alkalmával a következő kérdésekre terjed ki a figyelme: 1. A lelkész magatartása és a gyülekezethez való viszonya. 2. Kik a tanítók, mennyi a tanítványok száma és milyen eredménnyel tanítanak. 3. Az egyházmegyei segélypénztárra vonatkozó említett végzés végrehajtása. 4. Ki a kurátor, mi az egyház vagyona, a pénzügyek hogyan kezeltetnek? A vizitáció alkalmával a legtöbb baj a papmarasztás kérdésével kapcsolatban merül fel. Szikszai rendszeren a lelképásztor megtartása mellett buzgólkodik, de ez, mint pl. Püspökladányon, nem mindig sikerül,³⁰³ van azonban arra is példa, hogy sikerül kibékíteni a lelkészt és a gyülekezetet, pl. Hosszúpályin.³⁰⁴ Néha nagyon súlyos esetekben kell közbelépnie, pl. Péterszegen, ahol a lelkész felesége azzal vádolja a főbíró, hogy hitvesi hűsége megszegésére akarta rávenni.³⁰⁵ Ilyen esetben rendszeren a vizitáció alkalmával nem sikerült az ügyet elintézni, hanem abból hosszadalmas pörös eljárás támadt.³⁰⁶ A lelkészekkel általában meg van elégedve, ellenben a tanítókkal kevésbé, van ugyan egy-kettő, akiről megjegyzi: „alkalmasnak találtuk a tanítóságra“, vagy „mi is meglehetősen találtuk“, de gyakoribb a panasz, a kifogás: „nem is tetszik a gyermekeken semmi jó munkája“, „de csakugyan máskor sokkal többet várunk tőle, mind az olvasásra, mind az értelmes katechizálásra nézve“.³⁰⁷ Nem egyszer előhossa az egyházmegyei segélypénztár ügyét, majd a pénzügyek állapotáról tájékozódik; sok helyen megállapítja, hogy „a jó adminisztráció is continuálódik“, de vannak egyházak, ahol rendetlenségeket tapasztal e téren s ezért pontosabb vagyón- és pénzkezelésre utasítja azokat.³⁰⁸

Azok az ügyek, melyek a vizitációk alkalmával nem voltak elintézhetőek, az egyházmegyei konzisztórium elé kerülnek. Ez évenként négyszer jött össze, de van eset, hogy hat-hét konzisztóriális gyűlést is tartanak egy évben. A gyűléseken mindig az esperes elnököl: még 1803 április 26-án, tehát két hónappal halála előtt is Szikszai az elnök. Az egyházmegyei konzisztórium, mely rendszeren az esperes házában jön össze, elsősorban a lelkészi állások betöltésének kérdésével foglalkozik. Itt hagyják jóvá az új lelkészek meghívását, illetve a régiek elbocsátását. Ha a végzett teológusok lelkészi meghívást kaptak, azt csak úgy fogadhatták el, ha előbb az egyházmegyei konzisztórium előtt vizsgát és esküt tettek. E mellett díjlevélügyek is szerepeltek a gyűlések tárgyai közt.³⁰⁹

Hogy milyen bonyolult ügyekben kellett az esperesnek és az egyházmegyei gyűlésnek néha-néha intézkedni, s ezek idejét és erejét egy-egy ügy mennyire igénybe vette, arra nézve példa a *bárándiak ügye*. Már Szikszai első kanonika vizitációja alkalmával jelentí *Zilahi János*, a bárándi prédikátor, hogy noha a bárándiak marasztalják, nem marad, mert a *díjlevél* szerint járó fizetését megcsonkították.³¹⁰ Az ügy előbb az egyházmegye, majd az egyházkerület elé kerül, s mindkettő kötelezi a bárándiakat a régi fizetés megadására. A bárándiak azonban nem engedelmeskedtek, hiába vette igénybe az egyház a világi hatóság közbelépését. Erre a kerület a lelkészt és a tanítót, mindaddig, míg a bárándiak nem engedelmeskednek, minden egyházi funkciótól eltiltja, kivéve az előbbit a keresztelestől, az utóbbit a tanítástól, s e határozat kihirdetését az egész egyházmegyében elrendeli, hogy a többi lelkész és tanító is tartózkodjék a bárándiak részére végzendő egyházi szolgálatról. Amikor a bárándiaknak kihirdetik ezt az ítéletet, hatadékot kérnek, s hazasiatnak Bárándra, ahonnan még a kerületi gyűlés folyamán visszatérnek és jelentik, hogy a gyülekezet hajlandó az engedelmességre, de kérik, hogy a régi díjlevélnek a törvényes formák közti módosítására adjanak nekik engedélyt. Erre a kerület előbbi határozatát érvénytelennek nyilvánítja, s ki-

³⁰³ Visitationális jkv. I: 430. l.

³⁰⁴ U. o. 412. l.

³⁰⁵ U. o. 426. l.

³⁰⁶ L. alább a bárándi ügyet.

³⁰⁷ Visitationális jkv. I: 412., 403., 429. l.

³⁰⁸ U. o. I: 403., 412., 426. l.

³⁰⁹ Debreceni egyh. m. IV. jkv. 120—210. l.

³¹⁰ Már 1732-ben és 1783-ban is nyoma van annak, hogy a bárándiak a lelkész fizetését megakarták kisebbiteni. *Barcsa* i. m. II: 204. l. Visitationális jkv. I: 403. l.

mondja, hogy a kért engedély megadását illetően a szentgyörgynapi gyűlésen fog határozni.³¹¹

Azonban a bárándiak most már nemcsak díjlevélmódosítást szeretnének, hanem más papot akarnak Zilahi János helyett, noha a papmarasztás rendes ideje már elmúlt. Az 1798 március 27-iki egyházmegyei konzisztórium végzése alapján erre Szikszai György megbízó levelet ad *Juhász István* és *Szilágyi György* tanácsbíráknak, hogy kiszállván Bárádon, szavaztassák meg a gyülekezet tagjait Zilahi marasztása ügyében. A szavazás eredménye, amint ez az április 22-én tartott megyei gyűlésen tett jelentésből kitűnik, Zilahira nézve lesújtó volt, mert csak 14-en marasztották, 111-en pedig nem. Az esperes jelentéséből az is kitűnik, hogy felhívására Zilahi le is mondott a bárándi lelkészi állásról; a bárándiak pedig, noha megkísérelte őket rávenni, hogy tartsák meg a káplántartás kötelezettségével az idős, nagycsaládú lelképásztort, Zilahiról többé hallani sem akarnak, hanem a fiatal kakadi (kokadi) lelkészt: *Bod Jánost* akarják papjuknak, aki nem a debreceni, hanem az érmelléki traktusból való. Az egyházmegye erre felhívja őket, hogy a debreceni traktusból válasszanak valakit az esperessel egyetértően. Két nap múlva pedig a kerületi gyűlés tárgyalja ismét a bárándiak ügyét; elvben hozzájárul a díjlevél módosításához és új lelkész választásához.³¹²

A kerületi gyűlés után Bod és a bárándiak minden követ megmozgatnak tervük megvalósulása érdekében. *Vecsei Sámuel* püspököt egy küldöttség keresi fel Bárándról, de ugyanekkor *Rhédey Ferenc* főgondnok közbenjárását is igyekeznek megszerezni. Vecsei április 28-án egy rendkívül barátságos levélben kéri Szikszait, hogy ne ellenezze Bod bárándi lelkészségét. „Ezért én consensust adok, — írja a püspök — de ezt tudokra nem adtam, csak jó reménységgel bocsátottam el őket“. A bárándiak boldogan sietnek a püspöktől Szikszaihoz, aki így még aznap megkapja az említett levelet és nyomban válaszol is rá. A püspök levele kissé indulatba hozta, s ez a hangulat kifejezésre jut a megírt válaszban. Mindenekelőtt tiltakozik az ellen, hogy a püspök adjon „consensust“, hisz ez az esperes joga. Ő pedig azért nem adott consensust, mert ezzel ellentétbe jutna az egyházmegyei konzisztórium akaratával. Bod János meghívásának ügye még nem került a kerület elé hivatalosan, tehát ennek nincs is joga beleszólni. Felhívja a püspök figyelmét arra, hogy Zilahi János csak kénytelenségből mondott le a bárándi szolgálatról, de másutt szívesen szolgálna. Bod meghívása, mely a kakadi egyház szempontjából is sérelmes, ellentétben van a kánonokkal, s „a keresztyéni szeretettel nem látjuk megegyezőnek“, „hogy a szegény ártatlan Zilahi uram is számos háznépével ily hirtelen és reménytelen kikergetődjék“. Végül hivatkozva Vecsei levelének azokra a soraira, melyekben az felhívja Szikszai figyelmét arra, hogy a bárándiak „T. senior urat illető szókban is pengették a hegedűt“, azt kérdi, „hogy micsoda engemet illető szókban pengették a hegedűt a bárándi expressusok, mert arra ugyan méltó okot nem adtam, nem is adok soha egy ecclesiában is“.

Vecsei nem válaszol azonnal Szikszai levelére, s így még a válaszadás előtt megkapja Rhédey főgondnoknak Bod János érdekében írt sorait, aki azt, mint volt katonapapot ajánlja a püspök jóindulatába. Ez természetesen csak megerősítette Vecseit előbbi álláspontja fenntartásában, s ezért május 2-án egy keményhangú levélben adja meg Szikszainak a választ. Ebben mindenekelőtt szeméreti Szikszainak, „hogy sok helyen nem úgy szolt, mint a dolog valósággal vagon“. Tiltakozik az ellen, hogy ő „consensust“ adott volna a bárándiaknak. Elismeri, hogy nem jutott eszébe, amit az esperes neki Zilahi lemondásával kapcsolatban mondott, de nem helytálló szerinte Szikszainak az egyházmegyei konzisztórium határozatára való hivatkozása, hisz az egyházmegye is belenyugodott Zilahi távozásába, midőn tizenkét papból engedett választást a bárándiaknak. Visszatartja Szikszainak a Gelei-kánonokkal való érvelését, hisz Bod „consensus“

³¹¹ Debreceni egyh. m. IV. jkv-e 128., 129., 130., 136., 155. Egyh. ker. VII. jkv. 122., 158., 188., 189., 201., 205., 206., 207., 216. l.

³¹² Egyh. m. IV. jkv. 156., 160. l. Egyh. ker. VII. jkv. 227. l. Debreceni egyh. m. lev. ár Instantiak VII-ben lévő bárándi iratok.

nélkül nem akarja elfoglalni a bárándi állást, s úgy látja, hogy van valami igazsága a bárándiaknak akkor, amikor azt állítják, „hogy Makón laktában t. senior uram ennek az anyjának apja volt a bíró, akit megcsapatott és amiatt levén sok baja, ezen is bosszúját akarja állani“. Ezért azt javasolja, hogy adjon az esperes „consensust“.

Szikszai meghajol a püspök kívánsága előtt s a következőképpen adja meg a kívánt hozzájárulást: „Az ízetlenségek eltávoztatására, amelyeknek szerzésére eddig is semmi céлом nem volt, én teljességgel nem ellenzem, hogy t. Bod Jánost ökegyelmét a bárándi ecclesia a maga prédikátorának bévigye: reménylven, hogy ily környül állásokban a tractuale consistorium is ehhez, midőn annak referáltatni fog, a maga megegyezését hozzá fogja adni“. S ez meg is történt az augusztus 7-iki egyházmegyei gyűlésen.³¹³

Azonban Báránd még mindig nem került le a napirendről. Többek közt az utóbbi egyházmegyei gyűlésre beterjesztik a bárándiak az új díjlevelet, melyet az egyházmegye bizonyos módosításokkal jóvá is hagy, s ezt a módosított díjlevelet az egyházkerület is jóváhagyja. Csakhogy a módosításokban megint nem akarnak megnyugodni a bárándi atyafiak, de mint Szikszai az 1799 január 6-iki egyházmegyei gyűlésen jelenti, a kifogásolt díjleveleket azzal a megjegyzéssel küldte vissza, hogy azokon többé változtatni nem lehet.³¹⁴

A konzisztórium gyűléseken az egyházmegye *pénzügyeivel* is nem egyszer foglalkoznak, főkép *Halmi* volt szénior és *Kocsis* volt proszénior elszámolásai adnak alkalmat ismételten határozathozatalra. Mindkettőnél ugyanis bizonyos hiány állapítottat meg az átadott pénz összegében. Az előbbivel szemben nagyon humanusan jár el az egyházmegye s ez figyelemreméltó, hisz Halmi volt egyik vezére az előző évek pártküzdelseiben annak a pártnak, mellyel Szikszai és barátai szemben állottak: mégis csak halála után kívánja az egyházmegye a hiány megtérítését a nehéz viszonyok között élő öreg prédikátortól, amikor majd földje eladásából remélik azt fedezhetni. Kocsis esetében azonban nem engednek: Kocsis elhalálozván, özvegyét ismételten felszólítják a hiány megtérítésére s mikor e felszólítások eredménytelenek maradnak, bírói útra terelik az ügyet; lehet, hogy az özvegy kedvezőbb anyagi viszonyok közt élt, mint Halmi s ezért járnak el vele szemben keményebben.³¹⁵

Szikszai esperesi tevékenysége szempontjából azonban a konzisztóriális gyűléseknek ama határozatai bírnak legnagyobb jelentőséggel, melyek bizonyos *elvi megállapodásokat, gyakorlati utasításokat* tartalmaznak, mert ezek bizonyára többé-kevésbé Szikszai kezdeményezésére jöttek létre. Ezek közül igen érdekes és jellemző az 1796 augusztus 17-én hozott határozat. Az 1. pont szerint az egyházmegye felhívja a lelkészeket a papmarasztással kapcsolatban, hogy abban az esetben, ha a gyülekezet marasztja őket, „maradjanak és ha mi bajok van, azután adják elő egész csendességgel és ne nem maradással, hanem másképpen orvosolják“; 2. alatt kimondja, hogy, a régi lelkész teljes fizetésének kiszolgáltatása előtt az új lelkész nem foglalhatja el hivatalát, az eklézsiák sem vihetnek ilyen esetben új prédikátort, a lelkészek pedig ne menjenek addig olyan gyülekezetbe, mely régi lelkészének tartozik, amíg tartozását ki nem egyenlítette; 3. alatt ugyanezt kívánja meg tanító-változás esetén is s éppen ezért kötelességévé teszi az állását elhagyó tanítónak, hogy, amikor megkapta fizetését, jelentkezzék a széniornál s kimondja, hogy a szénior „consensusa“ nélkül a kollégium professzorai sem küldhetnek tanítót a gyülekezetekbe. A 4-ik ponttal a tanítók érdekeit védi az egyházmegye, meg akarván szüntetni azt a sérelmes állapotot, hogy sok helyen a tanítónak magának kellett bérét beszedni; ezért kimondja, „hogy a tanítók beleegyezése nélkül az ő bérek idejébe kifizetődjék és szolgálatok minden eszterdeje elteltével befizetődjék“. Az 5-ik pont a szuperintendencia határozatára

³¹³ U. o. l. Szikszai és Vecsei i. leveleit és Szikszainak Bod részére adott consensusát. Egyh. m. jkv. IV: 163. l.

³¹⁴ Egyh. m. IV. jkv. 161. s köv., 167. l. Egyh. ker. VII. jkv. 257. l.

³¹⁵ Egyh. m. I. jkv. 121., 130., 174., 175. l.

hivatkozva a meg nem felelő tanító elmozdítását könnyíti meg: ha a gyülekezet nincs tanítójával megelégedve, az előljárók mondják ki határozatban a tanító elmozdítását, ezt a határozatot közölgék a széniórral, amennyiben az beleegyezik, a tanító évközben is elmozdítható“. Végül a 6-ik pont így hangzik: „mivel az illetlen és káros, mikor az oskolaház pipázás, borozás, éjszakai trágárság helyévé tétetik, azért az eklésia előljárói az ellen vigyázzanak és azt meg ne engedjék“.³¹⁶

Az kétségtelen, hogy a konzisztóriális gyűlések tárgyalásaiból és határozataiból is következtethetünk nem egyszer Szikszai Györgynek, mint esperesnek, gondolkodás módjára, törekvéseire, de azokat még közvetlenebbül ismerhetjük meg az egyenesen tőle származó *hivatalos levelekből és egyéb hivatalos iratokból*, melyek esperesi munkássága idejéből fennmaradtak. Ezek az írások, miként a kanonika vizitációkról szóló jegyzőkönyvek, mindenek előtt nagy gondosságára vallanak. A hozzáérkezett levelekre sajátkezűleg jegyzi fel a megérkezés idejét s nem egyszer a levél tárgyát. A hivatalos leveleket részint sajátkezűleg írja, részint diktálja. Az esperesi körlevelek továbbításáról tervezetet készít magának, hogy ennek figyelembevételével minden eklészia rövid idő alatt értesüljön minden fontos tudnivalókról. Ismételten figyelmezteti lelkésztársait a körlevelek lemásolására és gyors továbbítására. Gondosságának érdekes jeleit találjuk az egyházmegyei kiküldötteknek adott utasításaiban, amelyek rendszeren a legaprólékosabb részletekig leírják azoknak teendőit. Pl. kiterjed arra is a figyelme, hogy a gyülekezet leszavaztatása alkalmával a bírakon kezdjék a szavazást, hogy, azok a szavazás után eltávozván, a nép annál szabadabban nyilváníthassa véleményét.³¹⁷

Tapintatosan ugyan, de nem hagyta szó nélkül, ha hibát; mulasztást, fogyatkozást vett valahol észre. A derecskei lelkipásztort rektorával együtt megint, amikor ezek a tanítókat vallomásuk megtételében gátolták s annak megtétele után miatta zaklatták.³¹⁸ A büdszentmihályi előljárókat pedig új eljárásra utasítja, amikor ezek a részeges *Bíró József* kántor ellen szabálytalanul „inquisitiot“ tartanak.³¹⁹ Juhász István tanácsbíró által meginteti a bárándi „oskolamestert“, aki a második idézésre sem jelent meg az egyházmegyei konzisztórium előtt, s figyelmeztette annak következményeire, ha harmadszor nem jelenik meg.³²⁰ És, amint láttuk, még a püspökkel szemben is igyekezett érvényesíteni a maga álláspontját a bárándi ügyben, bár ez utóbbi esetben, úgylátszik, nem csupán igazságszeretete, hanem bizonyos mértékben a Bod János irányában érzett ellenszenv és bizalmatlanság készítette erre.

Mint esperesnek kötelessége volt a *felsőbbség rendeleteit s az egyházmegye határozatait* a gyülekezetekkel, illetve a lelkipásztorokkal közölni, így pl. a helytartó-tanácsnak a szökött katonákra vonatkozó rendeletét, a házasulandók kihirdetésére vonatkozó szuperintendenciális végzést, vagy a fentközölt egyházmegyei határozatot. Néha csak egy-két szóval utasítja lelkésztársait a közölt rendelkezések megtartására, néha azonban érdekes megjegyzéseket fűz azokhoz. Pl. az említett egyházmegyei határozat első pontjához hozzáfűzi: „De illetlen dolog is a valóságos belső szándék helyett nem valóságost tettetni és azáltal az ecclesiát tünődésbe hozni, sőt versengésekre is alkalmatosságot szolgáltatni. Innen szeretettel kérem és intem ezen tiszteletes traktusban levő tiszteletes atyámfiait, hogy ha (így!) mind engemet s a seniorale consistoriumot a bajoskodástól, mind ecclesiájukat a nyughatatlankodástól, mind magokat a kedvetlen következtől mentse meg azzal, hogy midőn tisztességesen marasztódni fognak ecclesiájoknak további szent szolgálatjára és magoknak is szándékok leszen meg-

³¹⁶ U. o. 121. l.

³¹⁷ Debreceni egyh. m. lev. tár Instantiak VI-ban a dadai és a löki egyházak panaszlevelei és Szabó János jelentése. A visitationalis II. jkv. címlapján készített tervezete. Debreceni egyh. m. lev. tár, bekötött levelek 1792-től, 34. sz. U. o. Instantiak VI-ban 1797 márc. 29-én kelt sajátkezűleg írt megbízó levél.

³¹⁸ U. o. Instantiak VI-ban Szikszai 1797 szept. 12-én kelt levele.

³¹⁹ U. o. Instantiak VII-ben a büdszentmihályiak egyik levelére rávezetett másolat.

³²⁰ U. o. Szikszai 1798 okt. 30-án kelt megbízó levele az udvari egyh. ügyében hozott egyh. m.-i végzést tartalmazó íráshoz hozzáfűve.

maradni, minden tettetés és halogatás nélkül ajánlják és csendes beszéddel szíves ígéretekkel kiadják magokat stb.“ A tanítók elmozdítására vonatkozó határozat szövegébe ezt a néhány fegyelmező bölcsességét kifejező szót iktatja közbe : „megintödvén jobbulni nem akar“.³²¹

S hogy teljes legyen esperesi tevékenységének képe, szóvá kell tennünk különböző *pénzügyekkel* kapcsolatos ténykedéseit. Mindenekelőtt figyelemreméltó az a gondos odaadás, mellyel a különböző gyűjtések ügyét karolja fel egyházmegyéjében. Nemcsak a tűzvész sújtotta Debrecen részére szorgalmazza az adományok gyűjtését, hanem szívén hordja a kassai és pesti templom céljaira való gyűjtésnek az ügyét. Az utóbbi gyűjtés sikere érdekében az egyházmegye a temp-lomi gyűjtés időpontjául az újév napját állapítja meg, hogy az minél kedvezőbb legyen, s Szikszai melegen ajánlja az ügyet az egyházak jóindulatába. A begyűlt összegek az ő kezén mennek át és elég gondot adhattak, amikor, amint éppen a pesti templomra befolyt összegekről szóló elszámolásból látjuk, 12 féle pénz is volt egyszerre forgalomban. Emellett ő kezeli elhunyt lelkésztestvérsége, Tóth Péter könyveinek árából befolyt pénzügyösszeget, melyet Szikszai halála után az egyházmegye nagyobbrészt az árvát tartó nagyapának, kisebb részt az özvegynek adott ki. Ő vásárolja a könyveket az egyházmegyei könyvtár számára, viszont a Gelei-kanonokat tartalmazó könyvek értékesítésével is foglalkozik.²²

Ime, ilyen sok irányú volt az esperesség munkamezején végzett tevékenysége és Szikszai igyekezett minden irányban helyt is állani. Igaz, hogy élete vége felé ezt nem tudta mindig megtenni, mert ő is megtapasztalta mindinkább elerőtlenedvén, hogy „a lélek kész, de a test erőtelen“.³²³ Bár a különböző : egyházi, egyházkerületi és egyházmegyei munkaterek közül a legtovább a legutóbbin tartott ki. Amint már említettük is, noha a halál már reávetette árnyékát egyre erőtlenedő életére és sem az egyházi konzisztóriumot, sem az egyházkerület gyűléseit nem látogatja s régen abbahagyta már a prédikálást és a funkciók végzését, az egyházmegye életében még mindig kiveszi a maga részét : 1803 március 29-én és április 26-án még ő elnököl az egyházmegyei konzisztórium gyűlésén. Amikor pedig a legközelebbi gyűlésre összejönnek az egyházmegye vezetői, Szikszai György már nem volt a földön élők sorában.³²⁴

7. Magánélete, jelleme és halála.

Szikszai felesége, gyermekei és azok sorsa Szikszai életében. Barátai, társadalmi érintkezése Makón és Debrecenben. Az élő Istenben való hit, mint jellemének alapvonása. Gondossága, őszintesége, szeretete és szelidsége. Jellemének fejlődése. Szikszai és az anyagiak. Tettvágya. Betegsége, vigasztalása, halála és temetése. „Epitáfiuma“. Családjá sorsa halála után.

Mióta Szikszai Debrecenbe került, amint láttuk, egyre nagyobb arányú egyházi elfoglaltsága, sőt ezen kívül még irodalmi tevékenységet is fejt ki. Ilyen körülmények között bizonyára nem sok időt szentelhetett családjának. Pedig népes családdal áldotta meg az Isten.

Már említettük, hogy 1765-ben vette feleségül *Bátori Sárát*, amint önéletrajzában írja : „*Bátori Mihály* és *Kenéz Anna* vásárhelyi előkelő lakosoknak tisztességesen nevelt leányát, kivel való házasságába ez ideig tölt 38-adjel esztendő“.³²⁵

³²¹ Id. bekötött levelek 19., 23., 24., 29. stb. 14. sz.

³²² U. o. 14. sz. Egyh. m. lev. tár Instantiak VI-ban található elszámolások a kassai és pesti templomok építésére történt gyűjtésekről. U. o. Instantiak VIII. elsz. Tóth Péter eladott könyveinek áráról. Egyh. m. jkv. I : 207., 215. IV. Egyh. ker. jkv. VIII. (IV.) 158. I.

³²³ Egyh. ker. jkv. i. helyen, Egyh. m. IV. jkv. 214. l.-jén Ormós András jelentése Tóth Péter könyveinek áráról.

³²⁴ Egyh. m. IV. jkv. 209—211. l.

³²⁵ Szikszai Epitáfiuma 8. l.

Bátori Mihály borbély volt Hódmezővásárhelyen.³²⁶ Megjegyzendő, hogy a borbélyok ebben az időben nemcsak hajnyírással és borotválással foglalkoztak, hanem ők voltak a sebészek, akik néha nagyon merész operációkat is hajtottak végre: ezért van a Keresztyéni Tanításokban és Imádságokban közös tanítása és imádsága az orvos-doktornak és borbélynak.³²⁷ Kenéz család 1701 és 1841 közt tizenhárom is szerepelt Hódmezővásárhelyen,³²⁸ a Bátori borbély családja 1740 körül költözik oda, de néhány évtized múlva, úgy látszik, ismét máshol keres magának otthont. Báthori Sára 1748 január havában született. A hódmezővásárhelyi anyakönyv tanúsága szerint két testvére is volt: egy Mihály nevű fiútestvére, aki 1751-ben született Hódmezővásárhelyen és egy leánytestvére, aki valószínűleg a családnak Hódmezővásárhelyre való költözése előtt született, s 1755-ben halt meg. 1770-ben Szikszai feleségének az édesanyja is meghal; hogy atyja mikor halt meg, arról nem tudósít a hódmezővásárhelyi egyház anyakönyve, valószínűleg a családnak elköltözése után, másutt érte utól a halál.³²⁹

Szikszai György és Bátori Sára házasságából tizenegy gyermek született. A legidősebb: *József* Hódmezővásárhelyen látott napvilágot 1766 október 8-án.³³⁰ Ezt követte *Pál* 1767 december 15-én, *Sára* 1769 november 23-án, *Benjámín* 1772 január 19-én, *Eszter* 1773 október 4-én, *György* 1778 január 7-én, *Mihály* 1779 december 7-én és *Dániel* 1782 tavaszán. Az utóbbiak Makón születtek. Ez volt az a nyolc gyermek, akiről Szikszai második vizsálva alkalmával Szilágyi püspökhöz írott levelében megemlékezik.³³¹ Ezek közül Dániel 1785 április 18-án himlőben meghal, de csakhamar elfoglalja helyét a *második Dániel*, aki 1786 február 24-én született. Tehát Szikszai ugyancsak nyolc gyermekkel költözött át Debrecenbe.³³²

³²⁶ *Szeremley*: Hódmezővásárhely Története V: 965. l.

³²⁷ *Szeremley* i. m. IV: 144., 325. l. Ker. Tan. 464. l.

³²⁸ *Szeremley* i. m. V: 1039. l. Talán ugyanabból a családból származott az a Kenéz Pál városi esküdt, akinek házáat, mivel nem gyakorolták benne a káromkodást, „szent tanyának” nevezték el a XVIII. század végén. *Szeremley* i. m. IV: 423. l.

³²⁹ A hódmezővásárhelyi ref. egyh. I. akv-e 9., 33., 64., 246. l.-jain találjuk a Bátori-családra vonatkozó idézett adatokat. 1770 után 1818-ig semmiféle adatot a családra vonatkozóan nem találtam, ebből következtetem, hogy 1770 után a család elköltözött Hódmezővásárhelyről. Egyébként a Bátori borbély családjára vonatkozó adatokat l. *Szeremley* i. m. IV: 90. l., hol a Bátori-családot az 1731 és 1742 közt beköltözött családok közt említi, továbbá i. m. V: 965. l.

³³⁰ Szikszai József születéséről három egymástól eltérő adat maradt fenn: 1. A hódmezővásárhelyi ref. egyh. akv-e 192. l.-jában az 1766 októberében megkeresztelték sorában ezt a bejegyzést olvassuk: „makói predikátor t. Szikszai György ur fia József.” 2. Szikszai Epitáfiuma 8. l.-jában jegyzetben maga Szikszai József így jegyzi fel születését: „első gyermekei születtek Makón József 1766 8-dikán októbernek.” 3. A makói ref. egyh.-nak a megkeresztelték és házasságra lépőkről vezetett első akv-e 96. l.-jában az 1766-ban szülöttek feljegyzése közt egy későbbi kéz utólag ezt a bejegyzést írta: „n. b. a T. Szikszai György ur fia József 8 huius 7-bris született.” Ezek közül kétségtelenül a makói akv. adatára támaszkodhatunk legkevésbé, miután azt Szikszai többi gyermekeinek születési adataival együtt csak Szikszainak a lelkeségből történt eltávolítása után jegyezte be valaki, valószínűleg Márton Sándor, a segédlelkész. A másik két adat a születés időpontját illetően egyezik, csupán a helyét illetően van köztük eltérés. Azonban kétségtelen, hogy sokkal valószínűbb az, hogy Szikszai József közli tévesen a születés helyét, mint az, hogy a hódmezővásárhelyi ref. egyház akv.-ébe jegyeztek volna be egy Makón született gyermeket. Az akkori viszonyokat tekintve, arra sem gondolhatunk, hogy a gyermek Makón született és Hódmezővásárhelyen kereszteltetett meg, hanem az a legvalószínűbb megoldás, hogy a fiatal Szikszainak első gyermeke születését a szülei házában várta meg, s csak a gyermek megkeresztelése után tért vissza Makóra. De ez a tény lassanként elmosódott a család emlékezetében, s miután Szikszai életben maradt gyermekeinek gyermekkori emlékei Makóhoz fűződtek, mindnyájan, így József is makói születésűnek tartották magukat.

³³¹ Makói i. akv. 104., 108. (de innen kihúzva), 113., 124., 136., 144., 179. és halotti I. akv. 83. l., ahol Dániel fiáról 1785 ápr. 19-én az jegyeztetett fel, hogy 3 éves, ennek a születése ugyanis a másik akv.-ben nincs feljegyezve. Pál, Sára, Benjámín születési adatai az Epitáfiumban is közöltetnek. Az akv.-be történt utólagos bejegyzések ettől többé-kevésbé eltérnek, de tekintettel ezek nem teljes megbízhatóságára, továbbá a debreceni ref. egyh. csalotti akv.-e IV. kötetében található arra az adatra, hogy György 1806-ban 29-ik életévében halt meg, mely a makói akv. adatával szemben, t. i., hogy György 1775-ben született, az Epitáfiumban közölt adat helyességét bizonyítja, hol György születési éve 1778, a makói akv.-vel szemben az Epitáfiumban közölt adatokat fogadtuk el hiteleseknek.

³³² Makói halotti akv. I. kötet 83. l. Makói megkeresztelték stb. I. akv. 224. l.

Itt még két gyermeke született és pedig 1788 március 28-ika előtt *Péter* nevű fia, aki azonban már 1789 május 27-én eltemettetett, miután rángó görcsökben meghalt; továbbá 1793 március 8-ika előtt ugyancsak *Péter* nevű fia, aki már a következő esztendőben, állítólag tüdőbajban elhalálozván, február 7-én eltemettetett.³³³

Bizonyára mély fájdalom töltötte el az említett három csecsemőkorban elhunyt gyermek halála alkalmával a szülői szíveket, de akkor érezték igazán a veszteség okozta sebnek a sajnását, amikor előbb a 8 éves Mihály tüdőbajban meghalt és 1788 szeptember 21-én eltemettetett, majd, mikor a 28 éves Esztert vesztették el, aki, úgy látszik, szív- vagy vesebajos volt, s ennek következtében halt meg 1801 decemberében.³³⁴

Az életben maradt hat gyermek közül a második fiú, *Pál*, alighanem sok gondot okozott szüleinek, erre enged következtetni az a körülmény, hogy 1786-ban beállott katonának, s ettől az időtől kezdve édesatyja haláláig a Sztárai-ezredben szolgált, s kivette részét a török és francia háborúkból. Idők folyamán felvitte a káplárságig, de idegsokkot is kapott.³³⁵ József és Benjámín, legalább a róluk fennmaradt adatok bizonyossága szerint, többé-kevésbé kárpótolták a szülőket azért a sok bánatért, gondért, amit testvéreik betegsége, halála, illetve botlásai okoztak. *József* előbb Hódmezővásárhelyen, majd Debrecenben tanult, hol 1783 május 2-án iratkozott be a „tógátus“ deákok közé.³³⁶ 1788-ban a bécsi egyetemen egészségi ki tanulmányait, miután január 2-án a lelkészképesítő vizsgát, ha „figyelmeztetéssel“ is, letette.³³⁷ 1789 szeptember 3-án Dunántúl: Mohán lett lelképásztor, ahonnan 1792 március 7-én Rátótra (ma Gyulafirátót) ment. Tíz évi rátóti papsága után előbb a felssőörsi, majd a tihanyi s végül a hajmáskéri gyülekezetnek lett lelképásztor. Kétizhen nősült, először *Tuba Erzsébetet* vette feleségül, akitől öt gyermeke született, második felesége *Mátyás Éva* volt, de, úgy látszik, második házassága gyermektelen maradt.³³⁸ Jelesebb tehetségű volt bátyjánál Szikszai *Benjámín*. Ez Debrecenben végezte tanulmányait kezdettől fogva, miután az elemi ismereteket épp úgy, mint valószínűleg bátyja, Makón sajátította el.³³⁹ 1788 április 18-án vétetett fel a debreceni kollégium „civisei“ közé, hol ismételten, mint „publicus praeceptor“ nyert alkalmaztatást. 1794-ben „syntaxisták“, 1796-ban az „oratorok“ preceptora, 1798-ban pedig a köztanítók „praesese“,

³³³ Debreceni ref. egyh. megkereszteltek stb. akv-e VIII : 245. l., IX : 46. l., halottak akv-e II. kötet (lapszámozás nincs). Az előbbinél epilepsia, az utóbbinál phtysis van a halál okául feljegyezve. Megjegyzendő, hogy az epilepsia közvetlenül a legritkább esetekben okoz halált: úgy, hogy valószínű, hogy a gyermek vagy bélhurut, vagy vesebaj következtében mutatköző rángó görcsökben halt meg. A tüdővész pedig szintén nem szokott egy éves gyermekeket elragadni az élők sorából, s így a második esetben inkább tüdőgyulladásra gondolhatunk. Az orvostudománnyal kapcsolatos megjegyzéseinket dr. *Thaly Loránt* igazgató-főorvos és dr. *Stoll Kálmán* járásorvos felvilágosításai alapján közöljük, úgy itt, mint a következőkben.

³³⁴ Debreceni ref. egyh. halotti akv-e II., hol Mihály halála okaként phtysis, IV : 8. l.-on, hol Eszter halálának okaként nehéz nyavalya van feltüntetve, vagyis epilepsia. Az előbbi jegyzetben közöltek alapján, vagy szív- vagy vesegörcsnek kell Eszter halálát tulajdonítani, míg Mihálynál elfogadhatjuk a halotti akv. adatát.

³³⁵ Debrecen város levéltára Jelentések 155. sz. alatt Szikszai György 1803 ápr. 17-én kelt levele.

³³⁶ Uj Magyar Athénás 417. l. *Thury Etele* : A Felsőörsi ev. ref. egyháznak rövid rajza. *Fazekas Mihály* felsőörsi ref. lelkész szíves közlése szerint. Iskola Tört. Adattár II : 377. l.

³³⁷ Uj Magyar Athénás és *Thury* : A felsőörsi stb. i. helyen, Egyh. ker. II. jkv. 368. l.

³³⁸ Az Uj Magyar Athénásban és *Thury* i. dolgozatán kívül *K. D. mohai, Györffy Lajos* gyulafirátóti és *Jákóy Pál* hajmáskéri ref. lelkészek szíves közlései alapján. Már Mohán házasság ember volt : felesége *Tuba Erzsébet*, akitől egy *Erzsébet* nevű leánykája született, de ez 1 hónapos korában meghalt. A gyulafirátóti egyh. akv-e szerint Szikszai Józsefnek és feleségének *Tuba Erzsébet*nek gyermekei : *József*, aki másfél hónapos korában meghalt, *Eszter*, aki 1794 július 23-án született, *Erzsébet* és *József*. A hajmáskéri egyh. kereszteleési akv. szerint az első Hajmáskéren vágzott kereszteleésnél ő maga és felesége *Mátyás Éva* voltak a keresztszülők.

³³⁹ Debreceni egyh. m. lev. tár Instantiak VII : Dezső János 1798 márc 4-én kelt levele.

vagyis a metafizikusok tanítója volt,³⁴⁰ de augusztus elején a „rajta történt szerencsétlenség által tetemesen megkárosítottván, mind a tanításra megkívántató írásait és munkáit, mind pedig kedvét elvesztette“, s ezért kérte felmentését. Ezalatt, miként édesatyja, könyvtárosi tisztet is viselt a kollégiumban.³⁴¹ Miután a tanítóságtól felmentetett, külföldre indult, de már 1799 április 24-én a debreceni egyházmegye konzisztóriumára előtt sikerrel leteszi a vizsgát, s elfoglalja a kabai lelkészi állást.³⁴² Mint kabai lelkész megházasodik, elvevén feleségül *Margitai György* debreceni szenátor *Zsófia* nevű leányát.³⁴³ 1803-ban pedig, még édesapja életében, a makói gyülekezet hívja meg lelképásztornak.³⁴⁴

A negyedik fiú, *György*, azonban már nem járt bátyjai nyomdokain. Ő is a debreceni kollégiumban tanult, ahol 1793 április 24-ikén írta be nevét a studiosusok sorába. De 1797 november 7-én öt év alatt felhalmozódott „excessus“-ai (verekedés, káromkodás, tánc) miatt a sedes scholastica kicsapja a kollégiumból. Igaz, hogy az egyház konzisztóriumára ismét visszaveszi a deákok közé, ha nyilvánosan bocsánatot kér és reverzálist ad, „hogy magát megjobbítja és excessusaitól őrizkedni fog“. Büntetésképpen egy évig nem szabad prédikálni, s mikor ifjú Szikszai György a következő évben legációba bocsátását kéri, e kérés teljesítését a konzisztórium megtagadja.³⁴⁵ A teológia elvégzése után előbb derecskei tanító, majd a bagosi egyház lelképásztora lett, miután 1802 április 21-én az egyházmegye előtt a vizsgát letette.³⁴⁵

1789-ben két gyermeke hagyta el a szülői házat: fia József elmegy Mohára lelképásztornak, *Sára* leánya pedig Nagyváradra papnénak, ugyanis ebben az esztendőben ment férjhez *Szaklányi Zsigmond* akkor nagyváradai, később mezőtelegdi lelkészhez,³⁴⁷ aki 1802-ben a bihari egyházmegye esperesévé választatott, s ugyanazon év április 22-ikén az egyházkerületi gyűlésen az esperesi esküt is letette.³⁴⁸ Csak a legkisebb élő gyermekét: *Dánielt* nem tudta életében szárnyra bocsátani Szikszai György, ez még apja halála idején is a debreceni kollégiumnak volt a tanulója.³⁴⁹

Makói lelkészkedése idejéből csupán egy emberrel való *barátkozásának* emléke maradt fenn, s ez *Szőnyi Benjámint* volt. Őszinte bizalommal tárja fel előtte Szikszai a szívét, s annak szentélyét: a maga hitéletét is. Szőnyi, amennyire tőle telik, igyekszik fiatalabb barátjának segítségére lenni, bár nem mindig sikerrel. Még

³⁴⁰ Acta I. Patronatus et Professoratus Collegii Debreceniensis (lapszám nincs). Kereszteti i. naplója II: 405. 1.-jén említi, hogy fiát Szikszai Benjámint praecceptorra promoveálta a syntaxisra 1794-ben. Isk. tört. Adattár II: 416. 1. *Balogh* i. m. 407. 1.

³⁴¹ Debreceni egyh. konzisztóriális jkv-e lev. tár 3657. sz. 140. 1. Isk. Tört. Adattár i. helyen.

³⁴² Egyh. ker. VII. jkv. 243. 1. szerint 1798 aug. 13-án kért „testimonialist“ külföldi akadémiára való kimenetel céljából. Debreceni egyh. m. IV. jkv. 172. 1. *Szinyei* szerint i. m. XIII: 871. 1. 1796—7-ben viselt köztanítóságot, a következő tanévet külföldön töltötte, 1798—9-ben pedig ismét köztanító volt Debrecenben. Azonban az i. jkv-i adatok nyilvánvalóvá teszik Szinyei megállapításainak részben téves voltát.

³⁴³ Debreceni ref. egyh. megkeresztettek stb. akv-e IX., II. szakasz, 121. 1.

³⁴⁴ Makói ref. egyh. I. jkv. 3. 1.-jén olvassuk, hogy „1803 ápr. utolján hozódott első prédikátorságra Kabáról.“ Ezt Szirbik Miklós jegyezte be a jegyzőkönyvbe, aki ezt az adatot i. m. 52. 1.-jén is közli.

³⁴⁵ Series Studiosorum Coll. Ref. Debr. ab anno 1792: 43. 1. Acta Iud. 1797—1801: 3—8., 25—26. 1. Debreceni egyh. i. konzisztóriális jkv-e 132. és 137. 1.

³⁴⁶ Acta I. Patronatus etc.-ban az 1799 márc. 15-iki és 23-iki gyűlés jegyzőkönyve. Debreceni egyh. m. IV. jkv. 203., 205. 1. *Berky Sándor* hajdúbagosi ref. lelkész volt szíves közölni a következőket: „Szikszai György a hajdúbagosi ref. egyh. lelkésze volt 1802 ápr. 29-től 1806 szept. hó 26-ig. 1805 május 16-án Debrecenből hozta feleségül Kapitány János hajadon leányát, Erzsébetet. . . Különben itt való működéséről, — így nyilatkozik utódja, — . . . a presbiteri jegyzőkönyvben: T. Szikszai György uram prédikátorságában nem íródott be semmi.“ A közölt adatok a debreceni egyh. akv-ei alapján annyiban helyesbítendők, hogy az esküvő 1805 május 1-én történt (X: 61. 1.) *Biró János* lelkész szíves közlése szerint, lelképásztorkodása pedig aug. 8-án megszűnt, miután Debrecenben „forró nyavalyában“ meghalt.

³⁴⁷ Debreceni egyh. megkeresztettek stb. akv. VIII., II. szakasz, 83. 1.

³⁴⁸ Egyh. ker. VIII. (IV.) jkv. 193. 1.

³⁴⁹ Series Studiosorum etc. ab anno 1792: 179. 1. Szikszai Eпитáphioma 8., 13. 1.

Szikszai Debrecenbe távozása után is van közöttük kapcsolat : Szikszai a Mártirok Oszlopa című művében közli Szőnyi Benjáminnak a mártirokról szóló énekét, melyet, amint Szikszai megjegyzi, Szőnyi „jóindulatból elküldvén, akarta, hogy e könyv végére nyomattattassék“.³⁵⁰

Miként édesatyja Békésen, úgy Szikszai György Makón a lelkész és a gyülekezet között bizalmasabb viszonyt igyekezett teremteni többek közt azért, hogy nejevel együtt vállalta a *keresztzsülőséget* nem egy hallgatója családjában. Főképp az előjárók gyermekeinek keresztzsülőiként vannak a lelkész és neje nem egyszer bejegyezve és pedig még 1775 után is. Viszont *Jó Ferenc*, aki mint adakozó is szerepel a keresztelési medencén, s aki valószínűleg azonos azzal az esküdt bíróval, akinek aláírását 1775-ben a Szikszai érdekében a kerülethez a beadott felterjesztésen olvashatjuk, két ízben mint Szikszai gyermekeinek keresztatyja van bejegyezve és pedig másodszor 1786-ban, tehát Szikszai magánossága idején.³⁵¹ Ugyanebben az időben nemcsak Jó Ferencékkal van jó viszonyban Makón, hanem az egyház akkori derék tanítójával : *Dezső Jánossal*, is, aki tizenkét évvel később írt levelében még mindig hálásan emlékezik meg „tapasztalt régi szeretetéről“, s a tiszteletes asszonyt és régi kedves tanítványait : Benjámint és Györgyöt is szívesen köszönti.³⁵²

Debrecenben a már fent vázolt okoknál fogva a gyülekezettel való közvetlen kapcsolat nem is valószínűsíthető meg úgy, mint Makón, s így nem csodálkozhatunk, ha Szikszait csupán *Hunyadi Ferenc* unokája keresztapjaként találjuk bejegyezve a debreceni anyakönyvekben. Viszont míg Szikszai első Debrecenben született gyermeke keresztapjaként egy *Szilágyi Mihály* nevű, különben általunk ismeretlen ember van bejegyezve, a másik gyermekének azonban Hunyadi Ferenc és neje a keresztzsülői.³⁵³ Itt egyfelől lelkész társaival, főképp *Hunyadival*, *Benedekkel* és *Gállal*, másfelől az egyház világi előjáróival : *Péchével*, a *Domokosokkal*, *Tikossal*, *Szombattal*, *Barczával*, *Margitával* volt bizalmasabb viszonyban, s ez utóbbival fia házassága révén rokonságba is jutott.³⁵⁴ Baráti melegséggel levelez az egyházmegye világi vezető emberével, egykori deáktársával : *Jablonezai Pethes János*sal is.³⁵⁵

Úgy barátaival és jó embereivel való levelezéseiből, mint életének már ismeretetté eseményeiből : a különböző életviszonyok közti magatartásából és tevékenységéből, végül fennmaradt irodalmi alkotásaiból, s személyes ismerőseinek róla tett nyilatkozataiból több-kevesebb határozottsággal megrajzolhatjuk *jellemének* a képét.

Szikszai jellemének alapvonása az *Istennel való személyes kapcsolat mélyes átérzése és állandó tudata*. Ennek bizonyosságát nemcsak a lelkészi, illetve esperesi hivatala elvállalása alkalmával találjuk meg életében, erről tesznek bizonyosságot Szőnyi Benjáminhoz, majd esperessége idején alatt lelkészársaihoz és gyülekezeteihez intézett *levelei* is. Ezek közül elsősorban arról a levélről kell megemlékeznünk, amelyet 1775 április 4-én intézett Szőnyihez : „Csenedesedtem az Úrra nézvé, így kezdi levelét — de nem tagadom az erőtelenséget, ha annak lehet mondani, hogy fáj a szívem az embereknek gonoszságok miatt. . . Elég az, hogy én arra határoztam magamat. . . hogy ez esztendőben még itt nyögök és noha ezer módomban benne

³⁵⁰ L. Szőnyi és Szikszai levelezését az egyh. ker. lev. tár 247. és 351. sz. iratai közt, továbbá a Mártirok Oszlopa 477. l. s köv.

³⁵¹ Békési ref. egyh. I. sz. akv-e 145., 196. l. stb. Makói egyh. megkereszteltek stb. akv. I : 102., 107., 109., 110., 111., 112., 113., 154., 170., 185., 192., 224. l.

³⁵² *Dezső János* i. levele.

³⁵³ Debreceni ref. egyh. megkereszteltek stb. akv-e IX : 4. l., VIII : 245. l., IX : 46. l.

³⁵⁴ U. o. VIII : 83., IX : 46., 121. l. szerint egyik gyermekét Hunyadi kereszteli, aki, amint említettük, keresztapa is Barcza János közgyámmal együtt. Leányát Benedek Mihály (és pedig Deáki István hetében), fiát Gál András esketi, az első esetben Péchy Imre alispán és Domokos Jakab pénztáros, a második esetben Szombat István főbíró és Tikos István tanácsos a tanuk.

³⁵⁵ Debreceni egyh. m. lev. tár Instantiák VI. Jablonezai Pethes János 1797 márc. 6-án kelt levele, melyben „Tiszteletes Drága Nagy Jó Uram! Senior Uram“-nak szólítja, s befejezésül „régii szíves barátságában“ ajánlja magát. (V. ö. ugyanannak 1797-ben Gál Andrásnak intézett levelével. Debr. egyh. m.-i levéltár. Instantiák VII.)

exorbitando, hogy itt magamat stabilizálnám, de azt soha nem cselekszem, quamvis tentatus fuerim a diabolo; de bizony soha nem cselekszem: mert a Krisztustól vett hivatalomnak céljára és az idvességre tekintek, amelyre nézve ganéj előttem minden. Akárki hogy ítéljen fölölem, az Úr ítél meg engemet. Tiszteletes Kedves Komám Uram, úgy reményelem esmérí az én szívemet, mint én a kegyelmedét; tudom mind magamról, mind kegyelmedről, hogy *az Úr a mi örökségünk...* Jövő esztendőre, ha élek, örömet másuvá megyek, valahová az Isten küld... Az Isten tudja, mely nagy hálátlansággal fizettek nekem a makaiak, vagy inkább a makai vanus emberek; a jó emberek is reményelem esmérí és kárhoztatják; tudja az Úr, tudom én, tudják mások is, némelyek, minémű szorgalmatos voltam a makai ekklesiának boldogságának munkálkodásában... Az Úr áldja és tartsa meg tiszteletes Komám Uramat Kegyelmedet minden egyes hozzátartozóival együtt.³⁵⁶

Azonban egyéb leveleiben is találunk olyan nyilatkozatokat, melyek jellemének erre az alapvonására utalnak. Már március 18-án így ír Szőnyinek: „*Tudja az Ur és az én lelkem, hogy méltatlan szenvedek.*”³⁵⁷ Az 1783-as vizály idejéből fennmaradt leveleiben is találunk hasonló jellegű részleteket: „*En inuidia et malitia singulari permissione divina opressus; ugyan Ő tőle várom mind a bosszúállást, mind a szabadulást.*”³⁵⁸ S később debreceni esperes korában írt leveleit szinte kivétel nélkül Istenre hivatkozva fejezi be. „Ezek után — írja — kívánom, hogy a jó Istennek kegyelme és gondviselése maradjon továbbra is Tiszteletes Uraimékon és a pásztorságok alá bízattatott ekklesiakon.” Máskor meg csak ennyit olvasunk: „Ezek után *az Ur áldását* kívánom Tiszteletes Uraimékre és szent ekklesiáikra.”³⁵⁹

Ha már most figyelmünket *irodalmi alkotásaira* irányítjuk, azokban is ismeltelen az Istennel való személyes kapcsolat mélységes átérzésének és állandó tudatának nyomára bukkanunk. Búcsúzó Szavaiból mint Istenhez imádkozó, gondját, bánatát Isten színe elé vivő embert ismerjük meg.³⁶⁰ S ha elolvassuk műveinek „előljáró beszédeit”, ugyanezt a benyomást nyerjük: ha különböző szavakban is, de mindegyikben, alázatosan elismerve a maga erőtelenségét, az a legfőbb óhajta, hogy munkáját „tégye kellemetessé és hasznossá az *az áldott isteni kegyelem*, amely el tudja végezni a maga erejét az erőtlenségben is”.³⁶¹ És irodalmi alkotásai közül főképp az imádságai, melyek mindkét imakönyvében olvashatók, nyilvánvaló bizonyosságai annak, hogy írójuk felemelve tartotta kezét és szívét az Istenhez és a könyörgésben szorgalmatos volt, „kérven szüntelen a kegyelmet, erőt, segedelmet, áldást és előmenetet”.³⁶²

Méltán írja tehát róla *Kotsi Sebestyén István* gyászbeszédében: „Ámbár a nagytiszteletű senior úr nem volt járatlan több külső és világi tudományokban is: mindazáltal nem testi bölcseséggel, hanem Isten kegyelmével kívánt forgolódni.” S nem üres frázis *Ormós Andrásnak* Szikszai hitéről szóló bizonyágtétele: „Ezen megholt szerelmestek azzal vigasztalta magát a halál félelmei ellen, az adott néki lelki bátorságot és ez töltötte bé a mennyei boldogságának reménységével az ő szívét, hogy ő az ő Urának szolgálatjára élt, hogy ő néki főcélja volt a mennyei Atyának dicsőítése és a reabizott munkának elvégezése.”³⁶³

Ebből a jellemvonásából fakadnak jellemének más vonzó vonásai is. Miután minden munkájában Isten megbízását látta, igyekezett azt rendben, gondosan elvégezni. Leveleinek, írásainak külső kiállítása is *a gondosság* bélyegét viseli

³⁵⁶ Egyh. ker. lev. tár 247. sz.

³⁵⁷ U. o.

³⁵⁸ Egyh. ker. lev. tár 351. sz.

³⁵⁹ Egyh. m. lev. tár bekötött levelek 47., 48. stb. sz. Megjegyzendő, hogy Szikszai elődeinek leveleiben is találunk „vallásos” jellegű megszólításokat, főképp Halmi Istvánéban. (U. o. I: 112., II: 2., 10., 11. stb.) Azonban utódja, Gál András csak „minden jóknak szíves kívánásával” fejezi be leveleit. (U. o. III: 65., 67. stb.)

³⁶⁰ Szikszai Eпитáphiума 9. s. köv. l.

³⁶¹ Mártirok Ózlopa XXII. l.

³⁶² Keresztyéni Tanítások 358. l.

³⁶³ Szikszai Eпитáphiума 69., 17. l.

magán. Ezt a jellemvonását juttatja kifejezésre, mikor átvizsgálja, átjavítja a kanonika vizitációs jegyzőkönyveket, az általa diktált leveleket és mindig pontos utasításokkal látja el megbízottait.³⁶⁴ S bizonyos mértékben ennek a jellemvonásnak megnyilvánulását kell látnunk abban a tényben, hogy halálát közeledni érezve, megírja sírfeliratát, életének rövid leírását és búcsúzó szavait.³⁶⁵

Alapjellemből fakadt másik lelki vonása: az *őszinteség* is. „Esméretlen volt előtte a tettetés, színmutatás, hízelkedés. Nem olyan volt mint Sedekiás, ki mindig csak azt kívánta Akháb királynak mondani, ami inye szerint való volt; hanem mint a tiszta lelkű Mikeás ugyanottan, ki szemében is a királynak, bár tudta, hogy kedvességet vele nem nyer, azt mondotta, amit értett, akár jó, akár rossz lett legyen az.”³⁶⁶ Bizonyára a makói összeütközések egyik forrása is ez a tulajdonsága volt. S amint már ismertetett hivatalos levelezése is bizonyítja, kész volt a maga véleményét nemcsak az egyházak előljáróinak és lelkipásztortársainak, hanem még a püspököknek is megírni őszintén és világosan, ha az a címzett előtt rem is volt kedves és, amint éppen az egyházmegyének a marasztalt lelkészek magatartására vonatkozó utasítása s Szikszainak hozzáfűzött megjegyzései bizonyítják, a színmutatást, a tettétést lelkésztársaiból is igyekezett kiirtani.³⁶⁷

Embértársaival szemben, noha őszinte, mégis *szelíd és szeretetteljes* volt. Rhédey Ferenc Bod János érdekében Vecsey püspökhöz intézett levelében így emlékezik meg róla: „Írtam volna magam is a tisztt. esperest uramhoz barátságos közbeszlásképen, mert szelidségét s jó módjait esmérven, talán el sem vetette volna magától. . . Bizom én praemissam szerint azon jó emberünknek szelidségében.” „Szelíd volt ő mint ember a mindenekkel való társalkodásban — így jellemzi Kotsi Sebestyén István nagyon találóan említett gyászbeszédében —, nem vett fel mindjárt mindent és nem magyarázott balra; ott is, a hol nyilvánosság volt megbántatása: túrt, nem fakadott ki és kész volt az engedelemre. Szelíd volt mint pap, mint teológus a vallásbéli különböző értelmeke nézve. Eltúrte ő azokat másokban egész szelidséggel, jól tudván, hogy a keresztyéneknek egyessége nem abban áll, hogy mindnyájan egyező értelemmel legyünk, hanem, . . . hogy egymást békével eltúrják. Azért maga is számos munkáiban elkerült minden ilyen különböző értelmeke való célzásokat. . . Szelíd volt az ő prédikálásaiban. . . Szelíd volt mint esperest, vagy senior az ő hivatalában, mert maximájává tette a szelíd Jézusnak ama intését: Ha vétkezendik a te felebarátod, először intsd meg őtet s igyekezd megnyerni, azután bánj vele keményebben . . . Lehetne példát arra is előhozni, hogy ezen szelidségével a hibázót megnyerte és elérte benne azt a célt, melyre mások a keménykedéssel nem tudtak reá menni. Szelíd volt és békességes túró az Istennek látogatásai és nevezetesen azon nyavalyák és szenvedések eránt, melyeket Isten az ő tovább mint fél esztendőnél tartott halálos nyavalyájában reabocsátott, előtte tartván a szenvedő kegyes Jóbnak ama szavait: a jót Istentől elvettük és a nyomorúságot ne szenvednénk-e el?”³⁶⁸

És ha olvasgatjuk irodalmi műveit és debreceni lelkészkedése idejéből fennmaradt leveleit, igazat kell adnunk az idézett jellemzéseknek. Vajjon nem ez a jellemvonása tűnik-e ki többek közt A Természeti és Keresztyén Vallás című munkájának Szikszai hitélete szempontjából is jelentőségteljes, következő soraiból: „Ne is gondolja senki, hogy azért írtam volna ezeket, hogy a különböző

³⁶⁴ Debreceni egyh. m. kanonika viizitációs I. jkv-e 452., II. jkv-e 6., 13. l. stb. Debreceni egyh. m. lev. tár, bekötött levelek, III : 23., Instantiak VI. 1796 december 26-án kelt utasítás stb.

³⁶⁵ Szikszai Eпитáphioma 3., 71. l. *Földváry* : Halotti Prédikációk 143—144. l.

³⁶⁶ Szikszai Eпитáphioma 69. l.

³⁶⁷ A már felsorolt adatokon kívül l. Debreceni egyh. m. lev. tár Instantiak VII : Szikszai 1797 dec. 19-én kelt levele, illetve fogalmazványa Győri István ügyében, melyben többek közt ezt írja: „Hibásan esett, hogy a büntetéspénz borra adódott, s megívódott még pedig előre: holott hami olyan büntetés pénzeske esne, illendőbb volna azt az ekklesia üres cassájába tenni, s közhaszonra fordítani.”

³⁶⁸ Debr. egyh. m.-i levélt. Instantiak VII. Szikszai Eпитáphioma 68. l.

tudományukat sérteni és bosszúsággal illetni akartam volna; hanem egyedül azért, hogy belsőképen meg vagyok győztetve ezeknek igazsága felől; nevezetesen a Szentháromságot, a Jézus igaz Istenségét és az ő halálának bocsánatot nyerő erejét a Szentírás bizonyos tudományinak és így a keresztyén vallás fundamentumos ágazatának lenni látom és kételkedés nélkül hiszem: de ebből folyható következtetésekkel egy lelket is terhelni nem akarok, hanem azt szívemből kívánom, hogy az az isteni kegyelem, amely ezeket az igazságokat kijelentette, kihirdetette, s le is íratta, tégye világosakká s bizonyosakká azokat azoknak is, akik még nem hiszik azokat, vagy kételkedésekkel hányattatnak azok körül.³⁶⁹ Vajjon nem ez a jellemvonása tűnik-e ki leveleinek címzéseiből, zárószóiból, pl. a következőkből: „A belől feljegyzett szent ekleziák Tiszteletes Prédiktátorainak az Úrban kedves atyámfiaiának szeretettel.”³⁷⁰ Vajjon nem ez a jellemvonása tűnik-e ki különösképpen, amikor a helytelenül eljáró büdzentmihályi előljárókhoz intézett levelét: „Ezzel áldást és békességet kívánván, maradtam kedves jóakaró előljáró uraimnak szerető szolgája” szavakkal fejezi be?³⁷¹

De ilyen volt-e mindig Szikszai jelleme? Erre a kérdésre határozottan nemmel kell felelnünk. Ha elsősorban deák korából, azután makói papsága idejéből fennmaradt adatokat egybevetjük a megrajzolt képpel, megállapíthatjuk, hogy Szikszai lelki világában régebben többé-kevésbé ép az *ellentétét* találjuk meg azoknak a jellemvonásoknak, amelyek ezen felénk ragyognak.

Mindenekelőtt figyelemreméltók azok a jelenségek, amelyek azt bizonyítják, hogy Szikszai deák korában is, makói lelkipásztorkodása idején is nem egyszer *heves és indulatos* volt. Vajjon káromkodásai, lakótársával történt összeütközése s a vizsgálatot tartók elleni kifakadása, a makói esküdtbíró megpálcáztatása s a makóiakkal szemben való heves kifakadásai nem erre vallanak-e? Bizonyára sok túlzás és egyoldalúság van ellenségeinek vádirataiban, de még sem tarthatjuk egész alaptalannak azt az állításukat, hogy: „amint mindenkor, úgy ekkor is haragos tekintettel mondta: Ördöggel vagytok tele!”³⁷² Vannak azután jelek, amelyek azt bizonyítják, hogy a *hiúság* is ott lakozott az ifjú Szikszai lelkében. Bizonyára ez készítette arra, hogy noha a deákoknak csak süveget volt szabad hordani, ő posztókalapot hordjon. Ennek a megnyilvánulását kell látnunk abban a tényben, hogy lakótársával való összeütközése alkalmával kifogásolja a deákok közt megállapított sorrendet, mert őt nem tették arra a helyre, mely őt megillette volna. S úgy látszik, abban is volt valami igazság, hogy, amint ellenfelei állítják, a templom felépítése érdekében végzett munkáját túlságosan nagyra tartotta és többet emlegette a kelleténél. A hiúsággal együtt a *hamisságra való hajlandóság* is ott lappangott lelke mélyén: a posztókalapot titokban hordja, s amikor rajta-kapják, hazudik; máskor meg váltig állítja, hogy az a keszkenő, amit egy szolga megtalált, a beléje kötött rénes forinttal együtt az övé s később mégis hajlandó úgy kiegyezni deáktársával, aki szintén jogot formált azokhoz, hogy csak a keszkenőt tartja meg, a forintot pedig átadja annak. S talán ennek a gyarlóságnak némi megnyilvánulását kell látnunk később abban a tényben, hogy a makói előljárók nevében az írás tanúsága szerint Szikszai által megírt beadványban úgy állítja be a dolgot, hogy Kristó és társai ügyének az úriszékhez való vitele az ő tudta és beleegyezése nélkül történt, pedig az összes adatok egybevetéséből arra kell következtetnünk, hogy Szikszai Györgynek mégis csak kellett tudni

³⁶⁹ Természeti és Keresztyén Vallás 565. l.

³⁷⁰ Debreceni egyh. m. lev. tár, bekötött levelek III: 49. Hasonló meleg, közvetlen hangot találunk a befejező sorokban, pl. a 24. sz. levélben u. o.: „Ezzel magamat szeretetekbe ajánlván, maradtam Tiszteletes Uraiméknak kegyelmeiteknek szerető szolgatársuk”. Összehasonlítva elődeinek és utódjának leveleivel, megállapíthatjuk, hogy a „szeretet”-teljes melegség dolgában Szikszai valamennyit felülmúlja.

³⁷¹ Debreceni egyh. lev. tára Instantiak VII.

³⁷² Egyh. ker. lev. tár 247. sz. a.-i iratok, főképp a makóiak márciusi és áprilisi panaszlevele, mely utóbbiban a már idézetteken kívül többek közt ezt a kifakadást is szemére vetik Szikszainak: „Jó szerencséték, hogy a két gondviselőket megtartóztattak: mert ha kimehettem volna a grófhöz (Engel csanádi püspökhöz), most mind magam, mind az ekklesia oda volnánk!” L. továbbá Acta Iud. 100. sz. a. idézett lapjait.

valamit arról és, ha akarta volna, megakadályozhatta volna a presbiteriumnak ezt a lépését. Rendszeretete sem lehetett deák korában valami nagy mulasztása, amiben nem egy társát felülmulta, inkább *rendetlenségre* valló. Végül az összes fegyelmi esetek, főképp a könyörgések és istentiszteletek gyakori elmulasztása arra engednek következtetni, hogy *deák korában még nem volt Szikszai jellemének alapvonása az Istennel való személyes kapcsolat mélységes átérése és állandó tudata.*³⁷³

Szikszai jelleme tehát úgy, amint az életének két utolsó évtizedében bontakozik ki előttünk, az Isten kegyelme által megindított és vezérelt *újjászületés* és lelki *fejlődés* eredménye volt. Hogy mikor és hogyan ragadta meg lelkét az isteni kegyelem, mikor jutott el arra a bizonyosságra, hogy az Úr az ő öröksége, mikor következett be életében az a nagy fordulat, mely által „az embernek mind értelmében, mind akaratajában, mind indulatiban“ „oly nagy változás esik“, „hogy egészen új teremtett állattá leszen“,³⁷⁴ azt megállapítani nem tudjuk, de kétségtelenül makói lelkészége előtt. Lehet, hogy már otthon, illetve a debreceni kollégiumban megérintette a Lélek titkos megújító ereje, de valószínűbb, deákéveiből fennmaradt kevés életrajzi adata inkább arra enged következtetni, hogy külföldi és pedig svájci tartózkodása alatt történt meg életében „a lelki romlottságban levő, a jótól idegen, a gonoszt kedvellő embernek olyatén boldog megváltozása, mely által új lelki életet, a jóra elevenséget, kedvet, vidámságot vészen, a gonosztól idegenné, a bűnnek szolgájából Isten szolgájává és az Ő kegyelmének részesévé leszen“. De természetesen még ekkor nem volt mindjárt az, akinek később ismerjük. Mert, amint ő mondja az újjászületett emberről: „az is bűnös és sokakban megesik vigyázatlanságból, hirtelenségből, erőtelenségből“, „de az újjászületett ember bánattal, fájdalommal esmeri a maga lelki romlottságát, nagy terhére és bántására vagy az ő bűnös volta... fohászzkodván gyakorta szent Dáviddal a kegyelemért és a lelki tisztítottásért“.³⁷⁵ És gyakorta való fohászzkodását meghallgatta az Isten: a szenvedések tüzeiben s a magánosság csendjében tovább folytatta benne a megkezdett munkát az isteni kegyelem és eszményi szépségben ragyognak fel jellemében a felsorolt nemes vonások.

Természetesen Szikszai még élete utolsó éveiben sem volt minden tekintetben tökéletes. Az *anyagi kérdésekben* nem tudott mindig felemelkedni a Hegyi Beszéd magaslatáig. Már deák korában jelét adja anyagiasságának nem egyszer: a keszkenőbe kötött rénes forint esete is erre vall s még inkább az a tény, hogy két ízben is megintik a büntetéspénz befizetésének elmulasztásáért, ami deák-társainál csak ritkán fordul elő. Lelkipásztorkodása idején pedig Makón is, Debrecenben is nem egyszer kölcsönadta a pénzét törvényes kamatra az arra rászorulóknak. Ebben nem találhatunk ugyan semmi kifogásolnivalót, hisz akkor még takarékpénztárak nem voltak. Gondosságára vall, hogy Makón a vármegycsnél a kölcsön betáblázásáról is gondoskodik,³⁷⁶ csak az bántó némileg, hogy e tartozásokat behajtja abban az esetben is, amikor az adósok nehéz viszonyok közt élő özvegy asszonyok.³⁷⁷ Joga volt hozzá az bizonyos, mert amint a kereskedőnek

³⁷³ Ker. levéltár 247. sz. iratok, s Acta Iud. i. helyen

³⁷⁴ Egynehány Prédikációk 31., 32. l.

³⁷⁵ U. o. 4., 6. és 7. l.

³⁷⁶ Acta Iud. 1748—56 : 594., 629. l. Csanád vármegye közgyűlési jkv-e 1779—1783-ig terjedő időből 183., 184. l. Itt azt olvassuk, hogy 1780 aug. 30-án Szikszai György makói prédikátor Varga Ferencnek 200, Babótsai Péternek pedig 100, illetve 50 forintot adott kölcsön, mely összegek a hitelező kérésére az adósok birtokaira betábláztattak. A 100 forintot, amint a csanádi püspök irattárában meglévő elismervény bizonyítja, 1777 szept. 1-én vette fel Babótsai törvényes kamat mellett. L. még Debrecen város levéltára, tanácsi jelentések 1797 : 192. sz.

³⁷⁷ A csanádi püspök irattárában meg van Szikszai 1781 márc. 1-én kelt, sajátkezűleg írott kérvénye, melyben Babótsai Péter özvegyével szemben a végrehajtás elrendelését kéri. De ugyanott megtaláljuk az özvegy kérvényét is, melyben leírja a maga és két árvája nyomorúságát, melynek legfőbb oka az, hogy a hitelezők mindenüket zár alá vették, pedig mikor férjhez ment, ő is vitt egyet-mást a házhoz, pl. a ruháit. Az úriszék úgy ítélik, hogy az asszony szerzeményei a licitációból kihagyandók és neki visszaadandók, egyébként

szóló tanításában kifejti, a kölcsön visszafizetése kötelesség. De miként ebben a tanításban bizonyos mértékben egyoldalú állítás az, hogy „nincsen senki messzebb a mennyországtól“, mint, aki hamis úton megkárosítja hitelezőit,³⁷⁸ úgy az özvegy-asszonyokkal szemben való eljárása nem egészen harmonizál Jézusnak azzal a nyilatkozatával: „Legyetek azért irgalmasok, mint a ti Atyátok is irgalmas.“³⁷⁹

Ez a *némileg anyagiasságra hajló lelkület* máskor is megnyilvánul cselekedeteiben, magatartásában. Valószínűleg volt valami alapja makói ellenségei állításának, amikor azzal vádolták, hogy a rendesnél nagyobb vékával szedette a párbért, igaz, hogy később ezt a nagy vékát összetörte és megégezte. A búcsúztatás temetés ügyében tanúsított magatartása némileg szintén ennek a gondolkodásmódnak a bélyegét viseli magán: mert ha prédikációs halottnál szerinte nem volt helye a búcsúztatónak, nem lett volna a helye akkor sem, ha nem egy, hanem két forint stólát fizettek is a papnak.³⁸⁰ Talán a díjlevél ügy elmérgesedésében is volt némi része ennek a hajlandóságnak. Mert nem szabad elfelejtenünk, hogy Szikszainak magánvagyonra is volt már makói pap korában is. Valószínűleg nem csak a háza volt meg, hanem a szőlje is, melyeknek értékét 1803-ban együttvéve 4000 rénes forintra becsülték. Sőt nem lehetetlen, hogy a biharvármegyei Vajda-előhegyen levő szőlő is övé volt már abban az időben, melynek értékét a jelzett becslés alkalmával 1000 forintban állapították meg. Ehhez a vagyonhoz Debrecenben még egy szőlőt szerzett az ügynevezett boldogfalvai-kertben s ez ingatlan vagyonon kívül 1803-ig még 2000 rénes forint készpénzt is gyűjtött össze. És mégis, mikor fia György már derecskei tanító, arra kéri a professzorokat, hogy a derecskei légációt is engedjék át fiának. A professzorok azonban hivatkozva arra a rendelkezésre, hogy „a deputatus rektorok legációba ne eresztesenek“, megtagadják a kérés teljesítését.³⁸¹

Szikszai vagyonára vonatkozó adatokat abból a hivatalos jegyzőkönyvből ismerjük, amelyet 1803 május 4-én *Böszörményi Pál* debreceni szenátor vett fel Szikszai személyéről, családjáról, vagyoni helyzetéről.³⁸² A halála közeledtét érző, beteg Szikszai ugyanis szeretne volna még vizontlátni katonafiát: Pált, akinek súlyos betegsége is aggodalommal töltötte meg atyai szívét. Azzal a kéréssel fordul tehát a debreceni előjárósághoz, hogy „fiának sok terhet és néki fél invalidusságot okozott szolgálati után *ingyen való* és végső elbocsáttatását a felsőbb helyeken eszközölni méltóztassék“. Ez a kérvény, melyet a szokott gondossággal, szép kerekded betűvel, bár reszkető kézzel vetett papírra az „erőtlenkedő prédikátor“, az utolsó írás, mely tőle fennmaradt. Azonban, és ez a jellemző, hogy a vizsgálat alkalmával kijelenti, hogy fia helyett helyettezt állítani és fiának katonaruháját megváltani nem hajlandó. A kérvénynek nem is lett eredménye: már

a hitelezők (egy csatolt jegyzékből megtudjuk, hogy többek közt egy Sámuel nevű zsidónak és még három embernek, sőt magának a református egyháznak is tartozott Szikszain kívül, együttvéve 335 forinttal) a törvény értelmében kielégítendő. Szikszai menti bizonyos mértékben az a körülmény, hogy nem az egyedüli hitelező volt, és miután említett kérvénye az úriszék tárgyalásának napján kelt, valószínű, hogy utólag csatlakozott a többi hitelező által megindított eljáráshoz. L. továbbá debreceni városi levéltár i. helyen *Tikos* jelentését a végrehajtásról.

³⁷⁸ Keresztyéni Tanítások 484., 485. 1. Érdekes, hogy nagyon közel áll Szikszai kifogásához *Hatvani Istvánnak* Az Uri Szent Vacsorára Megtanító Könyvecske 254. l.-ján közölt következő megállapítása: „Nincsen pedig egy-egy nagyobb szentségtörés és irtóztatóbb vétek, mint midőn valaki kölcsön fel vévén az ekklesia, vagy kollegium vagy oskolák, vagy árvák, ispotály jószágát, pénzt; azt elkölti, és vissza nem fizeti.“

³⁷⁹ Lukács 6 : 36., különös tekintettel az előző versekre is.

³⁸⁰ Makói előjárók márciusi és áprilisi panaszlevele. Alighanem ugyanaz volt ez a kifogásolt nagy véka, melyről a békési díjlevélben találunk említést, az id. Szikszai György utólagos bejegyzésében, aki a búzához és az árpához hozzáfírta: „a régi debreceni öreg vékával“. Békési egyh. m. I. jkv-e 44. l. A véka nem volt egységes mértékegység: a pozsonyi mérőnek $\frac{1}{2}$ -ét, $\frac{1}{3}$ -át, $\frac{1}{4}$ -ét is vékának nevezik.

³⁸¹ Acta I. Patronatus etc. 1799 márc. 15. és 23-iki jkv.

³⁸² Debreceni városi lev. tár Jelentések 155. sz.

halála után augusztus 16-án érkezik meg a helytartótanács értesítése, hogy Szikszai Pált a katonai szolgálatból elbocsátani nem lehet.³⁸³

Ha az anyagiakkal szemben való magatartásában némi emberi gyarlóságot látunk is, számos olyan vonást találunk jellemében, melyek Szikszai alakját vonzóvá, sőt eszményivé teszik. Ezek közül még csak egyet nem említettünk és ez: *tettség*. Amit makói lelkési munkásságáról tudunk, arra mutat, hogy édesapja alkotni-, tennivágyása már akkor meg volt fiában. S közvetlen őszinteséggel nyilvánul meg ez a jellemvonása a második viszály alkalmával Szilágyi püspökhöz intézett levelében: „Alázatosan kérem hát Főtisztelendő Superintendens Uramat Kegyelmedet — írja abban —, ne engedje hogy én elmémnek és testemnek mostani legjobb erejében szolgálat nélkül maradjak.“³⁸⁴ Ez a jellemvonása nyilvánul meg mindkét magánossága idején készült írásművének, különösképpen az Egnéhány Prédikációk című művének előljáró beszédében, ahol ezt olvassuk: „De magánosságban lévén, féltem a naponként muló időmnek gyümölcstelenül való elfolyásától és azért kész voltam mindent, ami tőlem telhetett elővenni, hogy azon magánosságomat valamennyire hasznossá tenném, vagy inkább hasznossá tenni igyekezném.“³⁸⁵ Ez a jellemvonás nyilvánul meg abban a sokoldalú tevékenységben, melyet az egyház, az egyházmegye és egyházkerület különböző munkamezőin debreceni lelkész korában végzett, nemcsak egészségében, hanem betegségében is. Ez a jellemvonása nyilvánult meg abban a tényben, hogy még élete utolsó éveiben is újabb irodalmi alkotások tervével foglalkozott, s csak a halál gátolta meg, hogy Biblia Győzedelme című munkáját befejezze.³⁸⁶ Ő csakugyan égő és világos szövétnek volt, — amint Ormós András mondja — „akinek világának sok ekklesiák örültek“. „Fáradhatatlan volt az idvesség igazságoknak vizsgálásában és azoknak másokkal nemcsak élő nyelvvel és szóval, hanem írással való közlésével: annyira, hogy amint ama nevezetes római császárról Trajánusról mondták hajdan, ő reá is igazán lehet alkalmaztatni: minden nap az ő munkájának hasznos dicséretivel ment le. Végre oly sebesen lobogott ez a gyertya, hogy az olaj megszűnt, az erő megfogyatkozott.“³⁸⁷

Szikszainak ez az elerőtelenedése 1802 novemberének letelején lett mindinkább nyilvánvalóvá. Valószínűleg tüdővész emésztette erőit: a betegségről fennmaradt adatok legalább ezt sejtetik, s ezt a sejtésünket csak megerősíti az a tény, hogy gyermekei körében is előfordult ez a betegség.³⁸⁸ Megerősít ebben a feltevésünkben a jelzett esztendőből fennmaradt arcképe is.³⁸⁹ Az említett év október 30-ától kezdve lelkési funkciókat nem végez. Többnyire az ágyat őrzi, de azért néha-néha egy-egy konzisztóriális gyűlésen megjelenik, utoljára az egyházmegyei konzisztórium gyűlésein, melyeket lakásán tartottak.³⁹⁰ Életének rövid leírásában így emlékezik meg ez utolsó néhány hónapról: „Végre fogyatkozásra jutván és nemcsak a közönséges szolgálatra, hanem a magánosan való munkál-

³⁸³ Debrecen város tanácsa jkv-e 1802—1805-ig 154. l. 516. sz. A városi lev. tárbán 154—1803. sz. alatt a helytartótanács rendelete is megtalálható.

³⁸⁴ Egyh. ker. lev. tár 351. sz. Szikszai 1783 máj. 31-én kelt levele Szilágyi püspökhöz.

³⁸⁵ Hasonló gondolatot találunk a Keresztyéni Tanítások Előljáró Beszédében.

³⁸⁶ A Természeti és Keresztyén Vallás Előljáró Beszédében, tehát 1799 márc. 29-én írja, hogy egy külön könyvben óhajt a Bibliával szemben támasztott nehézségekkel foglalkozni, s hogy tervét részben beváltotta, azt bizonyítja József fiának az Epitáphium 9. l.-ján közölt adata a Biblia Győzedelme c. mű félben maradt kéziratáról.

³⁸⁷ Szikszai Epitáphiuma 44., 45. l.

³⁸⁸ A halotti akv. szerint „sinlődésben“ halt meg. Fia, Mihály, amint fentebb láttuk, tüdővésznek lett az áldozata. Az a tény, hogy noha nov. eleje óta többnyire ágyban fekvő beteg volt, de azért közbe-közbe gyűléseken megjelent, szintén erre a következtetésre vezet.

³⁸⁹ Arcképét fia, József előbb a már i. Epitáphiumban, később a Lelki Áldozatok általa sajtó alá rendezett negyedik kiadása első kötetében közölte.

³⁹⁰ Debreceni egyh. megkereszteltek stb. akv. X : 57. l.-on találjuk bejegyezve utolsó funkcióját 1802 okt. 30-án: egy keresztelést. Szikszai Epitáphiuma 68. l. *Böszörményi Pál* i. 1803 máj. 4-én kelt jelentése szerint „ob ingravescentem a sex fere mensibus mortum lecto adfixus officio fungí non potest.“ Az egyh. konzisztóriumának gyűlésén utoljára 1803 okt. 10-én (i. jkv. 185. l.), az egyh. ker.-én 1803 jan. 15-én (VIII : 228. l.), az egyh. m.-én még jan. 18-án, márc. 29-én és ápr. 26-án is (208., 209., 210. l.) részt vesz.

ködésre is elégtelenné lévén s látván, hogy már semmi hasznot nem tehet, megunt az életet és nem kívánt többé élni : mind az által az Isten akaratára bízván magát békességes türessel, hittel, reménységgel várta a boldog megoszlattatást, úgy nézvén azt, mint nyomorúságainak végét és boldogságának kívánatos kezdetét.³⁹¹

Szenvedései között a halál küszöbén, amint idézett sorai is mutatják, *volt vigasztalása*. „Nyilván kijelentette, hogy nem fél a haláltól; tudta kinek hitt és bizonyos volt benne, hogy az ő kincsét megtartja ama napra.”³⁹² „Követte... Jákóbnak példáját, amennyiben a halálra néminemű készséget és valóságos keresztyéni maga elszánást mutatott... Arról beszéllett hát igen gyakran az ő másokkal való létében, még gyakrabban gondolkozott róla az ő magánosságában.”³⁹³ S erről a felülről jövő vigasztalásról tesz bizonyosságot búcsúzó szavaiban, amikor arra inti szeretteit : „Ne úgy nézzék ezt az én haláloamat, mint valamely nagy szomorú dolgot, hanem úgy, mint ugyan kívánatot, amely által megszabadított az Úr engemet minden gonosztól és várt boldogságra juttatott.”³⁹⁴ De nemcsak a mennyei boldogság elnyerésének bizonyossága vigasztalta szívét e nehéz napokban, bár kétségtelenül ez volt fő vigasztalása, hanem vigasztalta az a nagy szeretet is, mellyel a debreceni református egyház lelkészei, előljárói és tagjai egyaránt körülvették. Búcsúzó szavaiban hálás köszönetet mond lelkésztársainak azért a különös jóindulatért, hogy azt a terhet, melyet ő tartozott volna hordozni, de hanyatló erőtlén állapota miatt nem hordozhatott, önként magukra vállalták és szinte esztendeig hordozták. A debreceni előljárókhoz és polgárokhoz pedig ily szavakat intéz ugyanott : „Köszönöm néktek, tiszteletre és szeretetreméltó férfiak, azt a fávortokat, jóakarotokat és szíves indulatokat, melyet énhozzám mind ezelőtt mindenkor megmutattatok, mind pedig utoljára azzal bizonyítottatok meg, hogy midőn én a szolgálatra elégtelenné lettem az erőtelenségemben, keresztyéni, példás jóindulattal viseltettetek én hozzám nemcsak nyugodni hagyván engemet a ti házatokban, hanem jótéteményekkel megtetézvén engemet... A kegyelmes Isten tartson meg titeket és éltesen ennek a városnak és ekklesianak igazgatására és boldogítására...” S ez a szeretet, melyet a debreceniek részéről megtapasztalt, adja ajkára a következő lelkesült szavakat : „Oh debreceni ekklesia! Istennek városa! Keresztyén Jeruzsálem! Midőn nem régiben nagy romlásra tett valaki tégedet és vastag gyászban borított volt a Mindenható, sok aggodásaim s keserőségeim voltak te miattad, mely sokszor lettek az én szemeim könnyhullatások kútféjévé az *Ur előtt* a te nagy romlásodon. Áldott legyen az Úr, aki nékem megengedte látnom a te romlásodnak rész szerint való megépülését, az Ő nagy irgalmassága és hatalmassága szerint vigye tökéletességre a te épületedet, állítsa helyre a te templomodat, tornyaidat, harangjaidat, hogy legyen szép, mint volt a Jeruzsálem és az Úrnak szent neve dicsőíttessék nemzedékről-nemzedékre. Én bizonyosságot tészek, hogy a te hozzád való háládatos szíves indulatokkal végezem földi életemet. Sőt ha amaz életben, amelyben nem sokára átal megyek, vagyon valami emlékezet a földi dolgokról, ott is egy kedves és gyönyörűséges foglalatosságom léssen megjelenni te éretted a kegyelemnek széki előtt.”³⁹⁵

³⁹¹ Szikszai Eпитáphiума 9. l.

³⁹² U. o. 45. l.

³⁹³ *Földbáry* i. műve 143. l.

³⁹⁴ Szikszai Eпитáphiума 10. l.

³⁹⁵ U. o. 10., 12. l. A Bucsuzó Szavaknak másolata az egyh. m.-i lev. tárban található bekötött levelek III : 55. sz. alatt ma is meg van az önéletrajz másolatával együtt, s eléje ezek a szavak vannak írva : „Ezen gyászos koporsóban fekvő nagyérdemű és nagytiszteletű lelki tanítónak neve”. Utána pedig többek közt megjegyzi ugyanazzal a kézírással valaki, hogy „temetéskor specifice ezen írásból és ezen módon olvasódott el. Kijött ez nyomtatásban is, de kihagyódott belőle, ami a második punctum (vagyis az idézett szakasz) utolsó soraiban vagyon, híhető azért, mivel az egyenesen ellenkezik a mi dogmáinkkal.” Ez a megjegyzés azért is figyelemreméltó, mert megerősíti azt a feltevésünket, hogy Szikszai Bucsuzó Szavai önéletrajzával, epítáphiумával és Ormós beszédével már hamarabb is megjelentek, mintsem hogy fia kiadta volna ezeket Kotsi Sebestyén beszédével és Obernyik költeményével együtt. Mert a fia által sajtó alá rendezett s 1803 november folyamán napvilágot látott

1803 június 30-án ment által amaz életbe, melyben érezhette „a mennyei örömnök edességét“³⁹⁶ Július 1-én volt a *temetése*.³⁹⁷ Gondos figyelmére vall, hogy már előre felkérte *Ormós Andrást* és *Kocsi Sebestyén Istvánt* a temetése alkalmával való igehirdetésre, mert nem akarta ezzel is terhelni debreceni kollégáit, kik betegsége alatt elég terhet hordoztak helyette.³⁹⁸ Ormós András el is mondotta gyászbeszédét a temetésen János ev. 17 : 4—5 alapján. Kocsi Sebestyén azonban a közbejött akadályok miatt, a temetésen nem jelenthetett meg, de elkészített gyászbeszédét, melynek II. Kor. 1 : 12 a textusa, Ormós beszédével együtt az elhunyt fia : József kiadta.³⁹⁹ Kocsi Sebestyén helyett mégis csak az egyik debreceni lelkész : *Földvári József* prédikált Ormóson kívül a temetésen I. Mózes 48 : 21. alapján, aki csak 1832-ben adta ki ezt a beszédét más „halotti prédikációk“-kal együtt. Ő olvasta fel az elhunyt életének rövid leírását és búcsúzószavait is.⁴⁰⁰ Végül *Obernyik József* a poéták tanítója, aki Csokonai Vitéz Mihálylyal is barátságban volt, Szikszai halála alkalmával gyászverset készített s egyúttal egy szimbolikus képet festett egy táblára, melyet azután a sír fölébe függesztettek fel.⁴⁰¹ A holttestet a *Cegléd-utcai temetőbe* vitték s ott hantolták el azt.⁴⁰² *Sírfelirata* által még sokáig beszélt a temetőben járó-kelőkhez az, akinek földi maradványai ott nyugodtak a sírhant alatt. Ma már nem olvashatjuk, mert a tovatűnő évtizedek lassanként eltüntették, de valamikor sokan olvashatták a következő szavakat : „Ide tétetett az elrothadásra Szikszai Györgynek porteste, melyet az Istenben való reménységgel, a Jézus Krisztusban való hittel 66 esztendeig hordozott e földön, melyben eleget fáradott, eleget szenvedett, eleget kesergett, elég jót is vett és a melyben egy néhány esztendeig a debreceni reformata ekklesiának ez egyházi szent hivatalban nagy kedvvel szolgált. Ő maga pedig elköltözött innét abba a valóságos életbe, amely fő célja volt lételének, fő igyekezete életének, fő édesítője halálának és a melyet az isteni irgalmasság megígért, a Jézus Krisztus halála megszerzett és bizonyossá tett minden hívő bűnösnek.“⁴⁰³

A temetésen felesége s gyermekei, Pál fia kivételével, mindnyájan jelen voltak.⁴⁰⁴ Az özvegy egy ideig még a parókiális házban marad, majd házat vásárol a Péterfia-utcában. Lehet, hogy egyelőre abba költözött ; annyi azonban bizonyos, hogy 1806-ban már a Csapó-utcában lakott s ott volt a lakása 1821 január havában bekövetkezett haláláig.⁴⁰⁵

Ezalatt az idő alatt *özvegy Szikszainét* nem egy csapás érte. Ilyen volt első sorban a helytartótanácsnak ismételt leirata, melyben Pál fia hazabocsátását

kiadásban meg van az inkriminált részlet, s a debreceni egyh. konzisztoriuma jkv-ének 192. l.-ján az 1803 július 1-iki jkv. előtt beírt „szomorú jegyzés“-ben már megemlékezik ezeknek nyomtatásban való megjelenéséről, és nem valószínű, hogy ez a bejegyzés csak november után kelt volna.

³⁹⁶ Id. „szomorú jegyzés“. Debreceni egyh. halotti akv-e IV. Szilágyi Eпитáphioma 10. l.

³⁹⁷ Debreceni egyh. halotti akv. i. hely. Szikszai Eпитáphioma 17. l.

³⁹⁸ U. o. 3. és 4. l., vagyis József fiának előljáró beszéde szerint.

³⁹⁹ U. o. 17. s köv., 49. s köv. lapok.

⁴⁰⁰ *Földvári* i. műve 137. s köv. l. Hogy valóban ez a halotti beszéd mondatott el Szikszai György temetése alkalmával, azt bizonyítja annak tartalmán kívül az az érdekes adat, melyet Karácson András békési lelkész volt szíves rendelkezésemre bocsátani, aki a következőket közölte velem : „Ma délután egyik régi Bibliám első lapján a következő bejegyzést találok : 1803 die 1-a iulii T. Szikszai György debreceni rf. ekklesia predikátora holtteste felett mondott el szoboszlai predikátor t. Ormós uram, textusa sz. János evangyéliuma 17. rész 4—5. vers. Ismét mondott el ugyanakkor t. Földváry uram Mózes I. rész 48. vers 21. Volt 68 (?) esztendő. Debrecenben volt pap 16 esztendeig.“

⁴⁰¹ Szikszai Eпитáphioma 73. s köv. l. Csokonai levele Obernyikhez : *Abaji Figyelő* c. Közlönye IX : 316., 317. l.

⁴⁰² Szikszai Eпитáphioma 3. l.

⁴⁰³ U. o. 5. l.

⁴⁰⁴ U. o. 8., 85., 86. l.

⁴⁰⁵ Debreceni egyház konzisztoriuma i. jkv-e 193. l. *Böszörményi Pál* 1804 dec. 9-én felvett jkv-e özv. Szikszainé vagyonai helyzetéről. Debrecen városa levéltára jelentések 318. sz. Debreceni ref. egyh. halotti akv. IV. kötetében György fia 1806 aug. 8-án történt eltemetetéséről szóló bejegyzés. V : 171. l., mely szerint nt. Szikszai György Csapó-utcában lakó özvegye, Bátori Sára, 73 éves korában 1821 jan. 21-én ingyen eltemettetett.

megtagadja.⁴⁰⁶ Hogy Szikszainéban is lehetett némi anyagiasság, azt sejteti velünk az az egyetlen jellemre fényt derítő adat, mely élete korábbi szakaszából, még az első makói vizsály idejéből fennmaradt. Szikszai ellenfelei említik a kerülethez intézett beadványukban, hogy amikor a régi véka elégetése után a város vékájával szedték a prédikátornak a gabonát, s ezt Szikszainé meglátta, így kiáltott a gabonaszedőkre : „Ha ezzel a vékával szedtétek, egyétek meg, pokolba is éljen vele a lelketek.”⁴⁰⁷ És mégis, mikor másodízben visszautasítja a helytartótanács a Pál fia elbocsáttatása érdekében benyújtott kérést, nemcsak, hogy új „investigatíot” kér vagyoni helyzetének megállapítására, hanem hajlandó helyettest is állítani s a katonaruha váltságdíját is megfizetni.⁴⁰⁸ Hogy ennek a kérésnek mi lett az eredménye, azt megállapítani nem tudjuk teljes határozottsággal, de tekintettel arra, hogy a helytartótanács elutasító leiratának nyomát nem találjuk a városi jegyzőkönyvekben, arra lehet következtetnünk, hogy most már kérése teljesült. Lehetséges, hogy Pál fiát tényleg viszont láthatta esetleg már 1805 folyamán, de ha így is történt, öröme nem volt sokáig zavartalan, mert 1806 augusztus 8-án ismét halottat kísér a temetőbe : 29 éves fiát, Györgyöt, aki édesanyja házában halt meg valószínűleg tifuszban. És nem mult el három esztendő, amikor egy váratlan csapás újból gyászbaborítja anyai szívét : legkisebbik fia, Dániel, vízbefulladt s 1809 augusztus 6-án el is temettetett.⁴⁰⁹

Egyedül élte most már napjait Debrecenben özvegy Szikszainé, ha csak Pál fia nem volt mellette. Halálakor is élő gyermekei közül még ugyanabban az esztendőben József,⁴¹⁰ hét év múlva Benjámint követi édesanyját a minden élőknek útján.⁴¹¹ Sára és Pál sorsáról nincsenek közelebbi adataink. József családja sorsáról az elmondottakon kívül annyit tudunk még, hogy leánya, Eszter, 1812-ben ment férjhez Hajmáskéren nemes *Búzás Pálhoz*.⁴¹² Benjáminnak, tudomásunk szerint, hat gyermeke volt : a legidősebb Zsófia Tóth Ferenc hódmezővásárhelyi lelkipásztornak lett a felesége s 11 gyermeknek édesanyja ; Benjámint és György katonai pályára léptek s úgylátszik gyermektelenül haltak el ; Klára előbb Pozsgay János makói kereskedőnek, majd Beliczay Antalnak lett a felesége, s az első házasságból négy gyermeke született : Dániel jogi pályára lépett s előbb Csanád vármegyének volt tiszteletbeli aljegyzője, utóbb törvényszéki bíró Nagyváradon és itt gyermektelenül halt meg ; végül József debreceni deák korában római katolikussá lett s mint nyugalmazott plébános fejezte be életét. Az unokák közül egyedül Dániel tette emlékeztetéssé nevét azáltal, hogy Makó városának 4000 forintot hagyományozott a polgári iskolában tanuló szegény gyermekek segélyezésére.⁴¹³

⁴⁰⁶ Debrecen városa lev. tára a helytartó tanácsnak 154—1803., továbbá 95—1804. sz. alatti rendeletei.

⁴⁰⁷ Egyh. ker. levéltár 247. sz. makóiak áprilisi panaszlevele.

⁴⁰⁸ *Böszörményi* i. jkv-e.

⁴⁰⁹ György halálának okát a halotti akv. i. h.-en „forró nyavalyában” állapítja meg. Dániel halála u.o. 1809 aug. 6-án jegyeztetett be, továbbá Series Stud. etc. ab anno 1792. 179. l., ahol azonban halálának éve tévesen 1811-nek van beírva.

⁴¹⁰ *Jákóy Pál* hajmáskéri lelkész szíves közlése szerint az egyház akv-ébe a következő bejegyzés olvasható : „1821 ápril 27-én temettetett el ezen Hagymás-Kéri Reformata Szent Ekklesiának 10 Esztendeig volt Predikátora N. Szikszay József Uram.”

⁴¹¹ *Szirbik* i. m. 52. l. szerint 1828 márc. 9-én halt meg.

⁴¹² *Jákóy Pál* hajmáskéri lelkész szíves közlése szerint a hajmáskéri ref. egyház esketési anyakönyvébe 1812 szept. 2-án jegyeztetett be nemes Búzás Pál és Szikszai Eszter házassága ; a szülők neve ugyan nincs feljegyezve, de az esketés körülményei valószínűvé teszik, s a gyulaifiratóti egyház születési akv.-vel való egybevetése pedig kétségtelenné, hogy ez a Szikszai Eszter Szikszai József 19-ik életévében levő leánya volt.

⁴¹³ Hogy kik voltak a gyermekei, azt felsorolja *Szirbik* i. m. 52., 53. l. Zsófia gyermekeinek névsorát *Jezerniczky Aladár* hódmezővásárhelyi lelkész volt szíves közölni az egyház akv-ei alapján. Szikszai Dániel végrendeletét néhány más adattal *Pozsgay Károly* hódmezővásárhelyi lakos volt szíves hozzám juttatni. A végrendeletből a Szirbiknél közölt adatokat kiegészíthetjük azzal, hogy Benjámint fia György „a szabadságharc végeztével a lugosi sóháznál, s utóbb az azon vidéki pénzügyőrségnél volt alkalmazva”. Továbbá, hogy József mint nyugdíjazott lelkész élt Nagyváradon a végrendelet keletkezése idejében. A végrendelet alapján

II. Szikszai az író.

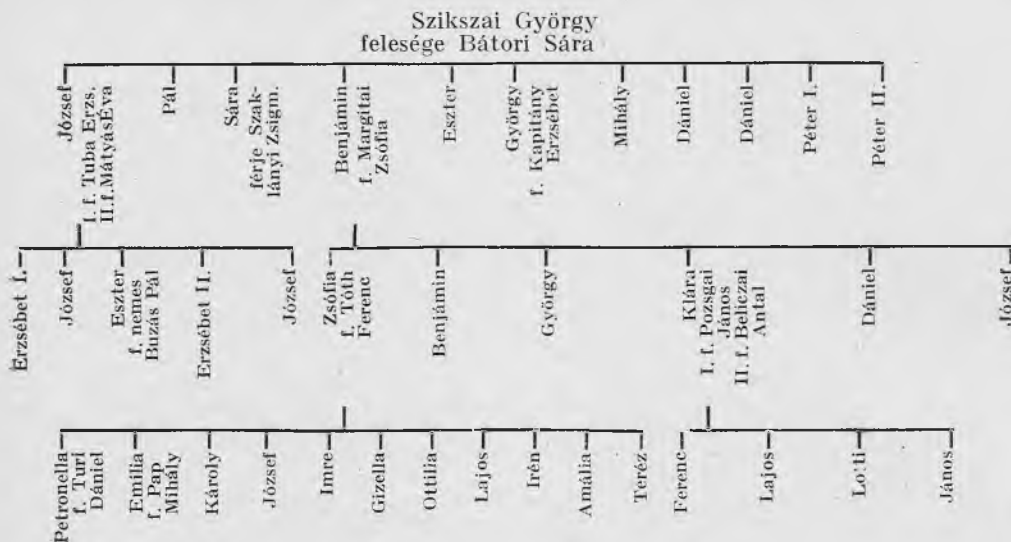
1. Írói munkássága általában. Kisebb irodalmi alkotások.

Irodalmi alkotásainak jegyzéke és kiadásai. A Biblia Győzödelme és a Biblia Szövétnéke című művek szerzősége. Életének Rövid Leírása és Bucsuzó Szavai. A Debreceni Magyar Grammatika megírásában való részvétele.

Szikszai György fia, *József*, abban a kiadványában, melyben édesatyjának epitáphiumát, életrajzát, búcsúzószavait, valamint a temetése alkalmából készült két gyászbeszédet és Halotti Címert közzétette, a következő jegyzetben *foglalja össze atyja irodalmi munkásságát* : „Sok munkákat hagyott maga után, melyeket írt magyar nyelven a magyar keresztyének épületire. 1-ső a Keresztyéni Tanítások és Imádságok, melyek már sok ízben kinyomtattak. 2-dik Tíz Idvességes Prédikációk. 3-dik a Mártirok Oszlopa. 4-dik A Lelki Áldozatok. 5-dik A Természeti és Keresztyén Vallás. Halála után írásban hagyta ezeket : 1-ször Az egész ó és újtestamentomi Szentírásnak magyarázata és annak minden részeire való tanúságok 3 darabban. 2-ször Számos innepi és közönséges, úgy nemkülönbön halotti Prédikációk 5 darabban. 3-szor Biblia Győzödelme, ezt félbehagyta ; mivel elfogyatkozott erejében, betegségbe esett és hasznos életét elvezette.“⁴¹⁴

Szikszai József a megjelenés sorrendjében közli velünk édesatyja irodalmi műveinek jegyzékét, tehát azok közül először a *Keresztyéni Tanítások és Imádságok* jelennek meg. Amint már fentebb említettük, midőn Szikszai György Makón elvesztette állását és magánosságban maradt, írás által igyekezett „az Isten dicsőítésére és keresztyén felebarátainak a lelkiekben lehető építésére munkálkodónak találtatni“. Már 1784 október 1-én kéri arra egy levélkében Szilágyi püspököt, hogy a szuperintendenciának bemutatott és a szuperintendenciális deputáció által revideáltatott munkácskaja felől „tett ítéletét és végzését írásban kiadni méltóztassék“.⁴¹⁵ Ez a munkácska valószínűleg a Keresztyéni Tanítások

közlöm Szikszai Klára két férjének a nevét. A rendelkezésemre álló adatok alapján Szikszai György leszármazottainak családfáját a következőképpen állítottam össze :



⁴¹⁴ Szikszai Epitáphiuma 9. l.

⁴¹⁵ Egyh. ker. levéltár 362. szám alatti levelek közt.

és Imádságok egyik része lehetett, mert bár Szikszai szereti a kicsinyítő ragokat használni, aligha nevezte volna művét „munkácskának“, ha az a Keresztyéni Tanítások és Imádságok első kiadásának teljes szövegét magában foglalta volna. S e mellett az is figyelemreméltó, hogy a Keresztyéni Tanítások és Imádságok Előljáró Beszède 1785 augusztus 21-én kelt és a mű csak 1786-ban látott napvilágot, vagyis jóval az említett levél megírása után. Talán épp a kerületi végzés és ítélet készítette arra, hogy művét kibővítsé s azután ilyen bővített alakban adja ki a jelzett esztendőben.

Szikszai első műve igen kedvező fogadtatásra talált. Még négy esztendő sem mult el, már is elfogyott az első kiadás és Szikszai 1790-ben sajtó alá rendezi a másodikát és pedig az első kiadás alapján, annak bővítése nélkül. „A mi engem illet — írja előljáró beszédében —, volt az a célem, hogy ezen 2-ik kiadást megbővítsém különb-különbféle új tanításokkal és imádságokkal, p. o. böjtre, hadakozásra, pestises időre, utazókra, mezei pásztorokra, magtalan házásokra tartozókkal s több effélékkel, de meggondolván, hogy az kedvetlenségekre s némi-nemű megbántásokra esnék azoknak, akik az első kiadásból ezt a könyvet megszerzették, mivelhogy az övék csonkává és hiányossá tétetnék ...meghagyván ezen módon, mint az első kiadásban volt, arra határoztam magamat s olyan szándékkal vagyok, hogyha az Úr Isten még éltet, erőt és kegyelmet ad, az új tanításokból és imádságokból álló bővítést annyira vigyem, hogy még egy ilyen forma könyv teljék belőle és úgy külön kiadván, ennek mintegy második darabja legyen.“ Ez a terve azonban nem valósult meg: a mű harmadik kiadását 1792-ben ismét az első kiadás szövege szerint rendezi sajtó alá, ellenben a negyedik kiadást, mely 1795-ben látott napvilágot, mégis csak bővítette. Az első szakaszt két tanítással és velük kapcsolatos imádsággal toldotta meg: az egyik önmagunk megtagadásáról, a másik keresztünk felvételéről szól, a második szakaszt pedig a keresztyén utazó embernek szóló tanítással és öt imádságával, továbbá a gyümölcsstelen házasságban élő keresztyén férfiú és asszony számára írt tanítással és imádsággal bővítette ki. S ezenkívül egy változtatást tett a mű beosztásán: az öreg embernek szóló tanítást és imádságot a harmadik szakasz végéről a második szakaszba tette át, a földművelő és utazó emberhez szóló részek közé.

A Keresztyéni Tanítások és Imádságok ötödik kiadásának megjelenését is megérhette még Szikszai, mely a negyedik kiadást követi teljes egészében s 1802-ben látott napvilágot. Voltaképpen ez már hatodik kiadás volt, mert amint már említettük, 1796-ban Brünmben a mű cseh fordítása is megjelent, amelyet az 1—3 kiadás valamelyike alapján készített el *Blasek Mihály* morva református szuperintendens.

Szikszai halála után tovább folytatta diadalmas hódító útját a magyarság, főkép a magyar reformátusság körében az említett munka. Pozsonyban, Kassán, Debrecenben és Budapesten láttak újabb és újabb kiadásai napvilágot, melyeknek száma a már említett kiadásokon kívül meghaladja a 30-at.⁴¹⁶ Az újabb kiadásokban négyféle típust kell megkülönböztetnünk. Az 1. bizonyos stiláris módosításokkal, melyek részben a régies nyelvezetet modernizálják, részben a sántánt, az ördögöt hagyják ki néhol a szövegből, a negyedik kiadás nyomán halad s benne semmiféle újabb hozzáadást nem találunk. Ehhez a csoporthoz tartoznak a Hornyánszky-cég kiadásai is, melyek azonban a negyedik kiadás második elől-

⁴¹⁶ 1., 1786 Pozsony, 2. 1790 u. o., 3., 1792 u. o., 4., 1795 u. o., 5., 1802 u. o., 6., 1811 u. o. azonos a Szinnyei által említett 1810-essel, 7., 1818 u. o., 8., 1825 Kassa, 9. 1834 Debrecen. 10., 1837 Pest, 11., 1843 u. o., 12., 1849 u. o., 13., 1855 u. o., 14., 1856 u. o., 15., 1857 u. o. 16., 1857 Debrecen, 17., 1862., u. o., 18., 1862 Pest, 19., 1865 u. o., 20., 1865 u. o. kivonatos. 21., 1872 Debrecen, kivonatos, 22., 1873 Pest, 23., 1883 u. o., 24., 1884 u. o., 25., 1888 u. o., 26., 1890 u. o., 27., 1894 u. o., 28., 1897 u. o., 29., 1900 u. o., 30., 1903. u. o., 31., 1904 u. o., 32., 1908 u. o., Hornyánszky-féle, 33., 1908 u. o., Rózsa-féle, 34., 1912 u. o., 35., 1914 u. o., 36., 1917 u. o., 37., Egy ismeretlen évből való pozsonyi kiadás, mely az 1834-es debreceni kiadás nyomán Schmidt Ferenc és Busch I. I. pozsonyi nyomdájában látott napvilágot. Ez adatok az általam felkutatott példányok alapján közlöm, kiegészítve a Szinnyei: Magyar Írók XIII: 871. lapon közölt adatokkal.

járó beszédét elhagyják, az első előjáró beszéd dátumában ehelyett: „Makón augusztusnak 21 napján“ a második előjáró beszédből ezt közlik: „Debrecenben augusztus 13-án.“ A 2. típus alapját az 1834. évi debreceni kiadás képezi, amely Sz. D. által rendeztetett sajtó alá, de bizonyára nem Szikszai György Dániel fia által, aki már 1809-ben vízbe fult, hanem valószínűleg hasonlónevű unokája által, aki 1833-ban végezte el tanulmányait a debreceni kollégiumban.⁴¹⁷ Ebben a kiadásban nagy mértékben átdolgozta a kiadó Szikszai tanításait és imádságait. Míg az előbbi típusnál az átdolgozó csak itt-ott hagyja el a sátánt és a poklot, az 1834. évi következetesen elhagyja, illetve másokkal helyettesíti ezeket a szavakat. Egyes régies szólásmódokat is átfurmál és a forrásokra való hivatkozásokat mindenütt elhagyja. Végül egy sereg olyan imádságot találunk ebben, mely a Szikszai által kiadott szövegekből hiányzik. Ezek közül az imádságok közül a bő- és örvendetes aratásra és szüretre, a szűk és szomorú aratásra, az advent négy vasárnapjára szóló imádságok, továbbá a karácsony, husvét és pünkösöd ünnepét berekesztő, a nagypénteki és áldozócsütörtöki esvétli imák és a Toldalékban közölt: pestiskor, a pestis megszűnésekor és a földindulás rettenetességei között mondandó imádságok voltaképpen Szikszai Györgynek a *Lelki Áldozatokban* megjelent imádságai nyomán közöltetnek. A szűk és szomorú szüret alkalmára készült imádság, továbbá a „Halálra ítéltetett bűnösnek imádkozni kell“ című rész: úgy a tanítás, mint az összes imádságok, akár tartalmuk, akár stílusuk szerint vizsgáljuk őket, Szikszai György egyéniségének bélyegét viselik magukon s így valószínű, hogy az ő kéziratban fennmaradt tanítása és imádságai. De míg egyfelől bővíti az anyagot, ugyanakkor elhagy 17 imádságot a betegeket, haldoklók számára írt, illetve érettük mondandó imádságokból, hármat pedig azok közül egybe von össze.⁴¹⁸ A 3. típus bizonyos mértékben a kettő között foglal helyet: a negyedik kiadást követi, mint az első típus, tehát nem találjuk meg benne a második típusban a *Lelki Áldozatok* és Szikszai kéziratai nyomán közölt számos imádságot, kivéve a *Toldalékban* szereplő három imádságot, melyekhez azonban ez még két imádságot csatol: „Imádság szent életért“ és „Könyörgés“ címmel. E két utóbbinak azonban Szikszaihoz és lelkivilágához semmi köze; mindkettő tipikus terméke a racionalista irányzatnak. „Bölcsek, szentek, pogányok egyaránt vallják, hogy te vagy“, ennek örvendez az imádkozó, aki nem a Szentléleknek, hanem lelke tiszta ösztönének akar engedelmessé válni, s nem a Krisztus királysága diadaláért, hanem azért könyörög, hogy: „légy te minden emberek, minden állatok Istene“. Nem a Biblia, hanem a természeti vallás szelleme hatja át képeit, hasonlatait: különösen jellemző a második imádság befejező mondata e szempontból: „Föld, víz, tűz és lég ereszti fel hozzád a te téged imádó természet áldozatjának füstjét.“ Ugyanebben a típusban még két új imádságot találunk az első szakasz végén a boldog halálért való imádság után betoldva: az egyiknek címe „Pestis, döghalál, vagy epemirigy (cholera morbus) idejekor“, a másiknak „Isten akaratján való megnyugvás“. Ezek sem Szikszai imádságai, s szellemük mintegy közép helyet foglal el a Szikszai irányba és az említett racionalista imádságok között.⁴¹⁹ És végül jellemzi ezt a típust, hogy a királyért való imádkozásról szóló részben király helyett mindenütt *császárt* és királyt ír épp úgy, mint Blasek a cseh kiadásban. Ehhez a típushoz tartoznak a Bucsánszky, illetve Rózsa Károly és Lipcsey-féle kiadások, melyek Budapesten láttak napvilágot. Végül a 4. típus

⁴¹⁷ *Pozsgay Károly* hódmezővásárhelyi lakos volt szíves Szikszai Dánielnek a debreceni kollégiumban végzett bölcészeti, jogi és hittani tudományairól szóló bizonyítványát megküldeni, mely szerint nevezett 1810-ben született Makón. „Felsőbb tudományokat hallgatott 1824 november elsőtől 1833 évi február 6-ig. Főiskolai esküdt, felügyelő és költészeti, szónoklati gimnáziumi osztályok köztanítója volt két évig“. Az összes tárgyakból kitűnő osztályzatot nyert. Ezt a kiadást már 1833 végén sajtó alá rendezte a kiadó, amint az e kiadás előszavából kitűnik. L. még *Új Magyar Athénás* 414. lap.

⁴¹⁸ A halálhoz közelítő keresztyén imádságai közül a VII. sz. (539. l.) voltaképpen az eredeti kiadásban a X., XI., XIV. sz. imádságok összevonása.

⁴¹⁹ Az említett racionalista és félrationalista négy imádság már az 1849. évi budapesti kiadásban is megtalálható, mely Trattner és Károlyi nyomdájában látott napvilágot.

voltaképpen nem egyéb, mint az eredeti mű kivonata s részben tartalmi, de főképp nyelvi szempontból való átdolgozása. A tanítások legnagyobb része elmarad s az imádságokat sem találjuk meg mindnyáját. A közölt imádságok és főképp a tanítások nem egyszer rövidítve találhatók e típusban. Ide tartozik a Heckenastnál nyomtatott 1865. évi pesti kiadás és valószínűleg az 1872-iki debreceni kiadás is.

Szikszai György második irodalmi műve 1787-ben látott napvilágot ugyancsak Pozsonyban: *Egynéhány Prédikációk* címmel. Ezt a művet említi fia Tíz Idvességes Prédikációk néven. Ez az értékes kis prédikációgyűjtemény Szikszainak egyetlen önálló irodalmi műve, mely újabb kiadást nem ért meg.

1789-ben jelent meg első ízben a *Mártírok Oszlopa* című dolgozata, melyben a keresztyén egyház első századaiban élt vértanúknak jelentőségét fejtegeti s azután 348 mártír élete történetét, illetve a legtöbbnek csak vértanúsága történetét közli. Ez a mű 1900-ban Karcagon újból megjelent.⁴²⁰

Negyedik műve „*Közönséges Lelki Áldozatok*“ címet visel. Ez a templomi használatra készült imádságos könyv először 1795-ben jelent meg Pozsonyban. Második kiadása még Szikszai György életében 1803-ban, harmadik kiadása 1807-ben ugyanott látott napvilágot. A negyedik kiadást fia József rendezte sajtó alá, aki *Tóth Pápai József* dunántúli szuperintendenssel együtt több stiláris módosítást eszközölt a szövegen és az ördögöt meg a poklot gondosan kihagyta, vagy más kifejezéssel helyettesítette. Ez a kiadás 1820—21-ben Pesten látott napvilágot két kötetben.⁴²¹

Végül az utolsó mű, melyet Szikszai György nyomtatásban kiadott: *A Természeti és Keresztyén Vallás* című hitvédő munka volt, melynek megírása körülményeiről fentebb megemlékeztünk. Ennek a műnek második kiadása Pesten hagyta el a sajtót 1804-ben s ez csak annyiban különbözik az elsőtől, hogy mindazok a sajtóhibák, amelyekre Szikszai az előljáró beszéd folyamán felhívja a figyelmet, kijavítottak s az előljáró beszédnek reájuk vonatkozó szakasza is elhagyatott.

De vajjon ezzel befejeztük-e Szikszai nyomtatásban megjelent műveinek sorát? Hisz irodalomtörténeti műveink az Új Magyar Athénás megjelenése óta Szikszai György művei gyanánt emlegetik a fia Benjámín neve alatt megjelent *Biblia Szövétneke* és *Biblia Győzödelme* című műveket.⁴²² Erre a feltevésre kétségtelenül *Szikszai Józsefnek* e fejezett elején idézett jegyzete adott alkalmat. Az a kérdés azonban, hogy vajjon magukban a művekben találunk-e támpontot ennek a feltevésnek igazolására, vagy nem? Mert csak így adhatjuk meg a biztos feleletet az előbbi kérdéseinkre.

E feltevés valószínűségét már a cím azonossága fokozottabb mértékben bizonyítja a *Biblia Győzödelme* című munkánál. A *Természeti és Keresztyén Vallás* Előljáró Beszédében jelzi az öreg Szikszai, „*hogy ha az Istennek tetszik még valamely ideig életemet terjeszteni s erőmet megtartani egy különös könyvecskében mindazokat a nehézségeket felszedem és elhárítom*“, t. i. melyek a Szentírásnak Istentől való volta ellen szoktak feltámasztatni. Ime a *Biblia Győzödelme* című munkának eszméje. Kétségtelen tehát, hogy az öreg Szikszai megkezdte egy a Szentírást védő apologetikus munkának megírását, melynek fia József szerint *Biblia Győzödelme* volt a címe. Azonban ugyanő azt is megállapítja, hogy ez a munka befejezetlen maradt. Már pedig a mű, úgy, amint most van előttünk,

⁴²⁰ Sajtó alá rendezte *Kádár Imre*.

⁴²¹ A második kiadásban a második és harmadik szakasz fel van cserélve. A negyedik kiadás körülményeiről az Előbeszédben számol be a kiadó.

⁴²² Az Új Magyar Athénás 416. lapján azt olvassuk, hogy *Biblia Szövétneke* voltaképpen Szikszai György kéziratban fennmaradt bibliamagyarázó munkájának első darabja, melyet fia, Benjámín, a saját neve alatt adott ki. A *Biblia Győzödelme* pedig ugyancsak Szikszai György kéziratban fennmaradt dolgozatának fia, Benjámín által a saját neve alatt közzétett kiadása. Szöllősi Antal i. helyen ugyanezt a nézetet képviseli. Lexikonaink, a Pallas és a Révai lexikonok, Szikszai György művei közé sorolják mind a kettőt. Zoványi i. műve III : 285. lapján és Szinyei i. műve XIII : 874. lapján mindkét műről megjegyzi, hogy azok „állítólag“ Szikszai György tollából származnak.

nem tekinthető befejezetlennek, hanem kerekded egésznek alkot. És figyelemreméltók még a következő tények is : 1. A mű párbeszédes formában van megírva, előadása élénk és sokszor meglepően lendületes. Már pedig Szikszai György, bár nem egyszer tárgyalja kérdés és felelet alakjában éppen a műveiben szereplő vitás anyagot, párbeszédes formát sohasem használ ; ellenben Szikszai Benjámint kétségtelenül tőle származó írásában : „A Római Katholikus és Protestáns Keresztyének Közt Fennálló Unio“ című dolgozataiban ezt a formát alkalmazza és pedig hasonló élénkséggel és lendülettel.⁴²³ Ennél a ténynél még az is figyelemreméltó, hogy Szikszai György 62—63 éves, beteges, öreg ember lehetett, amikor e műhöz hozzáfogott, Szikszai Benjámint pedig 52 éves volt, amikor e művet kiadta. 2. A mű szó használata is némileg eltérő a Szikszai György fent felsorolt műveitől. A Biblia Győzödelme elején egy 16 oldalas „bévezetést“ találunk, míg Szikszai György műveinek élén rendszerint „előljáró beszédek“-kel találkozunk, csak a Mártírok Oszlopában van „bévezetés“, de az is csak az előljáró beszéd után következik. Szikszai György sohasem használja a „trutzol“ szót, mely e műben előfordul, a „győzödelm“ helyett pedig mindig „győzedelmet“ ír. Szikszai Benjámint műveiben azonban mindkettő ismételtelen előfordul.⁴²⁴

Az említett tényekkel szemben viszont meg kell állapítanunk mindenekelőtt azt, hogy tartalmi szempontból a Biblia Győzödelme és Szikszai másik nevezetes apologetikai munkája A Természeti és Keresztyén Vallás között teljes az összhang, mindazokban a kérdésekben, melyek közösek, pl. az inspiráció, a Szentháromság tanának, a bűnbeesés történetének felfogásában.⁴²⁵ Amikor pedig a bárka hosszúságát állapítja meg, így nyilatkozik : „olyan forma hosszúság, mint amennyire vagy a debreceni újtemplomnak a piac felől való oldala a hid hosszában Csapó-utca szegelyéig“.⁴²⁶ Ez a meghatározás feltétlenül a Debrecenben lakó Szikszai György és nem a Makón lakó Benjámint tollára vall.

Mind ezek alapján tehát a Biblia Győzödelme című munkát nem tulajdoníthatjuk mindenestől fogva sem Szikszai Györgynek, sem Szikszai Benjámintnak, hanem abban a Szikszai György által készített és valószínűleg Biblia Győzödelme címet viselt félbemaradt kéziratot műnek fia, Benjámint, által átdolgozott és kiékszített alakját kell látnunk.

Más eredményre jutunk azonban a Biblia Szövétnéke című mű szerzősége kérdésében. Három szempontot kell itt figyelembe vennünk : 1. a mű forrásait és azokhoz való viszonyát, 2. a mű szellemét és tartalmát, főképp Szikszai György műveinek szelleméhez és tartalmához való viszonyában, 3. a mű szóhasználatát.

1. A Biblia Szövétnéke című műnek négy fő forrása van és pedig a következők : *Friess János Henrik* : *Schriftmässige Erklärung und Zueignung des ganzen Neuentestaments*, *Starke Kristóf* *Kurzgefaster Auszug der grüdllichsten und nutzbarsten Auslegungen über alle Bücher Neuestestaments*, *Rosenmüller György* :

⁴²³ Három beszélgetés, melyek közül az első kettő 1824-ben, a harmadik 1825-ben látott napvilágot. Színei ugyan i. m. 871. lapján azt írja e mű első két beszélgetéséről, hogy „állítólag atyja hagyta hátra kéziratban, de ez valószínűleg csak elírás, mert e feltevésnek semmi alapja sincsen.“

⁴²⁴ Szikszai Benjámintnak i. műve I. füzet 66., 86. l.-jén a „győzödelm“ szót, harmadik Beszélgetés 94., 102. l.-jén a „trutzol“ szót használja, éppúgy a Biblia Szövétnékeben pl. 574., 583. l.-jén „győzödelmet“ ír. Viszont Szikszai György Egnéhány Prédikációk 175. l.-jén, Keresztyéni Tanítások 754., 760., Mártírok Oszlopa 35., 36. l.-jén stb. mindenütt győzedelmet ír. A Biblia Győzödelmében a „trutzol“ szó 298. l.-on fordul elő. Nem vettük észre Szikszai műveiben a Biblia Győzödelmében előforduló szók közül a „tündöklő“ szót sem. (115. l.)

⁴²⁵ Biblia Győzödelme 93., 94., 101., 102., 211. l. v. ö. Természeti és Keresztyén Vallás 76., 77. l. Lényegileg ugyanazt az álláspontot képviseli már *Pictet* : *Theologia Christiana* c. műve (Debrecen, 1759.). Biblia Győzödelme 196., 109. l. v. ö. Természeti és Keresztyén Vallás 133., 136. l. Nem egy hasonló gondolatot találunk *Pictet* i. műve 141. s. köv. l.-jén. Biblia Győzödelme 116. l. v. ö. Természeti és Keresztyén Vallás 174. s. köv. l., ahol lényegileg ugyanazt az álláspontot képviseli, mint *Pictet* 223., 224. l.-on. Lényegileg ugyanaz a felfogás nyilvánul meg még Biblia Győzödelme 211. l. s. Természeti és Keresztyén Vallás 482. s. köv. l.-jén a csoda kérdésében is.

⁴²⁶ Biblia Győzödelme 140. l.

Scholia in novum testamentum és *Barnaud Bertalan*: *Ecleircissemens et Reflexions sur L'evangile* című művei. Ezekon kívül figyelembevesz egy, esetleg több racionalista írásmagyarázót is, de ez utóbbiak véleményét csak itt-ott közli, míg az említett négy mű rendszeres használata kimutatható az egész munkában. És pedig meglehetősen szolgálai használata. Alig van e bibliamagyarázó munkának olyan részlete, mely ne volna az említett négy munka valamelyik részletének fordítása, kivonata, esetleg többé-kevésbé szabad átdolgozása. Azok a szakaszok melyek önállóaknak tekinthetők, különös értékkel nem bírnak. S ezzel szemben nem egyszer vallásos melegségtől áthatott, különösen építő részleteket hagy el forrásaiból.⁴²⁷

Az elmondottakkal kapcsolatban pedig az a figyelemreméltó, hogy Szikszai Benjámint fentemlített párbeszéd munkájában, amikor egy állítása igazolására tekintélyes protestáns bibliamagyarázatokra hivatkozik, éppen az említett négy munkát sorolja fel.⁴²⁸ S ezzel szemben figyelemreméltó az is, hogy Szikszai György, ha használ is fel forrásmunkákat, általában önállóbban használja fel azokat s amit ő ad hozzájuk, az rendesen értékesebb az átvett anyagnál.⁴²⁹ E mellett ismerve Szikszai György lelkivilágát, bajosan egyeztethető azzal össze az említett vallásos melegségtől áthatott építő részeknek elhagyása.

2. Ha már most figyelembe vesszük a második szempontot, a következőket kell megállapítanunk: a) Szikszai György úgy a Biblia Győzödelmében, mint A Természeti és Keresztény Vallásban határozottan állást foglal az ellen a racionalista felfogás ellen, mely a sátánnak, az ördögi lelkeknek létezését tagadja s az ezekről szóló szentírási helyeknek olyan magyarázása ellen, hogy Jézus és az apostolok csak azért emlegetik ezeket, mert alkalmazkodtak a zsidók felfogásához és szólásmódjához.⁴³⁰ A Biblia Szövétnekének írója azonban, ha rendesen közli is az ilyen ördögűzésekkel kapcsolatban az ortodox magyarázatot és ennek helyessége mellett foglal állást szemben a racionalista írásmagyarázók nézetével, de az utóbbit olyan határozottsággal adja elő s állásfoglalása olyan kényszeredett, hogy az olvasó benyomása szerint az író tulajdonképpen a racionalisták nézetén

⁴²⁷ Pl. a XXIV. rész magyarázatánál a fejezet első felében *Barnaud* i. m. 513. s köv. 1. második felében *Friess* i. m. 343 l. beosztását követi. Az 1. vers magyarázatában főképp *Friess* (335. l.) követi, a *Friess*től független sorokban pedig *Barnaud* (514. l.) hatása érezhető. A második verset *Friess* nyomán magyarázza, bár *Friess* magyarázatának nagy részét elhagyja. A harmadik vers magyarázata előtt található rövid bekezdés *Starke* 565. l. szerint jelöli meg a következő versek tartalmát, de elhagyja a mondat második felét: „und von dem Zustande der Kirche N. T. bis an das Ende der Welt“. A harmadik vers magyarázatában *Friess*, *Starke* és *Rosenmüller* nyomán indul meg, de csakhamar eltér tőlük és miként *Tobler* János zürichi lelkész, a világvégét a zsidó világvégére magyarázza (*Wernle* i. m. I: 550. l.) A 4., 5. verseket nagyrészt *Friess* (337. l.) szerint magyarázza és ő is azonosítja, mint *Friess*, a Pál apostol fogságba esése alkalmával emlegetett egyiptombeli Simon mágussal; azonban részletesebben számol be a hamis Messiásokról, többé-kevésbé *Rosenmüller* és *Barnaud* alapján. A következő szakasz nagyrészt *Rosenmüller* i. m.-e 299., 300. lapján levő szöveg alapján készült. A 7. vers második felének magyarázatát *Starke* (569. l.), *Rosenmüller* i. h. és *Barnaud* (518., 519. l.) magyarázatainak figyelembevételével kezdi, de csakhamar teljesen *Starke* felfogásához csatlakozik és szóról-szóra kezdi fordítani annak magyarázatát. Önálló mondat: „lehettek ezeken kívül több éhség, pestis és földindulások is, de amelyekről az akkori história írók nem emlékeznek.“ A 8. verset is *Starke* nyomán magyarázza, módosítva azonban a világvégéről való eltérő felfogása értelmében. A 9. vers magyarázata főképp *Rosenmüller* (351. l.) nyomán készült, a következő vers magyarázatánál rajta kívül *Starke* (570. l.) magyarázatát is figyelembe veszi. A 11. verset részben *Rosenmüller* szerint, részben önállóan magyarázza. A 12. vers magyarázatában ugyanígy jár el, míg a 13.-nál megemlíti úgy a *Rosenmüller* és *Barnaud* által képviselt, mint a *Starke* és *Friess* által képviselt értelmezést, végül a 14. vers *Rosenmüller* megállapításait használja fel és bővíti ki önálló megjegyzésekkel. A bérekesztés nagyjából *Starke* (571. l.) után készült. L. Biblia Szövétnéke 455—465. l. Önállónak látszó részek pl. a 40. l.-on levő 3. sz. szakasz, az egész művet befejező utolsó bérekesztés stb. Ami az építő részeket elhagyását illeti, erre nézve jellemző a 34. l.-on levő három kérdés, egybevetve *Friess*nek i. m. 17. l.-ján levő 1. és 2. bekezdésével.

⁴²⁸ Az Unióról szóló i. m. Harmadik Beszélgetés 157. l.

⁴²⁹ L. alább Szikszai György prédikációiról és imádságairól szóló fejezeteket.

⁴³⁰ Természeti és Keresztény Vallás 156. s köv. 1.

van ebben a kérdésben.⁴³¹ Hogy ez valóban így volt, azt még inkább megerősítik *Földvári József* debreceni prédikátor és esperesnek mint cenzornak a könyvre vonatkozólag tett „jegyzései“. Ezekben többek közt ezt olvassuk : „Ugyanazon negyedik résznek 23. és 24-ik verseire a bévett és közönséges értelem igen helyesen adódik elő, de azután az egész munkán által erre az előadásra semmi reflexió nincsen. Mert a nyolcadik résznek tizenhatodik versire ugyanez a matéria bővebben ugyan, de már a közönséges értelemre semmit sem ügyelve hozódik fel, sőt optió adódik, mely az együgyű olvasót az ő értelmére nézve kísértésbe viszi... Ezen nyolcadik résznek huszonnyolcadik és következő verseiben az ördögösökről előforduló történet a tudvalevő két értelem szerint magyarázódik, hanem itt is az a fogyatkozás, hogy a közönséges értelem pártfogás nélkül marad, pedig annak pártját kell fogni.“ Sőt a tizenhetedik rész tizennegyedik versével kapcsolatban megállapítja Földvári : „itt nyilván a mondódik, hogy az Úr Jézus alkalmaztatte magát a sidók hamis vélekedéséhez“. „Reményilem — fejezi be Földvári —, hogy tiszteletes Szikszai Benjámín uram ezeken igazítást fog tenni, mert... tartozunk magunkat alkalmazni a manuális könyvekhez, melyeket a superioritás oskoláinkban tanított, vagy amelyek annak helyben hagyásával adódtak ki... Ilyen közelebbről néh. nagytiszteletű és b. e. édesatyjának Természeti és Keresztyén Vallás című munkája, mindegyik erről a materiáról nagy prudentiával és moderációval tractál.“⁴³²

b) Szikszai György a Máté evangéliuma 24. részében foglalt eszkatologikus beszéd egyes verseit, továbbá a 25-ben található példázatokat Jézus dicsőséges visszajövetelére vonatkoztatja, ellenben Szikszai Benjámín, mint *Tobler* zürichi lelkész „a vég“ alatt Jeruzsálem pusztulását és Krisztus országának az üldözések ellenére is kivívott diadalát érti és a 24-ik részben foglaltakat Jézus látható visszajövetelével nem hozza kapcsolatba ; a 25-ben levő első és második példázatnál pedig választást enged a kétféle magyarázat közt.⁴³³

c) Szikszai György a Mártírok Oszlopában közli Máté evangélista életrajzát. Ugyanezt megtaláljuk a Biblia Szövétnékeben is, csak hogy egészen másképpen. Az előbbi szerint Máté Krisztus mennybemenetele után tizenkét, az utóbbi szerint nyolc évvel írta evangéliumát. Az előbbi megemlíti, hogy Máté zsidóul írta azt, továbbá, hogy vegetáriánus volt : minderről a Biblia Szövétnéke hallgat. Ellenben a Biblia Szövétnéke elbeszéli a Hirtakus szerezcsen királlyal való összeütközéséről s ebből folyó vértanú haláláról szóló legendát : ezt meg a Mártírok Oszlopában keressük hiába, melyszerint „az ő halálának neme és módja nagy homályban vagon“.⁴³⁴

d) Másképp magyarázza a Biblia Szövétnéke a „sátán“ szó jelentését, mint A Természeti és Keresztyén Vallás, másképp a Krisztussal megfeszített két latorról szóló történet közt levő eltérést, mint a Biblia Gyözedelme című mű.

⁴³¹ Biblia Szövétnéke 87., 88. l-on az ördögösséget teljesen a Szikszai Györgynél található felfogás szerint magyarázza. Azonban a 164., 165. l-on az ortodox magyarázatot röviden közölve, nagyon részletesen adja elő a racionalista magyarázatot ; a 176. s köv. l-okon pedig elsősorban a racionalista magyarázatot közli részletesen és színesen, s azután rövidebben az ortodox felfogást ; hasonlóképpen a 455. s köv. l-on. A racionalista magyarázat részben Rosenmüller i. m. 39., 103—106. l. nyomán készült.

⁴³² Egyh. ker. lev. tár 1092. sz. A Biblia Szövétnéke nyomtatott példányai azt bizonyítják, hogy Szikszai Benjámín Földvári utasításainak eleget tett.

⁴³³ Természeti és Keresztyén Vallás 444—446. l., v. ö. Biblia Szövétnéke 482. s köv. l.-jait és jelen dolgozat 427. sz. alatti jegyzetét. Érdekes eltérés az apa és fiú megállapításai közt egyebeken kívül : „Az Ur Jézus pedig — így ír Szikszai György a Természeti és Keresztyén Vallás 445. l.-ján — még ekkor nem ítélte szükségesnek kivenni őket ebből a hibás vélekedésből : hanem elégnék tartotta a maga feleletét úgy intézni, hogy abból jövőendőben mind ők, mind mások látnák, hogy Ő kétféle eljöveteletről szólott.“ Szikszai Benjámín pedig ugyanerről a tényről így nyilatkozik i. m. 488. l.-ján : „Az Ur Jézus is hát *alkalmaztatván magát* igen bölcsen ehez az akkori közönséges vélekedéshez, midőn a Jeruzsálem végső veszedelmét írja le tanítványai előtt, olyanokat is mond, melyek az Ő utolsó eljöveteleire tartoznak.“

⁴³⁴ Mártírok Oszlopa 115., 116. l., v. ö. Biblia Szövétnéke 18. l., ahol *Starke* i. m. 19., 20. l.-ja alapján közli Máté életrajzának adatait.

Ez viszont a Biblia Győzödelmének a Szikszai Benjámintól való eredete ellen is bizonyít.⁴³⁵

3. A Biblia Szövétnke szóhasználatában legfeltűnőbb eltérés Szikszai Györgyétől a „tünemény“ szó használata. Ezt a *Barcafajlvi Szabó Dávid* által alkotott szót a Debreceni Magyar Grammatika helytelenül képzett szónak nyilvánítja, Szikszai György pedig sohasem használja.⁴³⁶

Mindezek alapján kétségtelenül megállapíthatjuk, hogy a Biblia Szövétnkek nem Szikszai György, hanem Szikszai Benjámint írta, aki már fiatal korában sokkal inkább a racionalizmus hatása alá került mint édesapja s tudás, jellem és hitélet dolgában bizony elmaradt édesapja mögött.⁴³⁷ Különbösen is Szikszai József jegyzete arra mutat, hogy a Szikszai György kéziratában fennmaradt biblia-magyarázó mű semmiesetre sem volt olyan terjedelmes, mint amilyennek a Szikszai Benjámint műve készült.⁴³⁸

A már felsoroltakon kívül Szikszai Györgynek még két irodalmi alkotását ismerjük. Az egyik voltaképpen három rövidke írása: *Epitáfium, Életének Rövid Leírása és Bucsuzó Szavai*. Ezeket, amint már említettük, kevéssel halála előtt készítette el. Az elsőt teljes egészében, a másodiknak és harmadiknak tekintélyes részét Szikszai életrajzával kapcsolatban idéztük, de a két utóbbiról néhány szóval itt is meg kell emlékeznünk. Életének Rövid Leírása mesteri összefoglalása Szikszai élete folyásának, bár a makói eseményekről nem emlékezik meg benne, valószínűleg azért, mert úgy a maga, mint a makóiak szempontjából jobbnak látta fátyolt borítani azokra. Bucsuzó Szavai épp úgy, mint Epitáfiuma mindenekelőtt élő reménységéről tesznek bizonyosságot. E mellett nemcsak a debreceni eklézsia és annak lelkeszei iránt érzett meleg szeretetet, hanem úgy „kedves házanépe“, mint a kollégium professzorai s az egyházmegye lelkipásztorai, tanítói és gyülekezetei iránti szeretetét is híven kifejezésre juttatják, amint külön-külön elbúcsúzik tőlük. Különösen meghatóak azok a sorok, melyekkel *Dániel* fiát ajánlja a professzorok jóindulatába. „És azok (t. i. a ti jóindulataitok) — így búcsúzik többek közt a professzoroktól — arra is biztatnak engemet, hogy ezen nevetelenségben hagyott fiamat ajánljam ez után is a ti kegyességtekbe, minek utánna őtet a mennyei Atyára bízom.“⁴³⁹ Lelkének alázatosságára vall, hogy vétkeiről ismételtelen megemlékezik: úgy lelkésztársaitól, mint az egyházmegye prédikátoraitól és tanítóitól azt kéri, hogy engedjenek meg az ő emberi gyarlóságának. Élő reménység, szeretet, gyöngéd gondoskodás, alázatosság: mindez természetes megnyilvánulása annak a léleknek, melyet megtölt az a bizonyosság, hogy vétkeit az isteni nagy irgalmasság elengedte a Jézus Krisztusért.

A másik fel nem sorolt irodalmi alkotása a *Debreceni Magyar Grammatikának* általa készített része. E mű létrejötté annak a pálya-tételnek köszönhető, mely 1789 szeptember 25-én jelent meg. *Görög és Kerekes* ujságszerkesztők ugyanis egy magyar nyelvtani műre pályázatot hirdettek, s az általuk felajánlott 20 aranyat

⁴³⁵ A Sátán szó jelentését illetőleg l. Természeti és Keresztyén Vallás 150. és Biblia Szövétnke 80., 329. l., a latrokra nézve pedig Biblia Győzödelme 291—292. l. és Biblia Szövétnke 561—562. l.

⁴³⁶ Biblia Szövétnke 35., 36. l., *Dr. Váczy János*: A Magyar Irodalom Története I: 394. l. Magyar Grammatika 304. l. A Mártírok Oszlopa 423. l.-jén Szikszai György a „tünemény“ fogalmát „esodálatos látás“-sal fejezi ki.

⁴³⁷ Erre következtethetünk úgy az Unióról írott párbeszédeiből, mint fennmaradt leveleiből, pl. a békési egyh. m. lev. tár. Á. LI. 21., 24., 45. sz. alattiakból.

⁴³⁸ Valószínű, hogy ezek a kéziratok csak Szikszai József halála után kerültek Szikszai Benjáminhoz, s így érthető az is, hogy miért csak 1824-ben adja ki a Biblia Győzödelmét és miért magyarázza Máté evangéliumát atyja felfogásától eltérően. E feltevést Szikszai Józsefnek a Lelki Áldozatok Előbeszédében közölt alábbi nyilatkozataira alapítjuk: „Nagy emlékeztető Édes Atyám... meghagyta, hogy az ő munkáinak újabb kiadásait... én vinném véghez. Aminthogy még életben levő, de már elerőtlenült édes Atyám is erre tellyes szabadságot adott. Én tehát sokaknak mind levél, mind élő-szó által kijelentett kívánságokra és sürgetésekre, minden munkáit, még azok közül is némelyeket, amelyek kézírásban vagynak, minekelőtte kiadhatnám, legelsőben is a közönséges Lelki Áldozatokat adom ki.“

⁴³⁹ Szikszai Epitáfiuma 14. l.

Nunkovics pécsi prépost 50 aranyra egészítette ki. 5 pályamű érkezett be, s a kéziratokat, mivel az ekkori közfelfogás szerint az erdélyi és debreceni kálvinistákat tartották a legromlatlanabb magyaroknak, előbb a kolozsvári és nagyenyedi főiskolák tanárainak, azután néhány debreceni nyelvtudósnak adták ki bírálatra. Ez utóbbiak: *Domokos Lajos* főbíró, *Benedek Mihály* és *Szikszai György* prédikátorok és talán még *Hunyadi Ferenc* prédikátor, később szuperintendens, bírálatuk közben olyan sok jegyzetet készítettek, hogy észrevételeikből egész grammatika keletkezett. Az 5 pályamunka java-anyagából és a kölcsönös megbeszélések eredményéből elkészült a Magyar Grammatika című mű, mely *1795-ben Bécsben* látott napvilágot.⁴⁴⁰ A mű javarésze bizonyára a szerkesztő: *Benedek Mihály* alkotása, de van benne *Szikszai György* által készített részlet is. Ezt bizonyítja a debreceni kollégiumi könyvtárban levő kézirat-töredék, amely az első 12 fejezet szövegét tartalmazza: ezek közül a 11-ik fejezet, mely a szók formálásáról szól, *Szikszai György*, a többi fejezet pedig *Benedek Mihály* írása.

A Magyar Grammatika mindjárt megjelenése után heves támadásokban részesült, bár sokak előtt egy ideig nagy volt a tekintélye. Legkeményebb bírálója *Toldy Ferenc*, bár neki is vannak elismerő szavai vele szemben. Szerinte ebben a műben „figyelem fordult a szóképzésre is, sőt e részben a Debreceni Grammatika határozott érdemmel bír: uttórról munka, mely első hirdette az elvont, vagy ősgyökök létezését, bár szabatos vezérelv hiányában számtalanszor bukdácsolva mindazáltal mély sejtő pillantásokat vetve a nyelvalkat e részébe.“ Azonban sok tévedése következtében *Toldy* szerint „iszonyu romlást vitt véghez a nyelvalkatán úgy, mint annak szépségén. Mert e munka alapja lett egy nyelviskolának, mely nem csak harminc éven túl uralkodott a ref. tanodákban, még az addig korrekt nyelvű Erdélyben is, . . . hanem bemocskolta az összes református irodalmat is úgy, hogy ennek állandó becsü művei is ma már botránkozás nélkül nem olvashatók.“⁴⁴¹

Az újabb irodalomtörténetek közül *Beöthy*: Nagy Képes Irodalomtörténetében sokkal méltányosabb bírálatot olvasunk: „A Debreceni Grammatika jobb volt a hírénél. Voltak hibái s különös következetlenségei. . . Mindazáltal igen tartalmas, jó megfigyelésekben gazdag, elrendezésében és magyarázatában igen logikus.“⁴⁴² Elismeréssel szól *Badics* is e műről. A korabeli nyelvtanokról szólva, megállapítja, hogy „köztük a legkiválóbb a Debreceni Magyar Grammatika“, s elismeréssel emlegeti, hogy „tetemes anyagot gyűjtöttek össze a Debreceni Magyar Grammatika szerzői, a könyv végéhez függesztett több mint 100 lapnyi toldalékban egybe gyűjtve a magyar tőből képezett, vagy idegenből származott régi és új szokat.“⁴⁴³ Viszont legújabb irodalomtörténetünk: a *Pintéri*, ismét szigorubb bírálatot mond. Szerinte: „a Debreceni Grammatika főrésze *Földi János* kéziratából került ki, de az ő fejtegetését a nyelvtan fejtegetők összedolgozták a többi forrásokkal. A tákolat rosszul sikerült, sok benne a tévedés, sok a hézag, semmiképen sem közelítette meg azt a célt, melynek érdekében készült. . . Hogy akadtak jó megfigyelései, világos fejtegetései, logikus magyarázatai: elvitáztatatlan tény, csak hogy egyes részletek türethető kidolgozása nem nyújt kárpótlást a többi részek helytelen tanításaiért. . . Hangtanában, alaktanában, mondattanában sok furcsaság található. Még az elvont gyökök és ősgyökök szerencsétlen elméletének is ez a grammatika vetette meg az alapját.“ „Mai nyelvtudományunk mindenestre fog e hirhedt könyvben jó részletekre is akadni, de az ugynevezett finom nyelvészeti megfigyelések nem kárpótolhatnak bennünket a veszteségért, melyet írói nyelvünk és nyelvészeti közfelfogásunk szenvedett.“⁴⁴⁴

⁴⁴⁰ *Pintér Jenő*: Magyar Irodalom Történet Besenyei György fellépésétől *Kazinczy Ferenc* haláláig I: 87. l. *Földi János*: Magyar Grammatikájában, *Szily Kálmán* Előszava 3., 4. l. Magyar Grammatika, melyet készített Debrecenben egy magyar társaság VI. s köv. l. *Harsányi István* közli (Irod. tört. Közl. 1925. évf. 122. l.), hogy a fentiekén kívül még *Gál András* prédikátor, *Szilágyi Gábor* és *Kocsi S. István* professzorok is a mű szerzői közé tartoznak.

⁴⁴¹ *Toldy Ferenc*: A Magyar Nemzeti Irodalom Története 169. l.

⁴⁴² I: 693., 694. l.

⁴⁴³ Irodalom Történeti Közlemények VII. évf. 131. l.

⁴⁴⁴ *Pintér* i. m. 87—89. l.

Ma már nem tudjuk feltétlen bizonyossággal megállapítani, hogy a Magyar Grammatikának voltaképpen mely részeit köszönhetjük Szikszai Györgynek, eltekintve a 11-ik fejezettől, s hogy voltaképpen az elhangzott kifogásokból, illetve elismerésekből mi illeti meg őt. Valószínű, hogy rászolgált ő is mindakettőre. De ha a magyar nyelvtudomány terén végzett munkája nem is volt minden tekintetben kifogástalan, még is kétségtelenül bizonyítja a Magyar Grammatika, hogy nemcsak a teológia, hanem a nyelvtudomány terén is volt némi járatossága, s igyekezett szolgálatot tenni nemzetének.

2. Hitvédő és egyháztörténeti művei.

Hitvédő művei és egyháztörténeti műve rokon jellege. A Mártírok Oszlopa tartalma, forrásai és méltatása. A Természeti és Keresztyén Vallás meg a Biblia Győzödelme tartalma, forrásai és teológiai iránya.

Amint fentebb említettük, Szikszai Györgynek *egy* hitvédő munkája jelent meg életében: *A Természeti és Keresztyén Vallás* című mű. Azonban azt is megállapítottuk, hogy a fia: Benjámintól kiadott *Biblia Győzödelme* című munka jórészt szintén az ő alkotása volt. Ezért beszélünk e fejezetben hitvédő *műveiről*. De e két hitvédő munkán kívül egyetlen egyháztörténeti dolgozatát: a *Mártírok Oszlopát* is itt tárgyaljuk, és pedig azért, mert voltaképpen ez a mű is hitvédő tendenciával készült, amellett, hogy építő és történeti célt is szolgál. „Ilyen oszlop ez is, — írja előljáró beszédében, — amely itt ama régieknek maradványiból fel-emeltetett a végre, hogy az Ur Jézus hatalmát és dicsőségét, melyet az Ő sok mártirjaiban csudálatossá tett az első időben, szemlélje e késő időre jutott magyar keresztyénség is, hitének erősítésére, buzgóságának gerjesztésére, az Ur Jézusban való örömeinek és bizodalmanak nevelésére, *a kijelentélt idvesség igazságok felől való nagyobb meggyőztetésére*, és a mennyország utjában akadályok között való bátorítására, biztatására és serkentésére.”⁴⁴⁵ A Bézetésben azután még határozottabban kifejti ezt a hitvédő célzatot. „Szentháromság tagadó! — így kiált fel. — Megértheted a szent mártiroktól az első keresztyén ekklesiának a Szentháromságnak titka és a Jézus Krisztus istensége felől való tudományát; lássad, hogy a szent mártírok közül egy sem vallotta a te tudományodat, hanem egyenként a Szentháromság egy Istent vallották az Ur Jézus Krisztust örökkévaló igaz Istennek hitték és hirdették... Vallást csufoló s tagadó ember! Lássad és értsd meg a szent mártírok vallástételeikből és magokviselésekből, hogy van vallás, van Isten beszéde, van Lélek, van a halál után élet, vagynak örök jutalmak és büntetések.” A Bézetés utolsó fejezetét pedig egyenesen ennek a kérdésnek szenteli: Mennyiben és miképpen erősítik a mártírok a keresztyén vallás igazságát? S végeredményben arra a megállapodásra jut: „aminémü bizonyos hát, hogy a keresztyén vallás mártirjainak az Ur Isten nyújtott különös erőt és segedelmet a szenvedésekben és halálban való áthatatosságra: szintén olyan hathatósan erősítik nékem s akárkinek is a szent mártírok ebben a tekintetben is azt, hogy igaz, Istennek tetsző és az Ő kedvébe juttató a keresztyén vallás.”⁴⁴⁶

A *Mártírok Oszlopa* című művének *Előljáró Beszédében* voltaképpen „a szent mártírok mellett való apologiát” ad. A racionalizmus ébredő szelleme ugyanis a mártírok alakját is kritika, sőt támadás tárgyává tette. Ezekkel a bírálatokkal és kifogásokkal szemben veszi védelmébe Szikszai a mártírokat. Majd a mű céljának a fentebb olvasott idézetben történt megjelentése után az anyag összegyűjtésében és feldolgozásában követett módszerét ismerteti. „Mindenek felett arra vigyáztam, — állapítja meg, — hogy igazat és valót írjak.” Ezért 1. csak az első öt századból való írásokat használt fel, illetve 2. azokat a históriákat, amelyekből

⁴⁴⁵ *Mártírok Oszlopa* XIX—XX. l. A Keresztyéni Tanítások és Imádságoktól eltekintve Szikszai műveiből mindig az első kiadás alapján idézünk.

⁴⁴⁶ U. o. 56., 57., 60., 71. l. V. ö. Pictet i. m. 35. l-on III. sz.

már az említett írók idéztek. 3. „Akiknek históriájok nem cifrázott felfutt beszéd-
del, hanem együgyüen van előadva.“ 4. Akiknek históriájokban nincsenek újabb
időbeli szokásoknak, rendtartásoknak és szólások formáinak nyomai.“ Jelzi
továbbá, hogy a sor alatti idézeteket, az idézetek között előforduló jegyzéseket is
latinul közli, s csupán azokat írja magyarul, „melyek a deáktalanoknak is hasz-
nokra lehetnek.“ Arra is felhívja a figyelmet, hogy nem akar egyebet, csupán
a mártirok aktáinak kivonatát, néhol fordítását közölni az olvasóval. S végül
a mű nyelvezetére nézve ezt a megjegyzést teszi: „A magyarság, mellyel irtam,
szokásom szerint igen együgyü és világos.“⁴⁴⁷

A következő fejezet a *tanukról* szól, „kiknek bizonyásaikon épült fel ez a
Mártirok Oszlopa“. Ebben a keresztyén egyház első tíz évszázadának 66 olyan
írójáról emlékezik meg, köztük néhány pogány íróról is, kiknek műveiben a már-
tirokról feljegyzések találhatók. Ezeknek élete története és művei rövid ismer-
tetése mellett még néhány ismeretlen szerzőtől származó forrásmunkát is ismertet.
Ehhez a fejezethez hasonlókat találunk *Weissmann* stuttgarti professzor történeti
művében, bár Szikszai nem *Weissmann* nyomán ismerteti műve forrásait, hanem
önállóan dolgozik. Szikszai itt kétségtelen bizonyoságot adja annak, hogy alapos
ismerője az első századok keresztyén irodalmának.⁴⁴⁸

A források felsorolását követi a már említett *Bévezetés* 8 fejezetben. A
„bévezetés“-ben mindenek előtt megállapítja, hogy mártirok alatt csak azokat
érti, akik vallástételüket halálukkal is megpecsételték. Majd *Ruinart Tivadar*
bencés Acta Sanctorum c. művének bevezetése nyomán szembehelyezkedik
Dodwell Henrik oxfordi professzor nézetével, aki azt vitatta, hogy az első keresz-
tyén vértanuk száma jelentéktelen volt.⁴⁴⁹ Ezután méltatja a mártirok állhata-
tosságát, s annak végső okát abban látja, hogy „amikor a mártirok szenved-
tek, akkor a Krisztus szenvedett azokban.“ Végül reámutat a mártirok törté-
netének nagy jelentőségére, melyet már a keresztyénség első századaiban fel-
ismertek, s azoknak egyfelől építő és buzdító, másfelől hitvédő jelentőségét
domborítja ki.⁴⁵⁰

S csak most következik művének tulajdonképpeni tárgya, a „Mártirok
Oszlopa, avagy személy szerint a mártirokról“ című főrész. 105 fejezetben írja le
a már említett 348 vértanu életének, illetve szenvedésének és halálának törté-
netét. Először István vértanúról, majd a 13 apostolról szól, t. i. a 12 között Pál
apostolról is megemlékezik, főképp a Szentírás, s a reájuk vonatkozó őskeresztyén
irodalom nyomán. A sorrendben s az anyag feldolgozásában itt főképp *Weissmann*
követi, hasonlóképpen *Weissmann* nyomán halad az apostoli kor egyéb szereplői-
nek élete története és vértanúsága ismertetésénél, legalább a sorrend a *Weiss-*
manné, bár a tartalomban sok eltérést találunk tőle.⁴⁵¹ Az ezeket követő fejezetek
azután három kivételével *Ruinart* jelzett műve nyomán készültek. Az említett
három fejezetben olyan mártirok aktái alapján dolgozik, melyeket *Ruinart* nem
tart hiteleseknek, de Szikszai vele szemben védelmébe veszi hitelességüket és
közli azoknak tartalmát. A legbővebben az állítólag Pál apostoltól megtérített
Tekla vértanu legendáját ismerteti és védelmezi jobb ügyhöz méltó buzgósággal.
Forrásul Tekláról szóló leírásában *Grabe* oxfordi egyháztörténész által közölt
aktát használja. A másik két esetben pedig a nevezetes róm. kath. egyháztörténet-
író: *Baronius* *Annales*eiből meríti az anyagot.⁴⁵²

Bár kétségtelen, hogy Szikszai sokoldalú egyháztörténeti tanulmányokat
végzett műve megírása alkalmával, s az említett forrásművek és esetleg egyes

⁴⁴⁷ U. o. XVI., XX., XXI. l.

⁴⁴⁸ U. o. XXIII—XLII. l., v. ö. *Weissmann*: *Introductio in Memorabilia Ecclesiastica*
Historiae Sacrae Novi Testamenti maxime vero saeculorum primorum etc. c. műve 23. s k. l.

⁴⁴⁹ Mártirok Oszlopa 6—20. l-ok, v. ö. *Ruinart*: *Acta Martirum XII.* s köv. l.-jaival
(1731. évi veronai kiadás).

⁴⁵⁰ Mártirok Oszlopa 20—71. l., az idézet a 35. l-on.

⁴⁵¹ U. o. 72—137. l., v. ö. *Weissmann* i. m. 30—62. l.

⁴⁵² Mártirok Oszlopa 137—153., 269—276., 293—298. l., v. ö. *Ruinart* i. m. XXI. l.

egyházi atyák, pl. *Eusebius* művein kívül⁴⁵³ a hugenotta egyháztörténetírók : a *Basnagne* testvérek műveit⁴⁵⁴ is olvastatta, mégis jórészt az általa közölt életrajzok, illetve a vértanúk szenvedéseiről és haláláról szóló leírások jórészt nem önálló történeti kutatások leszűrt eredményeinek tekinthetők, hanem az említett főforrások kivonatainak, illetve fordításainak, amint már „előljáró beszédé“-ben is jelzi. Számára csak az probléma, hogy hiteles-e egy akta, vagy nem? E problémák tárgyalásánál legtöbbször a legkonzervatívabb álláspontot foglalja el s szembehelyezkedik az említett *Basnagne* testvérekkel, főképp *Weissmannra* s nem egyszer *Baroniusra* hivatkozva, t. i. *Basnagne Jakab és Sámuel* szigorú történeti kritika tárgyává teszik a mártirokról szóló forrásokat.⁴⁵⁵ Azonban, ha általában elég szolgálai módon használja fel, főképp a *Ruinartnál* közölt aktákat, bizonyos önállóságot mégis találunk nála, u. i. nem egyszer megállapíthatjuk, hogy különböző források meglete esetén azokat egybeveti és egyaránt felhasználja s nem minden *Ruinartnál* található aktát közöl.⁴⁵⁶

Szikszainak *Mártírok Oszlopa* című műve az egyháztörténet tudományát nem vitte előbbre, csupán az egyháztörténet általa felölelt korszakára vonatkozó ismereteket népszerűsítette s ezen a téren meglehetősen egyedül áll a magyar irodalomban. De ha egyháztörténeti szempontból nem is tekinthetjük jelentős műnek ezt a könyvét, mint építő és hitvédő munkát kétségtelenül értékesnek kell tartanunk.

Még csak annyit kell megjegyeznünk e művel kapcsolatban, hogy, amint már fentebb említettük, befejezésül *Szőnyi Benjáminnak* a „Mártírok Oszlopához ragasztott Ének“ című 33 strófás versét is közli, melyben a szerző a mártírokat dicsőíti s szenvedéseikből és halálukból levonható tanításokat közöl az olvasóval.⁴⁵⁷ Végül egy mutatótáblát találunk benne „a mártírok neveikre és helyeikre“ és a nyomtatásban esett hibáknak megigazítását.

Terjedelmesebb, nagyobbabszabású munka *A Természeti és Keresztyén Vallás* című mű. *Előljáró Beszédében* annak célját egyfelől a keresztyén tudomány előadásában, másfelől „az ellenkezők“ különböző vélekedéseinek és kifogásainak eligazításában jelöli meg. Megjegyzi továbbá, hogy csupán „a fundamentomossabb és nevezetesebb igazságok körül való nehézségeket, azokból is csak a színebbeket hoztam elő és igazítottam el“, „hogy mégis igen sokra ne teljen“. Ilyen fundamentomos igazságoknak a Szentháromságról, az emberi romlottságról, az angyali és ördögi lelkekről, a Jézus Krisztus igaz istenségéről és elégtételéről, a feltámadásról, az utolsó ítéletről, a jövő élet jutalmairól és büntetésiről való keresztyén tudományt tekinti. Majd jelzi, hogy a szöveg részint nagyobb, részint apróbb betűkkel van nyomva: az előbbi részeket „az együgyűbb keresztyéneknek is, a nagyobbacska gyermekeknek is tanulni kell és tudni illendő“, az utóbbiakban a jegyzések, idézetek és polémiák találhatóak. Végül a nagyobb nyomtatásbéli hibák kiigazítása előtt arra a kérdésre ad választ, hogy miért nem hozza elő könyvében „a keresztyéneknek különböző felekezeteit?“ „Nem azért cselekedtem én azt — adja meg a választ —, mintha az igazságot színelni, vagy hallgatással mellőzni, vagy ember kedvét keresni akartam volna; nem is azért, mintha azt a

⁴⁵³ Lehet, hogy olvasta *Eusebius*: Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία és Περὶ τῶν Παλιστίων c. műveit.

⁴⁵⁴ *Basnagne Sámuel*: Annales Politico-ecclesiastici és *Basnagne Jakab*: Histoire de L'Eglise depuis Jesus Christ jusqu' a present c. műveit.

⁴⁵⁵ *Baronius*: Annales Ecclesiastici és Martyrologium Romanum c. műveit használta. *Mártírok Oszlopa* 52., 120., 121., 160., 161., 164. stb. l.-on levő jegyzetek.

⁴⁵⁶ U. o. XX. l. jegyzet; 206., 209. l.-on *Speratus* és társai mártírúmanak leírásánál figyelembe veszi a *Ruinari* i. m. 74—77. l.-on közölt mindkét szöveget, ugyanis az 5. bekezdésben *Speratus* felelete gyanánt nem a *Baronius*-féle, hanem a *Colbert* kódexben található feleletet közli, mely sokkal hatásosabb, mint az előbbi. Önállóságára vall, hogy egy ízben *Basnagne Sámuelnek* ad igazat *Baroniuszal* szemben. L. 113. l. jegyzet.

⁴⁵⁷ *Mártírok Oszlopa* 477—485. l.-jain „Mártírok oszlopához ragasztott ének“ címmel. Ezzel kapcsolatban *Szőnyiről* megjegyzi, hogy „a békési tractusnak mind érdemmel, mind idővel valóságos seniora.“

különbözést semminek tartanám ; nem is csak azért, hogy úgy ez a könyv igen nagyra nőtt volna : hanem azért, hogy nem felekezeti vallást akartam ezen könyvbe befoglalni, hanem általában keresztyén vallást. Kétségnélkül való dolog pedig, hogy ezeknek a három felekezeteknek vallása keresztyén vallás : noha egyiknél tisztább az, mint a másiknál. . . A három felekezet megegyezhet, meg is egyez a keresztyén vallásnak azokban a fundamentomos igazságaiban, amelyeket szükséges is, elégséges is tudni és hinni az idvességre. Én is pedig ebben a könyvben éppen csak azokat akartam előadni, tanítani és oltalmazni. E mellett ideje is már, hogy ezek a három keresztyén felekezetek felébredjenek és az egymás bántása helyett a naturalizmusnak, socinianizmusnak, indifferentizmusnak, moralizmusnak, rationalizmusnak, vagy philosophasterizmusnak, amelyek a tiszta ker. tudomány ellen törekednek és amelyek már most, magok között ezen keresztyén felekezetek között is, nem csak lappanganak, hanem fejeket is emelgetik, megvetésében s a keresztyén tudománynak oltalmazásában eggyé legyenek ; egymáshoz keresztyéni türelemmel és szeretettel viseltetvén.“

A tartalomjegyzék után 80 fejezetben tárgyalja először a *természeti vallás*, majd az isteni kijelentésen alapuló *keresztyén vallás* igazságait. Szerinte már a tapasztalat és a természet megtanít arra, hogy van okos lelkünk s a világ nem öröktől fogva való. „Az okosság azt is megmutatja, hogy van Isten“ és „sokra megtanít, hogy kicsodás az Isten“. Az okosság az isteni gondviselés és a természeti törvények megismerésére is elvezet s végül az ember bűnösségét s a túlvilági élet hitét, az abban való jutalom, vagy büntetés igazságát szintén megmutatja az embernek.⁴⁵⁸ Azonban ezáltal a természeti vallás által nem juthat el az ember a boldogságra. „Mióta bűnössé lett az ember, úgy meg van vakulva a természeti okosság, hogy az nem látja magától és nem tudja helyesen diktálni a természeti vallás igazságait és kötelességait, hacsak másunnét nem segítetik.“ „A természeti vallás meg nem mutathatja azt, hogy miképpen lehessen az Istent megengesztelni és az érdemlett büntetéstől megszabadulni.“ „A természeti vallásból nem vehetni sem igaz, hathatós indító okot a jóságra, se valóságos vigasztalást a halál ellen.“ Mindezért „a természeti vallásnak isteni jelentés által kellett pótolódnia“. Ez pedig a *Bibliában* található, mely az Isten beszéde.⁴⁵⁹

A Bibliával kapcsolatban először annak előállítását s hiteles, igaz voltát és hasznosságát fejtegeti.⁴⁶⁰ Így tér rá a kijelentett vallásnak : a keresztyén vallásnak ismertetésére. Miután a természeti vallás már felsorolt igazságait a Szentírás alapján újból felemlíti, reátér azokra az igazságokra, „amelyeket nem ér fel az okosság, hanem csak a Szentírásból tudódhatnak“. Elsősorban a *Szentháromság* kérdésével foglalkozik s védelmébe veszi azt a sociniánusokkal, vagy unitáriusokkal szemben. Legfőbb érve az, hogy „illendő és igazságos dolog-e valamit csak azért vetni meg, hogy mi nem értjük, mi képen vagyon ? A Szentírás világosan tanítja Istennek mind egységét, mind háromságát“. S ezért ha erőtelen elménk nem láthatja át, hogy mi módon állhat meg együtt mind a kettő, inkább az Isten beszédének kell hinnünk.⁴⁶¹ Majd a *világ teremtésével* kapcsolatban a *teremtés történetének hitelességét* védelmezi. Istennek az embernél tökéletesebb teremtései is vannak : „semmi ellenkezőt nem lát abban az okosság“ ; „nem ellenkezik az okossággal, hogy lehessenek gonosz lelkek is“. S ezek megállapítása nyomán főképp a Szentírásra támaszkodva bizonyítja az *angyalok és ördögök* lételetét. Legrészletesebben az *ember teremtéséről* és *bűnbe eséséről* emlékezik meg a teremtés fejtegetése során,⁴⁶² s ezzel áttér az *üdvtanra*. A természeti romlottság : az *eredendő bűn* alapvető igazságát védelmébe veszi, bár tompítani igyekszik a róla szóló református tanokat. Szól azután a bűnnek ez életbeli és a halál után való *büntetéséről* s ezeknek az Isten jóságához való viszonyáról, majd azokkal vitatkozik, akik

⁴⁵⁸ Természeti és Keresztyén Vallás 1—51. l.

⁴⁵⁹ U. o. 51—76. l.

⁴⁶⁰ U. o. 76—127. l.

⁴⁶¹ U. o. 128—136. l.

⁴⁶² U. o. 136—187. l.

tagadják a halál után való büntetések örökkévaló voltát. Az idvezítő Jézus eljövételének és váltság munkájának szükségességét bizonyítja a következő fejezetekben az áldozatok és a megjobbulás elégtelen voltának felmutatásával. — Behatóan foglalkozik Jézus Krisztus *istenségének, istenfiúságának* igazságával, cáfolja az ellenkező véleményen levőket. Majd Jézus megváltó munkájának lényegét tárja fel: a *Krisztus engesztelő és elégtévő áldozatát*, s nagy részletességgel foglalkozik a szembenálló kifogásokkal és nehézségekkel. Jézus személyével kapcsolatban felsorolja az *Ő mennyben lételének hasznait* és mennybemenetele után végzett és végzendő *munkáit* is. Itt szól az eszkatologikus kérdésekről.⁴⁶³

A keresztyénség nagy alapvető hitigazságainak kifejtése és védelmezése után feleletet ad arra a kérdésre, hogy „mit kell az embernek is cselekedni a végre, hogy a *Krisztus által boldogságra juthasson?*” A feleletet a következőkben adja meg: „Egész hitelt kell adni a Szentírásnak”; „a Krisztust bé kell venni Idvezítőnek”; — ebben látja az idvezítő hit lényegét, — „meg kell jobbulni”, „kegyesen kell élni”, „könyörögni is kell”. Majd felsorolja, hogy „miket nyer a hívő ember Istentől mindezek után”: „bűnbocsánatot”, „különös szeretet és kedvességet”, „minden jóra kegyelmet”, „lelki csendességet”, „boldog halált” és „boldog örökéletet”.⁴⁶⁴ Szól még néhány fejezetben a *külső rendtartásokról*: a sákramentumokról s végül azt fejtegeti, hogy az ember 1. a keresztyén tudománynak vallása, 2. a keresztyéni életnek követése által lesz valóban keresztyén. Befejezéstül a *keresztyén ember nagy boldogságáról* tesz bizonyosságot, aki boldog, mert az élet nyomorúságai közepette biztatást és vigasztalást talál, nem retteg bűnei miatt, mert bizonyossá lett a felől, „hogy az Isten a Jézus Krisztus haláláért igen hajlandó a megbocsátásra, és nem fél a haláltól”, mert tudja, „hogy a tökéletes boldogságba általtészen és a Krisztushoz viszen, amely mindennél jobb”.⁴⁶⁵

A Természeti és Keresztyén Vallás című műnek mintegy kiegészítéseként készült, amint fentebb is említettük, a *Biblia Győzödelme* című munka. A mű Bèvezetése minden valószínűség szerint Szikszai György fiának, Benjáminnak az írása. Maga a könyv *négy szakaszra* oszlik, melyek mindegyike egy „hitetlen” és egy „keresztyén” párbeszéde. Az 1-ben „a hitetlen azt fordítja a Szentírás ellen, hogy bizonytalan csak az is, hogy *kiktől és mikor íródott* az és így, hogy azt csak költött könyvnek lehet tartani”. Ebben elsősorban az evangéliumok, majd Mózes, Józsué, a Bírák, Sámuel és a Királyok könyvének szerzőségével foglalkozik.⁴⁶⁶ A 2-ben „a hitetlen azzal kisebbíti a Szentírást, hogy *alávalóságok, szükségtelen és haszontalan szószaporítások* vagynak benne, — a keresztyén pedig azt is visszaveri”. A hitetlen pl. felhossa ezt a kifejezést: „halálnak halálával halsz”, melyben haszontalan szószaporítást lát. Mire a keresztyén azt válaszolja: „ez a szólásformája tulajdona a zsidó nyelvnek a hathatosság, a mondás erejének növelésére”. Másutt meg az a hitetlen kifogása, hogy IV. Mózes 7-ben tizenkétszer van leírva 12 fejedelem egyforma ajándéka ugyanazon szavakkal. A keresztyén azonban egyfelől arra hivatkozik, hogy a régi időknek és nemzeteknek szokásai mások, mint a mi időnk szokásai: ami most illetlennek és helytelennek látszik, nem volt az minden időben. Másfelől szerinte ma is minden adakozó után odairják az ő adományának összegét, „épen így volt amott is a dolog: a sáturnak és az isteni szolgálatnak fenntartására a népnek 12 fejedelmi adakoztak és lajstromba írdtak, mindeniknek utána íródott az ő adakozása”.⁴⁶⁷

A 3-ik szakaszban „a hitetlen azzal akarván a Szentíráshoz való tiszteletet megsorbitani, vagy egészen is eloltani, hogy abban *okossággal ellenkező, képtelen, illelten és hihetetlen dolgok* vagynak; a keresztyén ellene áll és minden színes ellenvetésit eloszlatja.” Itt kerülnek sorra egyebek közt a Szentháromság, Jézus istensége, a feltámadás, az édenkertbeli kígyó, az özönvíz problémái, s néhány ótesta-

⁴⁶³ U. o. 187—452. l.

⁴⁶⁴ U. o. 452—530. l.

⁴⁶⁵ U. o. 531—570. l.

⁴⁶⁶ Biblia Győzödelme 1—73. l.

⁴⁶⁷ U. o. 74—103. l. Az idézetek 83. s köv., 90. s köv. l.-okon.

mentomi csoda, pl. Bálám beszélő számara.⁴⁶⁸ A 4-ik szakaszban végül „a hitetlen azzal támadja meg a Szentírás isteni tekintetét, hogy az *magával sok helyeken ellenkezik*, a keresztyén pedig ennek az ostromnak is ellene szegezi magát és ez alól a Szentírást felmenti.“ Mindenekelőtt az ó- és újtestamentom közötti különbséget teszi a hitetlen szóvá, majd a Máténál és a Lukácsnál található nemzetségtáblázatok közti eltéréseket. Majd néhány az őtestamentomban előforduló kisebb jelentőségű, ellentétesnek látszó adat megbeszélése után a Szentírásnak az eskü kérdésében elfoglalt különböző álláspontja, a Jézussal megfeszített latrokról, s a Pál apostol megtéréséről szóló tudósítások közt mutatkozó eltérés, végül Pál és Jakab apostoloknak a megigazulásról szóló különböző tanításai képezik a vita tárgyát.⁴⁶⁹

Szikszai két hitvédő munkájának a dolog természeténél fogva a legfőbb forrása a *Szentírás*. A Bibliát nemcsak magyar fordításban használja, hanem úgy a zsidó, mint a görög eredetét is figyelemre méltatja, pl. Máté 28 : 19-et is az eredeti szöveg szerint idézi.⁴⁷⁰ Használja a Vulgátát, s a Komáromi Csipkés bibliafordítását is, sőt hivatkozik egyízben a Septuagintára és a samaritánus bibliafordításra, bár ez utóbbiakat aligha használta, hanem valamelyik forrásműve nyomán hivatkozik rájuk.⁴⁷¹ A kanonikusok mellett az apokrifusokat is ismeri.⁴⁷² A görög és római *klasszikusok* és a *Talmud* éppúgy megtalálhatók az általa említett forrásművei közt, mint az *első századok keresztyén irodalmának* számos műve.⁴⁷³

Az újabbkori teológiai művek közül csak kettőre hivatkozik, mint forrásmunkájára : az egyik *Mihaelis János Dávid* göttingeni teológiai tanár Compendium Theologicum Dogmaticum című műre,⁴⁷⁴ a másik *Henke Henrik Fülöp Konrád* helmstädti teológiai professzor Lineamenta Institutionum Fidei Christianae Historico-criticarum címmel megírt rövid hittani dolgozata.⁴⁷⁵ Megjegyzendő, e két művet nemcsak egy-egy esetben használja fel, ahol éppen rájuk hivatkozik, hanem másutt is érezhető hatásuk. A bűneset történetének és magyarázatának felfogásában sok tekintetben Mihaelist követi, sőt valószínű, hogy nemcsak említett munkáját olvasta és használta fel, hanem a Gedanken Über die Lehre der heiligen Schrift von Sünde und Genugthuung című művét is figyelemre méltatta. De ha sok gondolatot vesz is át Mihaelistól, megőrzi vele szemben önállóságát még a bűneset történetének fejtegetésében is, pl. míg Mihaelis szerint a kígyó evett a tiltott fa gyümölcséből, Szikszai ezt a feltevést nem fogadja el. Minden valószínűség szerint Mihaelist követi azonban, amikor a bűneset történetének hitelességét így bizonyítja többek közt : „Illetlenség csak gondolni is azt, hogy Mózes, aki a tiszta igazságot akarta megírni, mindjárt legelől költött ábrázolást tett volna a maga írásába.“ Szinte szórul-szóra Mihaelist követve állapítja meg, hogy „a sátán a kígyónak szája, nyelve és torka által érthető emberi szókat formáltatni a levegő égben“ tudhatott. S kétségtelenül Mihaelistól veszi azt a magya-

⁴⁶⁸ U. o. 104—241. l.

⁴⁶⁹ U. o. 242—298. l.

⁴⁷⁰ Biblia Győzödelme 88., 155. l., Természeti és Keresztyén Vallás 325., 538., 540., 547. l. Károlyi és Komáromi Csipkés Máté 28 : 19-ben a „*καὶ ἐπιτίθει τὸ σπέρμα*“ „tanítások“-nak fordítják, Szikszai ellenben „tanítványokká tegyetek“ nek. Komáromi Csipkés fordítását dr. Erdős Károly volt szíves közölni.

⁴⁷¹ U. o. 533. l., Biblia Győzödelme 56., 65., 66., 166., 167., 202. l.

⁴⁷² Természeti és Keresztyén Vallás 436. l.

⁴⁷³ U. o. 9., 55., 73., 88., 89., 309., 310., 558. l. Biblia Győzödelme 22., 23., 24., 32., 33., 43., 44., 209. l. Megjegyzendő, hogy e forrásművek valószínűleg nagyrészt nem közvetlenül, hanem közvetve használtattak fel.

⁴⁷⁴ Természeti és Keresztyén Vallás 537. l. E műnek azonban Dogmatic című csupán német átdolgozását tudtam megszerezni és összehasonlítani Szikszai hitvédő munkáival.

⁴⁷⁵ Természeti és Keresztyén Vallás 451. l., ahol kárhóztatja Henkének azt a felfogását, mely szerint Jézus, amikor az utolsó ítéletről és a világvégéről beszél, leereszkedett tanítványainak a közfelfogáson alapuló vágyakozásához és alkalmazkodott azokhoz a várakozásokhoz, melyek a népben a Messiás méltóságát és uralmát illetőleg általánosak voltak.

rázatot, hogy a tiltott fának gyümölcse természettel volt olyan ártalmas, hogy attól halálosan meg kellett romlania az embernek.⁴⁷⁶

Míg Mihaelis az észszerű ortodoxiának volt egyik képviselője és így Szikszai-val egy és ugyanazt a teológiai irányt követte, addig Henke racionalista volt, vagyis azoknak a táborába tartozott, akikben Szikszai a keresztyénség veszedelmes ellenségeit látta. A korszellemre jellemző, hogy Henke említett műve első kiadása 22 hónap alatt elfogyott,⁴⁷⁷ Szikszaira nézve pedig, hogy ismeri és felhasználja ezt a művet, mely 1793-ban látott először napvilágot. Legtöbbször öntudatosan szembe helyezkedik Henke állításaival pl. az ördögökről szóló szentírásbeli részek magyarázatánál, vagy az utolsó ítélet felfogásában és cáfolja azokat.⁴⁷⁸ Viszont igaz, hogy miként Henke, úgy Szikszai is elítéli a Szentháromságának hasonlatosságokkal való megvilágítását, s ő is elismeri, hogy „nincsen az a Szentírásban... , hogy t. i. az Isten természetére nézve egy, de három személy, csak a régi keresztyén tanítók próbálták így tenni ki a keresztyéneknek az Istenről való tudományokat.“ Ezek a Henkéhez hasonló megállapítások azonban nem éppen Henke befolyására, hanem az észszerű ortodoxia szellemének és tanításainak a hatására vezethetők vissza.⁴⁷⁹

Az általa megnevezett forrásmunkákon kívül, azonban kétségtelenül használt számos más forrásművet is. Mert ha összehasonlítjuk Szikszai nézeteit és állításait az *észszerű ortodoxia svájci képviselőinek műveivel*, megállapíthatjuk, hogy alig van Szikszainál olyan nézet, vagy állítás, amelyet az említett svájci munkákban meg nem találhatunk. Mindjárt az Előljáró Beszédben kitűzött cél az említett forrásokra mutat: hisz az észszerű ortodoxia egyik jellemvonása a naturalizmussal, racionalizmussal és más keresztyénelenes irányzatokkal szemben az új apologetika megteremtése. De nemcsak a cél kitűzésében, hanem a módszer tekintetében is követi mestereit. Ezek ugyanis, mint már Kálvin, különbséget tesznek a teológia fundamentális és másodrendű igazságai között és csupán az előbbieket veszik védelmükbe a támadó ellenséggel szemben. Így cselekszik Szikszai is, sőt ezeknek a fundamentumos igazságoknak védelmezésében is az említett teológusokhoz hasonlóan jár el, amennyiben azokat is igyekszik egyszerűsíteni és észszerűvé tenni, a bennük levő titokzatos elemet pedig lehetőleg háttérbe szorítani.⁴⁸⁰ A fundamentumos igazságok közül azonban éppen a kálvini teológiának egyik jelentős alapigazságát: a predestináció tanát, az abszolút kegyelemben való hitet úgy a külföldi józan

⁴⁷⁶ *Mihaelis* i. m. 253—256. l. és Gedanken über die Lehre der heiligen Schrift von Sünde und Genugthuung 559., 563. l., v. ö. Természeti és Keresztyén Vallás 175—177. és 181—186. l., Biblia Győzödelme 116., 117. l. Ezenkívül a bemelegítés kérdésében is Mihaelis álláspontját követi Szikszai, vele együtt a régi apostoli mód visszaállítását méltó kívánságként jelezvén: *Mihaelis*: Dogmatic 506—510. l. Természeti és Keresztyén Vallás 536., 537. l. (itt hivatkozik Mihaelisre.) *Mihaelis* i. m. 260 l.-járól és a Gedanken über stb. mű 571. s. köv. l.-járól kölesönzi azokat az érveket, amelyeket a XXXVII. §-ban 3., 4., 5. sz. alatt sorakoztat fel annak bizonyítására, hogy a bűneset nem ellenkezik Isten jóságával. (Term. és Ker. Vall. 234., 236. l.)

⁴⁷⁷ *Henke* i. 2-ik kiadása előszava.

⁴⁷⁸ Természeti és Keresztyén Vallás 156—161. l., v. ö. *Henke* i. m. 143., 144. l., ahol az ördögökről van szó. Az utolsó ítéletet illetőleg l. a fenti 475. sz. jegyzetet. Szembe helyezkedik Szikszai Henke felfogásával a bűnesetet illetőleg i. m. 175. l.-ján, v. ö. *Henke* i. m. 126. l. Ugyancsak szembehelyezkedik a Jézus haláláról vallott felfogásával, mely szerint az csak megerősítette Jézus tudományát, példaadás volt az emberek számára. (169., 170. l., v. ö. Term. és Ker. Vall. 349., 350. l.)

⁴⁷⁹ Némi rokonságot találunk Henkének Jézus hármas tisztéről szóló nézetei és Szikszai felfogása között is. *Henke* i. m. 97., 107., 108., 181—193. l., v. ö. Term. és Ker. Vall. 133., 135., 337., 358., 459. l. L. továbbá *Wernle* i. m. I: 483., 496., 514., 516. l.

⁴⁸⁰ *Kálvin*: A Ker. Vallás Rendszere (Ceglédi—Rábold ford.) II. 309 l. *Wernle* i. m. I: 469., 470. l., v. ö. Term. és Ker. Vall. Előljáró Beszédén kívül 133—136., 185., 186., 188., 191. l.-al és többek közt 208. l.-on a következő megjegyzéssel: „Ezt a kettőt bizonyosnak lehet itt tartani — írja az ember romlottságáról szólva — s ily szövevényes dologban meg is lehetne véle elégedni: 1., hogy a Szentírás sem nem állítja, hogy az Isten az Ádám első bűnét tulajdonítja az ő maradéknak is, se nem tagadja, hanem hallgat róla; és így jobb lett volna arról eleitől fogva hallgatni. 2., Hogy senki az Ádám bűne miatt el nem kárhozik, hanem minden a maga bűnei miatt kárhozik el.“ V. ö. *Pictet* i. m. 252. l.-ján található s eltérő felfogásával, bár a hallgatást ő is ajánlja.

ortodoxok, mint Szikszai teljesen mellőzik, bár a kegyelem szükségességét a bűnbocsánat elnyerhetéséhez elismerik.⁴⁸¹ A református hitvallásokhoz látszólag ragaszkodnak, nem támadják tekintélyüket, de azoknak mélységeibe nem hatolnak s tanításaitak sokszor tompítani igyekeznek, amire világos példa Szikszainak az eredendő bűnről szóló fejtegetése.⁴⁸² A hitvallásokkal szemben erősen kiemelik a Szentírásnak abszolút tekintélyét, amint ezt Szikszai pl. a Szentháromság tanáról szóló fejezetekben teszi.⁴⁸³

Bizonyára ismerte és felhasználta Szikszai volt bázeli professzorának : Becknek *Fundamenta Theologiae Naturalis et Revelatae* és *Synopsis Institutionum Universae Theologiae etc.* című műveit. Beck is a természeti vallásban látja a keresztyén vallás alapját és éppen azért éppúgy, mint Szikszai, annak ismertetéséből indul ki hittani fejtegetéseiben,³⁸⁴ de ő is hangsúlyozza, hogy a bűn által megrontott józan ész sohasem alkothatta volna meg a természeti vallásnak azt a rendszerét, amelyet némely tudós ma kidolgoz, a kijelentés világossága és segítősége nélkül.⁴⁸⁵ A természeti vallás ismertetése során nem egy rokon gondolatot találunk Beck és Szikszai műveiben, különösen az isteni gondviselésről szóló fejezetekben, melyeknek gondolatmenete és érvelése hasonló.⁴⁸⁶ A kijelentés szükségességét Beck is hangoztatja, de másképpen indokolja, mint Szikszai, azonban a keresztyén vallás igazságát bizonyító jelek felsorolásában ismét sok a hasonlóság műveikben : amint általában a józan ortodoxia képviselői, úgy Beck és Szikszai is hangoztatják, hogy a keresztyén vallás azért igaz, mert nincsen abban semmi, ami az okossággal ellenkeznék ; olyan tudomány van benne, mely szükséges az ember boldogságára és — ezt a gondolatot már nem találjuk meg mindeknél, de Becknél és Szikszainál meg van — Isten dicsőségére ; végül, hogy csodák és beteljesült jóvendőlések igazolják a keresztyén vallás isteni eredetét.⁴⁸⁷ A Bibliáról szóló fejtegetésekben is találunk rokon gondolatokat, de Szikszai szempontjából figyelemreméltó, hogy a Szentírás isteni eredetének bizonyítékai közt a „testimonium Spiritus Sancti“-t nem említi, míg Beck erre is hivatkozik. Bizonyára Beck nyomán polemizál Szikszai a fanatikusokkal, a quákerekkel szemben.⁴⁸⁸ Az úgynevezett fundamentumos keresztyén igazságok fejtegetése és védelme, melyet Beck-nél csupán *Synopsis* című művében találunk meg, Szikszainál sokkal részletesebb és sokoldalúbb, de a Beck rövid fejtegetéseinek nem egy tétele visszhangzik az általa írt fejezetekben, pl. a halál utáni büntetésekről s az egyházzól

⁴⁸¹ Wernle i. m. I : 470. l., v. ö. Term. és Ker. Vall. 452. s köv. l., hol ismételtelen kifejezést ad annak a teológiai rendszernek, melyről Wernle megjegyzi, hogy az „ein System des Zusammenwirkens von Gott und Mensch, Gnade und freien Willen“. L. különösképpen a 463., 469., 470., 477. l. *Pictet* i. m. VII. könyvét, melynek *De decreto Dei circa hominum salutem* a címe, egészen mellőzi Szikszai.

⁴⁸² Wernle i. m. I : 470. l., v. ö. Szikszai i. m. 188. s köv. l. s ezzel szemben *Pictet* i. m. 244—252., 268—274. l.-jaiban levő fejtegetéseit. Szikszai a Heidelbergi Káté 5. és 8. kérdésében foglalt igazságot a Helvét Hitvallás IX. rész 6. és 7. §-ával igyekszik itt letompítani, de nem helyesen hivatkozik az utóbbira, mert ott a már újjászületett emberről van szó, Szikszai pedig azt a megrögzött gonosztévőkön kívül minden emberre vonatkoztatja. S ezzel kapcsolatban, míg *Pictet* a szigorú kálvini felfogás alapján a pogányok erényeit csak fényes bűnöknek mondja, Szikszai így ír : „Kár azt mondani, hogy azok csak fényes bűnök voltak : a Szentírás sohol (így) nem mondja azt.“

⁴⁸³ Wernle i. m. I : 470. l., v. ö. az előbbi jegyzetben i. mondattal, továbbá Term. és Ker. Vall. 133., 135., 136., 198—203. l., *Biblia Győzödelme* 106—113. l.

⁴⁸⁴ Beck : *Fundamenta Theologiae Naturalis et Revelatae* 28., 30. l.

⁴⁸⁵ U. o. 34., 159., 160., v. ö. Term. és Ker. Vall. 52. l.

⁴⁸⁶ Beck i. m. 118. s köv., v. ö. Term. és Ker. Vall. 21. és köv. l.

⁴⁸⁷ Beck i. m. 155. s köv. l., v. ö. Term. és Ker. Vall. 60. s köv. l.-jaival, továbbá Beck i. m. 168. s köv., v. ö. Term. és Ker. Vall. 66. s köv. l.

⁴⁸⁸ Beck i. m. 229. s köv. l., v. ö. Term. és Ker. Vall. 76. s köv. 96. l.-ig, melyben pl. hasonló gondolat az, hogy Istennek különösképpen kellett vigyázni a Szentírás sértetlenségére, hogy az Ő igéje, melyet az ember üdvösségére adott, megőriztessék. Továbbá Beck 259. s köv., v. ö. Term. és Ker. Vall. 400., 401. l. Beck : *Fundamenta stb. c. m.* 233. l.-on szól a „testimonium Spiritus Sancti“-ről.

szóló részekben. Az utóbbiban azonban ismét figyelemre méltó, hogy Szikszai az egyháznak racionalistább meghatározását adja, mint Beck.⁴⁸⁹

Becken kívül még főképp három svájci teológus műveinek közvetett, vagy közvetlen hatását állapíthatjuk meg Szikszai hitvédő műveiben. Az egyik *Turretini János Alfonz* genfi teológus, aki a krisztológiában azt hangsúlyozza, hogy az ilyen kifejezéseket: „Isten emberré lett, megszületett, szenvedett”, mellőzni kell, mert Jézus Krisztusban a változhatatlan istenség csak egyesítette magát az emberi természettel és tette magát az emberek előtt láthatóvá. Hasonló felfogást találunk a Természeti és Keresztyén Vallásban és főképp a Biblia Győzödelmében.⁴⁹⁰ A másik *Zimmermann I.* zürichi teológus, aki különösen Krisztusnak váltság halálát hangsúlyozza és kijelenti, hogy a kijelentett igazságok között a Krisztus váltságáról szóló tanítás a legfontosabb. Ugyanő, bár az ember egyetemes romlottságát elismeri, de a bűnös ember szabadságát is védelmébe veszi. Ezeket a gondolatokat Szikszai hitvédő műveiben is megtaláljuk.⁴⁹¹ A harmadik *Pictet Benedek* genfi lelkész és tanár, akinek *Theologia Christiana* című műve még debreceni diák korában tankönyvként került Szikszai kezébe. Amint eddigi fejtegetéseink során láttuk, Szikszai nem egy kérdésben eltér ugyan tőle, szembe helyezkedik vele a józant ortodoxia hatása alatt, de viszont sok helyen azonos mindkettőjük álláspontja.⁴⁹²

Megjegyzendő azonban, hogy Szikszai hitvédő munkáiban, elsősorban A Természeti és Keresztyén Vallásban olyan részletekre is bukkanunk, melyek többé-kevésbé *önállóaknak* tekinthetők, illetve *más forrásra* vezethetők vissza, mint az említett teológusok művei. Ilyen pl. az Előljáró Beszédéből fentebb idézett részlet, melyben a különböző keresztyén felekezeteknek egymáshoz való viszonyáról és közös feladatáról emlékezik meg, főleg a róm. kath.-okat illető g. Míg pl. Beck ismételtelen polemizál a róm. kath. felfogással, Szikszai lehetőleg kerüli ezt a polémiaát, s alig találunk művében olyan részletet, melyben ennek némi nyomára akadunk, mint pl. az angyalok imádása elleni érvelésében.⁴⁹³ Ebben a kérdésben egyfelől a felvilágosodás által hirdetett türelem eszméje érinthette meg lelkét, másfelől talán némileg holland s racionalista hatások nyomán alakult ki álláspontja. *Bonnet* elveihez híven Szikszai is türelmetlen azokkal szemben, akik a református egyház keretein belül a fundamentális dogmákat támadják, amint ezt Sas János esetében látjuk, de türelmet hirdet a történeti keresztyén egyházak egymáshoz való viszonyában.⁴⁹⁴ A csodák kérdésében egyfelől *Werenfels* és más teológusok nyomán azt az álláspontot képviseli, hogy a Biblia keletkezése idejében és a keresztyénség első századaiban Isten csodákat cselekedett, hogy kijelentéseinek igazságát megbizonyítsa

⁴⁸⁹ *Beck*: Synopsis stb. c. műve 195., 197. l., v. ö. Term. és Ker. Vall. 231., 232. l. *Beck* i. m. 163. s. köv. l., v. ö. Term. és Ker. Vall. 408. s. köv. l.: „Ecclesia . . . significat — írja Beck — multitudinem aliquam hominum per evangelium ad foederis gratiae communionem vocatorum, eique vocationi parentium.“ Szikszai szerint pedig „olyan sereget jelent, amely a zsidók és pogányok közül kihivattatott a Krisztus tudományának vallására és az Ő parancsolatainak követésére.“

⁴⁹⁰ *Wernle* i. m. I: 495., 496. l.-ján ismerteti Turretini apologetikáját, melyben a jelzett felfogáson kívül egyébként is sok hasonlóságot találunk Szikszai nézeteivel, bár viszont éppen Jézus személyét illetőleg jobban eltávolodik Turretini az ortodox állásponttól, mint Szikszai. V. ö. Term. és Ker. Vall. 313. s. köv. l. Biblia Győzödelme 110. s. köv. l.

⁴⁹¹ *Wernle* i. m. I: 535., 536. l., v. ö. a Term. és Ker. Vall.-nak Jézus elégtévő haláláról szóló tanításaival (53., 348. s. köv., 383. s. köv., 457. s. köv.), továbbá a természeti romlottságról szóló tanításaival (187. s. köv. l.).

⁴⁹² *Pictet* i. m. 17. l., v. ö. Biblia Győzödelme 59., 60. l. De pl. az egyházat már egészen másképp határozza meg, mint Szikszai, szerinte: „Ecclesiam esse societatem religiosam hominum electorum, ministerio verbi vocatorum, efficaciter in iis operante Spiritu Sancto.“ V. ö. fenti 489. sz. jegyzet.

⁴⁹³ *Beck*: Fundamenta stb. 166., 198., 230., 233. stb. l. Synopsis stb. 168., 180., 215. stb. l. Term. és Ker. Vall. 149. l. Az 553. l.-on azonban a 7 sákramentum kérdését irenikus szellemben tárgyalja.

⁴⁹⁴ *Ypeij-Dermout* i. m. III: 533., 534. l. L. továbbá jelen dolgozat 262. sz. jegyzetét. Bár *Bonnet* prédikációjában találunk nagy ritkán róm. kath.-okkal szemben polemizáló részleteket is. L. Verzameling van Leerredenen II: 61. l. A racionalista felfogásra nézve l. *Ravasz László*: A Gyülekezetis Igehirdetés Elmélete 228. l.

és a keresztyénség terjedésének útját egyengesse, másfelől azonban határozottan kijelenti, hogy Isten ma már csodát nem tesz. És mégis, amikor elmerül a csoda problémájának fejtegetésében, hívő lelke nem egy olyan megállapításra jut, mely a probléma igazi megoldását adja. Pl. „Nincsenek-e a természet rendjének is olyan különböző útjai és módjai, amelyekre a természet rendjének megbontása nélkül igazgathatja azt az Isten: mi azt nem tudjuk.“ A természeti törvényeket „az Isten, aki azokat tette, meg is ne változtathatná... semmi ellent nem áll.“ „Sőt az Isten e.ótt semmi nincs rendkívül való, hanem minden rendszerént való. Csak a mi képzelődésünk csinálta ezt a különbséget, akik erőtlenekek vagyunk és keveset látunk. De az Isten lát mindent és mindent megcselekedhetik egy akaratjával.“⁴⁹⁵

Az elmondottak alapján megállapíthatjuk, hogy Szikszai hitvédő munkáit, főképp a Természeti és Keresztyén Vallást *alapos tanulmányok* nyomán és *pozitív bibliás hittel* írta meg. Ez a mű a maga nemében páratlanul áll a magyar református teológiai irodalomnak régebbi termékei között. Hogy mennyire a meglévő *sükségérzet kielégítésére* szolgált, azt nemcsak a tiszántúli egyházkerület már idézett s egy apologetikus mű kiadását sürgető határozata, hanem az a tény is bizonyítja, hogy megjelenése évében látott napvilágot Debrecenben egy másik hasonló jellegű munka: a német *Seiler György* lutheránus szuperintendensnek A Keresztyén Vallásnak Rövid Védelmezése és Egy Keresztyén Filozófus Vallásának Summásként Leírása című műve Szentpéteri Hodor Pál református lelkész fordításában. Szikszai könyve azonban úgy rendszeresség, mint mélység tekintetében messze felülmúlja azt, eltekintve attól, hogy nála legtöbbször felcsillan a józan magyar gondolkodás, ami amabból természetesen hiányzik.⁴⁹⁶ Igaz, hogy Szikszai nem bizonyul minden tekintetben kálvinista teológusnak, de ez megmagyarázható neveltetéséből és korának hatásaiból. El kell azonban ismernünk, hogy a Szentírás alapuló pozitív hite volt, művei erről tesznek bizonyosságot, s így a református keresztyénség nem egy drága kincsét igyekeznek megvédeni, megőrizni az ellenséges szellemi áramlatok ostromával szemben. Határozottan kálvinista vonásokat is találunk műveiben. Vajjon nem a Heidelbergi Káté 21. kérdésének visszhangját halljuk meg Szikszai következő soraiban: „Úgy vesszük pedig be a Krisztust Idvezítőnknek: 1. Ha az *Isten beszédének bizonyítására* elhiszük, hogy Ő a több bűnösök között minékünk is Idvezítőül adatott, és hogy az Ő haláláért mihozzánk is *kegyelmes akar lenni az Isten*. 2. Ha ebből a hitből *teljes bizodalmat* veszünk a felől, hogy az Ő halála által a mi *bűneink büntetésétől megmenekedhetünk, az Isten kegyelmébe juthatunk* és idvezülhetünk?“⁴⁹⁷ Vajjon nem a Heidelbergi Káté erkölcsstani alapgondolata jut-e kifejezésre a következő sorokban: „A keresztyén életet az teszi, midőn azért jobbítjuk életünket, azért távoztatjuk a bűnöket és azért követjük a jó cselekedeteket, hogy az Úr Jézus Krisztus a mi Főtanítónk és Idvezítőnk parancsolta és az Istennek a Jézus Krisztusban megmutatott nagy szeretetért való *háladatosság* kívánja?“⁴⁹⁸ Vajjon nem a Helvét Hitvallás 14 részének 2. §-ában kifejezett igazságot hirdeti Szikszai, mikor így ír: „végezetre a megjobbulásra nézve is tudni kell azt, hogy azt kötelességünké teszi ugyan a Szentírás: de azt is mondja, hogy az *az Isten kegyelmének munkája*: úgy hogy senki azt magától véghez nem viheti?“⁴⁹⁹

Ma már több tekintetben elavultak Szikszainak ismertett művei, nemcsak a maguk korában könnyen érthető, de ma már nehézkes és idegenszerű nyelve-

⁴⁹⁵ Wernle i. m. I : 523. I. Tillotson : Auserlesene Predigten (Helmstädt, 1765) VII : 393. s köv. I., v. ö. Term. és Ker. Vall. 482. s köv. I.

⁴⁹⁶ Seiler műve nem egy hasonló problémát tárgyal, de Szikszai műve semmiképpen sem függ attól. Egy-egy rokon gondolat, pl. „az Isten meghalt“ kifejezés helytelenítése (Seiler i. m. 269. I., v. ö. Biblia Győzödelme 110. s köv. I.) a közös forrásokból magyarázható.

⁴⁹⁷ Term. és Ker. Vall. 458. I. Természetesen a visszhang nem tökéletes: a Szentlélek munkájáról hallgat Szikszai.

⁴⁹⁸ U. o. 566. I.

⁴⁹⁹ U. o. 469., 470. I.

zetük, hanem a bennük kifejtett teológiai gondolatok és érvelések egy részének meghaladott volta miatt is, de a maguk korában kétségtelenül nyereséget jelentettek a magyar református egyházi élet számára s még ma is nem egy részletük vagy bizonyításuk méltán használható fel református egyházunk teológusai által.

3. Prédikációs könyve.

Szikszai jelentősége a magyar prédikáció-irodalomban. Az Egynéhány Prédikációk tartalma. Tiltotson prédikációi mint források. Svájci és holland hatások prédikációiban. Prédikációinak iránya, Hunyadi beszédeihez való viszonya. Prédikációi formai szempontból.

Szikszai a magyar református egyház életében igazi jelentőségre nem hitvédő, hanem a gyakorlati teológia köréhez tartozó prédikációs és építő könyvei által emelkedett. „Kívül a racionalizmuson — írja *Ravasz László* — egyetlen egy nagy ember áll: Szikszai György, a mult század elejének legnagyobb igehirdetője.“ „Mély gazdag vallásosság, igazi evangéliumi erő, bámulatosan népszerű, tősgyökeresen magyar előadás jellemzi Egynéhány Prédikációit.“⁵⁰⁰

Egynéhány Prédikációk címmel, amint már említettük is, 10 prédikációt tesz közzé Szikszai György. E művét a debreceni egyház előljáróinak „s az egész nemes electa iurata communitasnak“ ajánlja. Rövid Előljáró Beszédében hangsúlyozza, hogy nem azért tette azokat közönségesekké, mintha valami különösnek gondolná őket, „mert ha szintén olyanok volnának is, nem magamat, aki semmi vagyok, hanem az Isten kegyelmét kívánnám dicsértetni azért“. Majd forrásairól szól néhány szót, melyek: 1. az Isten beszéde. 2. A kegyes embereknek írásai. 3. Az elmélkedés, amely isteni kegyelem által segítettett. Végre az olvasó jóindulatát és imádságait kéri s az utóbbiakat maga részéről is igéri.

Két első prédikációja János 3:3. alapján az *újjászületésről* szól.⁵⁰¹ Amint maga megjegyzi, ezeket egy prédikációként mondotta el Debrecenben, „de mint-hogy hosszaeska tanítás lett belőlük, itten kétfelé szakaszattak“. Az első prédikáció bevezetésében magát a textust magyarázza. Megmondja ki volt Nikodémus, mit jelent az újjászületés és az Istennek országa. Majd közli a felosztást a lelkületére olyan jellemző bevezető szavak után: „ezen rövid világosítás után e négy dolgokat fogom *Isten kegyelme által* véghez vinni“. Az első prédikációban azonban csak az első két dolgot fejt ki. Az első részben leírja, hogy „micsoda az újjászületés, micsodás az újjászületett ember és miben különböz a természeti embertől. Az utóbbit nyolc pontban kifejtve, a második részben előterjeszti az újjászületetlenségnek hét tulajdonságát, illetve megismertető jeleit. A bérekesztésben felhívja hallgatóit, hogy nézegessék magukat az újjászületés és újjászületetlenség tükreiben és azon legyenek, hogy az előbbinek jelei és tulajdonságai mindinkább feltaláltassanak bennük, az utóbbiét pedig mindjobban távoztassák el maguktól. A második prédikációban rövid bevezetés után először azt fejtegeti, hogy úgy a próféták, mint Jézus Krisztus és az apostolok tanítása szerint újjászületés nélkül senki sem idvezülhet, „de... különben is a mennyei boldog élet olyan, hogy arra természetlalkalmatlan az újjászületetlen bűnös“. A második részben azt a Természeti és Keresztyén Vallásban is kifejezésre juttatott gondolatot fejt ki, hogy az újjászületés csak isteni erő és kegyelem által léssen. A bérekesztésben azután „három *józan* következeseket“ közöl hallgatóival: 1. Hogy az újjászületett emberek boldogságukért egyedül az Istennek adjanak hálát. 2. Hogy az ő ember-társát megtéríteni igyekvő keresztyén „az Isten kegyelmére való tekintéssel, az Isten kegyelméhez való bizodalommal munkálkodjon“. 3. „Hogy minden keresztyén, aki kívánja a boldog újjászületést, megszenteltetést és az abban való nevelkedést s előmenetelt: az Istentől kérjen arra kegyelmet buzgóságos és szakadatlan könyörgésekkel.“

⁵⁰⁰ *Ravasz* i. m. 230., 236. l.

⁵⁰¹ Egynéhány Prédikációk 1—40. l.

A következő prédikáció II. Timotheus 3 : 5. alapján „*a kegyességnek képeről és erejéről*“ szól, s amint maga megjegyzi, nagyrészt Tilldson írásaiból vették.⁵⁰² A negyedik prédikáció tárgya *az ember életének főcélja*, t. i. Isten dicsőítése.⁵⁰³ Ennek a beszédnek, mely úrvacsorája után mondatott, textusa a 119. Zsoltár 175. verse. Rövid bevezetésében előbb a 119. Zsoltárt méltatja néhány szóval, mely szerinte „hasonlatos nem az olyan arany lánchoz, melynek szemei egymásból folynak, hanem az olyan gazdag ládához, amelyben különb-különbféle drága gyűrűk vannak elrejtve“, majd a textusul választott igének tulajdonképpeni értelmét világítja meg. A prédikáció első részében azt fejtegeti, „hogyan világi életünknek felmaradását és terjedését kérnünk és kívánnunk nemcsak szabados, hanem illendő, helyes és jó dolog“. A második részében azt terjeszti elő, „hogyan minden élet-kívánás szabados és helyes, hanem csak az, melynek főcélja az Isten dicsőítése“. A harmadik részben azután azt adja elő, hogy „miképpen kell életünket rendelni, hogy az Isten dicsőségére legyen,“ s ebben reámutat Istennek imádságban és a büntől tartózkodó, jó cselekedetekben bővölködő, földi hivatásunkat betöltő életben való dicsőítésére. A bérekesztésben azután inti hallgatóit, hogy éljenek Isten dicsőítésére, mert „csak úgy van valóságos haszna életünknek, ha az által az Isten dicsőítetik“. Az ötödik prédikáció textusát ismét a Zsoltárok könyvéből veszi : a 37. Zsoltár 3. verse alapján szól ebben *az Istenben való bizodalomról*.⁵⁰⁴ Bevezetésképpen azt a problémát fejtegeti, „hogyan a gonoszság nem mindenkor büntetődik meg e világon, a jóság sem mindenkor jutalmaztatik meg“. Így rajzolja meg azt a hangulatot, amely betöltötte a zsoltáríró lelkét, mikor az alapigéiben kifejezett követelményt hangoztatta : „Bízzál az Úrban és cselekedjél jól.“ A prédikáció három főrészből áll. Az elsőben azt mutatja meg, hogy az emberek igen szűkölködnek egy hatalmas segítő, gondviselő és oltalmazó nélkül, de azt az emberek között meg nem találhatják. A másodikban azt fejtegeti, hogy egyedül Istenben találjuk meg azokat a vonásokat, amelyek következtében méltán helyezzük Ő belé teljes bizodalomunkat. A harmadikban előadja, hogy mikor helyes és kedves Isten előtt a benne való bizodalom. A bérekesztésben úgy alkalmazza az elmondottakat hallgatóira, hogy három kötelesség teljesítését kívánja tőlük : 1. Ne bízzanak emberben, mert azok csak eszközök Isten kezében. 2. Bízzanak minden körülmények között Istenben. 3. Féljék az Istent és életüket az Ő parancsai szerint rendelni igyekezzenek.

A hatodik prédikáció, mely „pünköstben mondatott“, „*a szent apostolok prédikálásának csudálatos nagy hatalmáról és annak szerzőkéről*“ szól Márk 16 : 20. alapján.⁵⁰⁵ Ez a prédikáció szintén Tillotson egyik beszéde nyomán készült. — A hetedik prédikáció bizonyos mértékben elüt a többtől.⁵⁰⁶ Ebben nem találunk bevezetést, hanem rögtön a felosztást adja beszédje elején. A prédikáció négy részből áll s külön bérekesztése sincsen. Tartalmilag meg azáltal különbözik a többtől, hogy ebben a textus allegorikus magyarázatát találjuk meg. A beszéd ugyanis Máté 8 : 23—26. alapján „*a tanítványoknak veszedelmes hajókázásokról és annak alkalmatosságával az anyaszentegyháznak és a hívő embernek az örökkévalóság felé való hajókázásáról*“ szól. Mindenekelőtt magát a történetet betűszerint értelmezi és magyarázza, majd a hajót, mint az anyaszentegyház, a tengert, mint a világ szimbólumát mutatja be, végre megmutatja, miképpen kell e világnak veszedelmes tengeren hajókáznunk, hogy egy napon az örök boldogságnak révpartjára eljuthassunk. A nyolcadik prédikáció „*a bűnre való kísértetnek meggyőzéséről*“ szól, József példáját állítva a hallgatók szemei elé I. Mózes 39 : 9. alapján.⁵⁰⁷ József életének és a textusban foglalt kijelentés körülményeinek ismeretése után először is annak a kísértésnek nagyságát vázolja, amely Józsefet

⁵⁰² U. o. 41—72. l.⁵⁰³ U. o. 72—93. l.⁵⁰⁴ U. o. 93—120. l.⁵⁰⁵ U. o. 120—142. l.⁵⁰⁶ U. o. 143—169. l.⁵⁰⁷ U. o. 169—187. l.

gonoszra készítette; másodsor megmagyarázza, hogy hogyan vehetett József mégis diadalt rajta; végül azt fejtegeti, hogy mi módon győzhetjük meg mi is a kísértést József példája szerint. A kilencedik prédikáció textusa Máté 7 : 12, melyet a *közigazságnak és a jelebaráti szeretet leglökéletesebb törvényének* nevez.⁵⁰⁸ A bevezetés csak néhány szó, melyben jelzi, hogy az alapige a hegyi beszédből vétetett; az első részben magát a textust magyarázza, a második részben a textusban foglalt törvény „méltó, igaz és illendő, dicsőséges és drágalátos voltát mutatja meg“, a harmadikban azután „a mostani keresztyéneknek azzal ellenkező életeteket és magokviseléseket“ siratja. Végül a tizedik prédikációban „*az Isten házához való helyes és illendő tiszteletről*“ szól.⁵⁰⁹ Textusa Máté 21 : 12—13., melynek alapján minden bevezetés nélkül az első részben magát a textust világítja meg, „amennyire szükséges“, a második részben „a magunk templomaihoz tartozó illendő és helyes tiszteletet“ adja elő. A rövid bérekesztésben arra inti hallgatóit, hogy gyakorolják az Isten házát illendő szorgalmatossággal, de mivel az egész világ Isten háza, e világban is úgy viseljék magukat, mint Isten házában.

Szikszai Rövid Előljáró Beszédében megemlíti ugyan, hogy „ami jót és épületest találtam a mások írásaiban, magamévá tettem“. De e „mások“ közül csupán egyet nevez meg : *Tillotson János* canterburyi érseket. Tillotson nemcsak az angó egyházi szónoklás történetében szerzett magának nagy nevet, mint a jobb homiletikai ízlés úttörője, akit Voltaire, „a legbölcsebb, legmeggyőzőbb európai igehirdető“-nek nevez, hanem a német, holland és svájci igehirdetésre is többkevesebb hatást gyakorolt.⁵¹⁰ A józan ortodoxia svájci képviselői előtt Tillotson nagy tekintély volt, s valószínűleg már Svájcban reá irányult Szikszai figyelmé e nevezetes angol igehirdetőre.⁵¹¹ Hollandiában nem sokkal azután, hogy Szikszai hazatért, jelenik meg Hollebeek leideni professzor beszéde, melyben Tillotson prédikálási módszerét veszi védelmébe, de előadásaiban bizonyára ezt már hamarabb is megcselekedte.⁵¹² Sőt Magyarországon is akadtak Tillotsonnak tisztelői abban a korban, amikor Szikszai prédikációi napvilágot láttak.⁵¹³ Tillotson prédikációi tartalmi szempontból a józan ortodoxia bélyegét viselik magukon, formai szempontból pedig inkább tökéletesen kidolgozott értekezések, mint valóságos prédikációk.⁵¹⁴

Amint említettük, Szikszai a kiadott 10 beszéd közül *kettőt készített Tillotson prédikációi nyomán*. A kegyességnek képéről és erejéről szóló prédikációját Tillotsonnak három azonos tárgyú és ugyanarról a textusról szóló prédikációja alapján készítette, de nála a Tillotson 70 oldalas szövegéből egy 32 oldalas prédikáció lett, s e mellett Szikszainál egy-egy oldalon valamivel kevesebb a szöveg.⁵¹⁵ Néhol szórul-szóra követi Tillotson, gyakran kivonatolja, természetesen sok mindent elhagy prédikációiból, elsősorban azokat a részleteket, melyekben a római katolikus egyház ellen polémizál. Vannak azután prédikációiban önálló részletek is, pl. a második rész nyolcadik pontja, melyben azt fejtegeti, hogy a kegyességnek ereje, vagy valósága többek közt az Isten megszentelő és jóra vezérlő kegyelmének keresésében áll. Önállóan idézi és pedig igen találóan II. Timótheus 3 : 1—4-et az alkalmaztatás II. pontjában. De a legjellemzőbb és legértékesebb önálló részek a harmadik rész második szakaszának az utolsó bekezdése és az alkalmaztatás két utolsó bekezdése. Az előbbiben többek közt ezeket mondja : „Bizony az ő (t. i. az igaz hívek) szíveiben is szerezhetnek a nyomorúságok és a bűnök hanykódást, törődést, húsongást, de nem sokáig tart az : mert az ő szívekben lakozó

⁵⁰⁸ U. o. 187—210. l.

⁵⁰⁹ U. o. 210—224. l.

⁵¹⁰ *Herzog-Hauck* : Real Encyklopedie XVIII : 548. l.

⁵¹¹ *Wernle* i. m. I : 474. l.

⁵¹² *Oostersee* : i. m. I : 183. l.

⁵¹³ *Ravasz* i. m. 130. l. *Gombás István* 1784-ben teszi közzé Tillotson egyik prédikációját *Harmincnégy Prédikáció* c. gyűjteményében.

⁵¹⁴ *Oostersee* i. m. I : 170., 171. l.

⁵¹⁵ *Neue Sammlung auseresener, bisher noch nicht überzetzten Predigten* (Zürich, 1766) 75—150. l.

Szentlélek mutat nékik a Jézus Krisztusban olyan vigasztalásokat és biztatásokat, melyek úgy megbiztatják és megcsendesítik őket, hogy, mintegy észrevéven magokat, így szóljanak szent Dáviddal: Mért hagytad el oh én lelkem magadat és miért búskodol én bennem? Bizzál az Istenben, mert Ő az én orcámnak szabáditója és Ő az én Istenem.“ Már ez a részlet is híven tükrözteti vissza Szikszai lelki állapotát a makói vizsály lezajlása után, de még inkább kifejezésre jutnak a makói emlékek a befejező részletben. „Mely sok visszavonások, — így kezdődik az önálló rész, — háborúságok, patvarkodások vagyunk a keresztyének között! Mely kicsiny dolognak tartják felbontani a békességet és öszveháborodni egymással! Mely nehezen vehetik rá magokat, hogy ismét békességre lépjenek! Mely sok az egymás ellen való kiáltás, szitok, átok, káromlás, rútolás, sőt mely sokszor esik verekedés is! Egyszóval nagy részént úgy viselik magukat, mintha az ő mesterek a Jézus Krisztus a háborúságra igyekezőket mondotta volna boldogoknak, vagy mintha az egymással való veszekedést tette volna cimerekül a maga tanítványinak.“

Kevésbé szoros a kapcsolat Szikszai hatodik prédikációja és Tillotsonnak „az evangeliumnak az apostolok által történt általános és erőteljes terjedéséről“ szóló prédikációja között.⁵¹⁶ Már a cím és a textus sem azonos tökéletesen: Tillotson ugyanis Márk 16: 19. és 20. alapján mondja beszédét, s míg Szikszai pünköstkor, Tillotson áldozócsütörtökön adta elő. E mellett Szikszai prédikációja Tillotsonénak csupán a fele. Azonban egyébként van összefüggés a két prédikáció között. A beosztásban némi változtatással követi Tillotson, pl. az első rész három alpontja szinte teljesen azonos a Tillotson beszédje első részének öt alpontja közül hárommal. Mindkettő idézi Pliniusnak Traján császárhoz küldött jelentését a keresztyénekről s Tertulliósnak a mártírok vérérol tett ismert nyilatkozatát. Azonban sokszor csak kivonatosan közli Tillotson gondolatait, sokszor csak érinti azokat és nem egyszer részletesebben kifejt egyet-mást, mint Tillotson. Sőt a második rész első alpontjában a textusnak ezt a kitételét: „Az Úr együtt cselekedett vélek“ úgy magyarázza, hogy az Úr Jézus Krisztus az apostolok hallgatóinak szívet „lágylító, megnyerő és megtérítő kegyelmével illetve mennyből“, noha Tillotson ezt a magyarázatot nem fogadja el. S természetesen a mellett, hogy Tillotson beszédének jelentős részét elhagyja, egészen önálló részeket is közöl. A Tillotsonnál teljesen hiányzó bevezetést egy a textus körülményeit és tartalmát megvilágosító bevezetéssel pótolja. S többek közt a harmadik rész első alpontja is egészen önálló részlet: ez voltaképpen nem egyéb, mint Jézus isteni hatalmáról és dicsőségéről szóló bizonyágtétel s a prédikációnak egyik legértékesebb része.

Összehasonlítva Szikszai prédikációit Tillotsonnak forrásul felhasznált prédikációival, arra a megállapodásra kell jutnunk, hogy Szikszai átdolgozásában a Tillotson beszédei *úgy közvetlenség, mint építő erő tekintetében csak nyertek*: az értekezések prédikációkká lettek.

Ha Szikszai prédikációit azonban figyelmesen tanulmányozzuk, meg kell állapítanunk, hogy Tillotson mellett, sőt felett egy másik igehirdető gyakorolt hatást prédikációira és pedig *Bonnet Gisbert* utrechti professzor. Amint fentebb említettük, Bonnet a holland igehirdetés terén azzal tette emlékezetessé a nevét, hogy az úgynevezett *analitiko-szintetikus* prédikálási módot ajánlotta. S ha Szikszai beszédeit megfigyeljük, megállapíthatjuk, hogy mindegyikben, eltekintve a másodiktól, — de ez érthető az említett körülménynél fogva, — a dolog lényegét tekintve Bonnet rendszerét követi. A beszédet az alapige magyarázatával kezdi: legtöbbször a bevezetésben találjuk ezt a magyarázatot, de néhol, ahol nincs bevezetés, hanem mindjárt a felosztással kezdődik a beszéd, annak első részében találjuk meg azt. Még Tillotson beszédeit is megtoldja bevezetésképpen a textus magyarázatával. Prédikációjának középső részét, legtöbb esetben a felosztásban megjelölt főrészeket a textusban levő gondolatok és igazságok kifejtése alkotja. És végül, amint fenti ismertetések is mutatják, hosszabb-rövidebb alkalmazással

⁵¹⁶ Auserlesene Predigten VII: 363—398. 1.

fejezi be beszédeit s Tillotson beszédei nyomán készült prédikációkhoz is fűz ilyeneket.⁵¹⁷

Szikszai prédikációinak *iránya*, amint ezt már Tillotson szerepe is mutatja, az *észszerű ortodoxia*. A hittani kérdések mellett előtérbe kerülnek az erkölcsi kérdések.⁵¹⁸ A csodák kérdésében a már fent ismertetett álláspontját juttatja kifejezésre. A józan ész és hasznosság szempontját is figyelemre méltatja néha.⁵¹⁹ De *kálvinista*, sőt bizonyos mértékben *pietista kegyessége* prédikációiban sokkal inkább nyilvánvalóvá lesz a dolog természeténél fogva, mint hitvédő műveiben. Hangoztatja, hogy az újjászületés alapvető jelentőséggel bír a keresztyén ember életében, s hogy életünknek egyedüli célja Isten dicsőítése.⁵²⁰ És, amint fentebb is láttuk, nem egyszer előtérbe állítja Jézus Krisztusnak személyét, aki a szívben munkálkodik és teljes isteni hatalommal uralkodik mennyen és földön.⁵²¹ Keményen ostromozza azt az ortodoxiát, melynek a mindennapi életben, a keresztyén igazságok gyakorlásában gyümölcsei nincsenek, azt a vallásosságot, mely csak a szertartások gyakorlásában nyilvánul meg: a vallás elsősorban a szívnek dolga s nélkülözhetetlen jele az istenfélő, kegyes élet.⁵²²

Hogy Szikszai milyen önálló úton jár, mint magyar igehirdető, az kitűnik, ha a vele egykorú magyar igehirdetőkkel hasonlítjuk össze, pl. barátjával: *Hunyadi Ferenc*cel. Szikszai is hirdeti az újjászületés szükségességét, de ez nem áll nála annyira előtérben, mint Hunyadinál, s Szikszainál hiányzik az a megtérést sürgető evangélizáló hang, mely Hunyadi beszédeiben ismételtén megüti fülünket.⁵²³ Hunyadi a fősúlyt éppen ezért az alkalmazásra fekteti, Szikszai ellenben a bibliai textusban rejlő lelki gazdagságot igyekszik feltárni hallgatói előtt.⁵²⁴ Hunyadi nem egyszer gyakorlatiasabb, Szikszai mélyebben járó és rendszeresebb. Azonban kétségtelenül vannak rokon gondolatok is a két igehirdető prédikációiban, pl. az igaz hit jeleinek felsorolásában Hunyadinál nem egy olyan gondolatot találunk, mely feltalálható Szikszainál is.⁵²⁵

Szikszai prédikációi nemcsak tartalmi, hanem formai szempontból is kiválnak. Előadása világos, általában nyugodt, de néha erőt vesz rajta a hév, lelkesen buzdít,

⁵¹⁷ L. jelen dolgozat 135. sz. jegyzetét. *Bonnet* i. prédikációs könyvei azt bizonyítják, hogy ő maga hűségesen ragaszkodott rendszeréhez prédikációiban, de azokban a textus magyarazata és különösen a „Toepassing” sokkal több helyet foglal el, mint Szikszainál. Pl. i. m. 181—192. l. Szikszai, éppúgy, mint *Bonnet* a textus eredeti szövegére is hivatkozik. (Egyn. Préd. 41. l., v. ö. *Bonnet* i. m. II: 174—175., 332., 337. l.)

⁵¹⁸ L. prédikációinak tárgyait, melyek túlnyomóan etikai jellegűek.

⁵¹⁹ Egyn. Préd. 112., 113., 91., 92., 146., 177., 179., 198., 200—202. l.

⁵²⁰ U. o. 31—38., 82—84., 91—93. l.

⁵²¹ U. o. 93., 120., 124—125., 132—133. és 135. l.

⁵²² U. o. 46., 47., 87., 88., 116., 159—160., 203. s köv. l.

⁵²³ Szikszai hallgatóit az imádkozásra, az istenfélő életre, a bűnök ellen való küzdelemre biztatja, ellenben Hunyadi nem egyszer a megtérést sürgeti, szinte követeli. *Hunyadi*: *Diétai Prédikációk* 66., 67., 105., 120., 121. l.

⁵²⁴ Hunyadinál 5—6 oldalt is betölt nem egyszer az alkalmazás. L. i. m. 63. s köv., 170. s köv. l.

⁵²⁵ *Hunyadi* i. m. 91. s köv. l., Egyn. Préd. 5. s köv. l. Szikszai mérsékelten ostromozza a pusztán elméleti vallásosságot, amikor így ír: „A természeti ember is esmérheti s esméri az Istent: sőt nagy tudománya lehet az isteni dolgokban, lehet nagy theologus, nagy tudós ember: de az esméret és tudomány nem hat bé annak szívére és nem izgatja azt jó cselekedetekre.” Hunyadi ellenben hevesen támadja az ortodoxiával büszkélkedőket: „megkísértvén magadat, úgy találod, hogy a te vallásod, melyben vagy, minden más vallások felett a józan okossággal, a Szentírással és a legelső keresztyén ekklesia hitivel tökéletesen megegyez, tiszta minden tévelygésektől, eretnekségektől. Atyámfiai! Nem hiszem, hogy a ördög a Szentháromságról, a Jézus Krisztus megtestesülésének titkáról, az urvacsorájáról és a hitnek más ágazatiról tiszta orthodoxyát ne hinne, de azért ördög mindazáltal. Meglássuk azért, hogy a vallásnak igazságát és tisztaságát az igaz hittel öszve ne zavarjuk.” V. ö. még Egyn. Préd. 46. l. 2. bekezdésével, figyelembe véve Hunyadi i. prédikációjának következő bekezdését is.

keményen ostoroz.⁵²⁶ Nem egyszer találó hasonlatokkal szemlélteti az elvont igazságokat.⁵²⁷ Nyelvezete egyszerű, népies, magyaros.⁵²⁸

Szikszai, mint igehirdető, tehát nem áll teljesen kívül a racionalizmuson, annyi azonban bizonyos, hogy prédikációit „mély gazdag vallásosság, igazi evangéliumi erő, bámulatosan népszerű, tősgyökeresen magyar előadás jellemzi“. Összes irodalmi alkotásai közül, imádságain kívül, prédikációira nyomta rá legkevésbé a racionalizmus a maga bélyegét. Ezek mindenkor különös értékei lesznek a magyar református prédikáció irodalomnak s éppen azért fájlalnunk kell, hogy kéziratban fennmaradt prédikációi mindezeideig nem kerültek elő.

4. Imádságos könyvei.

A Lelki Áldozatok és a Keresztyéni Tanítások és Imádságok tartalma, forrásai. Szikszai tanításaiban és imádságaiban megnyilvánuló kegyesség jellemvonásai. Imádságos könyveinek jelentősége a magyar református egyház életében.

Szikszai György irodalmi alkotásai közül, amint említettük, prédikációi mellett imádságaira nyomta rá legkevésbé a racionalizmus a maga bélyegét. De Szikszai György éppen imádságai és a velük kapcsolatos tanításai által nyomta rá legjobban a maga bélyegét a magyar református nép lelki életére. Mert ő valóban az „a mély lelkű és mély hitű imádkozó“ amint ugyancsak *Ravasz László* mondja, akinek imádságai és elmélkedései „a Biblia és zsoltáros könyv után a magyar nép lelki épületének legfőbb forrása valának, igazán kálvinista helyeken ezek még ma is.“⁵²⁹ Szikszai műveinek felsorolása alkalmával azt is megemlítettük már, hogy két imádságos könyve látott napvilágot: a *Keresztyéni Tanítások és Imádságok* című magánhasználatra szánt elmélkedés és imádság-gyűjtemény, valamint a *Közönséges Lelki Áldozatok* című templomi imádságos könyv. Ezekről a művekről kell e fejezetben megemlékeznünk, s bár az említett sorrendben jelentek meg, tekintettel arra, hogy jelentőség dolgában a Keresztyéni Tanítások messze felülmulják a Lelki Áldozatokat, ellenkező sorrendben lesz róluk szó.

A Lelki Áldozatok *Előljáró Beszédében*, éppúgy mint *Hatvani István* és *Beck Jakab Kristóf* professzorok műveikben, annak a felfogásának ad kifejezést, hogy „a közönséges isteni tiszteletre különösen szükségesek az imádságok formái“, vagyis a *könyvből való imádkozás* mellett nyilatkozik.⁵³⁰ „Mindezekre nézve úgy gondolom, — írja, — hogy nem helytelenség azt állítani, hogy a közönséges isteni tiszteletben legkisebb könyörgést sem kellene könyv nélkül mondani és hogy erről méltó volna közönséges rendelést tenni.“ Ennek a felfogásának igazolására egyfelől a könyv nélkül imádkozó lelkipásztorok imádkozásában itt-ott megtapasztalt hibákra, másfelől „a külső ország református ekklézsiák“-ra hivatkozik. Szerinte az imádságok könyv nélkül való betanulása és elszavalása sem orvosolja a bajokat, „mert a prédikálásban szabadabban van a prédikáló: de a könyörgésben nagyon meg van kötve és határozva.“ Kifogásolja, hogy még az ő korában is megkívánják legalább a prédikáció előtti könyörgés könyv nélkül való mondását, mert ebből

⁵²⁶ Felkiáltások, szónoki kérdések teszik erőteljessé és hatásossá nem egyszer beszédeit és pedig jellemző, hogy rendszeren akkor, amikor a keresztyének között való visszavonásokról, háborúságokról beszél, amiben bizonyára makói szomorú tapasztalatainak visszhangját kell látnunk, pl. 71., 204. s köv. l. Sokszor kérdés és felelet alakjában fejt ki mondani-valóit, s ezt fel is tünteti beszédjében. Pl. 139—140., 145. s köv. l.

⁵²⁷ Egn. Préd. 73., 129., 130., 149., 150., 153., 154., 185., 186. l.

⁵²⁸ U. o. 54., 106., 209., 214. l.

⁵²⁹ *Ravasz* i. m. 230., 236., 237. l.

⁵³⁰ Lelki áldozatok III. l., v. ö. *Hatvani*: Keresztyén Catechizmus (Pozsony, 1786) stb.-ben az utolsó függelék: A communicansoknak... Könyörgések c. imádság gyűjtemény IX. sz. imádsága címe után tett megjegyzésével: „A franciáknál, mind helvétusoknál szokott formulák s írott könyörgések vagynak,... vajha minálunk is így volna az!“ Továbbá v. ö. *Beck*: Synopsis 695., 696. l.

az „az alkalmatlanság következett, s következik, hogy a prédikátorok kénytelenítettnek amiatt egy-két könyörgés formájára határozni magokat : elégtelen lévén reá az elme, hogy ujjabbakat-ujjjabbakat tanulván változtassa ; sokszor idő sem lévén reá. Abból pedig osztán a következik, hogy némi-némü unalom, figyelmetlenség, buzgóságtalanság származik a megszokott könyörgés mondása alatt nemcsak a hallgatókban, hanem magában a prédikátorban is.“⁵³¹ De éppen itt jut önmagával ellentétbe Szikszai, mert az imakönyv használata még inkább idevezet. Mert az imádság terén mutatkozó hibáknak igazi gyógyszere nem az imakönyv használata, hanem az *imádság Lelkének elnyerése* és a Lélek erőiben való növekedés, amint ezt maga Szikszai olyan szépen kifejti Keresztyéni Tanításaiban : „Végezetre imádkozz, hogy jól imádkozhass. Kérjed az Istent, hogy a maga Szentlelke által tégedet mind inkább-inkább alkalmatossá ennek a szükséges nagy kötelességnek gyakorlására . . . és az arra megkívántató szent indulatokat gerjessze és vigye nagyobb-nagyobb tökéletességre te benned.“⁵³² Mert az imádság értékét, és pedig nemcsak a magános, hanem a gyülekezeti imádságét is, elsősorban az határozza meg, hogy az örökkévaló Isten hogyan értékeli azt, „aki pedig nem a külső módot és formát, hanem a szívnek indulatát tekinti“ Szikszai szerint is.⁵³³ A könyvnélkül való imádkozásnak kétségtelenül vannak veszedelmei : a Szikszai által is megemlített „habozások s rendetlenségek“, kétségtelen, hogy más a gyülekezeti ima, más a magános imádság, de *Oostersee*-val együtt, Szikszaival szemben, meg kell állapítanunk, hogy több érv szól a könyvnélkül való imádkozás mellett, mint ellene.⁵³⁴

Nagyon helyesen állapítja meg azonban ugyanitt Szikszai a *gyülekezeti imádság néhány főkellékét*, mikor azt hangsúlyozza, hogy ezektől „megkívántatik az, hogy együgyűek és világosak légyenek, hogy nemcsak szókból, hanem dolgokból álljanak.“⁵³⁵ Majd annak az érdekes felfogásának ad kifejezést, hogy az *úrvacsora kiszolgáltatását megelőző hét nem különböztetendő meg más hetektől*. És pedig azért, „mert nyilvánosan abból a helytelen vélekedésből származott, vagy legalább annak nagy táplálója az emberek szívében, hogyha bizonyos időkben félbe szakasztja az ember megszokott bűnös életét, elvonja magát a vétkes társaságoktól, megszűnik gonosz cselekedetektől és a kegyesség lárváját magára veszi s bizonyos terminusokig viseli : tehát azzal megorvosol mindent és kedvet talál Isten előtt, akárhogy viselje egyébkor magát.“ Ennek a gondolatnak a csiráját voltaképpen már Hatvaninál megtaláljuk, de annak kifejtése új. Szikszai az első keresztyének példájára hivatkozik, „akik minden nap egybegyültek az istentiszteletre ; azért az úrvacsorájával is minden nap éltek . . . Mindenkor egyenlőképen kérték az Istent, a Jézus szeretetével gerjedeztek és ártatlanul éltek. Ezáltal mindenkor készen voltak az úrvacsorájához.“ Felfogása támogatására felhossa Szikszai, hogy a keresztyén ember minden könyörgésének penitenciálisnak kellene lenni, mert a keresztyén embernek nemcsak egy néhány héten esztendőnként, hanem egész életében mindenkor elevenen éreznie kell bűnös és méltatlan voltát. Szerinte nehéz elkerülni a sokbeszédűséget az ilyen penitenciális könyörgésekben, s nagyobb gyülekezetekben úgy sem vesz egyszerre úrvacsorát az egész gyülekezet, tehát a penitenciális héten sokan vannak a templomban, akiknek nevében nem imádkozik a lelkész. Ezért legfeljebb ahhoz hajlandó hozzá járulni, hogy az ilyen heteken a rendes könyörgés mellett külön imádkozzék azokért a gyülekezet, akik közüle élni fognak az úrvacsorájával. Mindezek alapján ha közöl is néhány penitenciális könyörgést, nem vett be imádságos könyvébe külön az úrvacsoraosztás előtti hétre való imádságokat.⁵³⁶

⁵³¹ Lelki Áldozatok IV—VI. 1.

⁵³² Ker. Tanít. 5. 1.

⁵³³ Lelki Áldozatok III. 1.

⁵³⁴ U. o. III—IV. 1. V. ö. *Oostersee* i. m. II : 78., 79. 1.-jával.

⁵³⁵ Lelki Áldozatok VI. 1., v. ö. *Oostersee* i. m. II : 73. 1.

⁵³⁶ Lelki Áldozatok VII—X. 1., v. ö. *Hatvani* : Az Uri Szent Vacsorára stb. c. m. 294. s köv. 1., ahol hangsúlyozza, hogy „ha . . . a kegyesség két-három napi, vagy két-három

A Közönséges Lelki Áldozatoknak nevezett imádságok *négy szakaszra* oszlanak. Az I. szakaszban vasárnap reggeli és délelti, prédikáció előtti és utáni imádságok vannak, azonkívül olyan vasárnapra valók, melyen az úrvacsorája kiszolgáltatódik és végül a Heidelbergi Káté magyarázata alkalmából mondandó úgynevezett katekizmusi imádságok, összesen 104 ima.⁵³⁷ A II. szakaszban 36 hétköznapi imádságot találunk : 3—3 reggeli és 3—3 délelti könyörgést megfelelő előjáró és bérekesztő fohászokodásokkal a hét mindenik köznapjára.⁵³⁸ A III. szakasz 51 ünnepi imádságból áll : advent, karácsony, újév, nagypéntek, husvét, áldozócsütörtök és pünkösd alkalmával mondandó több-kevesebb imádságot ad ebben.⁵³⁹ Végül a IV. szakaszban „a szent gyülekezetnek rendkívül előfordulni szokott alkalmatosságok szerint való imádságai“ vagynak. 87 imádságot közöl e fejezetben : általános és különböző csapások idején mondandó bűnbánati könyörgéseket, pestisben, hadakozás, szükség és drágaság idején, tűz és víz miatti kárvalláskor vagy veszedelemben, földinduláskor, égháború, szárazság és káros esőzések idején, aratáskor, szüretkor, tavaszi késő havazáskor, király koronázása alkalmával, nevenapján, diétakor, lelkiismereti szabadságért való hálaadások, szinoduskor, magisztrátus megújítása alkalmával és végül különböző testi-lelki betegekért mondandó imádságokat.⁵⁴⁰

A Keresztyéni Tanítások és Imádságok *Előljáró Beszédében* Szikszai műve célját Isten dicsősége és együgyű keresztyén atyjafiainak lelki épülése szolgálatában határozza meg. „A könyv — szerinte — kiváltképen az együgyű keresztyéneknek számára való : azért minden részeiben igen együgyű és világos.“ Ez *Előljáró Beszéd* után, melyet már az első kiadásban is megtalálunk, Szikszai a későbbi kiadásokban a kiadás körülményeiről szóló külön bevezetést közöl ; ezek közül a negyedik kiadás a Szikszai halála után megjelent kiadások egyikében-másikában is közzététetett. Az *Előljáró Beszédet* a legrégibb kiadásokban „mutató tábla“ : tartalomjegyzék követi.

A mű voltaképpen *három szakaszból* áll. Az I-ben „közönségesen minden keresztyént illető tanítások és imádságok“ vagynak. Ezt mindenek előtt egy az imádkozás jelentőségéről és szükségességéről szóló tanítással, s ehhez fűzött imádsággal kezdi meg. Majd vasárnapi, hétköznapi imádságokat közöl és pedig nemcsak az egyes ember használatára, hanem a háziistentisztelet céljaira is. Az imák bizonyos csoportja előtt egy-egy tanítást is találunk : ezekben arra tanít, hogy miért kell a keresztyén embernek vasárnap imádkozni, miért a hét kezdetében, miért reggel és miért este. Külön tanítás szól a háziistentisztelet szükségességéről és áldásos voltáról. Mintegy a következők foglalatját találjuk meg abban a tanításban, mely szerint „a keresztyén embernek kiváltképen a lelki és örökkévaló jókért kell imádkozni.“ Ezt a tanítást a hozzákapcsolt imádsággal 18 tanítás és imádság követi (a negyedik kiadásban), melyek mindegyike egy-egy lelki jóról, pl. a hitről, az Isten és a felebarátok iránti szeretetről, a Szentlélekről, az alázatosságról, a szelidségről stb. emlékezik meg, illetve azokért könyörög. Ezután két tanítás és imádság testi áldásokra : egészség, aratás és szüret irányítja az olvasó figyelmét. Ezeket követik az úrvacsorához való előkészületről szóló tanítása, s ezzel kapcsolatos elmélkedései és imádságai. Végül az ünneplésről szóló tanítás után egy-egy tanítást és imádságot közöl adventre, karácsonyra, nagypéntekre, husvételre, áldozócsütörtökre, pünköstsre, továbbá az esztendő utolsó és első napjára, s a boldog halálról szóló tanítással és az érte való imádsággal fejezi be az első szakaszt.⁵⁴¹

A II. szakaszban „a különb-különbféle állapotú, nemű és hivatalú keresztyéneket

heti magunk gyakorlásában határozódik meg : így tehát a keresztyén vallás nem egyéb léssen, hanem valami alakos játék, vagyis comoedia.“ De azt a következtetést, amit Szikszai a Hatvani által is elítélt gyakorlatból levon, ő nem vonja le. Megjegyzendő, hogy Szikszai már a Keresztyéni Tanításokban is hasonló álláspontot képvisel, amikor hangsúlyozza, hogy : „a legjobb készület a úrvacsorájához, az egyenlő kegyes és jó élet.“ (213. l.)

⁵³⁷ Lelki Áldozatok 1—282. l.

⁵³⁸ U. o. 285—452. l. — ⁵³⁹ U. o. 453—569. l. — ⁵⁴⁰ U. o. 571—776. l.

⁵⁴¹ Ker. Tanít. és Im. 1—334. l.

illető tanítások és imádságok vagynak“. A királyért „és a méltóságban helyhez-tettekért“ való imádkozás szükségességéről szóló tanítás és az érettük való imádság után „a magistrátusbeli személynek, bírónak és minden tisztviselőnek“, valamint a lelkipásztornak ad jó tanácsokat és köti szívére az imádkozás fontos kötelességét, egy-egy imádságot is közölve a számukra. De a hívek is kötelesek lelkipásztorukért imádkozni a következő tanítás szerint, s hogy mimódon, azt is megmutatja a tanításhoz fűzött imádságában. A családi étellel kapcsolatos tanítások és imádságok következnek művében ezután : nemcsak általánosságban szól a házas férfiúhoz és a házas asszonyhoz s közöl számukra egy-egy imát, hanem külön tanítás és imádság található itt az olyan férfiú, illetve asszony számára, kinek rossz házastársa miatt „nagy keresztje vagyon“ ; a szülőknek gyermekeikért, a gyermekeknek szüleikért való imádkozásáról szól a következő két fejezet, s ezeket a házasságra igyekező ifjúnak, illetve leánynak adott tanításai és imádságai követik. A gazdának és gazdaasszonynak, a szolgának és szolgálónak szóló tanítások és imádságok után a különböző foglalkozású emberek : a tanító, a prókátor, az orvos-doktor és borbély, a katona, a nemes ember, a kalmár, a mesterember, a földművelő találja meg a néki szóló tanítást és a számára készült imádságot, a negyedik kiadásban itt közli az öreg ember imádságát a megfelelő tanítással együtt. Az utazó emberhez intézett tanítás, az utazás közben mondandó imádságok után a viselős, a szüléshez közelítő és annak fájdalmi között levő, végül a gyermekágyas asszonynak szóló tanítások és a részükre írt különböző imádságok következnek. A negyedik kiadásban a szakaszt a gyümölcstelen házasságban élő keresztényen férfiúnak és asszonynak szóló tanítással és a magtalan házások imádságával fejezi be.⁵⁴²

A III-ik szakaszban a „különb-különbféle nyomorúságok és szomorú dolgok között forgó keresztényeket illető tanítások és imádságok vagynak“. Ez a szakasz miként az első egy általános tanítással kezdődik : „a keresztényen embernek imádkozni kell, midőn nyomorúságban vagyon“ ; s ehhez a nyomorkodó kereszténynek öt közönséges imádságát kapcsolja. Ezután 11 tanításban különböző lelki és testi bajokról, veszedelmekről emlékezik meg s a megfelelő tanítás után mindig közöl egy-egy imádságot, sőt a szükség és drágaság idejére kettőt. Majd hat tanításban a családi életben fellépő különféle bajokról, szenvedésekről szól s ezekben mondandó imádságokat is közöl. Végül a betegségben levő, a halálhoz közelítő keresztényen embert vigasztalja és tanítja, majd számos, többnyire rövid imádsággal siet ezeknek segítségére, s „a betegségben lévő kereszténynek vigasztalására és biztatására szolgáló szentírásbéli mondások“ gazdag gyűjteményét is közli. Az utolsó fejezet (a negyedik kiadás szerint) az egészséges keresztényeknek a betegekért való imádkozást teszi kötelességévé, s néhány általuk mondandó imádság szövege kiegészítésképpen a jelenlevő keresztényeknek a beteg kimulása után való imádságával fejezi be a művet.⁵⁴³

De honnan vette Szikszai ez imádságos könyvek anyagát ? Vajjon csupán saját lelkivilágának, tapasztalatainak tükrét kell látnunk ezekben, vagy pedig más imádságírók elmékedéseiből és imádságaiból is merített ? E kérdésekre feleletet adva mindenekelőtt azt kell megállapítanunk, hogy a Közönséges Lelki Áldozatokban közölt imádságok egyikében sem találtunk más imádságokból átvett részleteket. Az kétségtelen, hogy nem egyszer találunk ezekben olyan gondolatokat, főképp bibliai idézeteket, melyek más írók, pl. *Pictet Benedek* a már említett genfi teológus hasonló tárgyú imádságaiban előfordulnak, így a pestiskor mondandó imádságban.⁵⁴⁴ Ezek közé sorolandó a pogányok és zsidók megtéréséért ismételt felhangzó kérés, mely valószínűleg vagy a svájci józan ortodoxok,

⁵⁴² U. o. 335—575. l.

⁵⁴³ U. o. 576—830. l.

⁵⁴⁴ Mindkettő idézi 115. Zsolt. 17. versét és II. Sámuel 24:14-et, bár nem szórul-szóra. *Pictet* : Az Hétnék Minden Napjaira és Különb-különbféle Állapotokra és Alkalmosságokra való Könyörgések 180. és 178. l., v. ö. Lelki Áldozatok 609., 611. l. Rokon gondolat csendül ki *Pictet* i. m. 180., 181. l.-ján és Lelki Áldozatok 602. l.-ján. (Semmiel nem tudjuk óh Isten igazítani magunkat stb.)

vagy tán a pietisták és herrnhutiak hatására vezethető vissza.⁵⁴⁵ De mindez még nem elég annak a bizonyítására, hogy Szikszai imádsága elkészítése alkalmával forrásmunkákat használt volna. Méltán írja tehát a mű Előljáró Beszédében, „hogy ezek nem öszveszedések, se nem más nyelvekből való fordítások, hanem egészen újak és a szerent, amint az isteni kegyelem segített, mindenütt egyenlők”.⁵⁴⁶ Legfeljebb a mű címében és az imádságok tárgyaiban találunk némi kapcsolatot a Közönséges Lelki Áldozatok és más imádságos könyvek között. A „lelki áldozat” kifejezés már az említett mű megjelenése előtt legalább két imádságos könyv címében is előfordul tudomásunk szerint. S a legtöbb imádságnak a tárgyát megtaláljuk a korábbi eredeti és fordított imakönyvek egyikében-másikában.⁵⁴⁷

Hasonlóképpen a *Keresztyéni Tanítások és Imádságok* teljes címéről megállapíthatjuk, hogy annak egyes kifejezései előfordulnak már korábban megjelent imakönyvek címében. Az imádságok tárgyai jórészt szintén megtalálhatók korábbi imakönyvekben, illetve erkölcsstanokban. Olyan könyvek is jelentek meg már ennek megjelenése előtt, melyekben az imádságokat elmékedések, tanítások előzik meg.⁵⁴⁸ De míg a Lelki Áldozatok imádságaiban egyébként más imádságoktól való függést nem állapíthattunk meg, addig a Keresztyéni Tanítások és Imádságok egy részénél nyilvánvaló, hogy Szikszai azok kidolgozásában *forrásmunkákat használt*. Ezek között első helyen *Pictet* néhány művéről kell megemlékezni. *Pictet* imakönyvei közül kettő és pedig *A Hét Minden Napjaira és Különb-különbféle Állapotokra és Alkalmatosságokra Való Könyörgések*, továbbá *A Szent Vacsorával Való Élésnek Napjaira Való Könyörgések* már magyar fordításban is napvilágot láttak Szikszai műve megjelenése előtt. Ezeknek forrásként való felhasználása azonban nem mutatható ki: egy-egy főképp a Szentírás valamelyik verséből merített gondolatuk, hasonlatuk, ép úgy, mint a Lelki Áldozatokban, a Keresztyéni Tanítások és Imádságokban is feltalálható, de ez is csak ritkán fordul elő s a közös forrásból magyarázható.⁵⁴⁹ Azonban ha *Pictet Consolations Chretiennes* című művét egybevetjük Szikszai említett munkájával, nem egy tanításban, sőt néhány imádságban is megállapíthatjuk annak forrásként való használatát.⁵⁵⁰ Épp így

⁵⁴⁵ Wernle i. m. I: 476., 477. l., v. ö. Lelki Áldozatok 44., 45., 67., 110., 267., 289. l.

⁵⁴⁶ U. o. VI. l.

⁵⁴⁷ *Csuzi Cseh János* győri lelkipásztor 1736-ban megjelent, templomi használatra szánt imakönyvének címe: Isten Eleibe Felvitetett Lelki Áldozat. *Váradai Belényesi Ferencnek* Kolozsvárott, 1670-ben megjelent imakönyve pedig az Isten Eleibe Felbocsátandó Lelki Áldozatok címet visel. (Utóbbit *Csiky*: Imádságtana 38. l. alapján közlöm.) *Csuzi Cseh* és Szikszai imádságai között tartalmi kapcsolatot számos közös imatárgyon kívül nem találunk, mert pl. a *Csuzi Cseh* i. m. 25. l.-ján és a *Ker. Tanít.* 44. l.-ján található rokon hasonlatok csupán Ef. 4: 22. visszhangjai. A Lelki Áldozatokban szereplő imádságok tárgyait illetőleg l. *Csuzi Cseh* imakönyvén kívül *Maklári*: Két Heti Közönséges Imádságok, továbbá *Pictet*: A Szent Vacsorával Élésnek Napjaira stb. való könyörgések c. imádságos könyveit és utóbbi i. imakönyvét.

⁵⁴⁸ A címet illetőleg l. *Pictet* i. imakönyvét, egy Debrecenben, 1641-ben megjelent Keresztyéni Imádságok c. imakönyvét és *Frisius Jakab János* Különb-különbféle Elmékedések és Imádságok címmel Zürichben, 1605-ben megjelent művét. Lehetséges azonban, hogy *Pictet* művén kívül a másik kettő nem volt befolyással a *Ker. Tanít.* címének megalkotásánál. Az imádságok tárgyait illetőleg l. *Pictet* i. imakönyveit, továbbá *Consolations Chretiennes* c. művét, *Dodridge Fülöp*: Az Igaz Kegyességnek Kezdeté és Előmenetele c. (fordította *Tatai Csirke Ferenc*) és *Pictet*: Doctrina Moralis Christiana, illetve *Medulla Ethicae*. s magyar nyelven báró *Vesselényi Istvánné* által a Keresztyén Ethikának Summás Veleje címmel lefordított műveit, végül *Diószegi K. István* Lelki Fegyver c. kis imádságos könyvét és a Lelki Jóillattétel c. imádságos könyv előttünk ismeretlen német eredetijét. Az imádságok előtt elmékedéseket, tanításokat *Pictet Consolations* és *Dodridge* i. művében találunk.

⁵⁴⁹ *Pictet*: A Szent Vacsorával stb. c. műve 22. l.-ján felhasználja ugyan a bölcsek aranyát, tömjénét, mirháját egyik karácsonyi imádságában, mint Szikszai a 265. l.-on, de, hogy itt függésről nem beszélhetünk, már abból nyilvánvaló, hogy a mirhát másképp alkalmazza Szikszai, mint *Pictet*. A Hétnek Minden Napjaira stb. c. művében pedig *Pictet* a szülőknék gyermekeikért való könyörgésében éppúgy felhasználja a Pél. 30: 8. közönső mondatában lévő gondolatot, mint Szikszai hasonló tárgyú imádságban a 401. l.-on. Mindkettőnek kedves és ismételt használat hasonlata az Ef. 6: 16. alapján a Sátán tüzes nyilainak emlegetése. (*Pictet* i. m. 126., 137., *Ker. Tan.* 734., 753. l. stb.)

⁵⁵⁰ *Pictet*: *Consolations* stb. c. művének 11 részében a „Consolation pour une personne, qui est retombée dans ses premiers péchés” c. tanítás és a *Ker. Tanít.* III. szakasz, 4. részé-

kétségtelenül megállapítható, hogy Pictet erkölcstani műveit, melyekre annak idején Szatmári Paksi előadásai is reáirányították az ifjú Szikszai figyelmét, a tanítások közül nem egynek kidolgozásában vezérfonalként használta.⁵⁵¹ De Pictet említett irodalmi alkotásain kívül *német imádságos könyveket* is használt fel a Keresztyéni Tanítások és Imádságok megírása alkalmával és pedig eddigi kutatásaink szerint legalább kettőt. Az egyik egy Zürichben megjelent könyvecske, melyet *Maklári János* fordított le magyarra *Lelki Jóillattétel* címmel. Ennek imáiból, főképpen az ünnepi imádságokból, továbbá a különböző foglalkozású és állapotú emberek számára készült imákból vesz át egy-egy gondolatot, kifejezést, néha egész gondolat sort.⁵⁵² A másik imakönyvről csak annyit

ben lévő (előbbi 268., 269., utóbbi 611., 614. l-on), továbbá a XIV. fejezetben a „Pour ceux, qui sont en doute de leur salut, a cause des frequentes afflictions, dont Dieu les visite“ c. tanítás és imádság, valamint a Ker. Tanít. III. szakasz, 6. részében levő közt feltétlenül megállapítható a függés, de ez utóbbiban a Consolations I. könyvének 1. fejezete is érzetű hatását. (Consolations 315. s köv., 4. s köv. Ker. Tanít. 626. s köv. l.) De más tanítások és imádságok között is megtaláljuk az összefüggést, pl. Consolations 368. s köv. l. és Ker. Tanít. 353. s köv. l.

⁵⁵¹ A Medulla Ethicae-nek csak magyar fordítását tudtam összehasonlítani a Ker. Tanítással, melyből megállapítható, hogy mindjárt Szikszai I. szakasz, 1. részében lévő tanítás nagyrészt Pictet e műve alapján készült. V. ö. a 74. s köv. l-on levő kérdést: Honnan próbáld meg a könyörgéseknek szükséges voltát? a Ker. Tanít. 1—5. terjedő l.-jaival. Érdekes, hogy Szikszai az 1. §-ban az 50. Zsoltárnak 14. versét is idézi, mint a Heidelbergi Káté 116 kérdés szentírásbeli bizonyosságai közt. Míg a Consolationst műve 3. szakaszában, a Medulla Ethicaet az 1. és 2. szakaszában használja fel ismételten. Nem egy gondolatot átvesz ezekben Szikszai *Pictet* e művéből, pl. a vasárnap megszenteléséről, az Isten szeretetéről, a kereszt hordozásáról szóló tanításokban. (A Keresztyén Ethikának Summás Veleje 105—106., 136—138., 301—302. l., v. ö. Ker. Tanít. 11—12., 125., 141—142. terjedő l.-jait.) A II. szakaszban is találunk a Ker. Tanít.-ban *Pictet* i. m.-én alapuló tanításokat, pl. a 429—431. l-on Pictet ezt a kérdést tárgyalja: „Micsoda tiszték vagyon a házas férfiakkal?“ Ezt Szikszai nagymértékben felhasználja a 373. s köv. l.-okon. Még inkább felhasználja a 382—384. terjedő l-on Pictet műve 431—432. l.-ján található fejtegetéseket a keresztyén asszony kötelességeiről.

⁵⁵² A *Lelki Jóillattételben* található vasárnapi és hétköznapi imádságok, valamint az új esztendei könyörgés és Szikszai hasonló tárgyú imádságai között annyi összefüggést találunk, hogy néhol a gondolatmenet, néhol egy-egy gondolat megegyezik, de azoknak kifejezése egészen más, úgy, hogy ezeknél öntudatos felhasználásról nem beszélhetünk. Azonban ünnepi imádságok, különösen a nagypénteki, húsvéti, pünkösdi és karácsonyi imádságokban már teljesen megegyező kifejezéseket is találunk, noha az eredetileg nem is tudtuk összehasonlítani, pl. „Dicsérlek és imádlak téged Ur Jézus Krisztus életnek Fejedelme!“ (Ker. Tanít. 286. l.) a *Lelki Jóillattételben* ugyancsak a húsvéti imádságban ugyanez azzal a különbséggel, hogy ez „tégedet Uram Jézus“-t ír. Ugyanebben az imádságban Szikszai így ír: „hogy a mi adósságunkat egészen megfizette, hamisságainkat tökéletesen eltörölte, szent Orcádát hozzánk engesztelte.“ (285. l.) A *Lelki Jóillattételben* ezt olvassuk: „hogy a te Szent Fiad az én kezesem minden adósságimat tenéked kifizette, bűneimet tökéletesen eltörölte, atyai szívedet hozzám megengesztelte.“ (100. l.) Még szorosabb kapcsolatot találunk a II. szakasz egy-két imádsága és a *Lelki Jóillattétel* hasonló tárgyú imádságai között: ezek közül a *Lelki Jóillattételben* lévő „katona ember imádsága“ c. ima megegyező részleteivel párhuzamba állítva közöljük „a fegyvert viselő ember imádsága“-ból a jellemző mondatokat annak illusztrálására, hogy mennyire használta fel forrásait Szikszai György. Megjegyzendő, hogy ez a felhasználás maximuma eddigi kutatásaink szerint:

Katona ember imádsága.

Minden Királyoknak Királya, seregeknek Ura Istene! A te gondviselésed, mely az egész világot bölcsen igazgatja, rendelt engemet olyan állapotra, melyben az én Fejedelmemet és házámat (valószínűleg sajtóhiba e helyett: „házámat“) fegyveremmel s véremmel tartozom szolgálni.

A te kegyelmeddel azért állj mellettem mindenkoron: segíts és igazgass: hogy mind vitézi, mind keresztyéni minden tisztemben jó lelkiismerettel eljárassak.

De tapasztalom én Istenem mindennapi eseteimből az én természetemnek romlottóságát; mely miatt ez ideig híven el nem

Fegyvert viselő ember imádsága.

Óh seregeknek Ura, mennynek és földnek Istene. A te mindeneket igazgató gondviselésed hívott engemet erre az állapotra, melyben az én fejedelmemnek és hazámnak fegyverrel szolgálni tartozom.

Állj mellém azért és légy velem az én hivatalomban, segíts és igazgass aszerint való minden dolgaiban.

Mint ahogy pedig erőtelen és bűnre hajlandó lévén már elmúlt életem napjaiban sokat vétkeztem szíveimmel, számmal és

tudunk, hogy belőle *Horváth Sámuel* fordított le néhány imádságot s *A Hétnék Minden Napjaira Való* stb. *Buzgó Imádságok* című imakönyvében tette azokat közzé.⁵⁵³

A teljesség kedvéért meg kell említenünk, hogy *Dodridge-Tatai : Az Igaz Kegységnek Kezdeté* stb. című művével és *Tillotson* imádságaival egybevetve a Keresztyéni Tanítások és Imádságokat, néha hasonló tárgyú részekben hasonló gondolatokra bukkantunk. De ezek oly szórványosak, oly eltérő formában jelennek meg Szikszainál, hogy igazi függésről, öntudatos felhasználásról aligha beszélhetünk : a megegyezés, a hasonlatosság valószínűleg onnan ered, hogy Szikszai,

jártam ezen lelki kötelességemben, hanem számtalanul vétkeztem te ellened nem csak erőtlenségéből, hanem gonoszságból, kevélységből ; azért mint nagy bűnös így kiáltok hozzád a kegyelemért : Isten légy irgalmas nékem bűnösnek.

Végezetre kérek tégedet én Istenem ! légy én velem isteni hatalmas oltalmaddal akárhol járok, kelek és forgom.

Felső s alsóbb tiszteimhez te éretted illendő tisztelettel s engedelmességgel viseltessek.

...ha midőn testi ellenségeimmel parancsolatom a viadalra kiállani ; tanítsd kezeimet a hadakozásra és ujjaimat a viadalra ; adj bátor szívet és győzedelmet fegyvertviselő társaimmal énnékem, fedezd életemet tsudálatos oltalmaddal a halálos veszedelmek ellen. Ha pedig hirtelen elejtene a halál : adjad, hogy keresztyéni józan vigyázásban találtassam és halálomban kivált megnyerhessem bűnös lelkemnek a te kegyelmedet, mely jobb énnékem az életnél.

Oh Uram ! minekelötte az én földi fejedelmemhez tartozó hűségre megesküdtem volna ; már annak előtte az én mennyei Királyomnak a Jézusnak zászlója alá beállottam a szent keresztség által és az ő hív szolgálatajára magamat örökösön köteleztem : cselekedjed azért, hogy az én teljes életem legyen oly keresztyéni vitézségnek oskolája, melyben a Sátán a világ, a test ellen való viaskodásban magamat állandóan és jó lelki-esmérettel gyakoroljam, hogy a gonosz ellenségnek prédája soha is ne légyen nékem.

Lelki vitézségemnek győzhetetlen Fejedelme Ur Jézus ! harcolj én érettem, s én mellettem ; tégy győzedelmessé végre, hogy mehessek hozzád a dicsőségbe a te minden érdemed által Uram Jézus ! Ámen. (172. s köv. l.)

tagjaimmal : mintegy nagy bűnös kegyelmet kérek tetőled és azt kiáltom : Isten légy irgalmas nékem bűnösnek.

Légy az én életemnek vezére és tarts engemet kegyelmes gondviselésedben.

Az én előttem járó tiszteteknek is a tartozó tiszteletet megadjam ; nemcsak az emberi büntetéstől való félelemből, hanem a te félelmedből.

Mikor pedig háboruság áll elő, s az én fejedelmem parancsolatjából viadalra kell mennem : tanítsad az én kezeimet a hadakozásra, és az én ujjaimat a viadalra, adj nékem az én vitézlő társaimmal együtt bátor szívet, erős kart, s győzedelmes fegyvert, fedezz be a te árnyékkal, légy paizsom és fordítsad el rólam a halálos veszedelmet. Ha pedig ott rendeled az én halálomat : bocsásd meg az én bűneimet és végyed szent kezeidbe az én lelkemet.

Adjad elmémbe valójában, hogy én nemcsak az én földi fejedelmemnek tartozom vitézkedni ; hanem a mennyei Királynak a Jézus Krisztusnak zászlója alá is beiratkoztam a szent keresztségben és azt fogadtam ő néki, hogy örök harcot tartok az ördöggel, a világgal és a testtel.

Uram Jézus, aki oly hatalmas hadi vezér vagy, hogy a te vezérlésed alatt vitézkedő híveidnek erőt is, győzelmet is, jutalmat is adhatsz : mutasd meg én bennem is ezt a te hatalmasságodat. Tekints le én reám a harcnak mezején lévő, de gyengélkedő és kése delmes vitézre : adj nékem szívet, kedvet, erőt a lelki harcolásra is, és annak a te dicsőséges győzedelmednek ereje által, amelyet vettél az ördögön, a világon és a bűnön, adj nékem is ezeken győzedelmet és végtére az élet koronáját is add meg nékem a te szent országodban. Ámen. (471. s köv. l.)

⁵⁵³ *Horváth Sámuel* evang. lelkész 1799-ben adta ki, amint a bevezetésben említi Rosenmüller György, Lavater Gáspár János imádságaiból és „más Berlinben és Lipsében kijött névtelen munkákból“ fordított magyüjteményét. Ebben két olyan imádságra akadunk, melynek német eredetije Szikszai egy-egy imádságának forrása volt, illetve azoknak írója Szikszaival közös forrásból merített. Az egyik a 240. l.-on a szülés órája közelgésekor mondandó ima, melynek gondolatmenetét és nem egy kifejezését a Ker. Tanít. 548. l.-ján található hasonló tárgyú imádságban könnyű felismernünk, a másik a 255—257. l.-on a szolgálónak és szolgálónak készült imádság, mely viszont a Ker. Tanít. 441. s köv. l.-ján található hasonló tárgyú imádsággal mutat némi rokonságot.

aki bizonyára ismerte ezeket a műveket, szinte öntudatlanul használt fel egyet-mást azokból a lelki kincsekből, amelyek ezeknek olvasása által lettek tulajdonává.⁵⁵⁴

A Keresztyéni Tanítások és Imádságokban tehát nem egy olyan részletre bukkanunk, melyet öntudatlanul, vagy öntudatosan más írók műveiből vett át Szikszai György. De ez a tény nem kisebbíti írói nagyságát: nemcsak azért, mert műve által számos külföldi író munkáiban rejlő lelki kincsét juttatott el a magyar lelkekhez, hanem főképpen azért, mert Szikszai lelkén átsűrődve, *bőven meggazdagodott új értékekkel s rendszeresebb és áttekinthetőbb formába öltözött az átvett anyag*. Szikszai ugyanis sohasem fordít, vagy kivonatol, hanem míg egyfelől bölcsen selejtezi a rendelkezésére álló anyagot s abból a legértékesebb gondolatokat, hasonlatokat, kifejezéseket, esetleg gondolatsorokat veszi át, másfelől mindig ad hozzá valamit a maga egyéni lelki kincseiből s legtöbbször sokkal többet és értékesebbet, mint amennyit átvesz. De nemcsak tartalmi szempontból lesz értékesebb az anyag az ő kezében, hanem formai szempontból is: mondani-valóit rendesen logikusabb sorrendben s kevesebb szószaporitással adja elő.⁵⁵⁵

Ha fel is használta Szikszai más írók imádságait és elmélkedéseit, főképp a Keresztyéni Tanítások és Imádságok megírásánál, de forrásaival összehasonlítva azt is megállapíthatjuk, hogy imádságos könyveinek *jó forrása* mégis a maga *hívó, tapasztalatokban, ismeretekben, reménységekben gazdag keresztyén élete, lelki-világa volt*. A Lelki Áldozatoknak nem egy imádsága már tárgya megjelölésében erre a forrásra mutat. Itt találjuk a makói tűzvész után Istenhez felzokogó imáját abban a kesergő penitenciális környögésben, mely „mikor templom, parochia, iskola és sok ház megég” akkor mondandó. Itt található a makói tűzvész évfordulója alkalmával elmondott imádsága, melynek ezt a címet adta: „Mikor egykét esztendő múlva is közönséges böjtöt tart az olyan gyülekezet az Istennek engesztelésére és mikor még a tűz miatt való romlásnak szomorú nyomai látszanak.” S a következő imádság annak a ténynek köszönheti előállítását, hogy a makói gyülekezet „a tűz miatt való nagy romlásoknak helyreállása után is tartja az esztendőnként való böjtöt”.⁵⁵⁶ Ugyancsak makói lelkipásztorkodásának egyik emlékét őrizte meg az az imádsága, mely „víznek kártévő áradásakor” mondandó imádságok közt az első, s címe „mikor olyan félelmes környülállások vagynak, p. o. jég megtolulása sat., amelyek veszedelmes áradással fenyegetnek: a szabaddításért való esedezése az olyan gyülekezetnek, amely ilyen félelmes állapotban vagyon”.⁵⁵⁷ A diétakor és a lelkiismereti szabadságért mondandó imákat az 1790—91-iki országgyűlés alkalmával készítette Szikszai.⁵⁵⁸ A szinoduskor mondandó imádságot pedig a budai zsinat előtt írta s azt a zsinat tartama alatt a tiszántúli egyházkerület minden gyülekezetében fel kellett olvasni a templomban.⁵⁵⁹

⁵⁵⁴ *Dodridge-Tatai* i. m. 485. l., v. ö. Ker. Tanít. 581. l., továbbá *Dodridge* i. m. 487., 493. l., v. ö. Ker. Tanít. 580—582. l., *Dodridge* 585. s köv. l., v. ö. Ker. Tanít. 777., 778. l. *Tillotson*: Auserlesene Predigten VIII: 144—146. l., v. ö. Ker. Tanít. 90. s köv. l., *Tillotson* i. m. 131—133. l., v. ö. Ker. Tanít. 359—360. l.

⁵⁵⁵ Jelen dolgozat 551., 554. jegyzetei mellett I. *Pictet*: Consolations 318. l.-jain található 24 soros imádságot, melyet *Szikszai* a Ker. Tan. 631—634. l.-jain ugyan mindenestől fogva felhasznál, de egy ötször akkora imádságot készít belőle. Viszont a Consolations 259—262. l.-jain található tanítást ugyan felhasználja Szikszai a Ker. Tan. 617. s köv. l.-jain, de egyfelől egyet-mást elhagy belőle és sok mindennel megtoldja. Jellemző, hogy *Pictet* tanácsaiból elhagyja az ártatlan mulatságot, s nem beszél a Szentírás olvasásának abbahagyásáról, az imádságok megrövidítéséről, másfelől nem egy oly tanácsot ad, amit *Pictet*nél hiába keresünk, s ezek közül mindjárt az első így hangzik: „Alázza meg magát az ő Istene előtt, mint olyan, aki ezer halálra és kárhözatra volna méltó, ha az Isten az ő szívében forgó gonosz gondolatokért meg akarná büntetni őtet. Imádkozzon, esedezzen, fohászkodjon, hogy bocsássa meg azokat és szabadítsa azoktól.” Ami a rendszerességet, áttekinthetőséget illeti, v. ö. a Consolations 269. l.-jain levő 9. pontot a Ker. Tanít. 614. l.-jain levő 6. ponttal. *Pictet* a Ker. Ethikának stb. 429—431. l.-okon levő 13. pontot a Ker. Tanít. 373—366. l.-jain levő 9. ponttal.

⁵⁵⁶ Lelki Áldozatok 646. s köv., 650. s köv., 653. s köv. l.

⁵⁵⁷ U. o. 680. l.

⁵⁵⁸ U. o. 719., 721. s köv. l.

⁵⁵⁹ U. o. 724. s köv. l.

Ebben az imakönyvben tehát legnagyobb részt olyan imádságok találhatók, amelyeket Szikszai hosszú lelkipásztorkodása alatt saját használatára elkészített, s amikor művét közé akarta tenni, csak kiegészítette a már kész és több évtizedes munka gyümölcsét képező anyagot. Hogy milyen változatlanul közölte régebbi imádságait, azt legjobban a király koronázásakor mondandó imádsága bizonyítja, melyet I. Ferenc koronázása alkalmából készített, s melyben a király neve is benne maradt.⁵⁶⁰

A Keresztyéni Tanítások és Imádságok tartalmában, amint már fentebb is láttuk, szintén találunk nem egy részletet, mely nyilvánvaló, hogy személyes élményeinek, tapasztalatainak köszönheti eredetét. Életrajza során idézett részleteken kívül ilyenek pl. azok a tanítások és imádságok, melyeket a keresztyén szülők vigasztalására készített, „mikor kedves gyermekek terhes betegségben és kinlódásban vagyunk”, illetve „meghal és amiatt keserűségben vagynak”. Csak össze kell hasonlítani Pictet-nek Consolations-jában található kissé mesterkéltebb tanításával és imádságával és nyilvánvaló lesz, hogy Szikszai ezekben főképp saját lelke aggodalmait, bánatát, vigasztalását közli olvasóival.⁵⁶¹

De, amikor Szikszai életét és lelki világát, mint imádságos könyveinek főforrását méltatjuk, nem szabad elfelejtenünk, hogy ezeket elsősorban a *Szentírás* s bizonyos mértékben *református keresztyén hitvallásaink* és az akkor használt *templomi énekek* táplálják, melyekhez az *egyházi atyák írásai* is hozzájárultak. Nem akarta művét „sok szentírásbeli helyekkel és szólásokkal” elegyíteni⁵⁶² és mégis a Szentírás lelki kincseinek csodálatos lelki gazdagsága tárul fel az olvasó előtt úgy a Lelki Áldozatokban, méginkább a Keresztyéni Tanítások és Imádságokban. Szó szerint is idéz nem egyszer egy-egy bibliai verset leginkább tanításai-
ban, de gyakran több-kevesebb szabadsággal használja fel a Biblia szövegét különösen imádságaiban.⁵⁶³ Ami a Helvét Hitvallást és Heidelbergi Kátét illeti, bár nem mindenütt, mégis sok esetben ezeknek a szellemében tanít és imádkozik, s visszhangra talál írásaiban azoknak nem egy tétele.⁵⁶⁴ Főképp a Lelki Áldozatokban a katekhizmusi tanítások után való imádságok bizonyítják, hogy mennyire ismerte és megértette a Heidelbergi Kátét: ezek ugyanis voltaképpen egyszerű és mélyenjáró magyarázatai a Heidelbergi Káté kérdéseinek és feleleteinek, melyekben néha az ugyanott felsorolt szentírásbeli helyeket is figyelemre méltatja.⁵⁶⁵ Ezekben az imádságokban, de másutt is megfigyelhetjük református templomi

⁵⁶⁰ U. o. 712. s köv. l.

⁵⁶¹ *Pictet*: Consolations 78. s köv., 155. s köv. l., v. ö. Ker. Tanít. 699. s köv., 704. s köv. l.

⁵⁶² Ker. Tan. Előljáró Beszéd.

⁵⁶³ Számtalan példa közül l. a Ker. Tan. 97. s köv. l.-ján levő imádság alábbi részleteit: „Irgalmas jó Isten! Kitől mint világosságnak Atyjától száll alá minden jó adomány (Jakab 1:17.), hálaikat adok neked, ... hogy én velem megemérettetted te magadat és akit elbocsátottál a Jézus Krisztust. (Ján. 17:3.) Óh Isten, aki a megrepesztett nádat meg nem rontod és a füstölgő gyertyabelet nem oltod meg (És. 42:3.), aki nem szoktad félbe hagyni a te elkezdett jó munkádat (Fil. 1:6), ... adj nevedet és erősödést az én hitemnek (Luk. 17:5.) ... és kiáltsd be hathatósan az én lelkembe: Bizzál fiam, a te bűneid megbocsátottak (Mát. 9:2.). A nyomorúságokról és keresztyénviseléséről ... hitesd el az én lelkemmel, ... hogy a nyomorúságoknak egy szempillantásig tartó könnyűsége a dicsőségnek felette igen-igen örökkévaló állandóságát szerzi én nékem (II. Kor. 4:17.). Eképen a hitnek lelke által ajándékoz meg az én hitemet annyi erővel, hogy e jelen való világot ... meggyőzhessem (I. Ján. 5:4.) ... és az én szívemet... jövőendő örök dicsőségnek örvendetes várásában (Tit. 2:13.) ugy megerősíthessem, hogy soha semmi teremtetett állat el ne szakaszt-hasson a te szerelmedtől, mely vagyon a Jézus Krisztusban (Róma 8:39.). Hiszek óh én Uram, de légy segítségül az én hitelenségemnek (Márk 9:24.). Nyujtsd ki a te kegyelmednek kezét, fogj meg, segíts ki engemet, valamikor Péterrel süllyedezem, mint kicsiny hitű ember (Máté 14:31.). A te erődöt végezd el az én erőtlenségemben. (II. Kor. 12:9.)” L. továbbá a 100. s köv., a 367. s köv. l.-on levő tanítást, vagy a Lelki Áldozatok 37. s köv., 55. s köv., 620. s köv. l.-on levő imádságokat.

⁵⁶⁴ *Helvetica Confessio VIII*: 2. §, v. ö. Ker. Tan. 2., 101., 316., 320. l. H. C. XVI:2. §, v. ö. Ker. Tan. 94., 701. l. A Heidelbergi Káté hatását illetőleg v. ö. a 12—15. kérdést a Ker. Tan. 224., 261. s köv. l.-okkal, a 45. kérdést 281—283. l.-okkal, a 49. kérdést a 290. l.-pal stb.

⁵⁶⁵ Lelki Áldozatok 134., 174., 176., 179. stb. l.

énekeink egy-egy sorának, sőt néha egy egész éneknek a felhasználását.⁵⁶⁶ Végül az egyházi atyákra is hivatkozik néha: tanításaiban, sőt imádságaiban is kifejezést ad egy-egy gondolatuknak.⁵⁶⁷

Szikszai tanításaiban és imáiban a felsorolt forrásokon kívül még egy tényező befolyását állapíthatjuk meg: az *észszerű ortodoxiáét*. Már deák korában magabizvíva ennek szellemét, s olvasmányai azóta is táplálták ezt benne. Amint már említettük prédikációira és imádságaira nyomta rá legkevésbé a dolog természeténél fogva ez az irány a maga hatását, de miként prédikációinál láttuk, úgy tanításaiban és imádságaiban is felismerhetjük ennek a szellemnek bélyegét. Ebből a szempontból mindenekelőtt az a figyelemreméltó, hogy eleveelrendelésről, elválasztásról és elhívásról nem beszél, legfeljebb az utolsót érinti néha mellékesen. Az ember üdvösségének alapja nem Isten végzése és ellenállhatatlan kegyelme, bár a kegyelem nélkülözhetetlenségét erősen hangsúlyozza, hanem végeredményben az ember megtérése, penitencia tartása, Szentlelket kérő imádsága.⁵⁶⁸ A csodák kérdésében az észszerű ortodoxiának jellemző álláspontját nemcsak tanításaiban, hanem még imádságaiban is kifejezésre juttatja.⁵⁶⁹ A józan okosság és hasznosság szempontját, főképp tanításaiban nem egyszer érvényesíti és pedig nemcsak oly módon, hogy hivatkozik rájuk,⁵⁷⁰ hanem azáltal is, hogy józan, gyakorlatias tanácsokat ad olvasóinak. Pl. midőn bizonyos mértékben Dodridge említett művéhez hasonlóan tanácsokat ad a halálhoz közelítő embernek, ezekhez egész önállóan azt a tanácsot fűzi, hogy tegyen rendelést világi javairól is.⁵⁷¹ A szigorú kálvinista puritanizmussal szemben bizonyos engedékenységre hajlandó, pl. az ékszerviselés kérdésében.⁵⁷² Főképp a magyar viszonyokhoz való alkalmazkodásból, de talán a józan ortodoxia szellemétől is vezéreltetve fejtegeti az ünnepek helyességét, azzal a tiszta kálvini felfogással szemben, mely csak egy ünnepet ismer: a vasárnapot.⁵⁷³

Szikszai tanításai és imádságai alapján a lelkében élő eszménynek: az *igazi kegyességnek érdekes és vonzó képét* rajzolhatjuk meg. E képnak a józan ortodoxia nyomán kialakult vonásai meglehetősen háttérbe szorulnak és rajta elsősorban a kálvinizmus vonásai érvényesülnek, melyeket itt-ott némileg a pietista és herrnhuti szellem befolyása módosít. Hogy a józan ortodoxia szelleme ezekben a műveiben mennyire háttérbe szorul, azt legjobban e műveknek a *hitvédő munkákhoz való viszonya* világítja meg. A Természeti és Keresztyén Vallásban mérsékli a református hitvallásoknak az ember tehetetlenségéről és az isteni kegyelem mindenhatóságáról szóló tanításait, itt ellenben, noha, amint láttuk nem áll egészen kálvinista talajon e kérdésben, mégis arra tanít, hogy „tulajdoníts... mindent az Isten kegyelmének“, és így könyörög: „magamtól pedig semmim sincsen a bűnön, halálom és a kárhozaton kívül“, így tesz vallást: „a mivelünk született természet hajlandó volna mindenkor a Te gyűlölésedre, felebarátunknak is gyűlölésére, ha a Te áldott kegyelmed nem tartóztatna és az újjászületés által jobb útra nem vinne“. ⁵⁷⁴ Ott a Krisztus papi tisztéről szóló tanítást homályosnak

⁵⁶⁶ Különösen a katekhizmusi énekeket használja fel a katekhizmusi tanítások utáni imádságokban, v. ö. pl. Lelki Áldozatok 169. s köv. a 124. dicsérettel. (Az énekeket az új énekeskönyv szerint idézzük.) Szinte szórul-szóra átveszi a LXV. zsolt. 3. versének második felét, u. o. a 410. l.-on, a 160. dics. 2. verse visszhangzik u. o. a 360. l.-on, a 194. dics. 1. verse u. o. a 243. l.-on, Ker. Tan. 253. s köv. l.-jain levő imádságban a 71. dics. gondolatai ismételtelen feltehetően, a 607. l.-on levő tanításban a 194. dics. 7. versének, a 764. l.-on pedig a 322. dicséretként felvett temetési ének 1-ső versének visszhangja ismerhető fel.

⁵⁶⁷ Ker. Tan. 163., 164., 314., 419., 420., 506., 692. l. Lelki Áldozat 449. l. Lehetséges azonban, hogy ezeket legalább részben közvetve idézi.

⁵⁶⁸ Ker. Tan. 87., 159—160., 707. l.

⁵⁶⁹ U. o. 3—4., 178., 299—301., 303., 581. l.

⁵⁷⁰ U. o. 10., 135., 349., 400., 573. l. Lelki Áldozat 139., 140., 461. l.

⁵⁷¹ U. o. 778. l., v. ö. 398. l.-on a szülőknek adott azzal a tanáccsal, hogy gyermekeiknek megélhetését biztosítsák, a 406. l.-on a szülők eltemetésének kötelességére való figyelemzetéssel, s a 730. l.-on az orvosságok használatára vonatkozó utasításaival.

⁵⁷² Ker. Tan. 384—385. l., v. ö. *Havani*: Az Uri Szent Vacsorára stb. 229. s köv. l.-ján olvasható szigorubb felfogásával.

⁵⁷³ Ker. Tan. 245. l.

⁵⁷⁴ U. o. 164., 168. l. Lelki Áldozatok 119. l., v. ö. Term. és Ker. Vall. 188—191. l.

nevezi és a Jézus hármastiszteről csak mellékesen emlékezik meg, imádságaiban ellenben ismételtelen mint főprófétához, főpaphoz és királyhoz könyörög.⁵⁷⁵ Ott a Szentlélek munkái közt az újjászületést nem említi s elsősorban mint az ember művét állítja olvasóinak szeme elé a megjobbulásról szóló fejezetben, éppen csak jegyzetképpen említve, hogy a megjobbulás újjászületésnek is nevezhető s csak a fejezet végén érintve néhány sorban azt az igazságot, „hogy az Isten kegyelmének munkája“: tanításaiban és imádságaiban ellenben szinte mindig első helyen említi az újjászületést a Szentlélek munkái közt s annak nélkülözhetetlenségét az üdvösség szempontjából nem egyszer hirdeti.⁵⁷⁶ S a Biblia Győzödelme című munkában „gondolatlan szólásoknak“ mondja az ilyeneket: Isten emberré lett, született, — ha ugyan ez a részlet nem az átdolgozó Szikszai Benjáminnak köszönheti eredetét, — az imádságos könyveiben pedig ismételtelen használja azokat a szólásokat.⁵⁷⁷

Szikszai szerint a keresztyén élet az *újjászületés* és *megtérés* által veszi kezdetét.⁵⁷⁸ Minden ember bűnös és ezt a bűnösséget nem egyszer a régi kálvinista írókra emlékeztető erős kifejezésekkel jellemzi: az imádkozókat „hitvány férgeknek, nyomorult és alávaló bűnösöknek“, sőt „utálatos és dohos bűnösöknek“ nevezi s ezért ezeket a szavakat adja az imádkozók ajkára: „Mit érdemlünk... mi egyebet, hanem, hogy mint engedetlen szolgák, mint a mi Teremtőnk és Főúrunk törvényeinek megrontói a Te rettenetes haragoddal elborítottassunk és a Te igaz ítéletedből mind ez idő szerint való, mind örökkévaló büntetésekkel megbüntettessünk?“⁵⁷⁹ A bűnben élő embernek „egyedül való orvossága az igaz penitencia“. „Mert oly csodálatos az Isten jósága, hogy megbocsát a bűnösnek és kegyelmébe veszi, ha igaz penitenciát tart; az az ha előbbi bűneit és gonoszságait megismeri, megbánja, megutálja, a Krisztus érdeméhez támaszkodik, a bocsánatért esedezik, a bűnnek szolgálatát elhagyja és életét megjobbítja.“⁵⁸⁰ De ezt ne hagyja az utolsó órára, mert „nem elég csak akkor keresni a boldog halált, mikor látja az ember, hogy már meg kell halni“. Szüntelen zengjen és forogjon fülében ez a kis vers:

„Bizonytal meg kell hálnom,
De mikor, azt nem lehet tudnom,
Dolgom akkor örökre elvállik,
Soha többször meg nem változik.“⁵⁸¹

Aki megtér, aki újjászületik, az noha bűnös és itt a földi életben a büntől tökéletesen meg nem szabadulhat, de „hívő és boldog“ bűnös, aki nem él a bűnben, mert „más bűnben élni, más pedig bűnösnek lenni“.⁵⁸² Az ilyen ember a Szentlélek által eljut arra a bizonyosságra, hogy a megigazitott és a kegyelmet nyert bűnösök közé tartozik és éppen azért halála közeledésekor azt a vigasztalást nyeri, „hogy a halál olyan boldog állapotra nyit utat“, amelyben mindörökké dicsőíti Istent a boldog lelkek seregében.⁵⁸³ De az *igazi boldogságot* már

⁵⁷⁵ Ker. Tan. 266., 285. l. Lelki Áldozatok 151. s köv., v. ö. Term. és Ker. Vall. 358., 459. l.

⁵⁷⁶ Ker. Tan. 78., 81., 85., 290., 302., 306., 320. l. Lelki Áldozatok 124. l., v. ö. Term. és Ker. Vall. 464. s köv., különösen a 467., 469—470. l.-okat, továbbá 398—399. l. Ahol szerinte a Szentlélek rendszerint való munkája: világosítja az elmét, megismerteti a bűnrűtségét, segít a jobbulásra stb., erősíti a kísértetek ellen, ébreszti a jó indulatokat, vigasztal, őriz és megtart az idvességre, viszont a Ker. Tan. 299—300. l. szerint „ma is adatik a Szentlélek a híveknek, hogy őket világosítsa, *újjászüljje, szentelje*, igazgassa, erősítse, vigasztalja. Lehetetlen is jó keresztyénnek lenni és idvezülni a Szentlélek kegyelme nélkül.“

⁵⁷⁷ Ker. Tan. 258., 263. l., v. ö. Biblia Győzödelme 110. s köv. l., továbbá Term. és Ker. Vall. 313. s köv. l.

⁵⁷⁸ Ker. Tan. 87., 217., 611., 666., 776. l.

⁵⁷⁹ U. o. 6., 30., 33., 34., 37., 46., 84., 319., 523. l. Lelki Áldozatok 126., 127., 663., 571. l.

⁵⁸⁰ Ker. Tan. 87., 607., 609. l.

⁵⁸¹ U. o. 326., 329., 776. l.

⁵⁸² Ker. Tan. 87. s köv., továbbá 220., 738. l. Lelki Áldozatok 360. l.

⁵⁸³ U. o. 193. s köv. l.

itt a földi életben eléri, mert annak feltétele az, hogy övé legyen a legfőbb jó: az Isten. „Mert ha Ő veled bírsz, akkor bírsz mindennel, ami téged valójában boldoggá tehet.“ Ő benne és Ő általa nyer a keresztyén ember erőt és képességet különböző, de egyaránt Istentől rendelt földi hivatása betöltésére.⁵⁸⁴ Minden az Istené: mi csak Isten sáfárai vagyunk. Ő tőle származik minden földi jó ajándék: a család, a tudomány, az egészség, az anyagi javak különböző fajtája. Épp ezért a keresztyén ember, noha az igazi boldogságot csak a halál után várja, hűségesen betölti földi hivatását s megbecsüli a földi javakat is, de azokat soha a lelkiek elé nem helyezi. Ő benne és Ő általa nyer továbbá erőt és képességet felebarátai iránti kötelességeinek, a felebaráti szeretetnek gyakorlására, s ennek a szegények, betegek testi-lelki szükségeinek enyhítésében kell elsősorban megnyilvánulni.⁵⁸⁵

És ezekre mindinkább képes az, aki Isten kegyelmébe jutott a megtérés által, mert, akit „az Isten egyszer kegyelmébe vesz, azt meg is szenteli, hogy Ő előtte kedves életet éljen“. „Ez a boldog *megszenteltetés* nem egyszeribe mégyen véghez, hanem grádusonként kell és lehet abba előbb-előbb menni; egész életünkben kell annak nagyobb-nagyobb tökéletességére törekedni, az Isten kegyelme által, amely is évégre nagyobb-nagyobb mértékben adatik azoknak, akik buzgóságosan és szentségre való szíves szándékkal kérik.“ „És akikben ez a megszenteltetés elkezdődik és előbb mégyen: nyilván kimutatja az magát azoknak társalkodásaiban, beszédjeiben és cselekedeteiben, amelyek egészen különbözők, mintsem a világ fiaié és a bűnnek rabjaié szoktak lenni.“ Mindez Isten kegyelmének és Szentlelkének munkája, de „nem úgy bánik az Isten az emberrel, mint valamely érzéketlen fával, vagy kővel: hanem mint szabad akarattal bíró okos teremtéssel, az emberre magára hagyván azt, hogy a néki adatott erővel és kegyelemmel éljen és munkálkodjon“. ⁵⁸⁶

Azonban nemcsak akkor kell az embernek penitenciát tartania, amikor Istenhez tér, „hanem szükséges munkájok az az igaz híveknek is“. Ezeknek adja azt a tanácsot: „bizonyos időket és napokat rendelj ki te magadnak, p. o. egy hétből, vagy két hétből, vagy egy hónapból egy napot, amelyen egész életednek bűneiről, valamelyek csak eszedbe juthatnak, megemlékezvén, azokon bánkódj, törődj és keseregj, magadat Isten előtt mélységesen megalázzad és a Jézus Krisztusban való hittel térden állva, vagy a földre borulva kérj kegyelmet Ő tőle“. Isten éppen azért küld sokféle nyomorúságot a hívő emberre, mert „a nyomorúságok eszébe juttatják az embernek elmúlt vétkes cselekedeteit, azoknak rosszaságát és utálatosságát, jobban megesmértetik és eképen sokszor penitencia-tartást s idvességre való megtérést szereznek“. Mert a nyomorúságok nem történetből, hanem Istennek akaratából és igazgatásából érik az embert, aki nem kárára hanem javára tartja azt a szenvedésekben: ha keserű is az orvosság, amelyet nyújt, gyógyítani akar vele.⁵⁸⁷

De nemcsak ilyenkor, nemcsak bűnbánattal kell imádságban Istenhez fordulnia, „hanem mindenkor egyenlőképpen foglalatoskodj abban.“ Használja fel a hívő keresztyén a közös istentiszteleteket is *lelki életének ápolására*, erősítésére, de legyenek reggel és este, hogy modern kifejezéssel éljünk, „csendes órái“, amikor „egy fél órát, vagy egy fertályt könyörgésben, éneklésben, a Szentírás olvasásában“ eltölt, illetve megvizsgálja az napi magaviselését és cselekedeteit.⁵⁸⁸ Sőt „a keresztyén embernek nemcsak közönséges, nem is csak magános, hanem annak felette házi isteni szolgálatot is kell gyakorolni“, „midőn egy egész háznép, a házigazdának és gazda asszonynak gondviselések és vigyázások alatt a magok házok-

⁵⁸⁴ U. o. 153—154., 638. l., v. ö. *Pictet*: A ker. Ethikának stb. 5—11. l.-val, Ker. Tan. 345. s köv., 436. s köv., 459. s köv., 474. s köv. stb. l.-val.

⁵⁸⁵ U. o. 409. s köv., 399., 152—153., 196. s köv., továbbá 81. s köv.; 112., 150. s köv., 200., 635—636., 639., 643., 705. l., továbbá 128. s köv., 796. s köv. l.

⁵⁸⁶ U. o. 100. s köv. l.

⁵⁸⁷ U. o. 89., 579., 598., 614., 635., 690., 728. l.

⁵⁸⁸ U. o. 5., 10. s köv., 23. s köv., 39. l.

ban, reggelenként és estvéneként egybegyűlvén, az Istent éneklések és könyörgések által tiszteli és dicsóíti.⁵⁸⁹ Ezek mellett az úrvacsorával való élés szintén szoros kötelessége a keresztyén embernek, ahol a Megváltó megfeszített testével és kiontatott vérével táplálja, szent halálával, érdemével és igazságával biztatja és a felől bizonyos reménységet nyújt néki, hogy nem megy a kárhozatra, hanem általmegy az ideig való halálból a boldog örök életre.⁵⁹⁰

S éppen az úrvacsora az, ahol legközvetlenebbül jut kifejezésre Szikszai szerint is a keresztyén életnek tulajdonképpeni lényege: *a hívő léleknek a Jézus Krisztussal való bensőséges, személyes lelki kapcsolata*. Az úrvacsoráról elmélkedve szól így a Megváltóhoz: „Oly szorosán akarsz egyesülni én velem lelkiképen, aminémü szorosán egyesül az, aki eszik és iszik, a bévett étellel és itallal testiképen.“ S szinte elragadtatva így kiált fel: „Mely jó izü vagy Te oh Jézus az én szegény lelkemnek. Te töled csüezen az ujulást és minden erőt; Te enyhited azt nyomorúságiban, Te ujitod csüggedezésiben, Te erősited lankadságiban és Te táplálad azt az örök életre.“⁵⁹¹ Ott lobog lelkében a Jézus iránti szeretetnek a tüze éppúgy, mint ott lobogott egyszer Werenfelsében, akit emiatt Zinzendorf a maga irányának híve gyanánt magasztalt, noha néki is, éppúgy, mint Szikszainak, sok tekintetben más volt a teológiai felfogása, mint Zinzendorfnak.⁵⁹² Az bizonyos, hogy nem egy hívő kálvinista írónál megláthatjuk ennek a tűznek a lobogását, de másfelől kétségtelen, hogy Szikszainál rendkívül nagy fényel és melegséggel lobog a Krisztus szerelmének tüze. Nemcsak Istenhez az Atyához, hanem Jézus Krisztushoz és a Szentlélekhez is nem egyszer imádkozik, s gyakran egy imádságban szólítja meg külön-külön a Szentháromságnak mind a három személyét. Ebben követi a XVIII. század számos imáiróját, többek közt Pictet-t is.⁵⁹³ De amikor Jézushoz szól, nem egyszer felülmulja őket az érzések melegségében, *az érzelgősségbe átsapó kifejezéseivel és képeivel*. „Áldott légy, óh édességes Jézus, — így imádkozik, — hogy a miképen felvetted magadra a jézusi nevet: azonképen tökéletesen meg is feleltél és megfelelsz annak... Erősítsd, oh könyörülő és mindenható Jézus, a mi Tebenned való hitünket, neveld Te benned való gyönyörködésünket... Oh édességes Jézusi Név! Szívünkbe rejtünk tégedet, magunkhoz szoritunk tégedet, Te vagy egyetlenegy vígasztalásunk és reménységünk, egyedül Te benned és Te általad várunk és keresünk könnyebbülést nyomorúságinkban, bocsánatot bűnös voltunkban, kegyelmet lelki erőtlenséginkben, segítséget kísértetinkben, enyhülést a halál keserűségében, idvességet és örök boldogságot a halál után következő életben. Állj mellettünk azért mindenkor, óh mi szerelmes Jézusunk, dicsőítsd meg mi bennünk is a Te jézusi nevedet, terjeszd ki mireánk is a Te idvezítésedet és töltsd bé a mi Te benned való reménységünket. Légy Jézusunk életünkben, légy Jézusunk halálunkban, légy Jézusunk feltámadásunkban. Te miénk légy, mi pedig tied legyünk, mi légyünk boldogok Te általad, Te pedig dicsértessél miáltalunk mindörökké ámen.“ Máskor meg így áradozik: „Óh szerelmes Idvezítő! Beléhal az én lelkem a Te én hozzám való jóságodnak, szerettednek és könyörületességednek feneketlen mélységébe.“⁵⁹⁴ S nem egyszer emlegeti, miként a herrnhutiak, Jézus Krisztusnak sebeit: „Azért is midőn testemet nyugodalomra bocsátom az én ágyamba: lelkemet ajánlom az én Jézusom seibe. Ezekért a drága sebekért óh én Istenem! légy irtalmas és könyörülő én hozzám, az én halálomnak óráján, és az én feltámadásomnak napján.“ „Légyenek a Te

⁵⁸⁹ U. o. 55. s köv. l. A 723. l.-on a házi-, s az előző sz. alatt említett magános istentisztelet sürgetését szintén megtaláljuk.

⁵⁹⁰ U. o. 206. s köv., főkép 242—243. l.

⁵⁹¹ U. o. 234., 233., l., v. ö. u. o. 537., 539. l.

⁵⁹² Wernle i. m. I: 523. l.

⁵⁹³ Ker. Tan. 13., 14., 27., 48., 292. s köv., 753. s köv., 787. s köv. stb. l. Lelki Áldozatok 39. s köv., 131. s köv., 149. s köv., 181. s köv. l., v. ö. Pictet: A Hétnek Minden Napjára stb. 126., 127., 128., 135., 136. stb. l.

⁵⁹⁴ Lelki Áldozatok 149—151. l. Ker. Tan. 264. l.

szentséges sebeid, szüntelen kiterjesztve ő előtte, és nyerjenek szüntelen kegyelmet énnékem.“⁵⁹⁵

Ez a kegyesség azonban, amelyet mint eszményképet állít oda olvasóinak lelki szemei elé, még hiányosan is csak kevés emberben található meg. Mert kevesen vannak, akik az örökélet keskeny és darabos útján járnak, ellenben igen sokan, akik a hitetlen, feslett és hűnös élet széles és gyönyörűsége útján haladnak. S a keresztyén embert *ellenségei* szüntelenül igyekeznek „a jó utról oda vonni.“ „Az *ördög* az ő sugallásával és sokféle álnok praktikáival, a *világ* az ő gonosz példáival, ígéretével, kecsegtetésével, néha fenyegetésével és kegyetlenségével, a *test* az ő indulatinak és kívánságának gerjedezésével azon vagynak, hogy tégedet a jó uton akadályoztassanak, késleltessenek, elejtsenek, sőt ha lehet, abból egészen is kitérítsenek.“⁵⁹⁶ Ebben a küzdelemben az *anyaszentegyházban* nyer oltalmat a hívó lélek, de fájdalom, az is elvesztette tisztaságát, szépségét és boldogságát. Ezért így panaszkodik egyik imájában: „Oh emberi romlottság és gonoszság! Mely igen elfordította valamint egyebekben, ugy ebben is a Te jó, szent és kegyelmes céljaidat! Mely igen megunta és sok részben lerázza a nyakáról a Te gyönyörűsége igádat (t. i. az egyházfegyelmet), és amiatt mely sok rendetlenségekkel, visszavonásokkal és feslettségekkel rutította meg a Te ekklesiádat!“ Arra van tehát szükség az anyaszentegyházban, hogy „állíts olyan fejedelmeket, tisztviselőket, előljárókat, kik a Te ekklesiádnak hűséges dajkái legyenek és annak nemcsak külső, hanem kiváltképen belső építésében és ékesítésében hasznosan munkálkodjanak.“⁵⁹⁷ De nemcsak az anyaszentegyház és annak tagjai iránt él ott a romlásuk miatt aggódó és örök üdvösségüket óhajtó szeretet Szikszai lelkében, nemcsak hazája és annak gyermekei iránt, hanem kiterjed az *a földnek minden népére és nemzetére*, s ezért, amint már említettük is, azoknak megtéréséért és Isten országának teljes diadaláért nem egyszer könyörög. „Tekints kegyelmesen azokra is, — mondja egyik imájában, — akik még a Te lelki országodon kívül vannak és bűnben, rabságban és hitetlenségben élnek. Könyörülj a sidókon, törökökön, pogányokon és minden tévelygőkön. Világosítsd őket, üzd el a setétséget, amelytől környül vétettek, hívd bé, vedd bé őket a Te lelki országodba: hogy ők is esmérjenek tégedet, dicsőítsék a Te nevedet, engedelmeskedjenek a Te törvényednek és a Te országodnak örök javaiban részt vegyenek.“⁵⁹⁸

És a református kegyességnek ezt a vonzó képét valóban úgy rajzolja meg, amint Előljáró Beszédeiben igéri: „Mindenütt olyan közönséges és világos szókból kívántam öszve rakni azokat, amelyeket a legegyügyűbbek is egy hallásra, vagy egy olvasásra értsenek.“⁵⁹⁹ *Nyelve* népies, magyaros: idegen szavakat lehetőleg nem használ, legfeljebb olyanokat, amelyek az ő korában közismertek voltak, s ha mégis használ ritkább idegen szót, azt megmagyarozza.⁶⁰⁰ *Stilusa* valóban az általa nem egyszer emlegetett „együgyűség“ bélyegét viseli magán. Nemcsak igéri, de el is távoztat „minden homályosító és szótszaporító ékesgetéseket.“ Kerüli a terjengősséget, s amint előre jelzi tanításairól: „nem is kell azokban keresni mélységes és ritka dolgokat, sem mesterségesen öszverakott találmányokat: csak együgyű és rövid intések, oktatások, serkentések és vigasztalások azok.“⁶⁰¹ Rendszeresen, áttekinthető módon közli mondanivalóit, s éppen ezért tanításai-ban nem egyszer pontokba szedi, illetve kérdés és felelet alakjában tárgyalja azt, amit mondani akar. Imádságaiban is mindig szabályszerű egymás utánban következnek az imádság különböző részei: magasztalással, hálaadással kezdi, majd

⁵⁹⁵ Ker. Tan. 18., 277. l., v. ö. még u. o. 510. l.

⁵⁹⁶ U. o. 118. s köv. l. Már a középkori kodexeink, s az azokban fennmaradt imádságaink is ezt a 3 ellenséget emlegetik. (*Gorzó*: Rádai Ráday Pál, 37., 38. l., s u. o. a jegyzet.)

⁵⁹⁷ Ker. Tan. 606—607. l. Lelki Áldozat 215., 216. l., v. ö. *Ostervald*: A Keresztyének Között Ez Idő Szerint Uralkodó Romlottságnak Kutfejeiről Való Elmélkedés II: 43. s köv. l.

⁵⁹⁸ Lelki Áldozatok 290., 720., 267., 289. l.

⁵⁹⁹ Ker. Tan. Előljáró Beszéde v. ö. Lelki Áldozatok VI. l.

⁶⁰⁰ Lelki Áldozat 662. l.-on a „decretom“ szót nem magyarozza meg, de néhány sorral lejjebb a „penitentia“ után odateszi, hogy „igaz megtérés.“

⁶⁰¹ Ker. Tan. Előljáró Beszéd.

rendesen bünvallással folytatja és kérésekkel fejezi be az imát. Sohasem csapong rendszertelenül, mint pl. Pictet. És mégsem egyhangú: az érzéseknek, a gondolatoknak csodálatos gazdagsága nyer imáiban kifejezést, s nem egyszer találó *képek* és *hasonlatok* teszik érthetővé azt, amit mondani akar. Ezekkel természetesen tanításaiban is gyakran találkozunk.⁶⁰² Múltán rászolgáltnak imádságai egy régebbi életrajz írójának dícséretére, melyet az a *Lelki Áldozatok* című művéről mond ugyan, de elmondható ez a Keresztyéni Tanítások és Imádságokról is: „Van benne — elavult nyelvezete, s meghaladott dogmatikai álláspontja dacára is — olyan eredeti szépség, amelyet csak a teremtő lángész lehel alkotásaira.” Sőt tovább kell mennünk az elismerésben: dogmatikai álláspontját sem tartjuk minden tekintetben meghaladottnak.⁶⁰³

Imádságainak stílusa jellemzésénél azonban még egy sajátosságáról kell megemlékeznünk: nagy ritkán az imádság során néhány az imádkozókhöz szóló *buzdító mondat* szakítja meg az imádság fonalát, majd azoknak elhangzása után ismét Istenhez fordul. Ehhez hasonló bizonyos mértékben az a jelenség, hogy az úrvacsora előtt való elmélkedések során minden átmenet nélkül csap át az elmélkedésből az imádságba. Az előbbi jelenségnek voltaképpen az adja meg a magyarázatát, hogy Szikszai lelkében ott éltek a zsoldárok bibliai szövegei és ezek közül egyiknek-másiknak, főképp a 42. és 43. zsoldárnak a reminiscenciájaképpen szakítja meg néha imáit az imádkozóhoz vagy imádkozókhöz intézett buzditásokkal.⁶⁰⁴ Az utóbbi jelenség pedig bizonyára onnan ered, hogy miként egyik-másik zsoldáríró, úgy Szikszai is, az Isten színe előtt elmélkedve hirtelen szinte öntudatlanul emelkedik fel az imádság szárnyain, megszakítva elmélkedéseit.⁶⁰⁵

Mindezeknek megállapítása után nem csodálkozhatunk azon, hogy imádságos könyvei, főképp a Keresztyéni Tanítások és Imádságok a magyar református egyház életében olyan nagy *jelentőségre* emelkedtek, amint ezt a fejezet elején megemlítettük. A Közönséges Lelki Áldozatok templomi használatát a szatmári egyházmegye már 1800-ban elrendeli Maklári imádságai mellett s néhány évtizedig sokfelé olvasták azokat a magyar református templomokban.⁶⁰⁶ Még átdolgozásukra is vállalkozott *Baksay Dániel* nádudvari református lelkész, aki Köznapi Imádságok Templomi Használatra című művében 36 köznapi imát közöl Szikszai után átdolgozva. Az átdolgozás következtében ugyan elmaradtak a régies kifejezések és szavak, de egyúttal tartalmi szempontból sokat veszítenek „az eredeti szépségből” és értékből. Nemesak az ördögöt hagyja ki gondosan, hanem legtöbbször az Úr Jézus Krisztust is, főképp az Ő igazságát és érdemét. Épp úgy elmaradnak az alázatos bünvallások s a pogányok és zsidók megtéréséért való könyörgések.⁶⁰⁷ Azonban a Lelki Áldozatoknál sokkal nagyobb a Keresztyéni Tanítások és Imádságok jelentősége. Ezt már maga az a fentemlített tény is bizonyítja, hogy míg a Lelki Áldozatoknak 4, a Keresztyéni Tanításoknak legalább 37 kiadása látott napvilágot és a legújabb időben is újabb és újabb kiadások jelennek meg belőle. Hazánk minden részében a legkülönbözőbb társadalmi osztályúak között elterjedt, olvasott könyv volt az egész elmúlt században, s amit Ravasz megállapítja, sokfelé az még ma is.⁶⁰⁸

⁶⁰² Ker. Tan. 88., 155–156., 776. stb. I. Lelki Áldozat 415., 611., 615. l.

⁶⁰³ Új Magyar Athénás 415. l. Elismeréssel nyilatkozik Szikszai imáiról *Tóth Mihály* is: Egyház Szónoklattanában, amikor így ír: „Szikszai nem annyira hitszónok, mint az imáirás nagy mestere. Különösen vasárnapi és ünnepi imái megérdemelnék a revisiót irány tekintetében, s óhajtható volna, hogy az új nemzedék, mely már ezeket nem ismeri, ily tartalomdus és kenetteljes imákkal láplálna híveit virágos, de nagyrészt üres új imádságok helyett.” 238. l. *Szóllósi* Az Evang. Prot. Lap i. helyén úgy nyilatkozik Szikszai imáiról, hogy azok általában, de különösen a vasárnapiak és ünnepek kitűnők.

⁶⁰⁴ Lelki Áldozatok 116—117., 614., 684. l. Ker. Tan. 543—545. l.

⁶⁰⁵ Ker. Tan. 218., 225. l. (V. ö. a 27. és 32. zsoldárral.)

⁶⁰⁶ *Barsa* i. m. II: 153. l.

⁶⁰⁷ Megjelent 1857-ben.

⁶⁰⁸ Elterjedt voltának egyik bizonyítéka „Lilla imakönyve”, melyet a debreceni kollegium könyvtára őriz, s ez voltaképpen nem egyéb, mint a Keresztyéni Tanítások és Imád-

És ennek a ténynek az a körülmény ad különös jelentőséget, hogy abban a korban használták, olvasták ezt a könyvet, amikor református egyházunk életét mindjobban elborították a racionalizmus hullámai. Ezért ha magyarázatát keressük annak a ténynek, hogy a régi református kegyesség nem egy maradványa hogyan maradhatott fenn ebben a korban sokszor a templomi prédikációk és imádságok ellenére is, azt elsősorban a Keresztyéni Tanítások és Imádságok általános használatában találjuk meg. S hogy ma a nagy lelki romlás közepette nem egy gyülekezetben megtaláljuk itt-ott a kegyes hívők kicsiny seregét: a „szent magot”, ennek a könyvnek köszönhetjük Isten után nem kis mértékben.

Beteljesült tehát az a jövendölés, melyet *Ormós András* és *Kotsi Sebestyén István* halotti beszédeiben olvasunk. Ma is elmondhatjuk Ormóssal: „Él az ő könyveiben a Keresztyéni Tanításokban és Imádságokban, Lelki Áldozatokban, a keresztyén vallás igazságairól írt tudományában, melyeket tiszta világossággal, nagy bölcseséggel, kegyességgel és buzgósággal teljes indulatból írt és mindeneknek kezében adott. Él ezekben a kegyességre indító könyveiben és most is szól, tanít, világosít, vigasztal, térít az ő holta után, sőt tanítani fogja sok századokig, nemcsak a most élő, hanem a következő nemzetségeket; mint a szent apostolok mind világ végezetéig tanítják az ekklesiát a Szentírás által. Azért ha megholt és ha elment is a magvető, de él és megmaradt a mag, amelyet vetett: oly hasznos, oly idvességes munkát végezett el, amely által az ő elmentele után is dicsőítetik e földön a mennyei Atya.”⁶⁰⁹ És igazat kell adnunk Kotsi Sebestyén Istvánnak, aki így végzi halotti beszédét: „Ezek a munkák inkább, mint akármely halotti orációk, vagy búcsúztató versek; inkább mint akármely márvány építá-fiumok, vagy kőszlopok, megmentik az ő áldott emlékezetét, jó hírét, nevét a feledékenységtől. Nem csalatkozom meg, reménylem, ha azt jövendölöm, hogy soká azon idők után, mikor már ezen előttünk koporsójában nyugvó teste elrothadt és porrá vált a sírban, dolgozni fognak az emberek között az ő világosan és épületesen írott könyvei s az olvasókban isteni félelmet, szent gondolatokat és meghatározásokat munkálódni, és sok századok lefolyta után is, amikor sokakról közülünk azt sem fogják tudni éltünk-e valaha, vagy nem e világon, léznek, kik az ő könyvét olvasván, ilyenforma gondolatokkal teszik le kezeikből: ennek írója igazán kegyes keresztyén és derék ember volt; légyen áldott az ő emlékezete.”⁶¹⁰ Így teljesült be kérésén és várásán felül az az *óhajtása*, mellyel első művét, a Keresztyéni Tanításokat és Imádságokat kibocsátotta: „azon áldott isteni kegyelem, amely engemet ezekre segített tégye hasznossá azt az én erőtelen munkálkodásomat a maga dicsőségének, az én magam megszenteltetésemnek és az én keresztyén felebarátim lelkiépüléseknek s idvességeknek előmozdítására.”⁶¹¹

Ifj. dr. Szabó Aladár.

ságok negyedik kiadásának egyik sokat használt példánya. Ez valamikor *Vajda Juliánna*: Csokonai „Lillája” tulajdonát képezte, aki Végh Mihály esperesnek volt a felesége, mikor meghalt Dunaalmáson, ahova mint régi kedves lakóhelyére ment gyógyulást keresni. Amikor Farkas Benő segédlelkész az elhunyt szekrényét felnyitotta, csak három könyvet talált ott: Csokonai: *Lilla Érzékeny Dalok*, *Dombi: Csokonai Életleírása* c. műveit és a *Ker. Tan.* említett példányát. L. Csokonai Album 317. l.

⁶⁰⁹ Szikszai Eпитáphiuma 47. l.

⁶¹⁰ U. o. 70—71. l.

⁶¹¹ *Ker. Tan.* Előljáró Beszéd. Legalább itt kell köszönetet mondanom *Csilléry Lajos* közzgazd. egyetemi könyvtárosnak, *Gál Zoltán* irodavezetőnek és *Szatmáry M. Zoltán* üzletvezetőnek, akik a mű anyaga összegyűjtésében, feldolgozásában, s a mű technikai elkészítésében önzetlenül segítségemre voltak.

PUBLIKÁCIÓ.

**Keresztesi József' akadémiai utazása' a' kül-
országokban. (Autobiographiából.)**

(Folytatás.)

XVIII. *Newid* újmódi derék hely, egyes széles uttzái, és egy Gróf palotái benne etc. Itt láttam oly hajót, melly magától eveztetett, a' Víz hajtván kerék által etc.

XIX. *Andernach* igen régi kerített, sok tornyú Város; úgy látszik, régen az elsőik közül lehetett: innen rajta szép mezőség is vagon a' Hegyek közt. Itt verte meg Ludovicus, Calvust A. 876. Tartozik most a' Colóniai Elektorhoz.

E'hez nem messze vagon, egy erdős hegy tetején, egy Vár, melyet Gustavus Adolphus, Svétziai Király építtetett; jól-lehet ügylátszik, az Élete Historiájából, hogy eddig nem ment. Most egy Francforti Báró bírja.

XX. *Linz*, egy kis, kies helyen épült, régi Város a' Rhénusnak felső partján. E tájon majd egymást érik a' Faluk és apró Burgok, melylyeket Valentinianus III. Császár alatt a' Burgundusok építtettek, kik a' Rhénus mellyeket, egész Moguntziáig Ao. 420 elfoglalták.

Itt nagy részen oly szegények a' Vendégfogadók, hogy téjnél egyebet nem lehet kapni. Azon kívül a' sok tsiptsup pénzel van baja az Utazónak.

XXI. *Bonna* meglehetősen nagyságú és szép Város; a' Templomai sokak. Legnevezetesebb arról, hogy a' Colóniai Elector rendszerént itt lakik, minthogy Colóniában nem szabad: ha bemegy is, kevesed magával mehet, és 3 napnál tovább nem lehet ott. A' Residentziája két Contignáziós, igen nagy Tractust fog el és Fejedelmi méltóságot mutat; — mellette igen szép kertje is: Udvari kápolnája, mellybe a' Residentziából, bálthajtás felett épült folyosón lehet menni. A' Cathedrale Templom roppant, 4 Toronyra épült a' két végén. Vagnak a' Katonáknak szép házaik, és egyéb épületek. Itt van a' Rhénuson 4-dik repülő Híd. A' föld szép lapályos és búzatermő etc.

XXII. *Colonia Agrippina*. Németül *Cöln*: Frantziául *Cologne*. Augustus Cs. életében fundáltatott *M. Agrippa* által, 's ugyan ő róla neveztetik. Ez rettenetes roppant Város, az egész Német országok közt legnagyobb-nak tartatik. Gazdag, Imperialis és Hanseatica város a' Rhénusnak alsó partján, melly mellett való fekvése ezt félhold formájúvá teszi. Régen az erőssége is meglehetősen volt, melylyek közül lehet a' falain látni kerek Római bástyákat, magas tornyokat, melly árokkal van körülveve és fákkal béültetve. Az házak tömöttek, magassak, pompások, kivált az Ablakok. Az uttzák tágosak, de a' rend nem a' szebb, mint más régi városokban is. A' lakosai mindazáltal kevesek a' Város' nagyságához képpent; a' Lelki Atyák itt felette sokan vagnak' Ha a' Papoknak

is feleségeik völának, sokkal népesebb volna Colonia. Úgy tartják, hogy vagon 34 kapuja, 365 Temploma, 83 Torony; el is lehet hinni, mert rend szerént majd minden tíz lépésre egy-egy Templom, Klastrom 's Kápolnát talál az ember, mellyért is ezt Német országai Rómának, Szent Városnak etc. nevezik. Colóniában a' látásra és meg-jegyzésre való dolgok imé e' következők:

I. A' Cathedrale Templom. melly Sz. Péternek van szentelve; mellyről azt tartják, hogy sehol párja nem volna, ha elvégeztetett volna: de a' bolthajtása tsak deszka nagyobb részént. Az épület igen roppant, kívül a' sok faragások, belől az oszlopok szembetűnők. Van ebben mindenféle Pompa, valami tsak a' Pápista Vallást tekintessé teheti. Az aranynak, ezüstnek nints tőle kéméllése a' sok kigondolható faragott képeknek, Feszületeknek, Máriáknak 's azokon és mellettek lévő drága ajándékoknak arany ezüst sziveknek, kezeknek, más tetemeknek drága gyöngyöknek nints száma és mértéke. Itt legnevezetesebb a' Három sz. Királyoknak, a' mint nevezik, vagy a' Krisztust tisztelő Napkeleti Böltseknek Koporsója minden drágaságokkal felkészítve. Az első részen fekete Márvány kövön ezen versek vagnak arannyal kivágva:

*Corpora Sanctorum recubant hic terna
Magorum,*

Ex his sublatum nihil est, alibive locatum.
Miképpen kerültek ezek Colóniába, ezt mondják a' Historiák: hogy Constantinápolból vitettek Mediolanumba; ezt Fridericus Barbarossa megévén, ajándékozta Reinoldusnak, az akkori Érseknek A. 1166. Ez pedig hozatta Colóniába. Attól fogva mind e' máj napjig ezeknek koporsóik körül nagy tzerimoniák tartatnak.

Vagnak itt sok költséges monumentumok, mint:

*Inclitus ante fui, Comes Edmundus vocitatus:
Hic nunc prostratus sublegor, ut volui.
Frisheim sancte meum fero Petre tibi Comi-
tatum.*

*Et mihi redde statum, Te precor,
aethereum.
Haec lapidum massa Comitum complectitur
ossa.*

Másnak utolsó verse ez:

*Certa Dies nulli: mors certa: incerta
sequentum
Cura: locet tumulum, qui sapit, ante sibi.
Egy Szűz Mária képe alatt:
O! pacis regina potens Augusta Patrona!
Iratum poteras conciliare Deum.
Cum Mediatorem Genitrix enixa fuisti
Reddita pax, fructus parturientis erat.
Archidioecesi pacem largire perennem
Carmelum clipeis protege, Virgo, tuis.
Protege Lunigeram, Luná formosior, Urbem;
In te praesidium collocat illa surum.*

β D. O. M. Beatis ex Oriente Magis, Primitiis Gentium, singulari Numinis providentia munificentissima Friderici I. Augusti gratiâ egregio Reinoldi Cancell. et AEppi Coloniensis zelo et merito ex Metropoli Insubrium devicta, dono datis.

8°. Meg lehet ezt Colóniáról jegyezni, hogy Otto III. Cs. tette Imperialis várossá a' Vormátziai Gyűlésben A. 993. az Érsekek sok ideig akarták ismét magok hatalma alá vetni; de A. 1297. fegyvert fogván, 's az Érseket meggyőzvé 's kihajtván, szabadságot állítottak fel. Attól fogva minden esztendőben egy napot szenteknek szabadságok visszanyerésének emlékeztire, és az Érseknek benne lakni nem szabad, sőt mulatni sem a' Magistratus híre nélkül 3 napnál tovább. Az Érsek' hűségére ugyan megesküsznek; de minden igazgatás és Jurisdictio a' Tanács' hatalmában van. Így lett Colonia gazdag Imperialis és Hanseatica Város, ezek közt is első. Az Imperialis Városok pedig, Német országban, két Classisban vagynak; nevezetnek Svéviai és Rhenusi Imp. Városoknak nem azért, mintha mind ott volnának. — A' Rénusiak közt első Colonia.

Az Hanseatica Városok azok, melyeknek a' kereskedés fentartására nézve együtt frigyek vagyon a' Császár' protectiója alatt, ezek pedig vagy szárazon, vagy víz mellett valók: mint Hamburg, Nürnberg, Frankfurt, Cöln etc.

9°. A' Colóniai Érseknek 's Káptalannak Hertzegi vagy Grófi familiából kell lenni. Az Érsek felfegyverkezethet 25 ezer lovast, 's ugyan annyi gyalogost. A' Sufraganeus Püspöki, a' Leodicumi, Osnaburgi, Monastériumi 's az előtt a' Trajectumi. A' Káptalan áll 60 személyből, kik közül csak 24-nek lehet vox. A' Colóniai első Püspök, úgy tartják, hogy Sz. Maternus volt, Trevirumból jövőn ide. Érsekséget pedig állított fel benne Stephanus III. Római Pápa A. 743.

A' Vallás benne Pápista; hanem vagynak Protestáns gazdag Kalmárok is: de Templomok nintsen.

10°. Colonia körül kimondhatatlan rongyosok, szegények a' faluk, melyek az Érsek' birodalmában vagynak. A' sok Koldus az embernek a' szemét 's majd kivájja: az honnan megteltzik: mely rettenetes dolog a' Papoknak kezébe esni.

11°. Van Colóniában híres Universitas, mely A. 1388. fundáltatott.

12°. Magyarok itt szoktak szállni Paulihoz: de már inkább a' Wildmannba a' Rénus mellé. Postat lehet fogadni Ninvegáig 6 fl. s' egynehány garasban, a' Postakötszépénen kívül, mely minden Stáción 2 Stif.

Die 8. Sept. 1779. Colóniából Postán menvén, értünk nem sokára a' Borussus Királyhoz tartozó földre, a' Cliviai Ducatusba; melyben a' sok apró rongyos helyeken kívül volt:

XXIII. Vesel, Aliso. régen erős, Imperialis és Anseatica gazdag Város volt. Most pedig a' Burkus Királyhoz tartozván, régi ditsó-

ségének tsak a' nyomai láttzanak. Épült ott, az hol a' Lipa vize a' Rhénusba szakad. Régi kerek bástyákkal megrakott kerítése van. A' Piatzon vagyon valamely Császárnak Státuája felemelve.

XXIV. Irdingen és Reinberg mind ketten a' Borussus Királyhoz tartozó jó nagy Városok. Már itten nem igen van mivel hízlalni a' szemet. Szemetesek, tisztátalanok. Hanem a' Posták szépen trombitálnak a' zörgős szekér elein.

XXV. Xanten nagy régi Város, romlott kerítéssel. Vagynak itt sok Templomok: nevezetes a' Franciscánusoké és a' Cathedrale Templom, mellynek kapuja felett az ítélet vagyon lefestve. Belől egy nagy Calvária, mellyen a' Krisztus' szenvedése 's a' Tolvajokkal való megfeszítettése ölyl irtóztatóképpen van elő adva; hogy a' Gyermekeknek és Viselős Asszonyoknak nem volna tanácsos itt soká devotísálni. A' Templom régi tzfira faragásokkal telyes.

Ezen városban tartatott A. 1614. a' Juliacum Montium 's Cliviai Ducatusban való Successió eránt a' Trakta; megmaradtak pedig a' Brandenburgiai Ház birtokában. Mellynek Históriaját hosszú volna leírni. Ezen Városhoz mintegy fél mértföldnyire foly a' Rhénus. A' mezeje homokos, bokrokkal telyes. Itt láttam igen sok szárga virágú Jenester fákat, mellyek a' mezőn, nagy bőséggel vagynak. Magyar országon pedig a' kertekben is megbetsülik.

XXVI. Cleve, Clivia, ezen Ducatusban a' főváros, és ezen Városról nevezetik. Ez nagy és népes Város, azonban a' szép városok közt sem utolsó. Az házak benne magassak, sokképpen meg vagynak festve; az ablakai, és falai az házaknak nagyobb részént Belga módiak. Vagyon a' Borussiai Ház' birtokában, 1673-tól fogva. Épült kivált a' fél része, hegyen, mely a' Rhenus felé néz. Vagyon benne valami pusztás, vagy inkább régi Vár, abban Kastély. Templomok, mind a' Pápisták, mind a' Reformátusok részére. A' kerítése nem a' jobbik; erőssége pedig a' mai mód szerént nints. Arnheim felől való kapuja felett ezen Inscriptio: *Nisi Deus custodiat Civitatem, frustra sunt vigiles. Psal. CXXXVII.* Szembetűnök itt a' szép kertek, és az utak 's a' Város' Környéke, mellyek szép és nagy fákkal vagynak sűrűen kirakva. Nevezetes Clivia a' Növákról is, mellyek itt frantziául minden tartalék nélkül iratnak. Vagyon pedig Colóniához 34. Ninvegához 5 órára. Ezentúl. a' Burkus király bírja még Belgiumban Geldriának is egy részét, mely a' Titulusában is benne vagyon: Geldriae Dominus. Ezeket pedig az Út mellett lévő félféjű Sasokról is meglehet esmérni.

Vestpháliának ezen részéről, 's az ebben lévő Cliviai Ducatusról meg lehet jegyezni:

1. Hogy nagyobb részént lapos, homokos: éppen olyan, mint a' Nyírség, rozs és egyébb vetemény meglehetősen terem benne.

2. E' tájon sok sertések hízlaltatnak, mellyek legjobbaknak tartatnak; kivált a' sódorok.

3. A' népe, parasztok, rongyosok, szegények; az Asszonyok a' fejeket Alföldi

módon kötik keszkenőbe. A' Faluk tisztátalanok, egyenetlenek etc.

4. A' Rénus-parton sok szegények gyalog hálóval való halászzattal keresik kenyereket. A' Gyermekeknek Landnótájok van, mellyet az hajók mellett, futva ordítanak; Királyárgast álnak: bárány butzkoz hánynak: az hajókázóknak jó útát kívánnak, hogy valamit kaphassanak.

5. Cliviában gyalog járni nem bátorságos: mert hamar Burkus Katonává teszik az útast.

6. Cliviát elhagyván, egész Belgium, mint egy más Világ, nagy Laposságban kitetzik: és még előre valami különöst mutat. Úgy láttzik, mintha egész erdőség volna, holott csak ültetett fái vagynak. Itt a' Rénus sok ágakra eloszlik vagy a' Belgák Canálisokra szállvel osztják. És így a' Rhénus mellvékének Vége.

BELGIUM FOEDERATUM. I. Nivega. Noviomagus, Belgiumnak Clivia felől legszélső Városa, Geldriának feje, mind a' természettől, mind kivált az emberektől felette megerősített. Sok őriző Katonák benne. Szép, népes és nagy kereskedést űző Város a' Rhénusnak edjik ága mellett, melly Vahalísnak nevezetik. Vagyon benne régi Vár, vagy inkább Kastély egy dombon. Egy nagy Templom a' Sz. Istváné; ennek Tornyában szép harang műsika. Nevezetes még az 1679-ben d. 5. Febr. Leopoldus Cs. és Ludovicus M. között itten kötött békeségről. Esik pedig Cliviához 5, Utrechthez 13 órára, az hová innen d. 8. Septembr. gyalog mentünk. Meglehet itt jegyezni, hogy Geldria Belgiumnak nem igen szép része, az utak tsinátlanok, homokosok; tsak nem olyan, mint a' Ketskeméti homokos puszták.

Az útban esett Rénen nevű nem igen nagy város, az Issel vize partján. Itt is magas Torony és énekes Óra. Sehöl annyi galambot nem láttam, mint itt.

Trajectumba értünk d. 9. Sept. az hol a' Magyarok közt azon esztendőben folyt nagy Villongás miatt nem kívánván megmaradni, szándékoztunk T. Tóth Pál Vrral a' Franekeri Academiába, mellyben tíz Magyarok tápláltatnak. Annnyival inkább, mivel az onnan Trajectumba jött Atyafiak azt állították, hogy már húszat is eltartanak. Ezen reménység alatt két nap múlva Amsterdamba mentünk hajón, melly ide 9. Óra. (Hajóber 16 Stif. 4. Dőjt). Amsterdamba' az nap' ismét a' Sinuson hajóra ülven, mellyért kell fizetni 1 fl. 5. St. a' Tenger parton ezen városokat láttam:

II. Enchusa vagyon Hollandiának északi részében, a' Zuyder-zee, vagy Amsterdámig bényúló Tenger partján. Szép és nagy Város: az előtti jó Portusa volt, de már az homok nagyobb részént bétöltötte. Híres volt itt egy Paludanus nevű Doctornak az háza, mellyről ezen vers iratott:

Quidquid habet tellus, quidquid mare,
denique Coelum.
Una Paludani continetista Domus.

1. Tsudálkozással és irtózással lehetett e' tájon látni sok elsüllyedt hajókat, mellyek

közül némellyeken a' kötelek és a' Vitorláj is rajtok voltak. Néhol az Árbótzfáknak tsak a' hegyi látszott ki a' Vízből.

2. Egyébütt is ugyan: de kivált Enchusa körül sok üres hordók lebegnek a' tenger tetején, mellyek arra valók, hogy az Hajósoknak megmutatják, hol vagynak a' fővényes tsekély és veszedelmes helyek.

III. Stavera Frisiai régi Város a' Sinus parton.

1. Itt építenek igen sok tengeri hajókat.

2. Az ide való Hajósok leghíresebbeknek tartatnak.

IV. Texel Sziget és kis Város. Ezt távolról láttam.

1. Itt állanak a' Belgák hadakozó hajóik.

2. A' kereskedő terhes hajókat is itt üresítik ki és kisebb hajókon viszik a' portékát Amsterdamba.

3. Hallottam itt az ágyú lövéseket, mellyekkel a' megérkezett hajók jelentették örömeiket.

V. Hindelopen Frisiai Város a' tengerparton, nem felette messzire Stavérától.

VI. Harlinga igen gazdag és erős tengeri Város, melly Frisiában legnagyobb Leovardia után. Itt:

1. Lehett látni, mitsoda, tsak nem emberi erőt felülhaladó munkával oltalmazták a' Belgák a' Tengerpartot. Magas föld-hányások, kőfalak, a' vízbe levert nagy, hosszú gerendák, rakás kövek etc. által.

2. Vagyon elég nagy és hajókkal telyes Portusa.

3. Az útszái szélesek, a' közepén nagy Canálisok, mellyeknek szélei fákkal vagynak mindenütt beültetve.

4. Ekkor itt Pestis volt, melly a' Városnak tized részét elhordta. Azt mondották okának lenni, hogy mivel esső igen régen nem volt, melly a' tengert megtűjtötte volna; ennek veszedelmes gőzölgése okozza az halált. Leginkább holtak pedig vérben. Itt háltunk egy étszaka. E'hez tsak két kis Óra

VII. Franekera igen szép rendbe szedett, felette tiszta, de kitsiny Város, mellyet fél óra alatt meg lehet kerülni. Erőssége meglehetős, körül lévén magas föld-hányásokkal, mellyeken mind össze 13 ágyú áll. A' szánt teteje vagy Bolverg zöld fákkal van beültetve, az út apróra tört tsigákkal megtöltve. Ez itt a' Sétáló hely. Magas és nagy házak benne nintsenek, kitettzőbbek a' Professorok házai. A' Lakosok Belgákban emberségesek; itt még a' Magyaroknak van valami betsületek; a' Leányok is így köszönnék: Salve mi Domine! Itt

1. Leghíresebb az Academia, mellyet A. 1585 fundált a' Frisiai Ordo. Annak az Háznak, mellyet tulajdonképpen Academiának¹ neveznek, a' kapuja felett ezen írás:

¹ *Academiának* nevezetett hajdan Athenász-nak egyik külső városa, az hol egy híres Görög vezér. ACADEMVS Theseusnak idejében, a' Christus előtt 1236 esztendővel, magának egy mulató-házat és kertét építettett, mellyet annak utánna PLA'TÓ-nak ajánlékozott, hogy ott tanítaná a' Görög ifjúságot a' világi böltsességre. Videatur Plutarchus in Thesto, in Sylla et Cimone. Conferatur Vossius de sectis Philosophor. Cap. 12. §. 3. et Ludwig de prima Academia, villa Platonis. Miscell. Opusculor. T. 2. Idővel minden főbb oskolák Akademiáknak nevezettek.

Már ma különböznek a' főiskolák egymástól. Az

Fundamentum Dei stat firmum. Ezen Épületben vagynak: az Auditóriumok, Bibliotheca mellybe egy Héten 3-szor lehet menni, a' Senatus Academicus' háza. Itt van a' Hortus Botanicus. Itt van még a' Templum Academicum, melly egyszersmind Frantz Templom. Ezen Templomban vagynak némelly írások, mint

a) a' Professorok széki felett ezen Scazon:

Haec Sacra sedes artiumque Musarum
In qua Juventus docta, tum sacer Coetus
Chori docentis, inclytique Consensus
Effata profert, mysticosque sermones
Et quod Latina, Graeca vel dedit Siren.

2) a' Cathedra felett:

Heic laureato dona vertici confert
Togaque honores, Imperiique recturam
Et sceptrum regum contremenda fortunae
Vitaeque functis justa manibus praestat.
Vt nil profani sordidique contrectent
Suggesta totis destinata Divinis.

3) Orgona felett:

Superba priscos Graecia efferat Xistos
Laudetque Doctis nobilem Viris Vmbram
Delubra Praebi, porticumque Romanus
Poenis Columnis, aureisque suffultam.

3) a' Printz' Széki felett:

Ille aurea condet Secula.

e) Vagynak itt sok epítaphiumok, mint:

Heic caro Pasoris recubat, sed fessa labore
Mens sursum tendens Geniis comitata
tryumphat.

Georgius Pasor.

S. Theol. et L. Hebr. per A. 19. Herbornae.
Graecar. Lit. per A. 11. hâc in Acad. Professor
ressurrexerunt, heic gloriosam carnis praestolatur
resurrectionem. Natus Ellarae Nassow. 1570.
Denatus Franekeræ 1637.

2. A' nagy Templomban is sok Monumentumok:

a) A. 1623. Jacob. Rodrigius de Becker.

Hic jacet heu! quondam Cultor Rod-
rigius acer

olylak a'hol mindenféle tudományok, nevezetesen e' négyek: u. m. Vallás, Törvény, Világi-Bölcsesség és Orvosi-Tudomány taníttatnak és azokban tanítói hivatalra is felszenteltnek a' Tanulók, *Universitásoknak* nevezetnek; a'hol pedig egy, vagy két Tudomány taníttatik, az, *Academia* nevet visel. A' XIII-dik századig, sem *Universitások*, sem *Academiák* nem voltak Európában; a' nevezett Századnak első fertályában kezdették a' Párisi tudósok a' négy fő Tudományokat ottan tanítani, nem gondolván Honorius Pápanak fenyegetésével, a' ki az Anyaszentegyházról való kirekesztés (Excommunicatio) alatt megöltötte a' Törvénynek közönségesen való tanítását. — Az Olaszországi főiskolák között legrégibb a' Bononiai és Salernói; Németországban pedig a' Prágai, mellyel 1360 eszt. IV. Károly császár fundált, és a' hol Huss János' igazgatása (Rectorsága) alatt 44 ezer tanuló ifjak voltak. — Magyar országban *Universitas* a' Pesti; *Academiák* pedig a' Pósonyi, Pétsi, Kassai, és Nagy-Váradí fôbb iskolák.

Szorosabb értelemben *Academiáknak* nevezetnek még azok a' Tudós Társaságok is, mellyek mind gyökeres tudományú férfiakból állanak, kiknek egyébb foglalatosságok 's kötelességek nintsen; hanem hogy szüntelen a' Tudományokat gyarapítták. — A' maga Excerptái között így írt Bod Péter.

Virtutis et Scientiae.

Harlemum genuit, Musis Themidique
sacratum

Huc Leyda transmisit Virum.

Ast abiit revocante Deo, fruiturque
beato

Nunc Mens perenni gaudio.

b) Joh. Jac. Vissenbach. J. U. D. mort. 1665.

Hoc Saxo tigitur toto Celeberrimus orbe
Vissenbach Legum gloria, Juris honos
Ingenio, eloquio. calamo virtute

Secundus

Nulli, quem Cathedrae, Curia,

Templa, Fora,

Innumerae Gentes, Belgae, Germania

lugent

Frisia tuque Virum non habitura

parem.

3. A' Városházán ezen Irás:

Ut justo et aequo in hac Civitate publicum maneret forum, Dejecto-Veteri ruinoso, novum hoc Opus Resp. Franekerensis extruxit. — Jacto jund. A. 1591.

4. Más közönséges Házon: Ea demum vera libertas est, servire Deo, Magistratui et Legibus.

5. Vagyon Franekerben 14 Professor. Nevezetesebbek ezek: Hermannus Venema, Sam. Henr. Manger, Petrus Conradi, Johan. Schrader, Jacob. Garcin, Joan. Henr. Verschnir, Joh. Henrikus van Swinden. &c.

Obs. Franekkerbe érvén d. 13. Sept. háрман T. Tóth Pál és Széles György Ur. Azután ismét érkezett Erdélyből Kolosvári György, és így a' Magyarok rendes tíz száma, már az előtt hazájokból eltévedt két Magyaral együtt tölt 13-ra. Mindjárt mentünk a' Magnificus Rectorhoz, ki Schrader Úr volt, hogy megmaradhatásunk felől értekezzünk. Ez mondotta, hogy emlegették magok közt tavaly, hogy akarnák a' Professorok, ha több Magyarok is lakhatnának ott, mint az előtt; és erről fognak instálni a' Printznél. Ezt a' Magyarok Trajectumban úgy beszéltek, mint bizonyost. Azért is a' Theologica Facultas 2-szer is öszve gyűlvén a' mi dolgunkba, tsak e' lett a' kimenetele: 1^o, hogy Schrader Ur szégyenli, quod D. Hungari ex non bene intellectis praemissis malam conclusionem elicuerint. 2^o. Ugyan akkor az Academia' Curátorinak levelet írtak, hogy a' Prinzet sürgelessék: a' Válasz e' volt: In Aulâ res Academicae lento gradu procedunt, secus etiam, res in publicis Comitibus decreta (t. i. hogy tíz Magyar legyen) in iisdem potest mutari. 3^o. Si ergo vestro periculo manere vultis expectandus est incertus Comitiorum eventus, quae erunt mense Febr. 4^o. Vobis certam spem beneficii quidem porrigere non possumus: probabile tamen est, futuro aut sequentibus Annis plures heic subsistere posse Hungaros. 5^o. Conradi Urat midőn kértük, hogy eddig a' Magyarok tizen sem lévén, a' mi azokéból elmaradt, fordítsák a' mostani állapotra: azt felelte: Hoc cessit in lucrum Bursae nostrae. Ezek szerént tehát nem mervén bizonytalanra várakozni. T. Tóth

Úr ott maradván tizediknek, Szeles Úr pedig Gröningába menvén; én ámbár subscribáltam, és szállást is 50 fl. fogadtam, tíz napok múlva, Kolosvári Úrral Trajectumba visszaindultam. Az alatt pedig megnéztem

VIII. Leovardia-t. Ez Franekerhez 3 óra. hajóbér 6. Stif. Ez Frisiában az Anya-Város, elég nagy, mind a' közönséges mind egyéb házak pompások; az úttzái tiszták, a' Canálisok körül szép fák.

1. A' sántzainak erőssége és a benne lévő Praesidium megjegyzést érdemel. A' kapui kettős tornyúak; a' mellyeken való Inscriptiók Maximilianus Császárt emlegetik.

2. Ez az Arausoni Fejedelmek hazája. A' Printznek van itt fényes palotája; — mellyen ezen irás: Pace et Justitia.

3. Curia Provincialis Senatorum Frisiae. Vagyon ezen egy rettentő Oroszlán, kardot és süveget tartván. Alatta ilyen emlékezetes irás:

Aeternae memoriae Sacrum

Quod bono cum Deo, post bellum auspiciis Clarissimorum ac Praepotentissimorum D. Ordinum Generalium, Ductu Aurantium & Nassoviorum Heroum, Octoginta per Annos acerrime gestum, adsertâ vera Religione ac libertate; nec non extorsa ab Hispano praetensi Juris sui abjuracione; Pacem saepe tentatam, et variis in locis praeparatam, Tandem Monasterii Vestphaliorum Ao. 1648. 20. 30. Januarii. 8. 18. Aprilis.

Ratam habuerint,

26 Maf 5-ta Junii

Non sine festis ignibus ac festivis spectaculis Promulgaverint

Confoederatae Belgiae Domini

Illustris. Ordinum Frisiae Deputati Novem Viri Patres Patriae

Hoc Monumentum Posuerunt, Dedicarunt

Lauris insignis oliva

4. Vagyon itt egy nagy Templom a' löbök közt, négyes $\circ \frac{1}{4} \circ$ forma a' teteje. Az ajtaja felett egy nagy Fa rézből, mellyen réz almák és egy réz Madár ül rajta.

5. Vagynak itt drága szép paloták, a' többek közt egy, mellyet Menonitákénak mondottak, rajta ezen irás: Ductore Spiritu.

6. A' Bolverg mellett egy nagy tsonka torony a' mellyben az holtaknak tsontjait egy rakásra hányják &c.

Obs. 1. Frisiában a levegőég igen nedves, egésségtelen; az honnan ott a' lakosok színtelenek, de mégis soká élnek.

2. A' Frisek, kivált az Asszonyok igen nagyok.

3. Belgiumban a' Frisiaiakat tartják legparasztabbaknak. 's azomban leggazdagabbaknak.

4. Leghíresebbek az ide való lovak és juhok.

Die 23. Sept. Franequerát oda hagyván, Marlingánál ismét hajóra ültem igen nagy szélben, melly még annál jobban nevededvén, kivált Stavera és Enchuisen között, annyira hányatott a' Sinuson az hajó, hogy sokan életekre sem tartottak számot, tsak a' nagy

ökröndözés hallatott. Az habok az hajón által tsapódtak. A hajósok kapkodtak; kivált egyszer, midőn a' szél egy vastag kötelet elszakasztván az első vitorla a' tengerbe esett. A' ki felállott fogódzás nélkül, a' Hajó' más oldalába tsapódott. &c. Ezen kedvetlen állapotban ilyen versek származtak:

1. A' Nagy Úr hogy megtágítá a' Szelek reteszét,
Látjuk a' búsult Tengernek rémitő szel-
vesztét:

Úgy hánykodnak a' sok Habok.

Mint valamelly hegy-darabok,

A' félelem megzavarta mindenek az eszt.

2. Mormol a' víz, a' kötelek szörnyen tsikornognak,

A' Vitorlák és a' Kormány sokféle forognak:

Talpon a' sok hajos Szolga

Kapkod, mert van ezer dolga:

Mások pedig a' jövődő veszélyen bús-
kodnak.

3. A' Szél züg, az Esső szakad, az hab nevededik

A' melly mindég jobban tódul, ha jó a' tizedik:

Üti a' hajó' oldalát,

Mint nagy bombi a' vár falát:

A' Természet ez hányásban erőtelenedik.

1. Istenem! ne add testemet Halak' ebédjére,
Ne vesd Szolgád' vétkeiért tenger' fenekére;

Vigy még egyszer az Országra,

Hól születtem e' Világra:

E' Fárusnál nyerjen partot hajótskám
végtére. &c.

Két napok elmulva, nem a' Szél állott meg: hanem mi hányattunk Omdám nevű Faluhoz, mellyhez közel van az Amsterdami Portus Fárusa, innen ismét Amsterdámba érvén, az hol akkor Vásár volt, ott egy napot mulattam, 's éttzaka 26. Sept. virradóra, az hol lakni nem akartam, vissza szorúltam Trajectumba. Itt d. 27. a' Professoroknak magamat jelentvén, az Académia' könyvébe magamat béirtam. Szállást fogadtam a' Jeans-Kerk mellett Gottlieb Dietrich Szabónál 44 fl. és laktam elég költséggel. Mártiusban A. 1780. az Húsvéti Vacatió alatt Nagy Mihály és Kérészi István Uraimmal, hogy a' Hollandiai nevezetesebb Városokat megnézzük, elindultam. Mellyek sorral ezek voltak

IX. Vourda, negyedfél óra Utrechthez, hajóbér 7 St. Nem nagy város: de felette nagy erősség, sokféle ágazó magas sántzaival, mellyek még fél órányi földre is vagynak körülte; mindenütt vízben vagyon. Egész Hollandiának ez a' kultsa, a' mint nevezik.

2. Ez alatt annyi téglavető van, hogy Hollandiának nem tsak Kultsa, hanem Téglavetőjének is lehet mondani. A' ki téglát és cserép'sindelt akar látni, itt láthat.

3. Bodengraven nagy Falu; eddig lehet menni a' Lejdai Canálison Rotterdam felé

11 Stif. Itt kis hajóra ülven, a' parton tolják az embert 4 órányira Goudáig 5 Stif. E' tájon igen sok Törf-tsinálást lehet látni.

X. Gouda vagy Torgau, nem igen nagy : de meglehetősen Város. Meg lehet itt jegyezni :

1. A' Kapu felett ki vagyon faragva Móses a' két Táblával ; belől pedig a' Justitia.

2. Az itten lévő igen nagy és szép Templom, mellynek Hollandiában, 's másutt sinte párja. Az hossza belől 186. lépés. Vagynak itt szép Monumentumok :

z) Adelheidi Langiae, Muliebrium Virtutum exemplari Uxori incomparabili hoc Saxum moestiss. posuit Aemilius Arosendael. A. 1613.

Defuncta loquitur :

Chara meo vixi per plures Nupta Marito Annos, victa febris mortua nunc jaceo. Soletur maestum communis Filia Patrem, Magnaq. fatalis sit medicina mali. Imbutis Christó sie sunt humana ferenda Velle nihil, quam quod iusserit ordo Dei. &c.

3) Egy bolt forma helyben más. illy írással :
Et Genus et Proavos. et quae non fecimus ipsi

Vix ea nostra voco. Felül rajta :

Fortuna non mutat genus.

Kívül a' Frontispiciumon két Angyal sir.
BeVerorVM FILIA 'ConIVX.
Nomen et arma dabant. 1245.

γ) Ezen templom, melly olly nagy volt, hogy 72 oltár, és minden drágaság volt benne, A. 1552. d. 12. Januar, midőn olly szélvész és égi háború volt, hogy mindenek az Itéletet jelen lenni gondolták, menyköütés által öszveégett. Ennek emlékezeti vagyon a' Chorus mellett egy nagy Táblán Belga és Deák versekkel, mellyek ezek :

Conflagratio huius Templi.

Mille et quingentis et quinquaginta duobus A Christo nato tacite labentibus annis, Bis senâ Jani luce. horâ vespere nonâ Accidit hybernô tempestas horrida coelô, Aggeribus passim ventorum turbine ruptis Dimissisque polô tonitrû. nive, grandine, nimbis

Concidit haec Aedes horrendo fulminis, ictû In flammisque abiit, toti spectabilis Urbi, Finitimisq. locis, vicinisq. Urbibus horror. Arboribus tamen huic Aedi domibusq. propinquis

Omnibus illaesis ; visu audituq. stupendum Omnibus intactis a flammae et fulminis ictû, Hoc positum Templo serisq. nepotibus esto.

Ezen égés után még sokkal szebben épült, kivált az Ablakainak mesterségesen festett üvegekre nézve ; mellyeknek sohol sem mondanak mássát, úgy, hogy messze földről is elmennek ezeknek nézésekre. Vagyon itt p. o. :

1. A' Torony ajtaja mellett északra a' Vallásbeli szabadság szekéren ül, körülötte : Amor, Concordia, Constantia, Justitia. A' Szekér alatt a' Tyrannis, Belga versekkel.

2. Pelusiumnak vagy Damiatának a' Harlemiek által való megvétele, alatta : *Vim vicit Virtus.*

3., 4. Dordrechtnek és egyebeknek tzimeirei : *Divae Amicitiae.*

5. Salamonnak böltsessége. Séba Királyné 1. Kir. 10.

6. Bethúlia megszállása : Hollofernes halála.

7. A' Jerus. Templom felszenteltetése 1. Kir. 7. 8.

8., 9., 10., 11., 12. Zachariás áldozik. Gábriel Máriát köszönti. K. János születik. A' Kristus Mat. 2.

13. Jesus a' Doctorok közt ül. Virtus per aerumnas.

14—24. K. Jánosnak és a' Kristusnak élete, szenvedése, &c.

25. Lejdának a' Spanyoloktól való megszabadulása.

26. Samáriának megszállása ; felszabad. 2. Kor. 7.

27. Fariseus és Publicanus imádkoznak. Luc. 18.

28. Parázna Asszony, Ján. 8. Quisquis inter vos insons est, primum jaciati lapidem.

29. Egy lovas Vitéz.

30. Jónást kiveti az Hal : Ecce major Jonâ hic.

31. Bálám a' számárt veri : Cur me verberas.

A' Chorusban 13 üvegre a' Kristus a' maga Apostolival vagyon igen szépen lefestve.

3. Város háza, az hol sok Belga Inscriptio. a' Burgermeesters-Kamer felett :

Vir videas, quid tu jubeas, dum magnus habebis.

Respicias, quem despicias, dum laedere quaeris,

Et caveas, ne forte ruas, dum stare videris, Dat varias fortuna vias, non ergo mineris.

4. A' Goudai Pipa fabrica tartatik Belgiumban legjobbnak ; 's nagyobb részént itt tsinálják.

5. Ezen város mellett vagyon az Issel vize, melly mivel magossabb helyen van Hollandia, más részénél, nagy magas Gát van mellette hosszan. Ezen vagyon a' Cataracta, vagy Vízkapu, melyből nagyobb részént Hollandiát el-lehet önteni vízzel, ha a' szükség kívánja ; mint A. 1672. a' Frantziákat, de ezt a' Parasztok nem szeretik : mert minden jószágok elvész.

6. Az Issel vízében vagyon az Akasztófa, illy írással : Recte faciendo neminem timeas.

7. Gouda körül lehet látni sok Törf készítést mellyet a' mezőn rakásra raknak, azután náddal befedik, úgy mind annyi hegyes kunyhóknak tetteznek.

8. Innen Rotterdamig gyalog is el lehet menni, melly ide 4 óra, fákkal beültetett szép út lévén az Issel Gátja' tetején. Innen lehet látni Hollandiának térségét, sok vizeit, kertjeit ; sok nagyobb és apróbb falukat ; mulató házakat ; vizet vonó szelmalmokat &c. A' Pósta pedig rendszerént megyen három fl. 5 stif. dél után 4 órakor nagy zörgéssel, mi ezen mentünk.

XI. Rotterdam. Hollandiának, Amsterdám

után leggazdagabb és pompás Városa. Vagyon benne 6621 ház. A' nevét vette a' benne lévő széles Canálistól, mely *Rotter* és *Dam* szótól, mely töltést tézen. A' Canálsai nagyok, melyek mind nagy élőfákkal végig vagynak ültetve. Ezekben a' vizek édesek, talán azért, hogy a' Mósából veszik. Itt lehet látni igen pompás házakat, kivált a közönségeket. Nevezetes kiváltképpen arról, hogy

I. Az híres Erasmus itt született a' kinek is örök emlékezetre a' Rotterdamiak, a' Mosa felett való Hidon, mely a' nagy Piatzon vagyon, a kípít rézből öntvén, mely igen nagy Statua, felemelték. A mint festik Erasmust Barát ruhában, könyv a' kezében. Erről úgy ámitják a' Belga gyermekeket, hogy valamikor meghallja Erasmus az óra ütést, mindég egy levelet fordít, és midőn az utolsó levélre ér, vége lesz a' Világnak. A' lába alatt lévő oszlopon, mind Belga, mind Deák írások vagynak. Deákul ez :

Desiderio Erasmo

Magno Scientiarum atque Literaturae polioris Vindici et Instauratori. Viro Seculi sui Primario Civi omnium praestantissimo. Ac Nominis immortalitatem Scriptis aeviternis Jure consecuto

S. P. Q. Rotterdamus

ne quod tantis apud se suosq. Posteris virtutibus Praemium deesset. Statuam hanc ex aere Publico erigendam curaverunt.

Más oldalról :

Barbariae talem se debellator Erasmus
Maxima laus Batavi Nominis, ore tulit,
Reddidit en! fatis ars obluctata sinistris,
De tanto Spolium pacta quod Urna Viro est
Ingenii coeleste jubar, majusque caduco
Tempore qui reddat, solus Erasmus erit.

A' Belga Inscriptiók mutatják születése s' halála esztendőjét. És hogy ezen Státuát mint rontották el a' Spanyolok, 's hogy épült ismét meg.

Natus Roterodami 28. Octobr. 1467.
Denatus Basiliae 12. Julij. 1536.

2. Az a' Ház, melyben született Erasmus,

ide közel van a' nagy Templom felé egy keskeny úttzán, melyet Erasmus úttzájának neveznek. Itt vagyon a' képe, és egy kis Státuája. Ez alatt egy hosszú tábla, mellyen Olasz, Belga, és Deák versek, ú. m. :

Aedibus his ortus Mundum decoravit Erasmus
Artibus ingenuis, religione, fide,
Fatalis Series nobis invidit Erasmum :
Sed Desiderium tollere non potuit.

3. Vagyon itt a többek közt, egy nagy Templom, e' mellett igen magas Torony, mely tsonka formának láttzik, mivel nem hegyes. A' kövek erős vas kaptokkal és önnal vagynak összefoglalva. Az harangok nagyok, mellyeken némely versek, mint :

a) Quamvis lingva deest : lingvá resonantior
omni
Resono et in nostris luditur arte sonis.
Amstelod. 1660.

b) Grata est Angelicis mea musica mixta
choraeis
Franciscus Hermony me fecit Amstelodami.

c) Dum campana sonans ex aequo divido
tempus,
Temporis extremi tu memor esto tui.

d) Evoco voce sacrâ luteas ad Sidera mentes.
e) Et fidium modulis et acuto carmine Phoebi

Az Óra música, sok harangokból áll, mely igen szépen éppen akkor verte a' 12 órát. Ezen Torony' tetejében zúgnak a' szelek. Innen nagy darab részét Belgiumnak egész az Oceanusig be lehet látni. Maga Rotterdam egészen kerek, melyet igen sok szélmalmok és fábrikák vesznek körül. A Faluk és Városok majd egymást érik, mellyek csak nem úszni láttatnak a' Vizekben. Erről a' Toronyban lehetett egy vessel így jádzani :

His aqua, terra ; Domus, puppes ; genus
omne Batavum
Ranarum speciem dicere jure potes.

A' Templom belől szép, kivált a Chorusnak elei mesterséges és zifra réz rúdakkól vagyon. A' Templom padlása deszka, bolt formára. Vagynak ebben sok monumentumok, kivált 3 a' Chorus körül :

(Folytatjuk.)

KISEBB KÖZLEMÉNYEK.



Schneller István
80-ik születésnapjára.

Testben-lélekben üdén, frissen, egy tisztá idealizmusban átélt élet legszebb ajándékával koronázottan lép be a pátriarcha korba a magyar paedagogusok nesztora, Schneller István, a kolozsvári egyetem kiérdemesült paedagogia professzora, és ezt a kedves alkalmat tanítványai, kartársai, egyháza, az evang. egyház felhasználják belsőséges örömük és tiszteletük kifejezésére, — a legtisztább jubilálásra, amit az ünnepeletés-

től egész életében visszariadó jubiláns most már szíve szerint elfogadhat, mert zajtalan ez az ünneplés, de belsőséges, szívből fakadó, — ama láthatatlan világ szépségein csüngő szívek hódolati ajándéka, akiket ő vezetett el annak a világnak szemléletére és szeretetére. Ebben az érzésben fogant im, ez a mi hódolattevésünk is — *in dulci júbilo.*

*

*Schneller István a theológiából és a theológián keresztül jutott el a paedagogiához. A theológiára, mint régi lelkesítő család sarja, magával vitte egy mélyen vallásos kedély egész üde hitét és egy régi

kulturált lelki légkörben élő elme olthatatlan tudásszomját. A két testvérnek benne is meg kellett vívnia a maga harcát, hogy aztán örökre békét köthessenek; az ész és szív tusáját ő is átélte, annál megrázóbban, minél mélyebb és teljesebb volt mind a kettőnek létigénye. Az ifjú lelket, szerencsére, bölcs és szerető lélek vette gondjaiba: *Pfleiderer*, akkor jénai professzor, akinek bölcs irányítása mellett a harcból — most is, — egy magasabb egységbe forrottan került ki a két tusázó fél, mert az ifjú felismerte és átélte a nagy kardinális *tényt*, hogy a vallás lényegileg a lélek közvetlenül átélni való funkciója, csak *azután* lesz hitvallás, dogma, kultusz, szervezet, s akiben *él* csakugyan ez a személyes viszonyulás az Istenhez, az viszont meg is tudja találni a dogmában, rítusban, teológiában az örök és romolhatatlan vallásos igazságot. Éppen ez a harc jutalmazta azzal, hogy megtalálta a vallást és nem vesztette el a tudományt; azért tisztíthatta egész életén át tudománya a vallását és mélyíthette vallásos lelkülete tudományát, azaz, élet- és világmagyarázatát, mert mindakettő megtalálta természetes szerepét s az értelem megszűnt türelmetlenül *előírni* a vallásnak, hogy milyen legyen, mint ahogy valamikor a sekélyes racionalizmus tette, hanem boldog alázatossággal felismeri és megállapítja, amit felajzott és módszeres figyelmével *megtalál* benne: éppen ezzel segíti szabad kibontakozását és lombosodását a vallásnak. A theologia mindig a legmagasabb dolgok világába vitt; de a legméltóbb ehez a világhoz akkor lett, mikor az egyetlen méltó légkört biztosította: a tudományos elmélyedés szabadságát, — azért támadhatott belőle egyszerre annyi nagy vallásos egyéniség és nagy theologus. Itt találta meg Schneller is a maga megnyugvását, elméje és szíve boldog összhangját, ezáltal élete sajátos isteni célgondolatát, *charizmáját*.

*

Ez a mélységes élmény lett, érthetőleg, a Schneller egész életfelfogásának jegecedési középontja; ez formálta *nevelési eszményét* is. Minden ember egy *isteni célgondolat* hordozója; ennek megvalósításában teljesedik meg élete. Ehez a célhoz hozzásegíteni őt: ez a nevelés felséges hivatása. Az embernek ez a charizmatikus értékelése a legmagasabb, melyet az axiológiai becslés felismerhet, és a legtermészetesebb, amit célul tűzhet ki a tervszerű és öntudatos életberendezés elé, s ezzel az egész élet a *nevelés*, azaz, egy ideál felé haladás szempontja alá van helyezve. Mert az a legmagasabb érték nem *adott* valami, *feladat* ez: megvalósítandó lehetőség, szüntelenül kivívandó cél; az értékek objektív világrendjében nem az első, hanem az utolsó.

Ezen alapvető elvekre épülvén, lesz a Schneller paedagogikája, nevelés elmélete *axiológiai* jellemű; amit lélektan és etika tervez és remél: a neveléstan egységes organizálását megadja az értéktani alapvetés. Ebből érthetők az egész rendszer lényeges

jellemvonásai; mindenekeelőtt az, hogy a legmagasabb értelemben *egyéniesítő*, mert minden egyes Én ebben az abszolút értékben részes, a tiszta szellemiségben, amely mint létparancs és *ertelecheia*, ott van benne, s amelyre fölsegíteni őt a már kibontakozott személyiségek módszeres nevelő feladata. Azért is a *személyiség paedagogikájának* nevezte el Schneller a maga rendszerét, mert jóval azelőtt, hogy *Linde* megjelentette a *Persönlicheitspaedagogik*-ot, egy emberöltőn át ezt hirdette és gyakorolta Schneller.

De viszont nincs nevelési eszme és paedag. rendszer, amely természetesebben organizálnék *történelmi* és ezzel *szociális* szervezetté, éppen mert a legfőbb érték³ nincs készen egyszerre, hanem fejlődni kell hozzá, azaz, a nevelendővel átélelni az értékelés természetes kifejlődését. A fejlődés átéleltése, tudatos kibontakoztatására pedig éppen a történeti szempont érvényesítése kat' *exogén*; mikor a fejlődést mutatjuk fel, a történeti szemléletben mozgunk. A fejlődés egyszerismind az értékelő szempont érvényesítését is jelenti, mert azt teszi, hogy az időben későbbi értékek magasabb. Azért a Schneller elmélete, mikor legteljesebben az egyéniség elismerése alapján áll, egyszerismind a legtermészetesebben bővül ki a történelmi szemlélet tág horizontú rendszerévé, mert a nevelendőnek nem pusztán ontológiai, vagyis *lélektani* adottságait tekint, hanem értékelő kibontakozását.

Három fokon át halad ugyanis ez a kifejlődés; *érzéki éniségnek* nevezi Schneller az elsőt, ahol még csak az érzéki ösztönök működnek, ahol tehát még csak érzéki az öntudat, az Én csak *érzi* magát, még nem izmosodott meg szellemi mivolta autonóm kifejtésére. Még a II. fokon se tart itt: ez a *történeti éniség* álláspontja; nagy történeti hatalmak része gyanánt él és csak ennek *tudja* is magát az egyes: mint család, egyház, vagy állam tagja jó számba, nem önértékéért, csak exemplár, nem öncélú egyed: nem azért értékes, *ami*, hanem amit mivel, a haszonért, melyet hajt engedelmes beilleszkedésével a családi stb. közösségbe; a tekintély elve tehát itt a természetes életelv és nevelési maxima s a feltétlen alárendelkezés a főerény; erre nevelni az egycst a nevelő becsvágya. Mindeme *szükséges*, mert a lelket tömörítő előkészület által érik oda az egyes, hogy a törvény iskolájából, mely a Krisztushoz nevel, át lépjen a III. fokra: a maga szellemi méltósága s ezzel a maga isteni elhivatottsága tudatára ráeszmélő Én álláspontja ez, ahol fölillant benne és azontúl uralkodó hatalom lett a *szellemiség önértékének* tudata s azért a külső tekintély alól felszabadulva, minden külső kötöttségnél erősebben, mert szabadon, azaz, a magában átélte isteni célgondolatban a *saját lényegét* felismerve, éli önként az ember számára elérhető isteni életet; ezt a fokot nevezi Schneller az *ethizált egyéniség* vagy *személyiség* fokának. Az „egyénség kultusza“ ellen lehetett és lehet hatásos kifakadásokat tenni, a visszaélések-

ből és torz alakokból hímet varrni ellene, de nem lehet az etizált egyéniség eszménye ellen szólni, mert ez azt tenné, hogy a nevelés magamagát semmisítené meg, mert az értékek világrendjét ismerné félre, vagy hamisítaná meg.

De nemcsak az értékelő tudat ez *egyéni* fejlődési fokainak rajzában nyilvánul meg a történeti szemlélés organizáló ereje; a kibontakozás, a levés vagy előállítás, a *genetikus* nézési mód annyira szerves és szervező gondolata, hogy átéletni a növendékkel a fejlődést, azt teszi, hogy az objektív, tárgyiasult kultúrjavak előállítását, azaz történeti levését átéletni; azért, mihelyt az értelem fejlettsége megengedi (tehát a középiskolában), a történelmet teszi az oktatás gerincévé, még pedig nemcsak a hagyományos mód szerint, a „kultúra történetéből” mind többet fölvenni ösztökélt „politikai” történelem módjára, hanem úgy, hogy *minden tantárgyat* történeti kialakulása szempontjából tanított. Mily érdekeltevé válik minden tárgy, ha *előttünk* írja le fejlődési útját, amíg *mai* alakjához elérkezett! Ha látjuk a számok vagy a mérten törvényeire ráeszmélő értelem első fogalmazásait, a kérdések új, haladást jelentő elágazásait, ha Descartest, Keplert, Gausszt egy nagyszerű preformált törvényszerűség, egy bámulatlan logikai összefüggés felismerésében küldetést betölteni látjuk! Oly hódító gondolat, hogy csak csodálni lehet, hogy ma se vagyunk közelebb megvalósításához, mint mikor elkezdte hirdetni. Ahol *gyakorlatilag* is realizálhatta volna didaktikai elvét, a kolozsvári tanárképző gyakorló iskoláját, alighogy végre megnyithatta, elrabolta és megsemmisítette az önkény; lesz-e, aki felépítse amaz elsőnek romjaiból a maradandót?

*

A történelmi alapgondolat és érzület nyilatkozik meg továbbá a didaktikai és nevelési rendszer *nemzeti* jellemében. Minden egyéb történelmi meghatározó föltétel e legösszefoglalóbb és tömörítőbb egységében, a nemzeti érzületben óhajtja biztosítani Schneller a gyökeret, melyből a nevelendő egyénisége táplálkozik: a hagyománytól, a család és a szülőföld hagyományától el az egész érzületi anyag felsőes gyémánthálózatáig, melyet a nemzeti történelem, irodalom, művészet stb. kitermelt. Ő maga éppen e rendkívül finom, sokfelé elágazó, a nemzeti kultúra minden alkotó ágába magát mélyen beleélni tudó és azért rendkívül erős nemzeti érzésénél fogva volt képes más nemzetek hasonló alkotásaiba szeretettel belemélyedni; ennek legszebb bizonyossága az a sok fényes lap, melyeken németországi tanulmányútja gőcpontjait s a bennük működő paedagogusokat történelmi környezetükből magyarázza (Willmann Prágában, Reint Jenában stb.). Nem utolsó sorban a történelmi érzék bizonyossága és gyümölcse az sem, hogy egész nevelési, főleg oktatási rendszerét történeti előzményeihez, név szerint az Eötvös József báró magasrendű tervéhez fűzi. És alig lehet véletlen, hogy a legméltóbb és legmagasabb értelemben ta-

nitványa, *Imre Sándor*, legtermékenyítőbb gondolatát azzal folytatta, hogy a *Nemzet-nevelés* programját dolgozta ki.

A történelmi valóság tehát az egyetemes érték konkrét és sajátos létformája; a szellemiség történeti rétegeződik, amint rendre megvalósul. Azért a történelem, mint Hegelnek, Schnellernek is a szabadság felé fejlődés útja, a kultúra létesítő oka, hordozó alapja, a „természettől fogva első” a szabadság; azért az öntudatos cél is az. Ezért van, hogy az etikai szabadságnak megfelelően követeli és gyakorolja párhuzamos párját: az értelmi lelkiismeret szabadságát, tehát a tanulmányozás és kutatás szabadságát, mert a kettő egy tényező, ugyanaz a törvény valósul meg bennök: mind a két szabadság a világ legfőlségebb megkötöttsége, mert éppen azért szabad a lélek, hogy csak az isteni valóságnak enged, melynek törvényeit felismeri és elismeri boldog, életfakasztó alázatossággal. Ezért e szabad, csak a tárgy sajátos természete által irányított kutatás számára s a tudományos munka székhelye, az egyetem számára a Schneller hitvallása szerint az egyetlen lehetséges légkör a *tanszabadság* levegője; s az egykori jénai és berlini diákban mintha újra éledne a Fichte, Schleiermacher, Humboldt és Steffens halhatatlan eszménye, a német szellemet a tudományos kultúra vezérévé avató egyetem ideálja, nem mint *nálunk* talán erőltetett vaiami, elvont, vagy ködös, vagy *nekünk* nem megfelelő konstrukció, hanem mint a tudományalkotás, azaz az értelmi munka természetéből fakadó *egyetlen* lehetséges megszervezése az egyetemnek. A létfenntartás mindig nyersebbé fanyarodó harca talán szívesen átrendezné a tudományos munka eszentélyeit gyakorlati üzemmekké; lehet, hogy ott is, ahol igaz talajuk van, német földön is, lealkuszik belőlük egyet-mást a valóság; de komoly veszedelem volna, ha a *soffőr-szellem*, ahogy *Keyserling* elnevezte korunk, vagy tán a *holnap* szellemét, csak el is halványíthatná ezt az ideált: éppen a *gyakorlat* minden reményét pusztítná el, ha *csak* gyakorlatiasságot sürgetne, mert a „gyakorlat”, a felhasználható eredmény csak azon önzetlen munka jutalma lehet, melyet egyetlen motívum hajt: az igazság keresése; csak az igazság tesz szabaddá — a valóság fölött is. Az egyetemi eszmény ezen tisztaságának ébrentartására a Schneller tanulmányai a legfődtöbb hatású eszközök, s ha védelmére kellene kelni, a legjobb fegyvertár.

*

Ilyen lelki kincsekért érzi magát hálásnak íranta a magyar kultúra. Részletezni azt a gazdag örökséget nem lehet célunk; de fel kell a figyelmet hívnunk reá, minthogy zajtalan és piacoskodás nélkül való élete oly kevés figyelmet keltett élete műve iránt.¹

¹ Mindenekelőtt: *Paedagogiai dolgozatok*, 3 kötet. (1900—1910). Hornyánszky. Továbbá: A kolozsvári tanárképző-intézet gyakorló középiskolájának tanszervezetére és tantervére vonatkozó javaslatok. 1918. — A katonai nevelésről.

Ez az életmű nem lett történeti emlékké csak azért, mert megszállók brutalitása eltiporta a zsenge rügyeket, se azzal, hogy nyilvános és személyes hatását tanszékéről való visszavonulásával még szűkebb körre korlátozta. Élő energiák vannak benne, termékenyítő csírák, mindenekfölött az etikai idealizmus felsőges energetikája. Meglátják-e még élő szemei a teljes szárbaszökkenést, ahogy már egyszer látta: senki sem mondhatja meg. De bizonyosan megérzi, hogy az örvendő jubiláló sokaságot egy uralkodó érzés köti össze: az a szellemi közösség ez, amely, ha nem formulázzák is, ezt mondja; az a lélek, mely mindezt örökségül hagyja nekünk, *nem maradt visszhang nélkül*. Legmélyebb értékeszméink, nemzeti, protestáns és keresztyén életeszeményeik szüntelen elmélyítője, igazolója és prófétája, köszönjük neki az igazság és szépség ajándékait s az erőt, melyet az igazsággal fakaszt és így kívánjuk, hogy sugározzék vissza reá ezerszeresen legalább egy-egy sugara a sok meleg és tiszta fénynek, melyben ezeket részesített tékozló maga szétosztásában.

Tankó Béla.

A kísértés történetének értelme és jelentősége Jézus messiási munkájára nézve.¹

Máté 4, 1—11: Akkor Jézust a Lélek beljébe vitte a pusztába, hogy a Sátán megkísértse. És miután 40 nap és 40 éjjel böjtölt, megéhezett. És hozzálépven a kísértő mondotta neki: „Ha Isten Fia vagy, mondd, hogy ezek a kövek legyenek kenyerekké.” Ő pedig jelelt: „Meg van írva: Nemcsak kenyérből él az ember, hanem Istennek minden igéjéből, mely az ő szájából ered.” Akkor a Sátán magával vitte a szent városba és a templom párkányára állította és így szólt hozzá: „Ha Isten Fia vagy, vesd alá magadat; mert meg van írva: Angyalaidnak parancsol tejfedted és kézen hordoznak téged, hogy valamiképp meg ne üssed lábadat a kőben.” Mondotta neki Jézus: „Ismét meg van írva: Ne kísértsd az Urat, a te Istenedet!” Ismét magával vitte őt az ördög egy igen magas hegyre és megmutatta neki a világ összes királyságait és azoknak dicsőségét és szólt hozzá: „Mindezeket neked adom, ha leborulsz és hódolsz előttem.” Ekkor Jézus mondotta neki: „Távozz, Sátán! Mert meg van írva: Az Urat, a te Istenedet imádd és csak neki szolgálj.” Akkor elhagyta őt a Sátán és íme az angyalok odajöttek és szolgáltak neki.

Jézus megkísértetésének a története mindig azon újszövetségi elbeszélések közé tartozott, amelyeknek az értelme a theologusnak és az egyszerű hívőnek egyaránt nehéz-

ségeket okozott s megoldásra váró kérdéseket tett fel.

A synoptikus evangéliumok mindegyike megemlékezik Jézus megkísértetéséről. Márk (1, 12—13.) éppen csak említi, Máté (4, 1—11.) és Lukács (4, 1—13.) hosszabb elbeszéléssel tudósítanak róla. Az utóbbi kettőnek elbeszélése lényegileg megegyezik, mégis azzal az eltéréssel, hogy Lukács Mátéhoz viszonyítva a kísértő második és harmadik rohamát felcseréli. János evangéliuma Jézus megkísértetéséről egyáltalán nem szól.

I.

Valamely szöveg tudományos értelmezésénél, magyarázásánál az eltérések és hibák legnagyobb része onnét származik, hogy a magyarázó vagy nem lényeges szempontokat tol előtérbe, vagy pedig helytelen analogiák sorába állítja bele a szöveget, illetőleg az abban foglalt eseményt. Mindkét hibára perikopánk magyarázatának története igen sok példát mutat. A legkönnyebben és legbiztosabban ezeket a hibaforrásokat úgy kerüljük el, ha először a szöveget önmagából és összefüggéséből próbáljuk megérteni. Akkor a jelen esetben legalább is azt, hogy mit akart az evangélista az elbeszéléssel mondani, meg tudjuk állapítani.

A kísértés történetét Márk és Máté² közvetlen összefüggésbe hozzák Jézus megkeresztelésének a történetével: „Akkor” t. i. a megkeresztelés után vitte Jézust a Lélek és pedig az a Lélek, amelyet a keresztségben nyert, a pusztába.³ Lukács evangéliumában ez az összefüggés nem olyan világos, mivel ott az elbeszélés folytonosságát megszakítja Jézus családfájának közbeiktatása. De a történetnek egész elhelyezésétől világosan kiténik, hogy Lukács is ugyanazon időpontra teszi az eseményt.

A keresztesítés alkalmával egy isteni szózat szólott Jézushoz: „Ez az én szerelmes Fiam, akiben kedvet találtam.” Ez a szózat utalt arra a hivatásra, amelyet Isten szólt Jézusnak. Mert egyrészt megjelölte benne azt, akire egész Izrael forró vágyakozással tekintett: ő az Isten Fia, a messiás, az, akiről már a szoltárköltő is szólott: „Fiam vagy te nékem, ma nemzetelek téged!” (Zsolt. 2, 7.) De másrészt rámutatott Jáhve szolgájára, aki szenvedése árán nyert meg „zsákmányul” „sokakat” (Ezs. 53, 12.): „Ez az én szolgám, akit megtartok, az én választottam, akiben kedvet találtam” (Ezs. 42, 1.). Ez a két őtestamentomi ige, amelyre a keresztesítési szózat egyformán utal, megszabja az utat, amelyen a messiásnak haladnia kell: messiási művét Jézus csak abban a szolgálatban végezheti el, amelynek zsinórmértéke az Isten akarata. Ennek a feladatnak az elvégzésére nyeri Jézus a messiási hivatás Lelkét.

¹ Habitációs előadás, melyet szerző Sopronban, 1927 május 17-én tartott. — Az előadásnak nem célja, hogy a témára vonatkozó irodalmat a teljesség szempontja alatt felsorolja és azzal kritikailag foglalkozzék. A tárggyal ismerős olvasó ott is, ahol irodalmi utalások nincsenek, észre fogja venni azt, hogy mely értelmezéseket és állásfoglalásokat utasítok vissza. Aki részletesebb irodalmi utalásokat keres, a szükségeseket megtalálhatja Ketter Péter művében (Die Versuchung Jesu nach dem Bericht der Synoptiker, Münster i. W. 1918.)

² Az evangéliumoknak megszokott nevének alatt való idézése természetesen csak a rövidség okáért történik, nem pedig mintha azzal kritikai módon akarnék állást foglalni valamely evangélium szerzőjére vonatkozólag. ³ Hasonlóan értelmezték az összefüggést már a második század első theologusai is; v. ö. Bauer: Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentl. Apokryphen, Tübingen, 1909, 141. s. k. lapok.

De mi az Isten akarata a messiás munkájára vonatkozólag? melyik a helyes, Istennek tetsző út a cél felé? és kicsoda a konkrét cél maga? A kereszteselési szózat ezekre a kérdésekre még nem adott konkrét feleletet, pedig maga a Lélek teszi fel azokat. Ezekkel akar Jézus tisztába jönni Judaea pusztájában, abban a lakatlan, de nem terméketlen magányban, ahol bójtölve tölt el hosszabb időt.⁴ A bójtölés, amelynek — a szóhasználat szerint — nem kellett ételtől és italtól való teljes tartózkodásnak lenni,⁵ az újszövetségi korban már általánosan elterjedt kegyes szokás.⁶ A Sátán a Jézusnál lassanként természetesen beálló testi szükségérzetet, az éhséget használja fel arra, hogy őt megkísértse, azaz ne csak próbára tegye, hanem egyenesen a bűn útjára törekedjék csalni. „Odalép Jézushoz” — mondja az evangélista — s ezzel a rövid kifejezéssel elejét veszi minden kíváncsi kérdésnek, amellyel akár a kegyes hívő, akár a tudós kérdezhetné, hogy mimódon érintkezett a Sátán Jézussal, mimódon beszélt vele, milyen formában próbálta őt megejteni. Minderről az evangélista nem szól: ezekre a kérdésekre csak a mi következtetésünk segítségével kereshetünk feleletet, de tisztában kell lennünk akkor azzal is, hogy az eredmény, amelyre így jutunk, csak a mi kiszínező következtetésünk, amelynek az evangéliumi elbeszélésben semmi alapja sincs.

A kísértő szava utal Jézus messiási hivatására: „Ha Isten Fia vagy, mondd, hogy ezen (itt a pusztában mindenfelé heverő) kővek legyenek kenyerekké.” Isten nevezte őt Fiának s a messiástól Izrael népe azt várta, hogy isteni hatalommal rendelkezik a ter-

⁴ A „negyven” napos időtartam valószínűleg kerek számot („אַרְבָּעִים יָמִים תְּלֵאִיסָ” jelez: negyven napig volt Noé a bárkában (Gen. 7. 14 és 17; 8. 6.), Mózes a Sinai hegyén (Ex. 24. 18.), Illés is negyven napig volt útban Hóreb hegyére (I. Kir. 19. 8.), negyven napig közeledett a feltámadott Jézus tanítványaival (Csel. 1. 3.); negyven évig vándorolt Izrael a pusztában; v. ö. még Gen. 25. 20; 26. 34; 32. 16; 50. 3; Num. 13. 25; 14. 33—34; 33. 38; Dt. 1. 3; 2. 7. stb. A negyvenes szám a rabbinisztikus tradícióban is kerek szám jellegével bír. Jochana-ben Zakkai-ról (megh. 90 körül Kr. u.) mondja pl. b. Sanh. 41 a., hogy „40 évig foglalkozott kereskedéssel, 40 évig szolgált a bőleseknek, 40 évig gondoskodott Izraelről”. Ez a tudósítás sémáját mindenestre Mózesről vette s hasonló életkorokat állít a zsidó írástudomány Hillelről és Rabbi Agjibáról is. V. ö. még: Roscher: Die Zahl 40 im Glauben, Brauch und Schrifttum der Semiten (Abhandlungen d. sächs. Gesellsch. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. XXVII., 1909.), küll. 16. s. k. és 20. s. k. lapok. A Meyer a „Festgabe für Blümner”-ben, 1914. 445. s. k. lapok. Clemens: Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments, 2. kiad. 1924. 215. s. k. lapok.

⁵ Mt. 4. 2. szavai: *νηστεύσας ἡμέρας τεσσαράκοντα καὶ τεσσαράκοντα νύκτας*, mindenestre teljes bójtöre vonatkoznak, vesd össze Ex. 34. 28; Dt. 9. 9; I. Kir. 19. 8; Eszter 4. 16. S lehet, bár nem biztos, hogy Lk. is hasonlóan gondolta Jézus bójtölését. Mk. kifejezése kétséghen hogy az iránt, hogy teljes vagy csak részleges bójtore „kell-e gondolnunk: a *νηστεύει* kifejezés t. i. megjelölheti a részleges bójtöt is, v. ö. Mt. 6. 18. kk. Lehet, hogy a legrégebb hagyomány részleges bójtörrel szolt s csak a később író Mt. változtatta ezt teljes bójtörre. V. ö. a kommentárokat, különösen *Klostermann* és *Weiss Bernát* kommentárjait.

⁶ V. ö. Bousset: Die Religion des Judentums, 3. kiad., 1926. 179. s. k. lapok.

mészet erőivel. Ha abban a mennyei szózatban igazság volt, akkor Jézusnak meg kell mutatnia a benne levő isteni erőket és pedig azzal, hogy elsősorban a saját testi szükségletét elégíti ki. A rabbinisztikus tradíció szerint a zsidóság azt várta a messiástól, hogy mannát ad majd népének, úgy, mint egykor Mózes.⁷ Ha így tud segíteni mások szükségén, nem méltatlan-e akkor hozzá, hogy éheznek? S ha valóban ő az a várva várt Isten Fia, nem kell-e akkor megragadnia a helyzetadta alkalmat, hogy megmutassa méltóságát, nem kell-e ezzel megragadnia a hatalmat, amelyet neki méltósága ad a természet felett? Mindez benne van a kísértő csábításában.

Jézus visszautasítja a Sátán felszólítását. Bójtölésének kegyes cselekedetét önként vállalta magára, tehát nem állott volna útjában semmi, hogy éhségét, ha akarja, természetes úton csillapítsa. Különben is az Isten akarata, amelyet mint népe, ő is már az ószövetségben talált meg, nem utasítja a kegyes lelket arra, hogy szükségében a segítséget tisztára Isten csodás cselekvésétől várja. Sőt ezenfelül visszaélne méltóságával Jézus, ha a csábító kívánságnak engedne, mert ha népe vágyakozásainak értelmében járna is el, Isten akaratával nem számolna. Pedig ez, ennek betöltése az élet legfőbb értéke, tápláló ereje, nem pedig a földi eledel: „Nemcsak kenyérből él az ember, hanem Istennek minden igéjéből, mely az ő szájából ered”⁸ (Dt. 8. 3.).

A kísértés következő rohama Jézus Jeruzsálemben, a templom párkányán⁹ találja magát. Az evangélista nem mondja meg, hogy hogyan és valóságban került-e Jézus oda, vagy csak az volt-e a benyomása, hogy ott van („magával vitte . . . állította”¹⁰). A kísértő pedig ismét Jézus hivatástudatára alapítja csábítását, mikor megszólal: „Ha Isten Fia vagy, vesd (innét) alá magadat.” Nem szól az evangélista arról sem, hogy talán a templom udvarában tolongott volna a nép, hogy Jézus azt látta s hogy lebocsátkozása, halálugrása és sértetlen megmenekülése volna az a jel, az a látványos csoda, amelyről a nép messiási méltóságát megismerhetné.¹¹ De arról tudósít a

⁷ Midr. Qoh. 1. 9. (9b): „Rabbi Berakhja (340 körül) mondotta Rabbi Jiszchaq (300 körül) nevében: Amilyen (volt) az első megváltó (t. i. Mózes), olyan (lesz) az utolsó megváltó (t. i. a messiás). Amint az első megváltóról olvassuk Ex. 4. 20: Mózes vette felelőségét és fiait és számárra ültette őket, úgy az utolsó megváltó is, I. Zak. 9. 9: Alázatosan és számárhaton ülve. Amint az első megváltó mannát adott (a mennyből), Ex. 16. 4: Ime ezek formájában adok nektek kenyeret a mennyből, úgy fog az utolsó megváltó is mannát adni (a mennyből), I. Zsolt. 72. 16: Búzakenyér fekszik majd a földön.” (Így olvassa az id. helyet a midras.) V. ö. *Strack-Billerbeck*: Kommentar z. NT aus Talmud u. Midrasch, II. kötet, 1924. 481. lap.

⁸ Az idézet a LXX szerint.

⁹ A *ἱερότερον* kifejezés alatt valószínűleg az egész templom-komplexum, nemcsak a szentély értendő, v. ö. Zahn és *Klostermann* kommentárjait Mt. 4. 5-höz.

¹⁰ V. ö. Zahn kommentárját az id. h.-hez.

¹¹ A kísértő második követeléséből többen (pl. *Weiss Bernát*: Das Leben Jesu, 4. kiad., 1902. I. kötet. 321. lap és hasonlóan Mt.-kommentárjában) a látványos csoda követelését teljesen kikapcsolják, mivel az evangélista ezt a vonást, vagy a templom terein tolongó népet nem említi. Azonban a templom udvarain tolongó

hagyomány, hogy a messiásnak a közkeletű várakozás értelmében a Sion-hegyén, illetve a templom peremén kellett megjelennie, hogy onnét hirdesse ki a messiási kor beköszöntét.¹² S nem felel-e meg a nép várakozása az Isten akaratának? Nem mondja-e Zsolt. 91, 11: „Angyalainak parancsol tefeléd és kézen hordoznak téged, hogy valamiképp meg ne üssed a lábadat a kőben?”¹³

De Jézus visszautasítja azt a gondolkodásmódot, amely az öszövetséget arra használja fel, hogy abból a messiási üdvkor történetének minden egyes mozzanatát előre kiolvassa és így Isten cselekvését a messiási korból már előre megkösse. Amellett értelmetlen vakmerőség és oktalanság volna, ha a zsolttár szavait ilyen formában és ilyen módon vonatkoztatná hivatására, Istentől rendelt munkájára. Mert nem láthatja istenfiúi méltóságának bizonyosságát abban, hogy egy ilyen vakmerő cselekedethez az Isten oltalmát hívja segítségül. Az ilyen gondolkodást az öszövetség minden kétséget kizáróan visszautasítja és megbélyegzi, mint az Isten akaratával ellenkezőt: „Ne kísértsd az Urat, a te Istenedet!” (Dt. 6, 16.)

Harmadszor egy nagyon magas hegyen találja magát Jézus és a Sátán szeme elé állítja a világ összes királyságait és azoknak dicsőségét. Ez a világ a nép reménysége és nemcsak a nép reménysége, hanem az Isten akaratára szerint is a messiás öröksége. „Kérjed tőlem és odaadom néked a pogányokat örökségül és birtokul a föld határát” — mondja a már idézett második zsolttár (Zsolt. 2, 8.; v. ö. Ján. Jel. 11, 15.). De most még a világ ura a Sátán.¹⁴ Ez azonban hajlandó lemondani uralmáról, elismerni a messiás igényének jogosságát: „Mindezeket neked adom!” Itt már nem arról van szó, hogy Jézus valamilyen cselekedettel bizonyítsa meg messiási méltóságát — ezt a Sátán hallgatólagosan elismeri —, hanem arról, hogy hogyan jut leghamarabb célhoz, messiási birodalmát hogyan foglalhatja el legkönnyebben, harc nélkül. Azonban a feltétel, amelyet a kísértő szab, nyílt bűn: „Mind-ezeket neked adom, ha leborulsz és hódolsz előttem.”

Jézus, nemcsak a messiás, hanem az

sokaság hozzátartozik a templom képezéhez a szükszavú elbeszélésből pedig ilyen messzemenő következtetések nem vonhatók le. Viszont, hogy nem tisztán látványos esodáról van szó, az, mint fejtegetéseinkből kitűnik, ugyancsak nyilvánvaló.

¹² V. ö. IV. Esdr. 13, 33—35: „Akkor, ha minden nép meghallja (a messiás) hangját, el fogják hagyni országait és kölcsönös háborúkat... Ő maga pedig a Sion hegy tetejére fog állani.” — Pesziqta R. 36. (162a): „Tanítóink tanították: Ha a király a messiás kijelenti magát, akkor eljön és a szentély tetőzetén fog állani. Akkor majd hirdeti és mondja az izraelitáknak: Szegények, megváltástok ideje elérkezett és ha nem hiszitek, lássátok a világosságot, amely felkel felettetek, I. Ezs. 60, 1: Kelj fel, világosodjál meg, mert a te világosságod jön és Jáhve dicsősége felragyog feletted.” (Strack-Billerbeck: id. h. I, 151. lap.)

¹³ Az idézet a LXX szerint, de (περὶ τοῦ) után τοῦ διαπορεύεσθαι σε ἐν ταῖς ὁδοῖς σου kihagyásával. A mondat nem egészen illik bele a helyzetbe, de azért elhagyásából nem lehet közelebbi következtetéseket levonni.

¹⁴ V. ö. II. Kor. 4, 4: ὁ θεὸς τοῦ κόσμου τούτου. V. ö. Bousset id. b. 335. lap.

ember Jézus is csak Isten akaratából él. S az Isten nem ismer maga mellett más vele egyenrangú urat. Aki a Sátán előtt borul térdre, az az Istent nem szolgálhatja, az eltévesztette a célt, amikor már-már azt gondolja, hogy azt megragadta, az eljárt-szotta messiási hivatását, amikor a messiási koronát akarja fejére tenni. Mert az Isten akarata ez: „Az Urat, a te Istenedet imádd és csak neki szolgálj” (Dt. 6, 13.).¹⁵ Ezért utasítja Jézus vissza a kísértést megalkuvást nem ismerő határozottsággal és rövidséggel: „Távozz, Sátán!”

Az evangelista nem az emberi kíváncsiság számára ír és kerül minden felesleges színezést, amely a figyelmet a tulajdonképpeni tárgyról elterelhetné. Azért egy rövid, tömör mondattal lezárja az elbeszélést: „Akkor elhagyta őt a Sátán és ıme az Isten angyalai odajöttek és szolgáltak neki.”

II.

Perikopánknak így nyert értelme a kísértés történetét közvetlenül állítja bele Jézusnak, a messiásnak történetébe. S meggyőződésünk szerint ez a tény már maga is igazolja ezen értelmezésünk alap gondolatának a helyességét.

A kísértés történetének ezt az értelmezését azonban még alap gondolata szerint sem fogadták el az összes exegeták. Nevezetesen az ókori egyház írásmagyarázói vonakodtak a kísértés tényét valami módon Jézus messiási méltóságával összefüggésbe hozni. Szerintük Jézus csak emberi, de nem isteni természetű szerint szenvedte el a kísértést. A legtöbb óegyházi írásmagyarázó szerint a kísértő egyes rohamai az ember Jézus a gula, vana gloria és lucri cupido tisztán emberi bűneire akarták csábítani.¹⁶ Az újabb exegetáknál csak nagyon enyhített formában és akkor is csak ritkán találkozunk olyan felfogással, amely halványan emlékeztet erre az óegyházi állásfoglalásra.¹⁷ Mert nemcsak a synoptikus evangéliumok általános jellege mond ellent ennek az értelmezésnek: azokat Jézus soha sem érdekli a maga tisztán ember volta szerint, mintegy elvonatkozva messiási hivatalától és méltóságától, hanem lehetlenné teszi ezt a felfogást már az a körülmény is, hogy az első két roham kimondottan is Jézus istenfiúságára utal. Annak a bizonyítására itt nem térhetünk

¹⁵ Az idézet LXX szerint. — Zahn (Matth. 4. kiad., 1922. 161. lap) szerint Cod. A volna korrigálva e helyen és az újszövetségi szövegéhez simítva. Az eredeti szöveg BF stb. szerint φοβεῖσθαι τὸν ἄγγελον τοῦ κυρίου λέγων.

¹⁶ V. ö. Ketter: Die Versuchung Jesu, 1918. 89. l.

¹⁷ Bullmann: Geschichte der synoptischen Tradition. 1921. 155. s. k. 1. szerint Jézus messiási méltósága és a kísértő rohamai közt semmi összefüggés sincs. — Zahn is (id. h. 155. l.) úgy ítél, hogy különösen az első két rohamnak közvetlenül nincs köze Jézus messiási hivatásához. Azonban ezt az irányvonalat mégsem tudja betartani, amikor hangsúlyozza, hogy az, amit a Sátán ígér, nemcsak a testi szükséglet kielégítését jelenti, hanem Jézus istenfiúságának elismerését is: ezzel pedig megszűnne a Sátán ellenállása azon mű ellen, amelyet megvalósítani Jézus hivatása. „Ha Jézus a felszólításnak engedne, egy szavával annak az útnak a céljánál volna, amelynek a kezdetén áll.” Ez tényleg már annak az elismerésnek jelenti, hogy a roham közvetlenül támadja meg Jézust istenfiúi méltóságában.

ki, hogy a kísértő ajakán az „Isten Fia” név nem vehető az ókori egyház dogmatikájának metafizikai értelmében, hanem a zsidóság egykorú szóhasználatára szerint lényegileg a messiás megjelölése.¹⁸ De kétségtelen, hogy ennek a ténynek a felismerése kényszeríti a modern kutatókat túlnyomó többségét arra, hogy ha apróbb, inkább hangsúlybeli eltérésekkel is, Jézus messiási hivatásából igyekezzenek megérteni azt a tényt, hogy Jézus megkísérletett és hogy a kísértő éppen ezeket a rohamokat intézte ellene.¹⁹

De a történet értelmét és jelentőségét Jézus messiási munkájára nézve még nem találjuk meg akkor, ha ezen a ponton megállapodunk. Hiszen a gazdag exegetikai tradíció, amely ezzel a perikopával mindig nagyon behatóan foglalkozott, az elbeszélésnek minden egyes mozzanatát sokszoros vizsgálat tárgyává tette és éppen a megállapítások ellenétei és eltérései alkalmasak arra, hogy értelmezésünket szabatosan körülírjuk és minden irányban biztosítsuk.

Bár a három roham lényegileg egy pont ellen irányul, amennyiben mind messiási méltóságával való visszaélésre akarja rávenni Jézust, mégis Máté elbeszélésének sorrendje jól átgondolt fokozatos haladást mutat. Először csak egész általában akarja a kísértő Jézust rávenni arra, hogy messiási méltóságát megbizonyítsa. Azután már úgy állítja be felszólítását, mintha az Isten akarata volna, hiszen Jézus már első feleletével sem hagyott kétséget aziránt, hogy cselekvését mindenben Isten kijelentett akaratához akarja mérni. Végül pedig azt állítja eléje, amit a messiásnak Isten akarata szerint feltétlenül meg kell nyernie. Ezzel szemben Lukács elbeszélése, amely a második és harmadik roham sorrendjét felcseréli, kevésbé látszik helyesen elrendezettnek. Ebben a sorrendben is fel lehet fedezni bizonyosfokú haladást, nevezetesen, ha inkább mellékes szempontokat tolnak előtérbe, amint erre ismételtelen történetek is a tudományos kutatás során kísérletek.²⁰

¹⁸ V. ö. Dalman : Worte Jesu, I. kötet, 1898. 219 s k. lapok. — Ez a megállapítás legalább némileg természetesen független attól, hogy mit értett Jézus maga a név alatt és milyen viszonyban tudta magát az Atyával.

¹⁹ V. ö. pl. Klostermann id. h. — Itt kell megemlíteni Eitrem értelmezését is („Die Versuchung Christi“, 1924. Megjelent mint a *Nordisk Teologisk Tidsskrift*, 25. évfolyamának melléklete). Szerinte a történet Jézusnak a mágiához való viszonyát akarja megvilágítani: abban, ahogyan már Jézus visszautasított minden mágiát, az ókereszténység állásfoglalása nyilatkozik meg a varázslattal szemben. Igaz ugyan, hogy varázslat volna, ha Jézus a kísértő szavának engedve megtenné azt, amit kíván, de az elbeszélés egy szóval sem utal arra, hogy a hangsúly azon volna, hogy *hogyan* vinné Jézus véghez a kívánt csodás cselekedeteket. Az egész újszövetségben sem utal semmi sem arra, hogy az ókereszténység számára aktuális probléma lett volna a mágia kérdése s hogy azzal az apostoli kor behatóbban foglalkozott volna. Pál eljárása Efézusban (Csel. 19, 19.), sokkal inkább azt mutatja, hogy a kereszténység állásfoglalása ebben a kérdésben kezdetől fogva határozott és világos volt. Eitrem vizsgálódásai klasszikus példánul szolgálhatnak arra nézve, hogy mennyire lehetetlennek tesszük a magunk számára valamely szöveg helyes megértését, ha azt hibás analógiák sorába állítjuk bele.

²⁰ Így értelmezi legújabbban Violet : Der Aufbau der Versuchung Jesu („Harnack-Ehrung“, 1921. 14–21. lapok) a történetet. Szerinte a rohamok alapgondolata a (messiási) hatalom ígértével való kísértés s ebből a szempontból Lk.-nál találja meg a helyesebb, mivel

De az kétségtelen, hogy Máté sorrendje az első benyomásra helyesebbnek tetszik.

Az evangéliumi forráskritika mai állása szerint az bizonyos, hogy a két evangélista elbeszélését egy forrásból merítették. Csak az a kérdés, hogy melyik változtatta meg a sorrendet. Erre vonatkozólag nehéz, jóformán lehetetlen a döntést.²¹ Máté elbeszélése tisztán azért, mivel a helyesebb elrendezés benyomását teszi, még nem mondható eredetibbnek. Hiszen a jobban elrendezett anyag esetleg éppen a rendezés nyomait mutatja. Előbbre talán akkor juthatunk, ha megállapítható, hogy valamelyik evangélista milyen szempont szerint alakította át az elbeszélést. Hogy Lukács alakított és simított az elbeszélésen, az bizonyos.²² Talán feltűnő volt neki a kísértés egyes rohamainál a földrajzi sorrend és helyesebbnek látszott neki az, hogy a két első roham helye a puszta, a harmadiké pedig a szent város, Jeruzsálem.

Ily körülmények között a két tudósítás közt nehéz egyiket vagy a másikat előnyben részesíteni. Legfeljebb azt lehet mondani, hogy, ha Lukács esetleg egyes vonásokban, sőt talán a felépítésben eredetibb volna is, a belső hűség tekintetében Máté, mint evangéliumában különben is, közelebb áll az eseményekhez. Ez adja meg a jogot arra, hogy tárgyalásunkban Máé tudósítását vegyük alapul.

Ha Máté és Lukács szövegeit közelebről szemügyre vesszük, a kettőnek rokonsága nyilvánvaló. De megállapítható az is, hogy közvetlenül egyik sem függ a másiktól, hanem mindketten valószínűleg közös forrásból merítettek: talán az evangéliumi beszédanyag egy ma már elveszett gyűjteményéből. Lukács emellett talán ismerte az evangéliumi hagyományt a kísértés történetére vonatko-

egyenesen fokozott sorrendet. De értékelése ebben a tekintetben erősen szubjektív benyomást tesz, hiszen éppen a messiási hatalom megragadásának szempontjából nehéz belátni, hogy ne a Máté sorrendje szerinti harmadik roham legyen a legerősebb.

²¹ V. ö. Harnack : Sprüche und Reden Jesu. 1907. 34. s k. lapok.

²² Alakított Lk. a bevezető verseken, amelyek Mk hatását mutatják. De kétségkívül eredetibb Mt. kifejezése: ὁ γὰρ πόλις is a Lk.-féle Ἱερουσαλήμ-mal szemben. Harnack (i. h. 36., 89. l.) és Albertz : Die synoptischen Streitgespräche, 1921. 165. lap a kísértés történetére vonatkozólag a beszédgyűjteményt (Q) akarják rekonstruálni és e helyen a Lk.-féle szövegnek adnak előnyt kétségkívül az ú. n. „Héberék evangéliumának” alapján. Az 566 jelzésű minusculus codex ugyanis Mt. 4, 5-höz ezt a jegyz. csatolja : Τὸ Ἱουδαϊκὸν οὐκ ἔχει· εἰς τὴν ἀγίαν πόλιν, ἀλλ' ἐν Ἱερουσαλήμ. Azonban ennek a kéziratnak már csak azért sem lehet ilyen nagy jelentőséget tulajdonítani, mert hiradása másutt megerősített nem talál. De még ennél is nagyobb súllyal esik latba az a körülmény, hogy a görög Máténál nem mutatható ki oly érdek, amely világossá tenné, hogy miért cserélte volna el az olvasói számára kétségkívül nehezebben érthető kifejezésre a könnyebben érthetőt melyet forrásában talált. Viszont könnyen érthető, hogy a hellenisztikus gyűjtemeztet számára író Lk. a könnyen érthető, közkeletű Ἱερουσαλήμ-megjelölést választotta, ill. helyettesítette benne forrásában : a pogány-keresztények számára Jeruzsálem már nem a „szent város”. Hogy viszont a ἀγία πόλις kifejezés mennyire utal a palesztinai háttérre, azt világosan mutatja az, hogy az újszövetségben csak Máténál (4, 5. és 27, 53.), valamint az Apokalypsisben (11, 2, 21, 2 és 10 ; 22, 19.) fordul elő.

zólak abban a formában is, amint az Márknál maradt reánk.²³ Az utóbbi ugyanis egy, az előbbtől (tehát rövid megjelöléssel: a beszédgyűjteménytől) független megemlékezést őriztet meg Jézus megkísértetésére vonatkozólag. A hagyománynak ez az ága lényegileg csak azt a tényt közli, hogy Jézus negyven-napi pusztai tartózkodása alatt, teljes magányában, amikor csak vadállatok között élt,²⁴ a kísértő támadásainak volt kitéve. A Máténál és Lukácsnál reánk maradt hagyomány ebből a forrásból le nem vezethető. Az a körülmény pedig, hogy Jézus megkísértetésére vonatkozólag két egymástól független evangéliumi forrás őrzött meg számunkra tudósítást, nemcsak azt mutatja, hogy az őskereszténység milyen fontosnak tartotta ezt a történetet a Jézusról alkotott kép szempontjából, hanem azt is, hogy már az apostoli korban volt az egész kereszténység területén elterjedt hagyomány arra vonatkozólag, hogy Jézus nyilvános működésének megkezdése előtt a pusztában visszautasította a kísértő csábításait. Megerősíti ezt a megállapítást az is, hogy az ú. n. Zsidókhöz írt levélnek ismeretlen szerzője ismételtén (2, 18; 1, 15.) említett tesz arról, hogy Jézus megkísértetett. Bár itt hiányzik a közvetlen vonatkozás perikopánkra, a szerző mégis alig érthető másként, mint hogy ezt a történetet²⁵ ismerte Jézus életéből. Tudjuk azt is, hogy a nem kanonikus evangéliumok közt az ú. n. Héberok evangéliuma is tartalmazott egy, a most tárgyalttal rokon történetet.²⁶ Mindezek a körülmények igen fontos érvek a történet hitelessége mellett.

De Jézusnál magánál is találunk olyan nyilatkozatokat, amelyek alig érthetők másképp, mint hogy utalnak arra a harcra, amelyet messiási működésének megkezdése előtt vívott a Sátánnal. Amikor a farizeusok azon vádjá ellen védekeznek, hogy a Sátán a Beelzebub segítségével űzi ki a démonokat, mondja Jézus: „Miképpen hatolhat be valaki a hatalmasnak a házába és rabolhatja el

²³ Ezt éppen a történet bevezetésének az alakításából lehet következtetni: ott Márk hatása mutatkozik; v. ö. *Klostermann*: Lukasevangelium, 1919. 421. lap.

²⁴ A kifejezés homályos és az evangelista semmi útbaigazítást sem ad arra vonatkozólag, hogy hogyan értendő. Alig valószínű, hogy abban mythologikus képzetek utóhatását kellene látni. Nem bizonyítható az sem, hogy az evangélista ezzel a vonással párhuzamba állítaná Jézus pusztai és Ádám paradicsombeli tartózkodását (v. ö. *Wohlenberg*: Das Evangelium des Markus, 1910. 48. lap); Márk egybeüttl sehol sem mutatkozik ilyen typologia barátságának, illetőleg terjesztőjének. Semmi sem mutat továbbá arra, hogy az evangélista ezzel a vonással úgy akarná Jézusnak a diadalát a kísértő felett kifejezésre juttatni, hogy még a vadállatok felett is uralkodott; v. ö. *Spitta*: Die Tiere in der Versuchungsgeschichte (Zeitschrift f. neutestl. Wissensch. 1904, 323. s k. lapok). A legegyszerűbb és ennek következtében a legvalószínűbb magyarázat még mindig az marad, hogy a kifejezés Ezs. 13, 21. és II. Makk. 5, 27. mintájára Jézus elhagyatottságát akarja szemléltetni. V. ö. még *Klostermann*: Das Markusevangelium, 2. kiad. 1926. 13. lap.

²⁵ Alig lehet arra gondolni, hogy a szerző esetleg egy más, már elveszett újszövetségi történetre gondolt: hiszen még az apokrif evangéliumi hagyomány is csak a kanonikusból táplálkozott, — legalább is ezen a ponton.

²⁶ V. ö. a 22. sz. jegyzetet és az Origenesnél (in Joh. tom. II, 12. és in Jer. hom. XV, 4.) ráánkmaradt töredéket és hozzá a 27. sz. jegyzetet.

dolgait, ha előbb meg nem kötözte a hatalmasat?” (Mt. 12, 29. Mk. 3, 27; v. ö. Lk. 11, 21—22: „Ha a hatalmas fegyverkezve őrzi házát, békeességben marad tulajdona; ha pedig egy nálánál hatalmasabb támad rá és őt legyőzi, elragadja fegyverzetét, amelyben bízott és a zsákmányt szétosztja”). Amikor Jézus démonokat űz ki, akkor gyógyításával a betegeket kiszabadítja a Sátán hatalmából. Ezt nem teheti meg más, mint aki legyőzte és rabul ejtette a Sátánt. Az a diadal pedig, amelyben őt Jézus legyőzte, nem lehet más, mint csak az, amelyet azzal aratott, hogy kísértésének minden rohamát győzelmesen utasította vissza. „Ime láttam a Sátánt vilámként leesni a mennyből”, mondja (Lk. 10, 18). Ez a teljes diadal, amelyet az ellenségén vett.

Jézusnak ezek a szavai, amelyek az evangéliumi hagyomány legrégebbi rétegéhez tartoznak, hitelesség szempontjából jogosan nem vonhatók kétségbe. S ez ismét csak azt mutatja, hogy a kísértés története szervesen beletartozik a Jézusra vonatkozó legrégebbi hagyományba. Az itt felsorakoztatott tények feljogosítanak arra, hogy a megkísértést Jézus életének azon eseményei közé számítsuk, amelyek forráskritikai szempontból kifogás alá nem eshetnek: kevés eseménye van Jézus életének, amelyről ennyi, egymástól független, megbízható tudósításunk volna. Mindennek ellenére a kritikai irányú theologia minden fázisában megtagadta ettől a történettől a hitelességet. Azért a következőkben azokkal a nehézségekkel kell foglalkoznunk, amelyek a történetet sok kutató szemében gyanúsá teszik.

Egyik nehézséget az a tény okozza, hogy a kísértés történetét maga az elbeszélés úgy állítja be, mint Jézusnak tisztára személyes élményét, amelynek szemtanúja nem volt. Honnét vette tehát az első elbeszélő az anyagát? Kétségkívül lehet gondolni arra, hogy Jézus maga mondta el a történetet egy meghatározott órában tanítványainak. Talán Jézusnak idézett szava a hatalmasmal folytatott küzdelemről utal is erre: hiszen ennek érthetetlennek kellett lennie, ha azt maga Jézus nem értelmezte és illusztrálta. Az ú. n. „Héberok evangéliuma” előbb említett töredékében egyenesen Jézus szájába adja az egész elbeszélést: „Mindjárt megragadott engem — olvassuk ott — anyám, a Szentlélek egy hajam szálánál fogva és elvitt a Tábor nevű hegyre.”²⁷ Az eredetiségnek és történeti hűségnek a benyomását persze ez a töredék nem kelti, úgyhogy az egész elbeszélés legrégebbi formájának egy töredékét ebben a részletben nem lehetjük fel. Ennélfogva az sem bizonyítható ezzel a töredéssel, hogy a történet eredetileg mint Jézus elbeszélése forgott közhelyen. De még ha ezt az utóbbit fel is kellene

²⁷ L. az előbbi jegyzetet. Több oldalról kétség merült fel arra vonatkozólag, hogy a töredék a kísértés történetéből vagy pedig Jézus megdicsőülésének a perikopájából való-e. Közélebbi vizsgáltnál alig lehet kétség, hogy csak a kísértés története jöhet tekintetbe. Erre, valamint a történetnek egész nem-kanonikus hagyományára vonatkozólag v. ö. *Bauer* id. h. 141. s következő lapok.

tételeznünk, még akkor is érthető volna, hogy hogyan alakult át a perikopa Jézus elbeszéléséből egy a harmadik személyben előadott Jézusról szóló történeté: éppen mivel a történet lényege nem Jézus ígéje, hanem az, ami vele történt, azért elképzelhető, hogy az a hagyományban róla szóló elbeszélés lett. Valószínűbbnek kell mondanunk mindenestre azt, hogy a történet, melyet Jézus maga mondott el tanítványainak, már eredetileg jelenlegi, harmadik személyben tartott előadási formájában terjedt el a keresztyén gyülekezetben, amikor a Jézusra vonatkozó hagyományt a keresztyén misszió céljaira összeállították.

A nagyobbik nehézség azonban akkor adódik, ha az elbeszélést konkretizálni és így közelebről megérteni akarjuk. Értelmezésünkben szándékosan kerültük el az állásfoglalást arra vonatkozólag, hogy Jézusnak milyen jellegű élményével van dolgunk. Annak a lehetetlenségét, hogy egy minden tekintetben a megszokott érzéki tapasztalás körébe eső eseményről volna szó, már a mi értelmezésünk is nyilvánvalóvá tette. Hiszen például nincs olyan hegy, amelyről a világ összes királyságai láthatók és így megmutathatók volnának. És még ha ezt a kifejezést költői paradoxonnak minősítjük is, — ami azonban az összefüggésnek és az egész elbeszélés alaptónusának ellene mond, — még akkor is maradnak megfoghatatlan részletek. Így az evangelista alig gondolt arra, hogy a Sátán a természetes közlekedési eszközök segítségével vitte volna Jézust magával Jeruzsálembe és azután egy magas hegyre: ez ellen a felfogás ellen szól a „Héberok evangéliumának” töredéke is. Azok a kutatók is, akik a történet hitelességét elfogadják, kénytelenek ezekkel a tényekkel számolni és azokra magyarázatot keresni.

Schleiermacher ezt a magyarázatot abban szerette volna megtalálni, hogy az elbeszélést mint Jézus egy paraboláját próbálta megérteni.²⁸ Szerinte a történet Jézusnak egy elbeszélése, amelyben Jézus példázatszerű formában rajzolta meg az ő és tanítványai cselekvésének alapgondolatait. Nyilvánvaló, hogy ennek a megoldásnak, ha történetileg igazolható volna, igen nagy előnyei volnának: a legnagyobb nehézségek egyszerre megszűnének. Nemcsak az elbeszélésformát (3. személy) érthetőnek meg könnyen, nemcsak a történet paradox vonásai simulnának el, hanem egyáltalán biztosítva volna annak Jézustól való származása is. Azonban éppen történetileg nem igazolható ez az értelmezés. Mert nem tekintve azt, hogy ilyen tényállás mellett a tanítványok teljesen félreértették volna a Mestert — ami mégsem képzelhető el egykönnyen —, az elbeszélésben magában sincs semmi nyoma annak, ami arra engedne következtetni, hogy a történet eredetileg

parabola volt: hiányzik belőle minden, ami a parabolának Jézusnál megszokott irodalmi formájára mutat. Amellett az elbeszélés olyan határozott történeti összefüggésben lép fel — mint láttuk, szoros összefüggésben van a keresztesítés történetével —, hogy már ez a körülmény is lehetetlenné teszi Schleiermacher értelmezésének elfogadását.

Egy másik megoldási forma — amellyel a kutatók egy része a nehézségeket el akarta kerülni —, a megkísértetésben Jézusnak egy tisztán belső, lelki élményét látta. Eszerint Jézus nyilvános fellépése előtt csak nagyon élénk formában adott számot magának mindazokról a lehetőségekről, amelyek messiási munkájára vonatkozólag fennállottak; ennek az elgondolásszerű lelki élménynek volna az eredménye a történet.²⁹ Hogy ez a hipotézis az elbeszélésből éppoly kevésbé bizonyítható, mint az a kísérlet, amely a történetet álomnak minősítette, az nyilvánvaló.³⁰

Több figyelmet érdemel az a nézet, amely a perikopában Jézusnak egy ekeztikus-vizionárius lelki élményének emlékét keresi. Ezt a nézetet már a híres racionalista Paulus vallotta és azt részletesen ki is fejtette, megalapozta.³¹ Ezen felfogás ellen nem lehet azt a dogmatikus érvelést felhozni, hogy minden vízió anyagát a vizionárius tudatalatti lelki tartalmaiból meríti s így ebben az esetben a bűnös kísértő gondolat Jézusnak lelki életéből származnék, — ami viszont veszélyeztetné Jézus erkölcsi szeplőtelenességét, büntetlenségét.³² Ha történetileg kimutatható volna, hogy itt Jézusnak egy víziójával van dolgunk, akkor erre az ellenvetésre csak azt felelhethetünk, hogy nem a történeti adottságot kell a dogmához, hanem a dogmát amához mérni s azt esetleg a történeti belátás egy magasabb fokán a ténybeli adottsághoz alkalmazni. Az is bizonyos, hogy a vízió az ószövetségben az isteni kijelentések egy nem egészen ritka formája.³³ Sőt talán Lukácsnak egy kifejezéséből is (ἐν πνεύματι) arra lehetne következtetni, hogy az evangelista szerint a történet Jézusnak egy vizionárius-ekzeztikus élményét írja le; azonban Lukács különbeni hasonló szóhasználatának közelebbi vizsgálata ennek mégis ellentmond.³⁴ Hozzájárul még ehhez

²⁸ Így ítél még *Joh. Weiss* kommentárjának második kiadásában. Csak Bousset, aki a szerző halála után az új kiadást sajtó alá rendezte, hagyta el az idevonatkozó nyilatkozatot. V. ö. *Klostermann*: *Matthäusevng.* 26. lap.

²⁹ V. ö. *Paulus*: *Philol. krit. u. hist. Kommentar über d. NT*, 2. kiad. I. kötet, 352. s. k. lapok. *Strausz* id. h. 472. k. s. lapok és *Keller* id. h. 96. lap.

³⁰ *Paulus*: id. h., *O. Holtmann*: *Leben Jesu*, 1901. 36. lap. — Ezeknek kritikájára vonatkozólag l. *Strausz* id. h., *Ullmann* id. h. 292. s. k. lapok.

³¹ *Ullmann* id. h.

³² Csak Ezekielre vagy Ezsaiás híres meghívási történetére kell gondolni.

³³ Lk. 4, 1: ἐν τῷ πνεύματι v. ö. Ez. 37, 1; 40, 2; Ján. Jel 1, 10; 17, 3; 21, 10. — A kifejezést Lk. 2, 27 is használja, ahol alig jelent vizionárius élményt; ez mutatja, hogy a felhozott analógiák csak nagyon óvatosan használhatók. — A „Héberok evangéliumának” id. töredékében talán csodálatos elragadásról („Ent-rückung“) van szó, v. ö. I. Kir. 18, 2; II. Kir. 2, 16; Ez. 8, 3; Bel et draco 36; Henoch 39, 3; 71, 5; 70, 2; Csel. 8, 39; Hermas vis. I, 1, 3. Ilyen magikus csodálatos

²⁸ *Schleiermacher*: *Kritischer Versuch über die Schriften des Lucas*, 1817. 54. s. k. lapok. — V. ö. *Strausz*: *Das Leben Jesu*, 3. kiad. 1839, I. kötet, 476. s. k. lapok; *Ullmann*: *Die Sündlosigkeiten Jesu*, 6. kiad. 1853, 285. s. k. lapok. — Közöl jár ehhez a felfogáshoz *Weiss Bernát*: *Das Leben Jesu*, 4. kiad. 1902, I. kötet, 317. lap, aki szerint Jézus belső élményét „plasztikus képies formában” vitte volna tanítványai elé.

az a körülmény is, hogy az evangéliumi hagyomány általában nem rajzolja Jézust olyannak, mint akinek ilyenirányú élményei gyakoribbak voltak.³⁵ Máté és Márk elbeszélésének pedig egy kifejezése sem jogosít fel arra, hogy a történetet így értelmezzük. Aki ennek ellenére vízióknak minősíti Jézus megkísértését, olyasmit állít, amit bizonyítani nem tud.

Míndezeknek a megoldási kísérleteknek ma már alig van képviselőjük, mivel úgy igyekeznek az elbeszélésből adódó nehézségeket leküzdni, hogy annak történetiségével számolnak és azt tényleg Jézustól származtatják. A kritikai irányú teológia azonban kétségbe vonja azt, hogy az elbeszélés a történeti Jézusnak egy élményéről tudósítana bennünket s a történetet valamiképp az ősgyülekezetben működő erőkől származtatja. Részleteiben ez a felfogás nagyon különféle alakokat vehet fel, nagyon különböző színezettel jelenhetik meg, bár az alap gondolat mindig ugyanaz marad. Ezért nincs értelme annak, hogy ezeket a kísérleteket mind egyenként ismertessük; elég, ha a legfontosabb és legjellemzőbb típusokat tesszük kritikai vizsgálat tárgyává.³⁶

Nem első, de mindenestre a legkiválóbb az ilyen irányú felfogások között *Strausz Dávidé*, aki Jézus életéről írt híressé lett munkájában foglalkozik részletesen a kérdéssel és igyekszik azt ott kora tudományosságának megfelelő módon megalapozni.³⁷ Strausz Dávid alap gondolata az, hogy az evangéliumban Jézus személye egy tanítása mythos tárgyává lett. Így a megkísértetés története is ennek a mythosnak egy része s mint ilyen a gyülekezet mythosköltő fantáziájának a terméke. Felfogásának kiinduló pontja az a megfigyelés, hogy a késői zsidóság egyfelől sokat foglalkozott a messiási alakjával s azt az őszövetségnek sok a messiásra vonatkoztatott szavával igyekezett szemléletesebb formában lelki szemei elé állítani, konkrétan megrajzolni.³⁸ Másfelől viszont Strausz szerint a zsidóság elgondolásában a Sátán Izraelnek hangsúlyozott

elragadásra azonban a két synoptikus alig gondol. De helytelen párhuzamba állítani Mt. 4, 1. kifejezését (ἀνήγγιχον... ὁπὸ τοῦ πνεύματος) a páli πνεύματι ἄγασθαι (Gal. 5, 18; Róm. 8, 14.) kifejezéssel is, mint azt Zahn id. h. 153. lap teszi: ezt már a parallel Márk 1, 12: τὸ πνεῦμα λότῶν ἐκβύλαται is mutatja.

³⁵ Vízóra lehetne talán gondolni a megdicsőülés történeténél (Mt. 17, 1–8 = Mk. 9, 2–8 = Lk. 9, 28–36.), azonban még akkor is, ha ez a megállapítás helyes volna, nem Jézusnak, hanem a tanítványoknak a víziójáról volna szó. Azonkívül csak a keresztelés történetében (Mt. 3, 13–17 = Mk. 1, 9–11 = Lk. 3, 21–22.) lehetne víziót keresni, de hogy joggal-e, az több mint kétséges.

³⁶ Ezeknek ismertetéséhez v. ö. *Clemen*: Religionsgeschichtliche Erklärung des NT. 2. kiad. 1924. 214–218. lapok; *Klostermann*: Matthäusevg. 26. lap és *Keller* id. h. 95. s k. lapok.

³⁷ Id. h. I., 456–489.

³⁸ Újabb theologusok, mint *Wrede* és mások ezt foglalják össze a messiási dogmatika fogalmában; ez tehát az a kép, amelyet a zsidóság magának nevezetesen az őszövetség alapján a messiásról alkotott s amelyet azután (különösen a palesztinai) őskeresztység is átvett volna. *Strausz*nál a kifejezés még nincs meg, de a képzet igen: ezért helyez olyan nagy súlyt arra, hogy a kísértés történetének egyes vonásait az őszövetség és a késői zsidóság nyilatkozataival világítsa meg.

módon ellensége s egyúttal az ellenséges pogány népek ura. Vele ellentétben a messiásban testesül meg a zsidóságnak minden kívánsága, reménye, érdeke. Így a Sátán természetesen lesz nevezetesen a messiás ellenfelévé: amint ezt az újszövetség is mindenütt mutatja és feltételezi. S ha már Izrael kegyesei is mind Ábrahámától fogva (Gen. 22, 1.), éppúgy mint maga a nép (Éx. 16, 4.), ismételtlen megkísértettek, akkor csak természetes, hogy a messiásnak is hasonlót kell elszenvednie. Ezen alap gondolat kifejtéseképp Strausz a kísértés történetének minden egyes vonását őszövetségi típusból igyekezik levezetni és megérteni. Nincs értelme annak, hogy ezt az eljárást itt még részletesebben ismertessük: kétségtelen az, hogy Strausz tételének bizonyítása végett sokszor a legnagyobb erőszakot kénytelen a szövegben és a típusként idézett őszövetségben elkövetni. A hipotézis helyessége vagy helytelensége azonban nem a részletvonásoknak többé-kevésbbé szerencsés vagy szerencsétlen kidolgozásán dől el, hanem azon a kérdésen, hogy általában lehetséges-e az újszövetségi történetet s így a Jézus megkísértetéséről szóló elbeszélést is ezen elv alapján megérteni.

Strausz hipotézisének kritikája természetesen túlnő értekezésünk szűk keretein. Azért itt csak annak a megállapítására szorítkozhatunk, hogy mint általában az egész újszövetségre vonatkozóan, úgy ezen a ponton sem kielégítő Strausz magyarázata. Elvileg ugyan nem lehet tagadni annak a lehetőségét, hogy az újszövetségi történetet módosította vagy gazdagította az őszövetség alapján kialakult messiási remény s közelebbről az őszövetségben található messiási prófécia és a késői zsidóság messiási dogmatikája. De hogy az egész újszövetségi történet a maga lényege és fő tartalma szerint ennek a messiási reménynek, vagy pedig a messiási dogmatikának köszönje a létrejöttét, az történeti szempontból tekintve a kérdést, teljesen valószínűtlen. Ez az ítélet éppen a megkísértés történetén is igazolható. Maga az a tétel sem mutatható ki sehol sem a messiási reményben, hogy a messiásnak meg kell kísértetnie. Strausz ezt a tételt csak kikövetkezteti olyan általános megfontolásokból, amelyek a Jézus korabeli zsidóságtól idegenek. Hogyan is lehetne valószínűnek mondani azt, hogy a messiási dogmatika annyira gyengének, a Sátán hatalmában állónak tekintse a messiást, mint azt perikopánkban látjuk: hiszen benne inkább eszményét és minden szükségéből szabadítóját kereste. S a történetnek egyes részletvonásai sem kedveznek jobban ennek az elméletnek. Hiszen a figyelmes olvasó az elbeszélésnek minden egyes mozzanatán látja azt, hogy Jézus nem a messiási reménynek a beteljesedését mutatja, hanem éppen azzal küzd, sőt végérvényesen leszámol: hogyan lehetne tehát a történet ennek a messiási reménynek a terméke? Csak a retrospektív vizsgálat juthat arra az eredményre, hogy a kísértés történetének egyes vonásai már az őszövetségben megtalálják típusukat; de hogy

az ószövetségben ezt a típust fel lehessen fedezni, ahhoz szükséges, hogy az újszövetségi elbeszélés a maga egészében meglegyen.

Míndez azonban még nem érinti azt a tételt, amely ugyancsak hozzátartozik ennek a hipotézisnek az előfeltételei közé, hogy t. i. Jézus történeti alakját hamarosan beszötte, elfedte a mythos, a legenda és a monda. Azt a lehetőséget elvileg természetesen nem lehet kizárni, hogy amint a világ- és vallástörténet más kimagasló alakjait, úgy Jézusét is hamarosan kiszínezte a hívő fantázia. Közlebről ez azt jelenti: kérdés, hogy nem lett-e egyrészt az ószövetségben adott messiási remény Jézus története s alakja kiszínezésének kiindulópontjává, másrészt, hogy nem vetítette-e vissza az ősgyülekezet saját problémáit, a támadásokat, melyek érték, Jézus életébe s próbált így azokra minden vitán felül álló feleletet nyerni. Láttuk, hogy az első szempont alatt Strauss próbálta a perikopa nehézségeit megoldani, — de eredmény nélkül. Azóta hozzá hasonló formában azt senki sem merte megkísérlni s ahol hasonló törekvések megnyilvánultak, ott a behatóbb vizsgálat mindig megmutatta azoknak tarthatatlanságát.

Sokkal fontosabb a modern kritika számára a második szempont, az t. i., hogy nem nyilvánulnak-e meg a kísértés történetében is, mint általában Jézus történetében, amint azt az evangéliumok előadják, az ősgyülekezet problémái,³⁹ nem akar-e például a történet feleletet adni olyan támadásokra, amelyek Jézus messiás-voltát, történeti alakját a nép messiási reményeihez mérve tagadásba vették. Akkor a történettel az őskeresztység azt akarná illusztrálni, hogy Jézus a közkeletű messiási reménnyel már működése kezdetén leszámolt.

A legjellemzőbben ezt a nézetet *Joh. Weiss* dolgozta ki a synoptikusokhoz írt kommentárjában.⁴⁰ Weiss az evangéliumokban főként az ősgyülekezet hitének, reményiségének, erkölcsiségének dokumentumait látja. Mindazok a problémák, küzdelmek, amelyek az őskeresztységet foglalkoztatták, valamiképp lecsapódtak az evangéliumokban s otthagyták nyomukat annak elbeszélésén. Már most a palesztinai ősgyülekezetnek alapvető meggyőződése volt az, hogy Jézus volt a messiás. De nyilvánvaló, hogy ennek a messiásnak az alakja, élettörténete és annak kimenetele egészen más volt, mint ahogy azt a zsidóság forró vágyakozása, reményiségének képzelete magának előzetesen megrajzolta. A zsidóság támadása Jézus tanítványai ellen éppen erre a pontra irányult leginkább s azért a gyülekezet közvetlenül érezte a szükségét annak, hogy mindjobbban behatoljon Jézus személyének a titkába s alacsonysága, gyászos halála ellenére, sőt egyenesen abban ismerje meg

a messiást. S a kísértés történetének tanszerű értéke éppen azért volt oly nagy az ősgyülekezet számára, mivel megmutatja, hogy Jézus miért nem felelt meg a zsidóság messiási reményeinek. Weiss szerint t. i. a kísértés története azt a feleletet adja erre a kérdésre, hogy a zsidóság messiási reménye a Sátán fantazmája, amellyel megejtí a népet.

Weiss szerint a történet egyes részletei és közelebbi vonásai is ennek a szempontnak a segítségül vétele mellett érthetők meg. Az ősgyülekezet előtt ott állott Jézus történetének képe; de bármennyire világos volt is előtte az, egyes pontok mégis homályban maradtak. „Ha Jézus valóban 'Isten Fia' volt, miért nem mutatott élete többet abból a ragyogó fényből, amelyet a messiástól el kellene várni? Miért nem segített első-sorban magán ő, aki annyi más emberen segített; miért nem vitt véghez csodát a saját érdekében? A kísértés története erre azt feleli: akkor nem lett volna Isten messiása, hanem a Sátán küldötte.“ S tovább folytatva ezt a gondolatsort: egy nagy, feltűnést keltő csodatett, amilyen volna a templom tetejéről való sértetlen lebukás, olyan jel lett volna, amely elől a zsidóság nem tarthatott volna ki, azzal szemben nem maradhatott volna hitetlen, hiszen éppen a csodát várta a messiástól. „A gyülekezet nem kérdezhetette-e: miért nem vitt Jézus véghez valami nagy, soha nem hallott tettet, bízva abban, hogy Atyja megsegíti? De Jézus megint úgy felel, mint ahogy minden az Írásban gyökerező kegyességnek felelnie kell: Ez azt jelentené, hogy Istent tenné próbára.“ „A kísértő harmadik rohama a legvilágosabb: Ha Jézus politikai messiás lett volna és magához ragadta volna a világ feletti uralmat, mint ahogy a nép remélte és kívánta (Ján. 6, 15.) és ahogy tanítványai is gondolták, ezt csak az Istentől való elpártolás árán érhetne volna el s így csak a Sátán világbirodalma jöhetett volna létre. Másképp, mint ahogy Jézus felel a kísértőnek, a hívő izraelita nem felelhet.“

Kérdés az, hogy hogyan kell megítélni a kísértés történetének ezt az értelmezését. Amint láttuk, a perikopának valóban az az értelme, hogy Jézus visszautasít minden olyan kísértést, amely hivatásmunkáját a nép messiási reményeinek irányába próbálná terelni. De a saját munkájának a nép reményeihez való viszonyával Jézusnak magának is kellett foglalkoznia és azzal tisztába kellett jönnie. Először Jézus, nem pedig az őskeresztység állott szemben azzal a kérdéssel, hogy van-e és mennyiben jogosultsága a nép messiási reményeinek, mennyire állnak meg azok az Isten kijelentett akaratának világításában. S hogy itt tényleg Jézus és nem az ősgyülekezet foglalkozott először a problémával, azt mutatja az a tény, hogy Jézus ingadozás nélkül, céltudatosan ment útján. Ennek a megállapításnak az alapján Weiss értelmezését elhibáztottnak kell minősíteni.

Ertekezésünk kerete nem engedi, hogy részletezzük mindazokat a kísérteteket, amelyek végeredményben mind a fentemlítt

³⁹ *Albertz* id. h. a történetben „egy az újszövetségben egyedülálló problémakölteményt“ („Problemdichtung“) lát. V. ö. *A. Meyer* („Festgabe für Blümner“ 1914. 434—438. lapok) és *Ed. Meyer* („Ursprung und Anfänge des Christentums“ 1924. I. kötet, 94. lap) állásfoglalását is.

⁴⁰ „Die Schriften des NT. für die Gegenwart erklärt“, 3. kiad., 1917. I. kötet, 242. s. k. lapok.

alapgondolatból indulnak ki és igyekeznek egyrészt a kísértés történetének keletkezését racionálisan megérteni az ősgyülekezet vitáinak, problémáinak, törekvéseinek keretében, másrészt annak történetiségét megdönteni. Minden ilyen kísérlettel szemben csak utalhatunk arra, amit fentebb kifejtettünk, hogy t. i. a kísértés története elválaszthatatlanul beletartozik a legrégebbi evangéliumi hagyományba. Csak erősíti ezt a megdöntés, hogy a gyülekezeti dogmatika, amint azt az apokrif evangéliumok is eléggé mutatják, Jézus alakját inkább annak isteni méltósága irányában eszményítette, de nem hangsúlyozta annak emberi gyarlóságait.⁴¹ Alig képzelhető el, hogy egy a gyülekezet körében keletkezett mythos Jézust annyira gyenge embernek rajzolta volna, mint ahogy azt a kísértés története teszi s azt mutatta volna, hogy Jézus védtelenül a Sátán hatalmában van, aki Jeruzsálembé viszi őt, majd egy magas hegy tetejére állítja, míg Jézusnak mindezzel szemben csak az Isten ígéje a fegyvere.⁴²

Ha azonban ilyenformán sikerteleneknek kell mondanunk azokat a kísérleteket, amelyek a kísértés történetének nehézségeit olyan módon akarják megoldani, hogy azt vagy csak Jézustól származó parabolának minősítik, vagy vízióként értelmezik, vagy az elbeszélésnek, mint mythosnak hitelességét teljesen kétségbe vonják, — akkor mi marad hátra? Nyilván le kell mondanunk arról, hogy a történet nehézségeit ezen az úton próbáljuk megoldani, kiküszöbölni. S ez azt jelenti, hogy meg kell állanunk értelmezésünkkel azon a ponton, ahol a tárgy természete szerint nem juthatunk tovább. Amennyire igazolja ez a megállapítás azt az eljárást, amelyet a történetnek értelmezésénél mi magunk követtünk, annyira rá is mutat egyúttal minden történetkutatói munkának a korlátjára. A történeti életet soha sem lehet megérteni mint tisztán mechanikus módon működő okok és okozatok összeségét: mindig van abban valaham olyan elem, amelyet racionálisan sohasem tudunk megragadni és megérteni. Mennyivel inkább áll ez Jézusnak a személyére és történetére vonatkozólag: hiszen benne — az Írás bizonyágtétele szerint — az Isten kilépett a maga egyedülvalóságából, megtörte hallgatásának csendjét, mint Ignatius mondja,⁴³ hogy szóljon az emberhez és a tér és idő határai közé szorított életnek a korlátai közt a maga örökkévalóságának kegyelmét, életét alapítsa meg. A megkísértetés története vég eredményben erre a tényre mutat rá: azért nem értheti meg azt soha teljesen a tisztára az immanencia alapjára helyezkedő tudományos kutatás. De ha így emberi belátásunk számára mindig lesz is benne olyasmi,

amit racionálisan fel nem foghatunk, a történetnek a mély értelmét és jelentőségét a figyelemmel tekintő szem megtalálhatja.

III.

Eddigi vizsgálatainknak az alapján állapíthatjuk meg a kísértés történetének jelentőségét Jézus messiási művére nézve. Amint láttuk, az elbeszélés főtartalmát abban foglalhatjuk össze, hogy Jézus a kísértőnek minden olyan csábítását, amely őt Istentől rendelt útjáról le akarta téríteni, visszautasította. Tehát az, amit a Sátán kívánt Jézustól, kísértés volt nemcsak abban az értelemben, hogy próbára tette Jézusnak Istenbe vetett bizodalmit, hanem olyan értelemben is, hogy közvetlenül akarta őt bűnre csábítani: mindkét gondolatot magában foglalja a *πειρασμοῦ* szó.⁴⁴ Az, hogy Jézus minden olyan cselekvést, amely Istenhez való viszonyának ártatlan, büntetlen tisztaságát megrontaná, megzavarná és azt tőle el is rabolná, visszautasított, elsősorban személyes életének a diadala volt.

De a kísértő felett vett diadal ennél többet is jelentett, amint az éppen Jézusnak azokból a szavaiból tűnik ki, amelyekben a hatalmas felett aratott győzelméről szól. A hatalmasnak a házába Jézus csak úgy tudott behatolni, hogy először magát a hatalmast győzte le, kötötte meg. Csak azért hozhatta a bűn bilincsei közt sínylő embernek az Isten országát, mivel ő maga visszautasított minden bűnre való kísértést, csábítást, mivel diadalt vett a Sátánon. Az az ember, aki mindenben, tehát a bűnben is hasonló mihozzánk, talán lehet próféta, hirdetheti nekünk az Isten akaratát, mint ahogy ezt az ószövetség prófétái tették. De ennél többet nem adhat a bűnben sínylő, annak járma alatt nyögő embernek.

Jézus ennél többet hoz: nemcsak Isten ígéjét adja, nemcsak Istennek a bűnt elítélő, szent akaratát hirdeti, nemcsak a törvény örök, feltétlen követelésével lép fel, hanem hozza, megvalósítja ebben a bűnös világban az Isten országát, Isten feltétlen uralmát. Benne, a Krisztusban az Isten akaratát valósul meg, a vele való közösségben a lélek megtisztul a bűntől Isten bűnbocsánatában és megpihen Isten békeességében. Ahol Jézus van, ott van az Isten országa, ott a Sátán kísértésének a hatalma megszűnt, a hatalmast legyőzte a hatalmasabb. Azért, mert Jézus legyőzte a hatalmast, mert büntelen maradt, lehetett és lett a messiás, a Krisztus, az az Embernek a Fia, akit Dániel próféta zemei az ég felhőin láttak eljönni, hogy megépítse az Isten országát és üljön az Isten jobbjára.

Így hozza, nemcsak hirdeti Jézus az Isten országát; megvalósítja azt nemcsak a saját személyére nézve, hanem mindenütt, ahol az ő élete lesz valósággá.⁴⁵ Azért tapasztalja

⁴¹ Hogy már a második század első felében mennyire érezték a kísértés történetének a nehézségét, azt legjobban az a tény mutatja, hogy Marcion abból az evangéliumból, amelyet lényegileg Lk. nyomán állított össze, ezt a történetet kihagyta; v. ö. *Harnack: Marcion: das Evangelium vom fremden Gott*, 2. kiad., 1924. 52. lap.

⁴² V. ö. *Zahn* id. h. 150. lap.

⁴³ V. ö. *Ignatius*, Magn. 8. 2.

⁴⁴ V. ö. *Ketter* id. h. 82. lap.

⁴⁵ Ezt fejezi ki Origenes találoan azzal a megállapítással, hogy Jézus *ἀποβασιλεύει*, az ő személyében lép bele a világba az Isten országa, benne egyesül annak eschatologikus-transzcendens és immanens jellege.

meg mindenki, akinek Jézus szava egyszer a lelkiismeretét megszólaltatta, ebben az igében az Isten szavát. Jézussal találkozni, Jézust megismerni azért jelent mindig annyit, mint Istennel találkozni, mint Istent megismerni. Ezt fejezik ki a negyedik evangélium azon szavai: „Senki nem látta soha az Atyát, hanem a Fiú, aki az Atya keblén van, az jelentette ki“ (Ján. 1, 18.). Minden út az Atyához az ismeréstől az életközösséggé a Krisztuson visz keresztül.

Magán a kísértés történetén is ugyanezt tapasztaljuk meg, amikor az ránk nézve jelentőséget nyer még azon felül is, hogy abban Jézus életének egy eseményét ismerjük meg.⁴⁶

Mi is ugyanazon a pontokon szenvedjük el mindig a kísértő csábításait, mint Jézus, csak hogy azok az ő életében semmi más kísértéshez nem mérhető erővel jelentkeztek. Nem várjuk-e Istennek csodatevő erejét, ha valamiben szükségét szenvedünk s nem vétkezik-e hitetlen lázongásunk, türelmetlenségünk, ha a segítség késik, vagy nem olyan formában jelentkezik, mint reméltük? Holott Isten akaratára kellene nekünk is figyelniünk: „Nemcsak kenyérből él az ember“ és nem a saját kívánságaiban van az élet. S tovább: nem hívjuk-e ki igen sokszor vakmerő kísérletezéssel az Isten jóságát, tesszük próbára ígéretét, használjuk szavát emberi bűnös kívánságok takarójául? S azután ismét azt gondoljuk, hogy Istenben csalódtunk, mivel a mi bűnös kívánságunkat nem volt hajlandó istápolni. Pedig a legfőbb hiba megint csak az volt, hogy nem tettük Isten ígését életünk regulájává: „Ne kísértsd az Urat, a te Istenedet!“ Végül nem kísért-e meg minket is állandóan a hatalomnak, a kincsnek, a dicsőségnek a vágya? S tudunk-e ellenállni a kísértésnek: „Mindezeket neked adom, ha leborulsz és hódolsz előttem.“ Amikor azután a vélt cél nem boldogságot, üdvösséget, hanem testi-lelki kint és gyöttrődést hoz, amikor végezetül látjuk, hogy a bűn szolgálata árán életünket és a hajhászott kívánatos célt egyaránt eljártottuk, akkor — már későn — ismerjük fel: csak egy fundamentuma van az életnek s ez az: „Az Urat a te Istenedet imádd és csak neki szolgálj!“

Így ebben a történetben Jézus cselekvése nemcsak megmutatja nekünk az Istent, hanem szembe is állít vele, hogy a magunk életében tapasztaljuk meg akaratát. Így nyer ez a történet közvetlen jelentőséget a mi személyes életünk számára. Mert Jézus messiási munkája s annak feladata túlnő azon az egy nemzedéken, amelynek kétezer évvel ezelőtt tagja volt, amelyhez közvetlenül szólott. Munkája minden nemzedéken megújul s elér a mi nemzedékünkhöz is, elér mi magunkhoz is. Azért ennek a történetnek az értelmét, a jelentőségét csak akkor ismerjük fel igazán, ha utat engedünk annak az ígének a mi szívünkbe, életünkbe. És viszont:

annak az ígének a világításába kell állítani akarásunkat, cselekvésünket, egész életünket.

Ez, persze, úgy szoktuk mondani, már túl mutat a tisztán tudományos theologia feladatain. De a tudományos theologia is Isten munkájának lényegét, értelmét keresi a multban és jelenben egyaránt s azért nem kapcsolható ki feladatai közül az sem, hogy utat mutasson a gyülekezetnek és az egyes embernek egyaránt, hogy azoknak kegyességét mindig újra és újra az Igének a világításába állítsa, úgy amint azt az ígét a maga fáradságos munkájával megismerte. Csak így szolgálja igazán a gyülekezetet. Ehhez a szolgálathoz szeretne hozzájárulni a kísértés történetének jelen értelmezése is, amidőn annak jelentőségét igyekezett emberi tudásunk fogyatékos mécsével megvilágítani.

Lic. dr. Karner Károly.

Keresztény vallás és theológia a lélkész-képzésben.¹

Évek óta birkózom már azzal a feladattal, hogy minél tisztábban lássam hivatásom, mindenekfelett pedig azzal, hogy annak eszközei minél világosabban álljanak előttem. Legyen szabad itt először bizonyosságot tennem arról, hogy *magamat arra érzem elhívatottnak, hogy kálvinista keresztény egyházunk tisztáninni egyházkerületi lélkész-képzésében vegyem ki a magam részét.*

Mielőtt tulajdonképpeni feladatom feltáráshoz kezdenék, egy pár futólagos gondolattal felvázolom azt, hogy miben látom én kálvinista keresztény vallásunk alapvonásait.

Minden idők hívő gondolkozóinak nagy problémája volt a kereszténység lényegének megragadása, nem csoda azért, ha ma is szélsőséges, bizonyos ellentétes felfogások érvényesülnek e kérdés tekintetében. Egyfelől azt szoktuk hallani, hogy a kereszténység élet, a személyes élet java, másfelől pedig azt hirdetik, hogy az Isten országának szolgálata az önmagunktól való teljes elszakadás útján. Miben keressük hát a kereszténység lényegét? Valamikor különösen mély hatást gyakorolt reám *Goethe* Faustjának egy megragadó részlete. A nagy tudós hiába birkózik a lét végső titkának megfejtésével, azt megoldani nem képes. Kétségbeesés fogja el azért s már kész is kiinni a mérég-poharat, de egyszer csak megkondul a húsvéti harangszó, megzendül a magasban a húsvéti győzedelmi ének, a tépelődő, kétségbeesett ember kezéből kiesik a mérég-pohár, szeméből könnyek árja patakzik s reszkető örömmel szól: „Óh, zengj tovább, te égi Hallelujah! Könnyem fakad, a földé vagyok újra.“ — Ebből a gondolatból megérezzük azt, hogy a földi kötelekekben élő ember helyzete olyan, mintha egy sötét börtönben lakna s valóban mi sem jellemzi inkább az ember

⁴⁶ A következőkhöz v. ö. *Schlatter*: Erläuterungen zum Neuen Testament, 3. kiad., 1922. I. kötet, 23—28. lapok.

¹ Sárospataki ref. theol. akadémián theologiai tanári székfoglaló értekezés.

nyomorult helyzetét, mint az, hogy szűk börtönbe van zárva, a szenvedés, a világ, szűk énje, mindenek felett pedig a bűn börtönébe. Hányszor vergődik ebben az állapotában az ember kétségbeesetten, a szabadulás minden reménye nélkül azzal az érzéssel, mintha a halál karjaiban volna! De egyszerre csak a végtelen magasságban megzendül egy mennyei hang, egyszerre csak világosság szűrődik be a sötét börtönbe, az Örökkévalóság fénye, — egyszerre csak úgy érzi az ember, mintha mázsás terhet rakott volna le, szárnyai támadnak, emelkedni kezd és teli tudóval szívja magába a magasság tiszta levegőjét. Ha előbb egyensúlyát veszítette bizonytalanul ingadozott, most az abszolút biztonságérzet acélozza meg, úgy érzi, hogy oly hatalom tartja karjaiban, amelyik felette van az egész világnak. — Előbb bomlott lélekkel, reményvesztetten vergődött, most úgy érzi, hogy örömtől, erőből duzzad, egységessé kovácsolódik élete és különös életszeretet árad meg rajta. Előbb úgy érezte, hogy az ő embert ezer kapoccal bilincselte oda a földhöz, most a bilincsek szétörték s ő új emberré lett. Előbb kétségbeesésben elborult élete célja, értelme, most odaadó szeretettel öleli át az örökkévalóságot s ebben újra megtalálja élete tartalmát, önmagát. A keresztyénség biztonság, békesség, erő, örökélet, üdvösség. *A keresztyénség életformáló hatalom.*

Fr. Schleiermacher a XIX. század nagy személyisége és korszakot alkotó theologusa, egy súlyos kijelentésében azt mondja, hogy „a vallás sajátos provinciája a kedélyben van“. Ezzel szemben újra Goethenek sokszor említett gondolata jut eszembe: „Az emberek csak addig produktívek a költészetben és a művészetben, amíg vallásosak.“ De eszembe jut Ravasz Lászlónak is egy előadása, amelyben azt mondja, hogy Krisztus a legjobb politika. Nem, a vallás nem csupán a kedélynek, az érzelemnek a dolga és semmiképpen sem az a keresztyénségnek kálvinista formája. A kálvinizmus már születésétől kezdve hangsúlyozza, hogy a vallás világúgy s azzal az igénnyel lép fel ma is, hogy áthassa a társadalmi, állami, gazdasági életet egyaránt. Nem, a kálvinizmus nemcsak a kedélynek, nem is elsősorban a kedélynek a dolga, a kálvinizmus az emberi élet minden tevékenységét át akarja hatni, a maga erőivel. Minél felségesebb az Isten, akit imádunk, annál inkább rabul ejt minket, minél inkább tapasztaljuk az ő valóságát a hitbizonyosságban, annál több mőt rikus erő feszíti lelkünket, annál égőbb szenvedelem támad keblünkben az ő ügyének szolgálatára. Ha előbb szűk énként vezettek és önmagunk állottunk világunk középpontjában, most úgy érezzük, hogy homályba borulnak egyéni érdekeink, világosságban ragyog előttünk Isten dicsősége és valami heroikus odaadás támad bennünk, az építés szenvedélye, az Isten országa szolgálatának szeretete. Előbb szűk énként voltunk zárva és bizonyos szakadékok választottak el minket embertársainktól, most egyszerre úgy érezzük, hogy leomlanak a válaszfalak, hogy az

Örökkévalóság légkörében kihullanak a lelkekből az elválasztó momentumok, az egymáshoz tartozó, de egymástól elszakadt lelkek között csodálatos egység támad, a karok kitárulnak, hogy távoli világokat öleljenek át. Az előbb azt mondtam, hogy a keresztyénség életformáló hatalom, most már azt is látjuk, hogy az Örökkévalóság nem lehet boldog birtoklás tárgya, az mindenekfelett célt ad életünknek s miután életünknek a tevékenység a központja, heroikus aktivitást vált ki belőlünk az Ő szolgálatára. *A keresztyénség világformáló, világtérítő hatalom mindenek felett.*

Ugyebár, mindnyájunk előtt világos, hogy nem önmagából termeli ki ezt az elvet az emberi szellem, nem a maga erejéből jött e célok szolgálatának tudatára. Ugyebár senki előtt sem kétséges az, hogy egy magasabb hatalom formálja ezeken a téreken az emberi lelket. Isten az, aki kiszabadít minket szűk életünk börtönéből, Ő az, aki tartalmat, célt ad életünknek.

Isten az ő szuverén tetszése és örök végzése szerint embereket választ ki az Ő dicsőségének szolgálatára, bizonyágtevő lelkeket, ifjú Timótheusokat. Isten az ő kiválasztott gyermekeinek az ő Lelkét adja s általa missziói hevületet, a próféta tüzét éleszti fel bennük. Isten e csodálatos teremő hatalma mellett mi lehet az én gyöngye, kicsiny életemnek hivatása? Tehetek-e valamit is az ő ügyéért? Korunkban a technikai vívmányok révén egyre csodálatosabb lehetőségek nyílnak meg számunkra. Ma-holnap általánossá lesz a rádió használata is. — E találmány fejlesztői sokat fáradoznak azon, hogy egyre finomabbá tegyék a hangok felvevő készülékét, hogy az a minél távolabbról jövő hanghullámokat minél teljesebb finomságban fogja fel. Végtelen magasságból, az Örökkévalóság távlatából törnek felénk a legdrágább hangok az Örökkévaló Isten beszédének hangjai, hogy ne tűnő percek gyönyöreivel, hanem örökkévaló javakkal töltsék meg lelkünket. *Lehet-e felségesebb hivatás, mint az Isten beszéde felfogása számára egyre finomabbá, egyre érzékenyebbé tenni fogékony ifjú lelkeket.* Isten az ő fenséges magasságából felénk küldi az ő teremő lelkét, általa bennünk az életnek csodálatos termőcsiráit hinti el, általa ellenállhatatlanul formálja a maga céljai számára az emberi szíveket. Lehet-e felségesebb hivatás mint előkészíteni ifjú szíveket ennek a Léleknek a befogadására!

Melyek ennek a munkának az eszközei? Ravasz Lászlótól¹ azt olvastam, hogy a lelkipásztor munkájában mindennél előbbvaló a bizonyágtétel. Bizonyos vagyok abban, hogy a lelkeszképzésnél az előbb említett feladat végzésére több eszköz van, de meggyőződéssel vallom, hogy *egyik sem előbbvaló a bizonyágtételnél?* Minél hatalmasabban működik bennem Isten az ő lelke által, annál mélyrehatóbb lehet bizonyágtételem s annál inkább előkészíthetem a reám bízott lelkeket is annak befogadására.

¹ Tudom kinek hittem c. kötet 331. l.

A Lélek az emberi szemek elől sok rejtett úton munkál, minél differenciáltabb hitvilágom, annál inkább feltáratom a reám bízott lelkek rejtett útait. Nem ismereteket akarok azért elsősorban nyújtani, hanem életet, a Lelket, mert az a személyes tapasztalás forrása s ennek nyomán bontakozik ki a szívben a ker. élet szépsége és jósága, a Krisztus szerelme. A személyes tapasztalás az, ami expanzívva teszi a lelket, szárnyakat ad annak, prófétálásra ösztönöz, lehet-e szebb feladat, mint ennek a prófétai, missziói léleknek befogadására előkészíteni ifjú lelkeket!

Talán azt hihetné valaki ezeknek a gondolatoknak a hatása alatt, hogy mellőzöm, lebecsülöm a theologiai tudomány szerepét a lelkészképzésben?! Bizonyoságot kell tennem afelől, hogy számomra a theologiai tudomány problémája a veséig, a szív legmélyéig ható probléma. Ha bizonyoságot tehetek arról, hogy számomra élet az evangéliom, vallomást teszek afelől is, hogy elsősorban személyes életem problémája ennek az életnek magyarázata. Éppen azért bizonyoságot tehetek arról is, hogy számomra a lelkészképzésben az életközlés és annak magyarázata elválaszthatatlanok egymástól. Meg vagyok győződve afelől, hogy a hitnek és a tudománynak harmonikus egysége az, ami megrendíthetetlenül teszi a lelképásztort az ő munkájában. Nekem a theologiai tudomány személyes életkérdés, éppen azért annak nem egyik, vagy másik kérdése érdekel csupán, nem részletkérdések foglalkoztatnak elsősorban, itt is a lelket akarom megragadni, a tudomány lelkét, engem a theologiai tudomány alapkérdései érdekelnek elsősorban. De meg vagyok győződve arról is, hogy minél inkább tisztázottak számomra az elvi kérdések, annál jobban szolgálhatom szaktudományomat is.

A theologia problémája pedig annál izgatóbb ma, mert e tudomány terén is egy sajátos váltáság észlelhető. Ha sok oldalról megállapították már azt, hogy khaotikus korszakban élünk, megállapítható, hogy a theológiai tudomány terén is van bizonyos forradalom. Egymást tisztáznai akaró szélsőséges irányzatok küzdenek az érvényesülésért. Az ellentét az *anthropocentrikus liberális élmény és történelmi theologia, valamint a theocentrikus dialektikai theologia között áll fenn.*² Talán nem lesz érdektelen párhuzamba állítani e két theologiai felfogás főgondolatait és megállapítani relatív jogosultságukat.

Az ú. n. „élménytheologia“ megalapítója a már említett Fr. Schleiermacher,³ aki azáltal volt korszakalkotó a theologia történetében, hogy az ember vallásos élményét tette a theologia kiindulási pontjává, *emberi* életkérdések állanak tehát itt az érdeklődés előterében. A vallásos élmény, a *tapasztalás alap-*

*ján szólnak ez iskola képviselői Istenről.*⁴ Isten pedig a lelki életnek egy ténye, tartalma, egy dologi valóság, amit bizonyos utakon birtokba vehet az ember. Ahelyett, hogy az embernek a felséges Isten iránt való abszolút odaadását követelnék, arra hajlamossak, hogy az Istent szállítsák le az emberi életszférába.⁵

A dialektikai theologia még egészen fiatal, alig pár éves. Főképviseleti K. Barth, E. Brunner, E. Thurneysen, Fr. Gogarten németországi és sveici theológusok. E theológusok számára mindig *emberfeletti*, transzcendens kérdések állanak előtérben. Az ő felfogásuk szerint nem az emberi lét, hanem annak túlvilága, Isten existenciája a kérdések-kérdése.⁶ Tanítják, hogy csak a *kijelentés és a hit* alapján lehet szólni Istenről;⁷ ezeknek világosságánál pedig Isten úgy jelenik meg előttünk, mint teremtő személyes szellem, mint akaró és cselekvő Isten.⁸ Tulajdonképpen nem is Istenről mint tárgyról van szó ebben a theológiában, itt Isten inkább úgy jelenik meg, mint életet meghatározó értékvalóság, mint az ember életfolytatásának végső normája, előfeltétele.⁹ E theológusok tehát nem Istent akarják levonni az emberi gondolatok körébe, hanem az embert akarják felemelni az ő transzcendens világába, ahol emberfeletti feszültséggel telik meg az öntudat, ahol energiák halmozódnak fel az emberben, hogy megváltást találjon *emberi minolttából.*¹⁰ — E theologia tehát *önmaga fölé* akarja emelni az embert.

Az élmény-theologia számára a *valóság az idői, a tapasztalati világ, a tények világa.*¹¹ Ez minden gondolkozásnak az alapja, az empirikus tények világából bontakozik ki a szellemiség, az értékek világa is.¹²

A másik theologia azt hirdeti, hogy az idői léttel szemben az örökkévalóság világa, a természettel szemben a szellem intelligibilis világa, a tapasztalható relatív léttel szemben, a nem-tapasztalható *abszolút szellemiség világa az igazi valóság*³ s mint amilyen törvényszerűséggel feszül felettünk a csillagos ég, úgy terjeszkedik ki életünk felett az értékek világa. Nem a dologi világ az első, hanem a szellemi: a dologi nem is egyéb, mint ennek tükröződése.¹⁴ Nem a tények világa az alapja a gondolkozásnak, hanem minden gondolkozásnak és cselekvésnek forrása a logosnak, az értékeknek, az igazságnak és jóságnak világa, ami azonban tárgygyá sohasem lehet, mindig előfeltétel marad.¹⁵ E világ azonban nem nyugvó lét, természete a hatalmasan

¹ E felfogásra különösen jellemző H. Scholtz: *Religionsphilosophie* (Berlin 1922.) c. munkája I. kve. 29—170. lapokon.

² E. Brunner: *Religionsphilosophie evangelischer Theologie* (München u. Berlin 1927.) 53. l.

³ K. Barth: *Das Wort Gottes und die Theologie.* (München 1925.) 160. l.

⁴ K. Barth: i. m. 166. l.

⁵ Lásd: E. Brunner: *Die Mystik und das Wort* (Tübingen 1924.) c. munkája 381. s. köv. lapjait.

⁶ K. Barth: i. m. 70—71. l.

⁷ K. Barth: i. m. 160. l.

⁸ Lásd: E. Brunner: i. m. 336. s. köv. lapjait.

⁹ I. m. 342. s. köv. lapjai.

¹⁰ I. m. 336. s. köv. lapjai.

¹¹ I. m. 169. s. köv. lapjai.

¹² Lásd: Brunner: *Philosophie und Offenbarung* c. (Tübingen 1925.) munka 8. lapját.

² Különösen élesen mutatja be a theologiai tudomány e váltáságát H. Kutter: *Wo ist Gott?* (Basel 1926.) c. munkájában a 11—64. lapokon.

³ Lásd: Vasady Béla: *A valláspszichológia története* c. munkáját (Theologiai Szemle III. évf. 1—4. sz.) 71. lapon.

lobogó élet, amelyik szüntelenül meghatároz, megszámlálhatatlan ösztönzést rejt magában,¹⁶ kényszerrel gyakorol az emberre, hogy a khaoszban rendet teremtsen,¹⁷ s így az abszolút szellem az emberen keresztül formálja a világot.¹⁸

Menjünk tovább a két theologia alap-gondolatainak ismertetésében és figyeljük meg azt, hogy milyen szempontból nézik az embert. Az élmény-theologia azt nézi, hogy *milyen az ember a maga valóságában*,¹⁹ tényleges valóságában meglevő természeti differenciáltságára van tekintettel, a páratlan vonásokat kutatja benne, az egyéni élet mélységeit akarja feltárni, hisz az ember tényleges erőiben, képességeiben, ezért róla optimista felfogást vall, az ő tényleges mivoltából mondja kibontakozónak szellemiségét, szabadságát. E felfogás képviselői hirdetik Istennek az emberrel való tényleges azonoságát, a végesnek, a végtelennel való egységét.²⁰

A transzcendentális theologia nem azt nézi, hogy milyen az ember a valóságban, hanem azt, hogy *milyenné kell lennie, ezért az értékek világához való viszonyában tekinti őt*, személyes szellemiségének alapjait kutatja. Hangsúlyozza, hogy az ember személyes szellemi lényé, igazi Énné csak akkor lesz, ha meghallja Isten felelősségteljes hívását és aktíve megvalósítja az ő akaratát. S hogy így az Ige teremtő kora az emberi szellem bevezetője. Az előbbi felfogással szemben, amelyik hajlamos az emberi élet egységének megbontására, e theologia hirdeti az emberi szellem potenciális egységét, ezért élesen hangsúlyozza felelősségét is, de vallja azt is, hogy tényleges egységre csak Istenben juthat az emberi szellem.

Tényleges mivoltában az ember tehát nem egységes lény, sőt inkább bizonyos ketlőség jellemzi, Istenellenes és hozzá hasonló vonások szövődménye.²¹ Istenhez való hasonlósága azonban csak azt jelenti, hogy az ember Isten számára van teremtve s hogy ezért vele kapcsolatba is kerülhet, tehát semmiképpen sem jelenti a vele való tartalmi egységet.²² Különbösen is az ember csak lelki funkciók formális rendszere, tartalmat csak Istentől nyer. Ezek szerint e theologia hangsúlyozza azt, hogy az Isten és az ember között semmi közös vonás sincsen, hogy egymásnak egészen idegenek.²³ Az Isten és az

ember kvalitatív differenciáját hangsúlyozva, közöttük abszolút szakadékot lát.²⁴

Mégis az ellentétes tagok egymáshoz vonzódnak, egységre rendeltettek, hogy a közöttük levő ellenségeskedés örök harmoniában olvadjon fel. Mindezek a dolgok pedig akkor lesznek nyilvánvalókká, ha az ember megáll az Isten színe előtt.²⁵ Megismeri egyszerre az ő nyomorult elesett voltát azáltal, hogy meglátja azt a végtelen távolságot, amely közötté és Isten között van, de Isten előtt megállva, az ember azt is megtudja, hogy csak Istennel s az ő világával való harmónikus, egységes viszonyban található meg önmagát, bírhatja az életet, ezért aztán heroikus erőfeszítés támad lelkében, hogy áthidalja a közötté és az Isten között levő szakadékot.

Lehetsége-e az Isten és az ember közötti szakadék áthidalása? Az élmény-theologia vallja, hogy *vannak az emberi szellemhez utak, amelyeken el lehet jutni Istenhez s hogy ezek az utak közvetlenül vezetnek hozzá*.²⁶ Az Isten és az ember közötti érintkezés a misztikus viszonyban van adva s az emberi szellemnek irracionális oldala az a terület, amelyen az ember Istennel találkozik.²⁷ Éppen ezért e felfogást a szubjektivizmus és a pszichologizmus jellemzi.

E felfogással ellentétben *a dialektikai theologia a legmérévebben tagadja azt, hogy az embernek képessége volna e távolság áthidalására*. Minél hősiesebb az akarás az Isten akaratának, a törvénynek megtartására, annál nyilvánvalóbbá lesz annak lehetetlensége. Az érdekek világa, a törvény, amelyik kérlelhetetlen kényszerűséggel határozza meg az ember életét, amelynek megtartása a lét és nemlét kérdése, így csak egy kínos válságba sodorja az embert. Egy krízisnek princípiuma, a törvény ítéletnek forrása,²⁸ amelyben az ember meg nem állhat, a lét nyomorúságának felismerésére vezet az embert, a saját teljes tehetetlensége felismerésére s így a legmélyebb kétségbeesésbe dönti őt.²⁹

Miképpen szabadulhat ki az ember ebből a kétségbeesett állapotából? Az önmagára való támaszkodásról, az autonóm cselekvésről való teljes lemondás útján.³⁰ Az embernek ilyen magatartása tárja fel az utat az Isten cselekvése számára. Ezen a ponton támad az embernek az a boldogító tapasztalása, hogy nemcsak ő viaskodik kétségbeesetten az üdvösségéért, hanem Isten is munkában van s akkor válik nyilvánvalóvá az ő aktivitása, amikor az ember teljesen lemondott önmagáról.

Ez a pont az, amelyen az ember azt

¹⁶ Brunner: Die Mystik und das Wort c. munkája 381. s. köv. lapjai.

¹⁷ Brunner: Philosophie und Offenbarung 25. l.

¹⁸ Brunner: Die Mystik und das Wort c. munka 340—341. lapjai.

¹⁹ I. m. 322. s. köv. lapjai. — E tekintetben különösen figyelemre méltó az utóbbi években nagy lendületet vett valláspszichológiai irodalom. Igen gazdag anyagot nyújt erre nézve Vasady B. i. m. a Theológiai Szemlében.

²⁰ Brunner: i. m. 76. l. Ugyanezt a felfogást vallja P. Tillich: Religionsphilosophie című munkájában. M. Dessoir: Lehrbuch der Philosophie (Berlin 1925.) c. gyűjteményes munka 799. l.

²¹ E kérdésekre nézve lásd Brunner: i. m. 147—168 és 228—247. lapjait.

²² Lásd: Tavasz Sándor: Az emberi élmény és az isteni kijelentés c. tanulmányát „Az Út” (Kolozsvár.) c. folyóiratban az 1926. évf. 7. szám.

²³ I. m. 86. l.

²⁴ Lásd: K. Barth: Der Römebrief (München 1924.) előszavát a XIII. lapon és Das Wort Gottes s. köv. 85. lapját.

²⁵ Lásd: Brunner: i. m. 312—321. lapjait.

²⁶ Lásd: Mátys Ernő: A vallásos misztika c. munkája 22. s. köv. lapjait (Kolozsvár. 921.)

²⁷ Makka S.: A vallás lényege és értéke (Torda. 1923.) 101. s. köv. l-i.

²⁸ Az ítélet gondolatának különös hangsúlyozása miatt a krízis theológiájának is nevezik e theológiát. Lásd: Vasady Béla. A mai theologia főbb irányai című dolgozatát, a Dunántúli Prot. Lap. 1927. évi 4-ik sz.-át.

²⁹ Brunner: Philosophie und Offenbarung 13. l.

³⁰ Lásd: Brunner: Die Mystik und das Wort c. munkája 146. s. köv. lapjait.

tapasztalja, hogy egy hatalom kényszerű erővel tör bele az ő életébe, a Kijelentés. Észreveszi, hogy, ami betör lelkivilágába, az isteni csoda, más, mint ami az ő lelke tartalmát képezi³¹ s hogy az áltóri az emberi vélekedések építette várat s megszakítja az emberi szellem folytonosságát. Minél tehetetlenebbül és kétségbeesettebben vergődött az ember léte nyomoruságában, annál szilárdabb bizonyosságot szerez afelől, hogy a kijelentés minden emberi akciótól független isteni akció, hogy az ember üdvössége tekintetében teljesen az Isten kezében van.³² Ezen a ponton bontakozik ki a lélek előtt az Isten abszolút szuverénitása annak legvégső következményével a predestinációval. Itt tehát minden az Isten aktivitásáról beszél s e meglátás különösen termékeny a hit szempontjából, mert a hit annál termékenyebb és szilárdabb, minél több akcióját látja az abszolút módon tevékeny Istennek.

A Kijelentésnek hordozója az Ige, tartalma pedig a Krisztus. Ha az élmény-theológia azt hirdeti, hogy Isten az emberi lélekben munkálkodik elsősorban, ez a theologia azt emeli ki nyomatékosan, hogy Isten munkásságának mindenekfelett való színtere, az Örökkévalóság egy időpontján a Jézus Krisztus személyiségében látható. Éppen ezért e theológiában központi szerepe van az Igének. Ha az élmény-theológia szerint Isten és ember közvetlenül érintkeznek egymással, itt a vallás az Igéhez, az élő és megéleventítő Igéhez való viszonyulás.³³ Az Ige megragadásának útja pedig nem az irracionális érzés, hanem az intellektualis megértés.³⁴ Amennyiben pedig az Ige tartalma lobogó élet, telve az aktivitás csiráival, rábeszélő kényszerítő erővel, annyiban teremtő hatalom az, amelyik az akaratot heroikus aktivitásra készíti.³⁵ Ha valaki ismeri a kálvinizmust, lehetetlen, hogy fel ne ismerje e gondolatok mögött annak megtermékenyítő erejét s ezért nem minden alap nélkül nevezik e theológiát „reformátói theológiának”,³⁶ de méltán nevezik bibliai theológiának is nemcsak azért, mert az Ige annak központja, hanem azért is, mert a biblia és elsősorban Pál apostol gondolatvilága int e gondolatok közül ismerősként felénk.

Figyeljük meg ezek után, hogy milyen e két theologiai irányzat felfogása a hitről. Az élmény-theologia szerint a *hitnek alapja a tapasztalás és hinni annyit jelent, mint Istent élni.*³⁷ Hajlamos azért ez irányzat arra, hogy a hitet egynek vegye az Istennel való misztikus egységgel; illetve, hogy annak egy kezdetleges formájaként tekintse. Ezáltal azonban újra leszállítják Istent az ő végtelen magasságából, hogy az emberi szellem immanens birtokává tegyék. Ha a vallásnak

különös érdeke az, hogy Isten reális Isten legyen, akkor amint hitfelfogásából is kitűnik, e felfogás Isten reálisának érdekéből indul ki és azt akarja érvényesíteni.

A transzcendentalis theologia felfogása szerint *nem tapasztalt valóságoknak odaadás*, a világ feletti Igére való irányosultság.³⁸ Itt hinni annyit jelent, mint abszolút szakadékot látni magunk között és Isten között. A hit az immanens emberi szellemből való kilépés útján a világ feletti Istennek való abszolút odaadás.³⁹ Ha a vallásnak különös érdeke az, hogy Isten transzcendens Isten legyen, ezekből a gondolatokból is különös mértékben kivilágít, hogy ez a theologiai felfogás az Isten transzcendenciájának érdekeit különös módon érvényesíti.

Hadd mutassak rá ezután a két theologiai álláspontra egy különösen jellemző és érdekes párhuzamra. A liberális élmény-theologia kardinális alaptétele az, hogy a vallás kedélyi reálisítása *csak úgy lehet a kultúra tényezőjévé, ha az értelem építette tudományos világnézettel teljes összhangba kerül,*⁴⁰ ezért igyekezik is ezt a harmóniát mindenképpen fenn is tartani.

Viszont a dialektikai theologia a vallás tényében *értelmileg soha ki nem egyenlíthető ellentmondásokat tár fel.*⁴¹ Egymással ellentétes tényezők egységét látja a Jézus Krisztus isten-emberi személyében.⁴² Mert egyfelől nyomatékosan kiemeli, hogy az Isten Isten s vele szemben az ember mindig ember és sohasem lehet Istené, mégis a Jézus Krisztus személyében ez a két egymásnak ellentmondóság egységre jutott. Ilyen értelmileg fel nem oldható gondolat az istentelen igaznak mondása, vagy a keresztyén ember szabadságáról szóló az a gondolat, hogy a ker. ember egyfelől szabad ura minden dolognak és senkinek sincsen alávetve, másfelől pedig, hogy készsége szolgája minden dologoknak és mindenkinek alá van vetve. Ellentmondó momentumok szövődménye a hitnek ténye, egyfelől a legnagyobb összeszedettség, a legheroikusabb tett, másfelől az autonóm cselekvésről való tökéletes lemondás, az Isten iránt való teljes odaadás.⁴³ Kicsoda tudná feloldani értelemmel ezeket az ellentmondásokat s az élet mégis igazolja azokat, mert ezek bőségesen buzgó forrásai a hívő ember aktív életfolytatásának, a vallás pedig elsősorban praktikus életfolytatás.

A két theologiai felfogás ismertetése kapcsán még csak egy érdekes ellentétre legyen szabad rámutatnom. A liberális theológiára különösen jellemző az, hogy az a *lehető legszorosabb kapcsolatban van a filozófiával s*

³⁸ Brunner: Die Mystik und das Wort 146. s köv. lapjai.

³⁹ Brunner: Philosophie und Offenbarung 21.

⁴⁰ Makkaí Sándor: Öntudatos Kálvinizmus (Bpest 1925.) 9. l.

⁴¹ Barth: i. m. 171—172. l-i.

⁴² Barth: n. o. Rokon felfogást vall Tillich i. m. 813—816. l-in.

⁴³ Brunner: Religionsphilosophie 12. l. — Brunner: Die Mystik und das Wort 164. — Lásd még Tavaszy S.: Kijelentés és hit c. dolgozatát a Nagyenyedi Református nagy hét emlékkönyvében (Kolozsvár 1927.) a 75. lapon.

³¹ Barth: Das Wort Gottes und die Theologie 85. l.

³² Tavaszy: i. m. 86—87. l-i.

³³ Brunner: i. m. 79. s köv. l-i.

³⁴ U. o.

³⁵ Brunner: Philosophie und Offenbarung 25—28. Die Mystik und das Wort 89. s köv.

³⁶ Ellenkező felfogást vall Vasady Béla i. m. idézett helyén.

³⁷ Brunner: Die Mystik und das Wort 146. s köv. lapjai.

hogy úgy szólván arra támaszkodik. A filozófia pedig a vallás kérdését a filozófiailag elismert jelentés alapján belül próbálja megoldani azzal az előfeltétellel, hogy a végső alap az immanens észben belül van.⁴⁴

A dialektikai theologia az előbbi felfogással ellentétben emancipálni akarja magát a filozófia befolyása alól⁴⁵ és hangsúlyozza, hogy a kijelentés az alapja, forrása és feladata minden theológiának. De az a figyelemre méltó, hogy a dialektikai theologia képviselői a Kijelentést nemcsak a theologiai tudomány legfőbb forrásának mondják, hanem azt vallják, hogy a *Kijelentés minden tudományok legmagasabb kategóriája*, Barth Károly szerint minden tudományok anyja.⁴⁶ Nem a filozófia a vallás alapja ez irányzat képviselői számára, hanem magának a filozófiának is csak a kijelentésben belül van alapja, mert csak ezen belül van az immanens észnek jogosultsága.⁴⁷ De nemcsak a filozófia, hanem az egyes szaktudományok is csak a Kijelentésben belül találják meg igazi alapjukat, mert a Kijelentés tudománya az, ami szintetikus egységbe foglalja össze az egyes tudományok igaz ismereteit, ami feltárja örök érvényük alapjait.⁴⁸ Sőt a theologia képviselői még ennél is tovább mennek és nemcsak a tudomány végső forrásául tekintik a Kijelentést, hanem úgy tekintik azt, mint az egész kulturális életnek, erkölcsi életnek, művészetnek örök normáját.⁴⁹ Ennyiben ez a theologia egyfelől alkalmas arra, hogy az embert mindenféle vonatkozásban tülemelje önmagán, másfelől pedig különös egységesítő ereje van, mert a szellemi élet minden megnyilatkozásának Istenben adja meg a magyarázatát és normáját.

Nincs itt helye annak, hogy ez ellentétes theologiai álláspontok minden tételét kritika tárgyává tegyük és minden sebezhető oldalukat feltárjuk, de azt már általánosságban megállapíthatjuk, hogy a liberális élmény-theológiát az *emberi képességekben való bízodás* és az emberi erőkre való támaszkodás jellemzi, az a felfogás, hogy az emberi élet mélyeiből bontakozik ki az isteni élet. Ugyanezt tanítja elvileg a liberális történeti theologia is, mert e szerint az isteni élet a történelemből bontakozik ki.⁵⁰ A dialektikai theologia ellenkezőleg az a gondolatot érvényesíti, hogy az *emberi élet minden tevékenységének végső alapja Isten*. S ezért mindent el akar hártani az útból, ami az ő dicsőségét elhomályosíthatja, ami az ő szuverén aktivitásának útját állja. Így amennyiben a két theologiai álláspont között válasz-

tani kellene, habozás nélkül az utóbbi álláspontjára helyezkedném.

A dolog azonban úgy áll, hogy a két irányzat nem az egymást abszolút mértékben kizáró ellentét irányzata. A liberális élmény- és történeti-theológiának sok igaz momentuma és megállapítása van, az ember valóságos életének sok jelenségét megmagyarázza. Hogyan állunk hát a theologia problémájával? *Kant* Immanuel teremtő gondolatára támaszkodva⁵¹ már sokan megállapították, hogy az emberi szellem kétirányú tevékenységet végez, amelyeknek egyike a világmagyarázat, másika a világtéremtés.⁵² Erre az álláspontra támaszkodva a tudományokat általában két csoportra osztják: léttudományokra és érték tudományokra.⁵³ Ma már a vallás tekintetében is megvan a tudományok e kettős felosztása a *vallástudomány és a theologia csoportjaiban*.⁵⁴ A vallástudomány az a diszciplína, amelyik a vallás emberi jelenségével foglalkozik: jelleme az, hogy az adottságra, a tapasztalatra támaszkodik éppen azért tényeket megállapító tudomány. A vallástudomány a vallást így, mint a tudomány számára lehetséges tárgyat tekinti,⁵⁵ a jelenségek magyarázata szempontjából van jelentősége, a vallás tényét magyarázza történeti, lélektani és bölcséleti oldalról. A tudományok organizmusában levő önálló jogosultságát pedig azzal igazolja a vallástudomány, hogy rámutat a vallásnak a történelemben és az ember lelki életében megnyilatkozó minden más jelenségtől különböző, sajátos tényére s annak forrását az ember szellemi életének egy funkciójában tárja fel.⁵⁶ A vallástudomány által megállapított végső tény pedig az, hogy a vallás az önfenntartásnak egy ténye. Miután pedig az emberi élet súlypontját egy érték gondolat képezi és az önfenntartási ösztön ennek az értéknek megtartására törekszik mindennekfelett, *Höfding* szerint a vallás az értékek fennmaradásában való hit.⁵⁷ A vallástudomány ezen területein érvényesül a liberális theologia sok igaz megállapítása.

A theologiai tudományok terén sokáig kizárólagos volt a jelentősége és szerepe ennek a vallástudománynak. Amint már rámutattak arra,⁵⁸ a theologiai tudomány tör-

⁴⁴ Lásd: *Tankó Béla* Kant vallástana c. munkáját a Theologiai Szemle I. évf. 1. számában a 8—11. l-on.
⁴⁵ I. m. 8—11. l. *Ravasz László*: Tudom kinek hittem c. kötetében. A keresztényiség és az erkölcs c. dolgozat 8. l.

⁴⁶ *Tavaszy S*: A tudományok rendszere 18—22. l-i. Különnyomat az Erdélyi Irodalmi Szemle c. folyó. irat I. évf. 9—10. sz.-ból Kolozsvár 1925.

⁴⁷ *Barth*: i. m. 163. l. Brunner: Philosophie u. Offenbarung 6. l.

⁴⁸ *Barth*: i. m. U. o.
⁴⁹ *Makkai*: A vallás lényege és értéke. (Torda 1923) 65—75. lapok.

⁵⁰ E gondolatokhoz vesd össze *Ravasz László*: Megjegyzések a vallás lélektanához c. dolgozatát „Az ember élet utjának felén” kötetében a 25—30. lapokon. Lásd még *Tankó B*: Kant vallásfilozófiája c. tanulmányát az Atheneum 1915—16. évf.-ban, különösképen az 1916-os évfolyam 62. s. köv. lapjaira, valamint *Tankó Béla*: Vallás és művészet c. dolgozatát a Theologiai Szemle III. évf. 1—2. sz.-ban, 7—10. l. Ugyanez a felfogás érvényesül *Niebergall*. A keresztényen alapmagyarázat c. előadásában Ref. Szemle Kolozsvár 1925. 38., 39. számok.

⁵¹ *Makkai*: Öntudatos kálvinizmus 27. l.

⁴⁴ *E. Brunner*: Religionsphilosophie evangelischer Theologie (München und Berlin 1927.) c. munkája 3. l.

⁴⁵ *Gönczi L.*: Az én szolgálatom c. tanári székfoglaló értekezése. Az Út 1926. évf. 216—217. l.-i.

⁴⁶ *Barth*: I. m. 163—164. *Brunner* pedig a tudományok tudományának mondja a lejtőn Philosophic und Offenbarung c. munkája 29. lapján.

⁴⁷ Brunner: Religionsphilosophie 3—4. l.

⁴⁸ *Tavaszy S.*: A keresztény élet és kulturális élet c. dolgozatában „Az Út” c. folyóiratban az 1927. évf. 143. lapján.

⁴⁹ *Tavaszy*: i. m. 141—143. és 169—170. l.-i.

⁵⁰ Lásd *Tavaszy S*: kijelentés és hit c. idézett munkáját a 65. l-on.

ténetében Ravasz Lászlónak van a külföldet is megelőző korszakot alkotó jelentősége azáltal, hogy a *vallástudomány, mint tényeket megállapító tudomány mellett megszabta a theológiának, mint értékeket előíró tudománynak a helyét.* A theologia tehát értékeket előíró tudomány. Az értékek azonban itt nem az emberi szellemből adódnak, hiszen az ember nem képes legfőbb kérdéseire megfelelni, még kevésbé képes magát megváltani, az *értékek forrása az isteni kijelentés.*⁵⁹ De különösen hangsúlyozandó itt az, hogy ezek az *isteni kijelentésben foglalt értékek nem a tudás, hanem a hit számára adódnak* s hogy így a theologia a hitnek tartalmával és tényeivel foglalkozik.⁶⁰ A theologia tehát nem az emberről, hanem Istenről, az isteni értékekről, Istennek tevékenységeiről szóló tudomány. Feladata egyfelől az, hogy felkutassa a Kijelentés hordozójában az Igében foglalt értékeket és hogy feltárja azokat a módokat, amelyek által ez értékek létté változtathatók át. A theologia az életet átformálni képes isteni értékek rendszere és annak a gyakorlatnak a tudománya, amely által ez értékek személyes létté változtathatók át.⁶¹

Milyen mértékű már most ezeknek a tudományoknak szerepe a lelkészképzésben? Nélkülözhetetlen eszköze a lelkészképzésnek a vallástudomány,⁶² mert az emberi lélek nem képes elhaladni meg nem ismert, meg nem értett tények mellett és sok olyan történeti, lélektani, vallásfilozófiai kérdés van, amelyeknek tisztázása nélkül béna volna a lélek. De valljuk *Makkai Sándorral* azt, hogy a *vallástudomány csak segítőeszköze lehet a theológiának.*⁶³ Mert, ha általában is megállapítható, hogy az élet tevékenység és pedig bizonyos értékek kényszere alatti tevékenység, úgy hogy a tevékenység és az értékek egymásra vannak utalva, ha a hit életét tekintve különösen is meg lehet állapítani azt, hogy az praktikus magatartása az emberi szellemnek, akkor itt nem lehet fontosabb tudományos feladat, mint az életet formáló örök értékekkel, az isteni igével való foglalkozás, amelynek tudománya a theologia mint normatív tudomány.⁶⁴

Ennek az örök isteni igének hordozója a szentírás, abban az újszövetség, amelynek tudománya e főiskolában reám bízott. Nem fejezhetem be gondolatfűzésemet anélkül, hogy egy pár futólagos megjegyzésem rá ne világítsak arra, hogy milyen szempontok szerint szeretném mívelni közelebbi szaktudományomat. Tagadhatatlan tény az, hogy az Ige, a Krisztus a történelem egy időpontján egy különösen izgató és érdekes világba lépett. Meggyőződéssel vallom, hogy a keresztyénség csakis ezek között a történeti feltételek között érthető meg, ezért fel-

tétlenül jogosultnak tartom a keresztyénségnek az összehasonlító vallástörténeti szemléletét. Tagadhatatlan, hogy az Ige, Krisztus az emberi lélek átfarmálását célozza, ezért az újtestamentumi vallásnak sok olyan jelensége van, amelyek lélektani előfeltételek nélkül meg nem érthetők, ezért az újszövetségi vallás jelenségeinek magyarázatánál feltétlenül érvényesíteni óhajtom a vallás-lélektani szempontokat. Kétségtelen, hogy a vallásfilozófia is megélesíti a szemek látását arra, hogy azok mélyebb bepillantást nyerjenek a történeti eseményekbe. Mindezen történeti és emberi feltételek között azonban az *Isten örök akarataira óhajtom szemezni tekintetem, a teremtő, foglyulejtő örök Igét szeretném felmutatni,*⁶⁵ az emberi életet megacélozó és felemelő értékeket szeretném kibányászni, amelyek oly mélyen vannak elrejtve a multban, mint amilyen régen betemetett kőzetek közt rejtkeznek a bányákban az aranyrtegek.

Életem, munkám azonban a nagykegyelmű Isten kezében van és én megrendítő módon érzem, hogy Nála nélkül semmit sem tehetek. Azért életemnek e komoly órájában is porbahajtom fejemet Előtte és forrón könyörgöm Hozzá, hogy árássa reám kegyelmét és erősítsen meg engem az én erőtelenségemben, hogy e reám bízott áldott munkatéren szolgálhassam az Ő ügyét drága főiskolánk virágzására az Ő országának épülésére.

Mátyás Ernő.

Keresztesi József.

A XVIII. századból két lelkésznek maradt meg az emlékirata, a Fodor Jánosé s a Keresztesi Józsefé.¹ Mindkettőt Hoffer Endre közölte. Kettőjük közül Keresztesi a rokonszenvesebb s jelentősebb egyéniség. Krónikájából élénk tárva a XVIII. századi Magyarország állami, egyházi, iskolai s megyei élete, élénk az író szimpatikus kálvinista jellemé is. Mindenki, aki a XVIII. századdal foglalkozott, bőven merített e naplóból (pl. Ballagi Géza, Zsilinszki Mihály, Varga Lajos, Kornis Gyula (Magy. műv. eszm.), Borbély István (Irod. tört. 281--2.), Molnár Lajos (A diószegi egyház tört.)). — A Debreceni Protestáns Lapban (1892.) K. Nagy Sándor hivatkozott arra is, hogy enélkül sem a tiszántúli egyházkerület történetét, sem a Bihar megyéét nem lehet megírni. S mégis a Magyarország vármegyéit s városait ismertető vállalatban Bihar megye és Nagyvárad története csak két helyen említi nevét (204., 564.), a névmutatóban pedig egyszer sem jön elő. Barcsa

⁵⁹ Barth: Römerbrief előszava XI. l. — Mátyás E.: Tervezett egy újtestamentomi kommentárhoz c. dolgozata „Az Út” 1923. évf. 1—4. sz.-ban.

¹ A Fodoré, mint önéletrajz, a Révész Figyelmezőjében (1877. VIII. 90. stb.), a másik önálló kötetben jelent meg „Krónika Magyarország polgári és egyházi közéletéből a XVIII. sz. végén. Keresztesi József egykorú eredeti naplója” címmel Pesten, 1868-ban, a Ráth Mór kiadásában jelent meg. A Bp. Szemle (1867. 133. l.) szerint a XVIII. század végéről alig van emlékiratunk, azért becses ez a szűkkörű, de jöszemű s az események alakulásait megfigyelő ember őszinte uaplója. Kútfőértékét elismeri Pintér is (1913. 667. l.).

⁵⁹ U. o. 12—13. l.

⁶⁰ U. o. 12. — Barth: i. m. 166. l.

⁶¹ Makkai: A nagyenyedi református nagy hét emlékkönyve 111—112. l. on.

⁶² Gönczy L.: i. m. 216. l.

⁶³ Makkai: Öntudatos kálvinizmns 28. l. — Gönczy L.: i. m. 216. l.

⁶⁴ Ez az alapszempontja Barth: Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie c. munkájának az i. m. 156. s. köv. l-in.

J. a Tiszántúli egyházkerület történetében már felhasználja adatait. Se szeri, se száma azon történeti műveknek, melyek belőle merítenek. Így Szűcs István Debrecen történetében belőle írja ki az 1802-iki tűzvész leírását. Hoffer ebből közli ezt s a korona hazahozatalának történetét (Hazánk és a külföld. 1867., 251., 268.). Néhány részét a Budapesti Közlöny is hozza (1867., 216. sz.). A Debr. Prot. Lap 1887., 414. l. is olvashatunk belőle részleteket, sőt Tóth Béla Magyar anekdotakincsébe is belekerült néhány adomája (II., 65., 66., 79.) a Naplónak (367.).

Ezért és sok másért, melyek közt nem a legutolsó az énekügy történetében való szerepe, méltó, hogy Keresztessel bővebben foglalkozzunk. Veszprémben született 1748 dec. 29-én.² Apja Keresztesi Szabó Miklós, anyja Horváth Juliánna volt. Egy piarista keresztelte meg. Édesatyjától kapta az első oktatást, majd Vámosra, innen F.-Órsre került, 1760 áprilisében Mezőkeresztesre ment, a nagynénjéhez. Itt járta a coniugista, grammatista, syntaxista osztályokat; 1764. évben poéta lett. 1765-ben Miskolcra ment Miklós Sámuel keze alá. A rethorikát, logikát, a metafizikát 2 évig tanulta. 1767 szept. 30-án subscribált a pataki iskolában, ennek azonban semmi írott nyoma nincs. Még vissza sem ért Miskolcra, már a declinisták praceptorává tették; majd 1769 februárjában Debrecenbe ment; 1773-ban Erdélybe ment szüretre. 1774-ben nyári supplicatióba ment, mely alkalccsal hazanézett s Pestre is felment. 1775-ben primáriusságra candidátatott, 1776-ban a poéták praepceptora lett, mely foglalkozását (az akadémiái kézirat szerint is) igen szerette. 1777 január 6-án a hajdúböszörményi rectorásra jelöltetett ki, melyet márc. 16-án foglalt el s két évig folytatott. Harmadik évre is tartóztatták, de akkor már külföldre indult; előbb lelkészi szolgálatra jelentkezve subscribált (ápr. 16-án) a superintendentia könyvében. 1779 június 2-án hagyta el Böszörményt, s 235 arannyal a zsebében júl. 3-án³ elhagyta az ország területét. Medgyesi Pál és Tóth Pál voltak útítársai. Az 1779. s 80. éveket a külföld nagy városainak megsejmlésével töltötte. Svájc, Németország, Belgium, Hollandia tájait gyönyörködve szemlélte.⁴ — Szept. 13-ától 23-áig a franequerai egyetemen tartózkodott, ahol bár subscribált s szállást is fogadott, mégsem maradt, hanem tovább ment, szept. 27-én Utrechtben iratkozott be az egyetemre. A látott s hallott dolgokat szorgalmasan jegyezgetvén, folytonosan tanul s tartózkodik a magyarok zenebonáitól. 1780 jún. 2-án indul vissza s Bécsen át 7 mázsa könyvet hozva (melyből harmincadot ad s Pozsonyban újabb 2 könyvet ott hágy) Veszprémbe érkezett (XI. 1.). Utjára 225 aranyat költött. 1781 jan. 15-én

Debrecenbe indult, hova febr. 1-én érkezik. Bár többfele hívták papságra, rectorásra, nevelőségre, nem megy, hanem születel újból meglátogatja s a váradi egyház szolgálatára kötelezi magát (1782. II. 1., ill. III. 12.). Április 4-én kapja a hírt, hogy meghalt édesanyja, 60 éves korában. 1782-ben a districtus nótárius özvegyének Zempléni Gábornéknak Krisztina nevű leányával Böszörményben házasságot kötött (nov. 27.). 1783 márc. 10-én a vértesi egyház hívja meg praedikátorának. Hivatalát márc. 16-án foglalja el s 10 hónapig viszi, mikor is 1784 jan. 6-án, ezer nyomorúságra, átjött Váradra. Itt 123 év és 4 hónap óta ekkor tartottak először istenitiszteletet a reformátusok a Tisza urak udvarán felvont sátor alatt; a szolgálatot Keresztesi végezte. Váradon élt s dolgozott hősünk 1787 május 4-ig. (Hívták innen Türkévre is, de nem ment el.) Ekkor e hálátlan lelkű emberektől átment Szalacsra, a Marosi Imre utódául. Hívei itt mindjárt kevesbíteni akarták sallariumát s ezt többször is megpróbálták. Innen is több helyre hívták (Székelyhídra, Vásárhelyre), de ő haláláig itt maradt. Ezalatt atyja is meghalt (1789 szept. 11.). Keresztesi szemeit 1812 május 15-én hunyta le. Az ugyanott lévő tábla szerint 30 évig volt pap, 22 évig (az 1790 május 16-iki vértesi gyűlés óta) volt az érmelléki tractus assessor, majdnem 30 évig élt házasságban s 7 gyermeket hagyott (12-ből) árván. Naplója a Napoleon proclamációjával végződik, így e táblából tudjuk, hogy özvegye is maradt. Első gyermeke Miklós volt (1784-ben szül.), azután Gábor születet (1785.), aki azonban 7 éves korában meghalt (1791 ápr. 6.). 1786-ban született Juliánna; majd József nevű fiáról emlékezik meg; 1790-ben született Ferenc, aki később diószegi pap lett. 1791-ben született Mária nevű leánya. 1803-ban már két diák fia van Debrecenben.⁵ Sógoraiul Fazekas Istvánt, Récei Jánost s Vecsei Sámuel emlegeti. Testvére, K. Sára, Veszprémben Jeremiás Péter hitvese (ennek fia Sámuel pátkai pap, ennek leánya, Juliánna, Bíró József nyéki lelkész neje). Özvegyének testvére, Z. Klára, Bihar István debreceni esküdt neje, Z. Juliánna pedig Récei Jánosé. Barátaiul az akadémiái kézirat Csanádi Istvánt, Berczik Lászlót, Simon Jánost, Budai Ézsaiást, Sándorfi Józsefet s Benedek Mihályt emlegeti (236., 68. l.) s a Napló még Hunyadi Sámuel is (378.).

Gyöngye egészségu ember volt. Naplója szerint pl. 1765-ben halálos petécsbe esett. 1787-ben azt írja Simoncsicsnak, hogy „decem fere septimanis“ beteg, két nappal később Millernek, hogy „kinozza a morbus petechianus és a febris triduana, quae fere decem hebdomades gravatissime me afflixit“. 1802 májusában a váradi fürdőbe ment; 1808 okt. 29-én írt levelében decem

² A szalacsi templomban lévő tábla s utána Kálmán Farkas (Éneklő kar), valamint az Uj M. Athenás szerint: nov. 29-én.

³ Szinyei szerint jún. 2-án.

⁴ Ez az út nagyon hézagosan van kiadva a Naplónban. Teljes szöveggel olvasható a Theol. Szemlében (1925). Ez Itinerarium a Szepsi Csomboréra s a Micolci Csulyak Istvánera s Mátyásiéra emlékeztet.

⁵ Az akadémiái életrajz szerint Juliánna ottományi compositessor Balogh Ferenc neje lett, József apjával gazdálkodott, Ferenc szeghalmi rectorság után akadémiákra ment, Klára, Mária 10 év óta Réceinél nevelkedett Székelyhídon, Krisztina és Mátyás iskolába járnak.

febri quartana labontssem.“ kifejezésekkel él. 1808 februárjában írt jegyzése szerint is e télen beteges volt.

Ez Keresztesi életének külső története. Egyszerű: nagy eseményekben nem gazdag. A belső történet annál gazdagabb. Egy írói hajlamú, jószemű, vallásos lelkű, az akadályokkal szembeszálló ember belső élete nem is lehet más.

Hogy írói vénája volt, arról a Benedek-féle Írói lexiconon kívül minden lexicon tud. Csakhogy nem mindenik egyformán tud s nem eleget róla. Színnyei Magyar írók c. lexicona pl. 9 művét s 5 kéziratát említi, Petrik 6 művét ismeri. Pedig sokkal több munkája volt. Nyomatásban ezek jelentek meg:

1. *Új teremtet állat*, melynek ábrázatjában, midőn a nagyváradi reformáta ekklesia felséges József római császár és valójában apostoli király vallás szabados gyakorlás iránt kiadott kegyelmes parancsolatjának ereje szerint, 1784. eszt. első napján, régi árvaságának gyászából levetkezvén, az isteni tisztelgetnek felállításával, egy valóságos új örömesztendőt szentelt volna; a keresztyén embert első tanításban lefestve előadta t. sz. és v. Boros-Jenői Tisza István és László úrfiaknak Várad-Olasziban lévő házak udvarán felvont sátor alatt Nagyvárad. E hosszú, de mindent magában foglaló című munka, mely a II. Kor. 5:17. alapján fejtegeti a kérdést, saját költségén jelent meg 1300 példányban s nagy része ajándokon ment el. Miller volt a cenzora. Sokan unszolták, sőt pénzt is ajánlottak fel a kiadására. Árvának azért nevezi az egyházat, mert nem volt temploma s papja.

2. *Attyafiait békességre intő József*, kinek képében a felséges II. József római császárt..., a vallás szabados gyakorlásában szükséges keresztyén egymást eltérés iránt kiadott kegyelmes parancsolatja szerint leírta és mindeneket az ő parancsolatjának megtartására Nagy-Várad Olasziban 1784. eszt. bőjtmás havának 19. napján tartott József napi gyülekezetben intett. U. o. Ez a beszéd is az ő költségén jelent meg; még katolikusok is unszolták a kiadására, az 1060 példány nagy része ajándokon ment el. I. Mózes 45:29. textusból indul ki. Ennek is Miller volt a cenzora.

3. *Halotti copressus*, melyel hosszú időkre méltó Ballyogi Hégen Szénás Rebeka asszonynek, néhai Boros-Jenői Tisza László úr elmaradt özvegyének a geszt I szoMorV szIVVeL s LeLekkel slró árVa VDVar házánál Szent Jakab havának VII. napján kitétetett koporsóját béarnyekoza. U. o. 1784. — Szénás Rebeka 1783-ban halt meg. Keresztesi e beszédet Boethiusból vett jelígevel (II. 7.), bevezetéssel, 3 részben s berkesztéssel, források alapján, a család régiségét s a nő életét fejtegetvén dolgozta ki. Végül elbúcsúztatja a halottat. E beszédet, mely a latin auctorok alapos ismeretéről tanúskodik, a Tisza urak nyomtatták ki Váradon s elosztottak belőle 450-et. A temetés Geszten volt.

4. *Evangelium szolgája*, kinek rövid le-

írásában... idősb Piszkárosi Szilágyi Sámuel urat, Tiszántúl... superintendensét, eltemetésének alkalmatosságával Kovácsi udvarházánál 1785-ben... a szomorú hallgatók szemek elébe terjesztette. U. o. 1786. E beszéd I. Sámuel III. 9, 10. jelígevel, Ephesus III. 7. textus alapján, Beausobre, L'Enfant, Crocius, Du Bosc alapján, életrajzával jelent meg s Előljáró beszéd, Magyarázat, Tudomány s Alkalmaztatás részekből áll. Végül versekkel zárja be. Bartók Sámuel volt a másik pap s Kovács József, poéták praeceptor, olvasott fel búcsúztató verseket. Nagyon sokan vettek részt e temetésen. Csak pap 65 jelent meg.

5. *Keresztyén vitézek* fegyver ellen való orvossága az Isten félelme. Melynek bátorítása mellett Csanádi Sámuel ur... miképen folytatta s végezte életét, búcsúzó szavaival együtt, szomorú versekbe foglalva, 1788 bőjtelő havának VII. napján, eltemetésének alkalmatosságával előadta Diószeg, 1788. (Költemény.) Ezt nevezi leveleiben Naenia Kereki-nek (140., 138., 141.), vagy Epicedium Csanadiensiumnak. (146. 1788. V. 22).

6. *Kettős gyász*. Terjeny Rebeka és Szénás Kata felett elmondott halotti tanítás; u. o. 1789. Az illetők 1789 márc. 8-án haltak meg. Ezt nevezi leveleiben (146., 150.) Naenia Bályokiensis, funera Bályokiensia-nak. Csak a vers jött ki a sajtó alól, de a halotti aktiók is ki fognak adni. írja. Miller a cenzora. (1789. III. 30.)

7. *Magyar protestans*, ellened protestálok. Nagyvárad, 1790. A Napló szerint nem tudják, hogy ő a szerzője, ő viszont azt nem tudja, hogy ki nyomatta ki.

8. *Magyar nyelv eredete*. A bárkai nyelvből ágazott magyar nyelv, melynek eredetét, reguláit, ágazatait és ezek szerint némely nemzeteknek, főembereknek, familiáknak, helységeknek, hegyeknek, pogány isteneknek, vizeknek, mértékeknek sat. magyar eredetű s értelmű neveket vizsgálja és mutogatja Keresztesi József szalacsi predikátor. A kiadó (Fel-Ápáti Molnár Sándor) előszavával jelent meg Pozsonyban, 1844-ben Genio] Linguae Hunno-Magariae] Sacrum. E művet Schedius Allgemeine Verzeichniss der inlaedischen Bücher (1800.)-je 8-ben Landerernél nem sokára megjelenendőnek állítja (41. l.). Kéziratát Ponori Thewrewk József Utazási naplójának 37. lapján már említi, sőt K. ez 1799-i nyelvtudományi művének felfedeztetése s megismertetése címen Pozsonyban egy kis füzetet is ad ki róla (1844.). — Az előszó 1799 okt. 5-én kelt s a bevezetésben az író beszámol arról, hogy a téli unalmas estéken elővette Otrókoci Fóris Origines Hungariae c. művét s kezdett kételkedni annak állításaiban. Először a jász nevet próbálta megmagyarázni, azután ment tovább. Sok hasznát vette Herodotosnak. Nem akar új szokat faragni, hanem a gyökereket keresi, melyek mint a gomba az eső után, úgy bokrosodnak. Nem megy vissza, Horvát módjára, a paradicsomba, hanem a nyelveket a Noé bárkájától kezdi levezetni. Ebből fejlődtek a

napkeleti nyelvek, köztük a scytha-magyar is. A gyökerekhez járultak aztán a toldalékok (szék = székely = székülő; Arad = áradó víz melletti város). A végében hozzáteszi a kunszentmiklósi kézirat másolója, hogy az originálban semmi mutatótáblák nincsenek. (A múzeumi kézirat végén van.) Munkáját ki akarta adni a szerző. A múzeumi kéziratra az imprimaturt Berceovich József budai cenzor írta rá (1800. II. 19.). Ebből adta aztán ki Molnár Sándor (1844.). A Keresztesi által sürgetett szótárt Szarvas Gábor adta ki majd 100 évvel később.

9. *Krónika*. E mű címét már az 1. jegyzetben említettük. Írása évről-évre történt s vannak itt-ott későbbi bejegyzések is. Olykor nagyon is szűkszavú. Pl. a 3. lapon csak odaveti: Péld. 16. 15. Ha már most megnézzük a kunszentmiklósi kézirat 322. lapját, sokkal bővebb feljegyzést találunk a II. József utazásáról: „Szilágyi Sámuel mindig vele volt a császárral, mind a tudományokban, mind a nyelvekben való jártasságával a felség kedvét és kegyelmét megnyerte. A következő vasárnap (dec. 20.) Szilágyi a kistemplomban prédikált Péld. 16., 15-ből (A királynak vídám orcájában élet vagyton), mely leginkább II. Józsefről való panegyrica oratio volt.⁶“

Amit a Krónikában Siniairól mond, azt többi kéziratai csak megerősítik. A budai országgyűlésre ugyanis Sinai a debreceni kollégium javai érdekében jött fel, ők pedig a partiumbeli tractusok armálisban biztosított szabadsága (ill. a papok nemessége) ügyében mentek fel, de megbízatást kaptak Szathmári Paksi István superintendenstől a Báthori Gábor által adott, s utódai által is jóváhagyott diplomáknak a felség által való megerősítésére is. (N. 238.) Ezeket kézbe is kapták. Már most, mikor azt tapasztalták ketten (Keresztesi és Héczei), hogy az országgyűlés 26. articulusa ezeket ellent mondanak, Sinaival egyetértve 5 pontból álló kifogást adtak be a püspök nevében, vélt joguk érzetében a királyhoz. Tóth Ferenc nem is annyira őket, mint a beadató püspököt hibáztatja (97), mert a többi püspökkel nem értekezett ez ügyben. Valószínű, hogy Sinai a püspök egyenes felszólítása nélkül adta be (323. l.). Barcsa azt mondja, hogy csak a diplomák bemutatására volt megbízásuk (Tiszántúli egyh. ker. tört. II.).

⁶ Az említett kézirat s a Napló közt sok egyezés van. Pl. N. 104: K. 323; N. 100: K. 164; N. 23: K. 322; N. 79: N. 44; N. 99: K. 323; N. 105—6: K. 326—7; N. 360: K. 173—4; N. 372: K. 130; N. 374: K. 184; N. 3: K. 322 (a 3 hirdetés); N. 378, 388, 391, 397, 398: K. 341—2. Előfordul, hogy a kézirat sokszor hivatkozik a Biographiára (Napló = Krónika). K. 1794. III. 19; N. 374, 307; Kézirat 325, 336, 338, 346, 347, 332 = N. 361, 362, 363, 338, 396. Az is megesik, hogy egyik a másikra hivatkozik s egyik helyen sincs meg a szöveg (1792. III. 15.), a felelet van csak: 369. l., a levél hiányzik K. 175, 177. l.; máskor mindkettő ott van (N. 307, 311.). A Napló 381. l. említett leveleket a kézirat örzi (198). Az is értelmetlenség pl. a Krónika közlésében, hogy a 18. lapon említett epigrammért való 2 köszönetet közli, de az epigrammát nem. Ez a kéziratban az Itinerariumra való utalással olvasható. A türelmi rendelet a 23. l. szerint okt. 19-én kelt, a kézirat 322. l. szerint okt. 29-én s 16 pontból áll. A rendelet dátumára nézve nagy az eltérés az írók közt.

Említi Szinyei, hogy Keresztesinek hét költeménye olvasható a Krónikában. Végig nézve azonban a Krónikát, azt látjuk, hogy sokkal több költeményéről emlékezhetünk meg. Ezek a következők: A 3. lapon van egy latin distichen, melyet Erdély határára a fába vésett. 2. A 9. lapon egy öt soros vers van; 3. a 15. l. szerint franciából fordította a bűnein kesergő ember énekét Utrechtben (10 vsz.). A 80. lapon fia születésére írt hét szakos vers (talán egy vsz. kihagyásával), mely Arany Fiamnak c. költeményéhez előfutár; 5. a 102. lapon egy négysoros vers Villás Sáraról; 6. a 117. lapon ismét egy négysoros latin vers; 7. a 122. lapon egy tizenkétsoros magyar vers; 8. a 131. lapon egy 10 szakos magyar vers a váradi reformátusokról; 9. a 151. lapon egy négysoros vers leánya születésére; 10. a 175. lapon egy tizenhatsoros vers újévre; 11. a 214. lapon egy nyolcsoros vers a koronáról; 12. a 221. lapon egy négysoros vers; 13. a 226—28. lapokon a Magyar protestáns kezdetű vers, egy szakasszal bővebben, mint a nyomtatványban; 14. a 305. l. egy hosszabb vers; 15. a 337. l. egy kétsoros vers; 16. a 361. lapon szintén egy kétsoros vers az év végéről; 17. a 364. lapon közölt vers olvasható a M. Kurirban is (1792. 523.). Összesen tehát tizenhét versről van a Krónikából tudomásunk.⁷

De még többnek a nyomára is tudunk akadni. Pl. a negyedik lapon említi a sinkó és toga búcsúztatására írt versét. Distichonokban adta elő e búcsúzást. Tóth F. Túl a tiszai püspökök életében (183. l.) ezt olvassuk róla: *Lusus poeticus, in quo flebile exilium Toga et Pileus vestes dum stare licuit studio sorum Debreciniensium ao 1774. die 6-ta Maii Rude donatae elegiatio carmine deplorant. Lusit Debrecini 1774. die 8-ta Maii Jos. Keresztesi. Megemlékszik róla Szűcs István is Debrecen történetében (III. 927.): a régi zöld toga és sinkó búcsúznak egymástól és a főiskolától. Erről a versről azt írja 1810 okt. 9-én Tóth Ferencnek Keresztesi, hogy ő is játszott néhány csekély distichonokkal, melyekért hat esztendő diák korában kicsinyben mult, hogy ítéletet nem tevének rá az akkori rancos homlokú Catok. (Debr. Prot. L. 1892.) Kézirata már nincs meg a Múzeumban.*

Az 5. lapon a Csanádi Sámuel installálása-kor írt versről beszél; a 7-iken azt mondja, hogy hazáját versek közt hagyta el. A verseket a kiadó nem közölte. Szerencsére a Theol. Szemlében közölt Itinerarium megőrizte (1925. 79. l.). Tizenkét latin distichonból áll. A 20. lap szerint az angol aranyait versekkel köszönte meg. A 115. l. szerint Zimányi kinyomatta a Keresztesi hozzá írt verseit (Vác, 1784. Miscellanea IV.). A 338. lapon említett tesz a nádor tiszteletére írt versről. Ezek többségének szövegét a Krónika, mint

⁷ A kéziratban is olvasható (114. l.)

⁸ L. Napló 326. l.

⁹ Itineráriám szó alatt a Napló első részét érti, melyet a Theol. Szemle ad ki, míg a második részét Biographia néven említi a kézirat. Többször, rá való hivatkozással, a kézirat a szöveget nem közli. A baj az, hogy a Krónika sem közli.

mellékest, elhagyta. Azonban néhányank kezdősorait Keresztési más kézírataiból megállapíthatjuk; pl. a 103. lapon említett versek 1785 aug. 26-án keltek, a 130. lapon említett versek Ipsa quidem virtus Tibi etc. szavakkal kezdődtek. A 338. lapon említett vers így kezdődött: Nox erat etc. A Theol. Szemlében még két latin verse van közölve (1925. 154., 156. l., 8—8 verspár). A 76. lap szerint Buzinkai Klára felett nemcsak prédikált, hanem halotti verseket is készített, melyekért 30 rfl. kapott. Próza műveiről is sokszor olvasunk a Naplóban. Pl. az említeteken kívül a 65., 69., 82., 86., 87., 117., 123., 135., 137., 141., 145., 146., 151., 152., 162., 286., 297., 307., 372. lapokon. Hogy a hivatalos írások jó része rajta fordult meg, azt szintén maga mondja. (N. 101. l.)

Azonban a kunszentmiklósi főgimnázium birtokában levő O. 23/1923. sz. s. „Keresztési József Apróbb Munkái” c., Szakács József által leírt kéziratából látjuk, hogy még több verset is írt, melyek azonban napvilágot nem láttak. Így Millerhez 1780. I. 13. Judicio polles etc. Vide Itinerarium jelzettel. Fodor Gerzsonhoz küld kettőt (1781), Horányihoz egyet (1786). A Ferdényi consiliarius vizsgáztatására írt vers szövegéből csak négy sor van a kéziratban (336. l.), de hogy több volt, az etc., etc. jelzés is mutatja. Teleki Mária grófkisasszonynak Rhédey Ádámval való eljegyzésére Szívvasár címen hosszú verset írt, teljes szövegét megőrizte a kézirat. 1788 május 7-én Hannulikhez a Hartmann elhunytára írt versekhez gratulál; ugyancsak verset írt hozzá még júl. 12-én. — 1789 I. 1-én a grófnéhoz írt levelében két versszak van beiktatva. 1790 II. 12-én a Bethlen Zsuzsánna névnapjára névnapit verset írt. 1794 II. 27-én Gencsy Lászlónak írt levelben egy négyszakos vers olvasható. A Catherina Péchy epitaphiumát is ő írta (1787).

Ezen kívül sok prédikációjáról és búcsúztató verséről tudunk, mely nem jelent meg nyomtatásban. Ilyenek: 1. a Vértesen mondott prédikáció (II. Cor. 5., 15., 16.); 2. a Buzinkai Klára felett mondott prédikáció s halotti vers (Apoc. XIV. 13.); 3. a Szénás Józsefné és Szénás Kata felett mondott prédikáció, melyről a Napló 137. lapja azt mondja, hogy ki fog a Hunyadi Ferencével együtt nyomtatni; az 1788 júl. 26-án írt levelében erről azt írja, hogy: sacer et Parnassius orator fui⁴. Ugyanígy ír a Telekihez írt levelben (1789). Egy másik levelben (1789. VI. 15.) már csak annyit ír, hogy „talán ki fognak nyomtatni”; 4. a Menszáros Sándorné felett mondott prédikáció s versek. Erről azt írja, hogy a versek ki fognak jönni, de későbbi bejegyzés szerint a typographus (Medgyesi Pál) meghalván, félben maradt a nyomtatás (1791 nov. 20.); 5. a Csanádi György érmelléki járási főszolgabíró felett mondott versei (1793 okt. 27.). Erről azt írja, hogy ki fognak nyomtatni Diószegen, a Baranyai Mihály költségén (1794). De későbbi kéz odajegyezte: ígérte, de nem teljesítette; 6. a Kornis Ferenc halálára írt gyászversek, melyeket a kézirat 163. lapja őriz.

Azonkívül a Napló 2., 5., 6., 36., 46., 364. stb. lapjai emlékeznek meg sűrű prédikációiról. Így ő prédikált Hunyadi Sámuel kedves komája felett, szintúgy Tardi Lélek Zsigmond felett is (N. 160.). Ezekről a díjakat is feljegyezteti. Pl. egyszer 30 rforinttal jutalmazták (76. l.); a Bónis Ferenc felett mondott prédikációért (367. l.) 5, a Szodorai Zsigmond felett mondottért 3 aranyat kapott. A 159. lap szerint egy keresztelésért 4 arannyal jutalmazták.

Jelentős része van hősünknek az 1806-i (tulajdonképpen 1808., 1810., 1813-as) énekeskönyv létrejövele körül is. Ez énekeskönyv ügyével már sokan foglalkoztak; én itt csak a Keresztésre vonatkozó új adalékokat sorolom fel.

Mindenekelőtt azt említem meg, hogy az (immár régi) énekeskönyvben 37 éneke foglaltatik. Naplójának bizonyága szerint azonban sokkal többet küldött be. A 398. lapon tesz először említést arról, hogy őt is felszólították énekek írására. A 402. lapon 12+8+14=34 énekről tesz említést, melyeket a szuperintendencia második sürgetésére májusban írt s július 6-án beküldött s aug. 8-án a debreceni gyűlésen fel is olvastak s további rostálás végett aug. 17-én a pesti kongresszusra felvittek.¹⁰ Azonban az, aki jobban utánajár a dolgoknak, látja, hogy Keresztésre nézve bővebben is meg kell világítani e kérdést. T. i. az ő általa írt énekek megvannak Váradon (1892-ben dr. Szabó György szemorvos volt a kéziratot füzet tulajdonosa) eredeti kézírással írt, 118 lapos 8° kötetben. Ebben a szerző az énekeket három csoportra osztja (I. Vasárnapi, hétköznapi, poenitentiális, úrvacsorai, II. Templomi, III. Alkalmiak), IV. csoportul toldta hozzá a kathekizmusi tanításokra szolgáló (a Napló 403. lapján is jelzett) XI—XXII. Úrnapi, két adventi s egy nagyhéti énekeket. Összesen tehát 49 éneke volt. Ebből elfogadtak 37-et. Kérdés, melyeket nem találták jónak?

A 34-ből elfogadtak 24-et, mellőztek 10-et. Ezek: a 108. zs., 84. zs., 100. zs., 102. zs. a Kegyes Jézus én imádságomra kezdetű 173. dics. nótájára, a Krisztus Urunknak (63. dics.) dallamára, a 34. zsolttára, a 94. zsolttára, a 61. zsolttarra s a 146. zsolttár dallamára írottak. Összesen 10. Az úrnapiak közül elfogadtak 11-et, nem fogadtak el 1-et (XI.). A hét adventiből nem fogadtak el egyet. Nem fogadtak el összesen 12-öt, így maradt 37.

Keresztési e füzethez bevezetésül csatolja azt a levelet is, mellyel 1804 dec. 18-án őt is felszólította a szuperintendencia énekek írására. Itt a Napló 398. lapjának szövegénél bővebb adatot tartalmaz az egyik kézirat szöveg: eddig az ideig kijött énekek, részint, mert soliloquiumok, részint más okokból alkalmatosaknak nem ítéltettek. Egy másik helyen (343. l.) így ír: a megszólítottak közül ezen szuperintendiában énekeket írtak elsőben Lengyel József szalontai

¹⁰ A Keresztési előszava szerint szept. elején. (Debr. Prot. L. 1892.)

s Keresztesi József szalacsi prédikátorok, másodízben pedig a többiek. A felszólító levél azonkívül névtelenül, ill. jelige alatt való írásra hívta fel a szerzőket.¹¹ Mivel Keresztesi hideglelésben szenvedett ekkor, nem volt kedve (a chinin-szedés elveszi a poétai ihletet) költői műveket írni. 1806 ápr. 22-én azonban Benedek Mihály újból megsürgeti, mert eddig csak egy helyről küldtek be énekeket.¹² Nosza, veterane canequa poeta, vegye kezébe a tollat, mert csak az kívánthatik s abból a versek folyni meg nem szünek.¹³ A barátságos unszolás meg is termette gyümölcseit s Keresztesi júl. 6-ára Nec me labor iste gravabit (Aen. II.) jelige alatt beküldte az énekeket. Ha valamelyik tetszeni fog közülök, legyenek az Isten dicsőségére! Ezeket írja májusban. Mint mondtuk, a pesti bizottság is elfogadott 24-et. Ekkor 5 férfit felszólítottak arra, hogy katechizmusi énekeket írjanak.¹³ Ő elkészített 13 éneket a szalacsi szüret idején s ezeket fia, Ferenc, által beküldte Debrecenbe (okt. 29.). Bárcsak — írja —, mint a szüret, olyan édesek lennének!¹⁴ Elfogadták tehát a következő dicséreteket: 2., 12., 14., 18., 31., 32., 38., 52., 56., 79., 96—106., 150., 151., 159., 164., 169., 178., 183., 186., 191., 197., 201., 219., 223., 226., 228., 280. = 37. Azonban nem teljesen s nem változtatás nélkül. Erre nézve a bírálók, akiket Lengyel József egy levelében (Csokonai szavával élve) debreceni pipacéknak nevez, élén Benedekkel, több változtatást tesznek rajta. Így a 2., 12., 164. számút Benedek megigazgatta. A változtatások miatt Keresztesi, mint ugyancsak Lengyel írja, gyakran a haját tépte, hogy rosszra fordították azt, amit ő jól gondolt és írt. A kihagyottakból Lengyel mutatásban elküldött Tóth Ferencnek kettőt, hogy lássa, mennyire a szépét, javát hagyta ki az énekeknek. Ő is olvasta ezeket s ezekből látja, hogy a pipacéh nem pindusi dohányt pipál. Nem tudták megítélni, quid distent aera lupinis. Ők, mióta a poétai classisból kikerültek, sohasem írtak talán egy adonisi sort sem. A pesti conferentia¹⁵ becsületesebb volt, mert csak megjelölte a kihagyandókat, reflexiókat tett rá s felszólította az írókat, hogy a helyben nem hagyottak helyére újakat tegyenek.

A régi énekeskönyv újabb kiadásaiban a Keresztesi énekeiből egyes szakok kimaradtak. Így 12. (8.), 98. (2.), 96. (3., 5.), 104. (2.), 169. (2.), 191. (egészen), 226. (2.), 228. (2.). A legújabb énekeskönyvben 24 éneke maradt meg. A 13. számút az új énekes az övének mondja s holott az a Lengyelé. A 230. dicséretből csak az 5. versszakot

¹¹ Lengyelnek Tóth Ferenchez írt levele szerint a 170. dicséretnél észrevették a szerkesztők, hogy a szerző neve kezdőbetűit a versközbe rejtette, ezért felhazsakították az éneket. (Prot. Egyh. és Isk. L. 1878. 120. l.)

¹² L. sárosp. főisk. levéltár XXXI. 12054. 217. (1805. aug. 9.)

¹³ Ezek közt volt Lengyel, Keresztesi, Nagy István s Lukács István is.

¹⁴ Ez adatokat S. Szabó J. nem említi. (Debreceni Képes Kal. 1906.) A Sp. Füz. 1858. 660—1. l. két részre vágja Keresztesi énekeit.

¹⁵ Sárosp. főisk. levéltár A. XXXII. 12423. 246. aug. 24.

¹⁶ V. ö. a Sinait illető sorokra nézve a Vay J. véleményét. Nagy papok élete 1878. 71.

vette át az új énekes (35.). Egészen elhagyta a régieket: 12., 14., 18., 32., 38., 56., 169., 183., 186., 191., 197., 226., 228.

A Keresztesi énekei közül szépek a 2. (Őrök Isten...), a 164. (Uram, bűneink...), 178. (Hirdetvén...), 186. (Adjunk halát...), 229. (Elmult az ősz...). A 164. számút Jókai is többször idézi. A Prot. Egyh. és Isk. Lap szerint (1896. 387.) szépek, de nehézkesek a 18., 31., 32., 38. számúak, míg a 79., 163., 178. igen könnyű, kedves énekek. A Varga Lajos Ker. egyháztörténete is elismeréssel szól a Keresztesi énekeiről.

Fel kell említenünk, hogy e nagytudású s egyházáért buzgón lángoló férfiú szívesen volt segítségére azoknak, akik tudományos kérdésekben támogatását kérték. Így pl. Tóth Ferenc pápai tanárnak a tiszántúli püspökök életrajzában. Tóth Ferencnek ugyanis 1808-ban jelent meg egy műve Túl a Dunai Ref. Püspökök életrajza címmel s ezután meg akarta írni a tiszántúli püspökökét is (M. Kurir 1808. III—IV., 176.) s ekkor Kereszteshez fordult adatokért. A szalacsi pap össze is állította számára azokat s Tóth Ferenc fel is használta több adatát. A Krónika kiadója az előszóban csak annyit jegyez fel ezekről, hogy Tóth, műve 192. lapján közreműködését említi. Azonban Keresztesi nevét Tóth még a 14. l. f. jegyzetében is említi s a 87. lap h jegyzetében pedig csaknem egész részt vesz belőle. Azonkívül, ha a kunszentmiklósi kézirat szövegét összevetjük a Tóth szövegével, látjuk, hogy sokkal többször merít Tóth a Keresztesi adataiból, anélkül, hogy forrását megjelölne, pl. 183. l. (322. l.), 185. l. (k. 323.), 186. l. (k. 324., csaknem azonos szavakkal), 240. l. (k. 344.), 237. l. (k. 342. l.), 238. l. (k. 343.), 136—7. l. k. (345., Szejdi). Sőt a Krónikából is merít (132. l.: 388. l.). — A Tóthnak küldött adatokról azt írja a Napló (406. l.), hogy levélbeli kérésére hosszas munkával készített jegyzéseit Pápara küldte 1807 nov. 20. és 1808 ápr. 23-án 17 püspök életrajzát küldte el neki. E feljegyzések ma is megvannak. Számra nézve nem egyezik meg a sorszám a Tóth művével (II. h. Tóth IV., a VII. h. X-et mond). Azt írja egyik levelében hozzá, hogy ami a Szathmári és Sinai biographiájának kérdéséről illeti, hogy említse-e vagy sem Tóth a forrását, t. i. hogy kitől kapta az adatait, azt teljesen rábízta. Neki ugyan az a véleménye, hogy akkor már azoknak az irgyei vagy nem élnek, vagy ha élnek, tőlük keveset tart. Ő csak igazságot igyekezett írni. Célszerűbbnek tartja azonban a szerző megnevezését, hogy ő helyette másokra ne haragudjanak. Hiszen neve a Hevesiről szóló, nem kevés fáradsággal való vizsgálódásban is előfordul.^{16—17} E munkálat címe a Szakács József másolatában így van: A [Tiszán-tul való] Református Superintendensek [vagy] Püspökök [életéről való kevés

¹⁷ Tóth Ferenczel való levelezésének egyes (1808. IV/18, X/15, 1810. X/9, 1811. IX/4.) darabjai, valamint a tiszántúli püspökök életét, a Tiszántúli reformációjáról és Sinairól való feljegyzéseit a N. Múzeum őrzi, Színyei sz. azonban már nem találták a kéziratárban.

Tallózás [melyet] nem kevés turkászással [szedegetett] öszve] Keresztési József [a szalacsi ref. Ecclesiának] 4 esztendő s L. Tanítója 1808. Esztendőben. — Belől egy jegyzés olvasható: Mikor Tóth Ferenc befejezte Tul a Dunai ref. püspökök életét (1807.) s az megjelent 1808., azt tűzte ki, hogy a tisztántulákát is kiadja. E végre több becses levelében megkereste őt, barátságosan kérte, sőt kényszerítette, hogy segítse őt, melyet ő, noha e télen beteges volt, megcselekedett, a következő jegyzésekben. (1808. Szalacs, febr.—márc. hónapokban.) Tehát az első részletet már előbb elküldötte Pápára, de ebbe is belemásolta. Az olvasóhoz szóló üdvölet után 6 forrásra hivatkozik, azután a következő püspökökhöz ad adatokat: Hevesi Mihály, Bogácsi Demeter, Mélius, Hodászi Lukács, Keresszegi István, Tornai István, Nógrádi Mátyás, Diószegi Kiss István, Szilágyi Tönkő Márton, Zoványi György, Vecsei János, Tatai Csirke Ferenc, Szilágyi Sámuel, Szathmári Paksi István jegyrésznél e jegyzés 352., 354. Vide Biogr. Itt elmarad Hunyadi Ferenc (357. L. Ath. Toldalékját, Biogr.), Vecsei Sámuel (Vide Biogr.), Benedek Mihály (itt is többször olvasható: Vide Biogr.), Nógrádi Mátyás-hoz pótlás egy verssel.

De Tóthnak a másik, a *dunántúli* ref. püspökök életéről szóló művéhez is fűzött megjegyzéseket, jobbításokat s hozzáadásokat. Ezeket 1808 július 20-án írta. Ezek sorrendjét itt adjuk: VIII. 11. 1726—1766; 19. és egyebütt és Bod Gy. h. Péter. — 81. a papszentelésre való énekhez: Stephanus Pathai superint. a versfölkben. — 104. Czeglédi Pálé lehet a Krisztushoz készülők, szerelmes híveim. — 137. A veszprémi gyűléshez: Csúzi Jakab predikációja. — 196. Nem István, hanem Pál volt a Gyöngyösi-obs. a pápai ecc. történetében nehezen egyeznek meg az 1525 előtt és 1531. Bálint pap predikátor. Ezekkel együtt küldte el Pápára I. az 1783-ban adott Formátát a Szilágyi Sámuel életéről való leírásra. II. Magyar Sion siralmát és Veszprém siralma s a veszprémi vár képe alá írt sorokat. III. Néhai Sinai Miklós epitaphiumát.¹⁸

Ugyancsak segítségére volt Szerencsi Nagy István nagy győri predikátornak abban, hogy a Bod Athenását, mint Krónikája 150. lapján írja, cum supplemento a világ elébe adhassa. A közzét segíteni akarván, megkeresésére decemberben (1786.) megszorítottta az Athenast 70 kidolgozott titullussal.¹⁹ Tóth Ferenchez 1807 nov. 21-én ezt írja: minthogy néhai Sz. N. I. úr az Athenast bővítve ki akarta adni, hozzám is folyamodott Nagyváradon és abban dolgoztam is (némely régebbiek biographiáikkal is szolgálhatok, t. i. a püspökök életéhez).

¹⁸ Itt megjegyzi a másoló: Huc usque Rev. T. Jos. Keresztési.

¹⁹ Néhai Tiszteletes Bod Péter *Magyar Athenas* nevű könyvének *Toldalékja*, melyet Midón különös kir. engedelem mellett N. Győri Ref. Predikátor Szerencsi Nagy István ilendő Bővítéssel 2-szor kiakart volna adni, betűletes Levélvel mások között végte megkerestetvén. A haszonért öszve szedegetett Keresztési József N. Váradon 1816 eszt. Karátsón havában (207—240. l.).

E kb. 70 titulus meg is található kézíratai közt az előbb említett kötetben. Miután ezeket Harsányi István kollégám már ismertette, csak a verseket sorolom fel,²⁰ felemlítve, hogy kútfők után dolgozott. Hozzáteszi, ha ezekkel „a közhaszonnak valamit szolgál”, örömeinek tartja s fáradsága meg lesz jutalmazva. E megjegyzéseket 1787 jan. 2-án írja, tehát itt is előbb elküldte a 70 címet, azután másolta le magának. A nevek ezek: 9. Ambrozovszki Mihály, Apafi Mihály, 26. Baranyi László, 27. Barta Boldizsár. 32. Bacsányi I., 35. Beregszászi Pál, 45. Bogáti F. M., 62. Debreceni Főris István, 71. Diószegi Bónis Mátyás, Diószegi Kis István, 72. Domokos Márton, 77. Erdődi Lajos, Eszéki István, 84. Felvinczi Sándor, Fejér Antal, 86. Fodor Pál, 101. Görgei Pál, 108. Herczeg János, 114. Hunyadi Szabó Ferenc, 119. Illei János, 125. Kabai Bodor Gellért, 137. Kenesei Péter, 143. Kismarjai Veszélir Pál, 145. Kolumbán János, 148. Gosárvári Mátyás, 150. Kőleséri Sámuel, 155. Lanque János, 163. Göröcsöni Ambrus, 165. Madari János, 175. Miklós Sámuel, 178. Miskolczi Csulyak István, M. Csulyak Gáspár, 189. Nánási István, 193. Nevetlen könyvek (7 drb), 203. Ónodi József, 216. Patai Sámuel, Pathai János, 218. Paczóth Ferenc, 226. Polgári Miklós, 231. Ráskai Gáspár, 237. Sárvári János, 240. Simoncsics Imre, 250. Szántai Pócs István, 259. Szelek György, 260. Sz. Benedeki Mihály, Senczi A. Pál, 265. Szeremlei Sámuel, 268. Szilágyi Márton, 269. Szilágyi Sámuel és fia: Sámuel, Szilágyi Márton, 280. Szirmai Antal, Szirmai László, 288. Taxoni János, 292. Temesvári István, 309. Csatári János, 309. Csatári Ferenc, 312. Csizi István, 314. Csúzi Cseh Jakab, 319. Czirják Mihály, Thököli Miklós, 325. Vasoni Márton, 326. Vajdakamarási Lőrinc, 327. Veres Balázs, 328. Viski Pál, 332. Zimányi Lajos, 290. Teleki Sámuel. Összesen 67 író.

Hogy mi lett ezekkel az adatokkal, mivel Szerencsi Nagy 1789 jan. 7-én meghalt, nem tudni.²¹ Egy azonban bizonyos. Az, hogy Keresztési kítűnően ismerte az előbbi korok íróit s műveiket és szívesen sietett íróitársai támogatására. Az is bizonyos, hogy ezeket mind ő gyűjtötte s amit Harsányi István a Miskolczi Csulyak Istvánról szóló dolgozatában²² Szerencsinek tulajdonít, azt mind a Keresztési érdemének kell betudni. Szintúgy a M. Nyelvben a Senczi Grammatikájáról szóló feljegyzést is.²³ Az Irod. Társaságban 1926 máj. 14-én bemutatott felolvasásában (Bod P. Toldalékáról) hangoztatott érdem sem a Szerencsié, hanem egyedül a Keresztésié!

Ugyancsak Naplójában említi (150. l.), hogy régi pénzek iránt, levelezésben volt

²⁰ Bár jelzem, hogy sok fontos adatot tartalmaz kézírásban maradt munkákról is, pl. Szilágyi S. 230. 324 l.

²¹ Váci összefüvészi a két Nagy Istvánt (Kaz. Lev. IV. 584.). Halálára P. H. Á. írt verset (M. Muzsa 1789. 61.).

²² Theol. Szemle 1926. 326 stb. lapokon és különnyomathban is.

²³ 1926. 274. l.

Weszprémi Istvánnal, melyek közül néhányat ő irt le s azokat Weszprémi a Magyar Medicusok biographiájában (1787.) kiadta.

És tényleg, ha a Succinta Med. Biographiát végiglapozzuk, nemcsak a IV. k. 143. lapján találjuk a Keresztési nevét, amint a Színnyei lexicon mondja, hanem a 486—7. lapon is. De leveleiből még mást is megállapíthatunk ezekre nézve. Nevezetesen a váradi szükségpénzekről és libertasokról Weszprémihez írt sorai a Bécsi M. Kurir ápr. 21-i s 25. számához tartozó Muzsában csaknem szóról-szóra megjelent magyarul Debreceni D. V. I. név alatt.

Ezt Keresztési plagiumnak és sarlatárságnak tartja, mely nem mehetett a V. I. hírével, mert ő ezt a Keresztési neve alatt fogja közölni a Biographiában; a cikkíró nem látta soha azt a pénzt: ő három hóval ezelőtt írta ezt, a M. Múza szerint pedig 40 évvel ezelőtt (1787. VI. 1. Földihez.) Egy másik levelében a Biographia utolsó részének megjelenéséről írva, fájdalmanak ad kifejezést, hogy Weszprémi „viro multos, nihil tale merentes, dente corripuit“, így Kollárt. Horányit, őt (486.), Simoncsicsot (491.). A Biographia Medicorum IV. 478. l. szövege a Keresztési-kézirat 114., 115. lapjával is egyezést mutat. Tehát Weszprémi a levelet felhasználta.

Keresztési régi pénzekkel nagyon szeretett foglalkozni. Nemcsak Naplója, hanem levelei is bizonyítják ezt. (1787 okt. 8. 1788 I. 2., 1788 IV. 28., 1789 V. 22.) Telekihez, Simoncsicshoz, Millerhez, Schönvisnerhez írt leveleiben sokszor emlékszik egy-egy régi pénzről. Meg a M. Múza illetéktelen közléséről is. Mikor Bécsben jár, nem feledkezik meg a ráírt pénzgyűjtéséről sem. (N. 331.)

A debreceni kollégium könyvtára Nummotheca c. kéziratát őrzi.

Folytatta Bod *Tymbaules*-ét is. Hogy erre milyen körülmény ösztönözte, nem tudjuk megállapítani. Tény, hogy írásai közt megvan e folytatás kézirata. Bod az 1—4., 5—7. fasciculust két kötetbe foglalta. Ezt folytatja Keresztési a VIII. fasciculussal. Címe így van:

De republica Hungariae Litteraria [optime meriti Viri] Clarissimi ac doctissimi [Petri Bod] dum viveret in Ecclesia H. C. M. Igenensi Transsylvaniae V. D. Ministri [Hungarus Tymbaules] Continuatus seu Grata et Benedicta Hungarorum quo rundam Principum, Heroum. Magnatum Toga et Sago. Domi Militiaeque insignium virorum Eruditione ac Prudentia clarorum Feminarum Honestatis Fama et Pietatis studio illustrium Ex Epitaphiis renovata memoria. quam Ex cineribus excitavit Iosephus Keresztési In Ecclesia Helv. Conf. M. Váradensi primus post deductuan Tolerantiam Christianam V. D. Minister MDCCLXXXVII. E hosszú című s Ovid. Amorum I. III. eleg. 8. (Pascitur etc.) jeligével ellátott kéziratot feljegyzés a következő részekben kiegészíti Bod. 1—4., 5—7. fasciculust.

Fasciculus VIII. (nagy részt a XVI. százból): Ep. Mladini (1348 Tigur.) latin

versben. II. Nicolai Zrinyi (1566) próza és vers, III. Laurentii Újlaki 1500 v. IV. Ludovici II. v. V. Emerici Zápolya 1487 pr. VI. Joannis Thurzó 1508 pr. VII. Joannis Thurzó pr. és v. 1520. Aliud v. VIII. Stanislai Thurzó 1540 v. IX. Alexii Thurzó 1543 v. X. Joannis Thurzó 1558 pr. XI. Alexii Thurzó 1594 v. és pr. XII. Alexii III. Thurzó v. pr. 1600. XIII. Stanislai Várallyi 1548 v. XIV. Francisci Révai 1553 pr. XV. Joannis Lévai 1553 pr. XVI. Thomae Nádasdi pr. 1562. Joanni Sigismundi 1571. pr. XVIII. Christophori Báthori pr. 1581. Stephani Báthori v. 1576. Aliud v. Aliud v. XX. Petri Farkas v. 1571. XXI. Antonii Verantii pr. 1573. XXII. Georgii Draskovics 1587 pr. XXIII. Michaelis Csetneki 1588 pr. XXIV. Stephani Csetneki v. 1594. XXV. Nicolai Istvánffy 1594 pr. Fasciculus IX. (nagyobb részt XVII. századiak): I. Nicolai Pálfi pr. 1600. II. Martini Pethe v. 1605. Aliud v. III. Christophori Varkócz 1520 pr. IV. Pauli Székely 1572 pr. V. Sebastiani Thököly v. 1607. VI. Stephani Thököly pr. 1651. VII. Martini Thököly 1611 pr. VIII. Gabriel Báthori v. 1613. IX. Sigismundi Rákóczi 1608 (Miskolci pr.). X. Ludovici Rákóczi halotti zászlón 1612 pr., másik zászlón latin s magyar vers (Misk. Cs.). XI. Sigismundi Rákóczi 1621, vers latinul és magyarul (Miskolci Csulyaktól). XII. Pauli Rákóczi 1636 pr. v. XIII. Christophori Thurzó pr. , v. (2) 1614. Aliud (latin) In vexillo eiusdem XIV. Stanislai Thurzó. XV. Adami Thurzó 1635 pr. XVI. Francisci Forgács pr. v. 1615. Ad lectorem v. XVII. Stephani Mariassi 1516 v., pr. XVIII. Francisci Mariassi 1649 két v. XIX. Pauli Mariassi 1610 v., pr. XX. Sigismundi Mariassi 1622 v., pr. XXI. Andreae Mariassi 1608. XXII. Joannis Mariassi v., pr. 1674. XXIII. Gaspari Illésházi pr. 1648. XXIV. Nic. Zrinyi pr., v. 1665. XXV. Adami Erdődi 1668. pr., v. XXVI. Francisci Csáki pr., v. 1670. — Fasciculus decimus: I. Petri de Perény p. 1416. II. Catharinae Thurzó pr. 1535. III. Helenae Zrinyi pr., v. 1546. Annae Mariassi v. 1592. V. Susannae Dóczy pr. 1596. Aliud VI. Mariae Gyulaffi pr. VII. Mariae Drugeth 1623 pr. VIII. Susannae Erdődi pr. 1633. IX. Elisabethae Péchi 1631 pr. v. X. Sigismundi Péchy pr. v. 1631. XI. Stephani Görgei 1619 v. 1651. megújítva újabb vers. XII. Sigismundi Holló 1661 pr. v. XIII. Joannis Holló 1663 v. pr. XIV. Ladislai Bertóti 1679 v. pr. XV. Nicolai Balogh pr. 1689. XVI. Michaelis Várad v. pr. 1590. XVII. Joannis Csulyak Miskolci 1584 pr. v. XVIII. Stephani Csulyak Miskolci 1645 v. pr. XIX. Annae Szentandrás v. pr. 1589. XX. Dorotheae Pelbárt 1607 (Misk. Cs. I. írta) pr. v. XXI. Steph. Szentandrás 1609 pr. v. XXII. Georgii Szikszovii 1610 v. XXIII. Georgii Szikszovii 1617. XXIV. Joannis Sambuci 1584 pr. v. XXV. Francisci Frangepan v. — Fasciculus undecimus (XVIII. század): I. Emerici Thököly pr. 1705. II. Helenae Zrinyi pr. v. 1703. III. Evae Thököly 1716 pr. v. IV. Joannis Sigrai pr. v. 1718. V. Michaelis Eszterházi 1721 pr. v. Iosephi Eszterházi 1721 pr. VI. Francisci Gyulai 1728 pr. v.

VII. Samuelis Köleséri pr. v. 1732. VIII. Sigismundi Csáki pr. IX. Martini Borosnyai pr. 1738. X. Francisci Lónyai 1760 v. XI. Andree Hermány 1764 pr. XII. Sigismundi Szepesi pr. v. (M. M. Pápaítól) 1767. XIII. Joannis Rhédei 1768 pr. XIV. Adami de Bethlen 1772 pr. XV. Antonii Grassalkovics 1771. pr. XVI. Societatis Jesu 1783. v. XVII. Georgii Sombori v. 1772. XVIII. Catharinae Péchy 1786 (írta J. Keresztessi 1787). P. Imre kérésére. XIX. Nic. Sinai (Budai Ézsaiástól) Huc usque R. Jos. Keresztessi.

Ezekon kívül tudják még, hogy több kézirat is van. Pl. a nagyváradai ref. egyház levéltárában van egy folio nagy könyv, melyet Keresztessi József kezdett meg, az utódjai folytattak, melyben igen sok jelentős feljegyzés van a nagyváradai egyház multjából. Megírta Nagyvárad 1660-i ostromát is, melyet a Biharmegyei régészeti s történelmi egylet 1895—6. évkönyvében közöltek.

Ugyancsak Apróbb munkájai című kötetben vannak magánéletére vonatkozó oly érdekes okmányok, melyeknek csak kis része ismeretes. Színyei a M. Irókban csak Tóth Ferenchez írt négy levelét említi. Itt egész csomó van: Olly levelek, melyeket Némelly Fő és Tudós Személyekhez bizonyos alkalmatosságokkal (Deákul és Magyarul) versekben és szabadon 1780. Esztendőtol fogva írt Keresztessi József cím alatt. Belül: Miscemus et utile dulci.

Ezeknek is csak a sorrendjét adjuk itten: 1. Burmannak gratuláló epigramma (1780 márc. 18. (Töredék ?) Erre válaszol a Naplóban (18). — 2. Fráter Ádám egykori növendékéhez levelet s verset ír (tör.). Utr. 1780 ápr 5. — 3. Medgyesi Pálhoz, mikor az Bernben volt. Debr. 1781 márc. 5. — 4. Fodor Gerzson egykori tanítványának, ki költeményét neki elküldötte 1781. (Ő is küldött neki kettőt.) — 5. Zimányi Lajosnak 1785 aug. 22. 6. Schuál Sámuelnek (1785 szept. 12.) — 7. Horányi Eleknek 1785 dec. 26.) Űdvözlő verset is küld neki 1786. — 8. Millerre epigramma (1786 ... 13.). 9. Teleki Sámuelre. 10. Millerre. 11. Veszprémihez levél a régi pénzekekről 1786 dec. 13. — 12. 1787 jan. 25. 13. 1787 jan. 29. — 14. 1787. jún. 1. Helyreigazítás a M. Muzsához 237., 257., magyarul Földihez. — 15. 1787 jún. 1. a kancellárhoz. 16. a grófnéhoz 1787 jún. 1. — 17. Simoncsichhoz a pénzekekről 1787 okt. 5. — 18. Miller F.-hez 1787 okt. 10. — 19. Simoncsichhoz 1788 jún. 2. — 20. Millerhez 1788 ápr. 28. — 21. Hanunlikhez vers, mert neki elküldte egy gyászversét 1788 máj. 7. — 22. Simoncsichhoz 1788 máj. 22. — 23. Millerhez (1788 május 22.). — 24. Kancellárhoz 1788 május 22. — 25. Hanunliknak versben felel 1788 jún. 26. 26. Simoncsichhoz 1788 júl. 26. — 27. Millerhez 1788 szept. 16. — 27. U. a. 1788 dec. 16. — 28. Grófnénak magyarul, négy soros verssel 1789 nyara. — 29. A gróf úrfinak s kiasszonynak (u. a.) magyarul. — 30. Millernek 1789 jan. 9. — 31. Ugyanahhoz 1789 márc. 30. — 32. Millerhez 1789 május 9. — 33. Ferdényi Jánosnak négy soros verssel 1789 ápr. 5. — 34. Millerhez 1789 ápr. 25. — 35. Kancellárhoz magyarul 1789 jún. 14. — 36. Grófnéhoz magyarul

1789 jún. 15. — 37. Grófkisasszonynak magyarul és franciául (u. a.). — 38. Millernek 1789 okt. 4. — 39. 1789 dec. 2. — és 40. 1789 dec. 15. — 41. Schönvisnerhez 1790 jan. 9. — 42. Simoncsichhoz 1790 jan. 10. — 43. Cancellariusához magyarul 1790 febr. 12. — 44. Grófnéhoz (magyarul) u. a. — 45. Domokos grófnéhoz u. a. — 46. Vincze József alrektorhoz magyarul febr. 15. (benne Kornis Ferenc halálára írt latin vers). — 47. Cancellariusához Bethlen armálisáról, Vide Biogr. Keresztessi (Napló 307.). — 48. Sinaihoz magyarul 1790 aug. 13. — 49. Grófnéhoz magyarul 1790 dec. 21. — 50. Cancellariusához magyarul u. a. — 51. Carmen bucolicum: Nox erat ex tenebris Vide Biogr. — 52. Gábor fia halálára Simon János levelet írt, erre ő levelet, majd latin verseket írt hozzá 1791 ápr. 6., s ápr. 9. — 53. Cancellariusához magyarul 1791 jún. 13. — 54. Az ifjú grófnéhoz magyarul (u. a.). — 55. A grófnéhoz magyarul szept. 15. — 56. Hunyadi Sámuelhez magyarul 1791 szept. 15. — 57. U. a. okt. 9. (conventus-ventus). — 58. Cancellarius főispánhoz (1792 jul. 17. — 59. Grófnéhoz 1793 márc. 15. magyarul. — 60. Grófnéhoz 1793 március 15. magyarul. 61. Teleki Domokoshoz latinul 1793 március 15. (A grófkisasszonynak is írt e napon, de a levél nincs ott). — 62. Ifjú grófnéhoz, magyarul, 1793 aug. 9. — 63. Cancellariusához (Excellenciádnak aug. 20. Vide Biogr., 372.). — 64. Az ifjú grófnak 1793 dec. 6. — 65. Hanunlikhoz vers, Károlyihoz írt ódáját megküldötte (1793 dec. 15.). — 66. Gencsi Lászlóhoz 1794 febr. 27. (4 vsz. vers). — 67. Cancellariusához az armálisról, Vide Biogr. 1794 márc. 14. (Napló 374.). — 68. Cancellariusához (Aranka ügyében, 1794 nov. 6.). — 69. Arankához 1794 nov. 7. — 70. Ifjú grófnéhoz 1795 ápr. 29. — 71. Kancellárhoz 1795 ápr. 30. — 72. Gróf nőhöz u. a. — 73. Gróf kiasszonnyhoz u. a. — 74. Szív-vásár (Rhédei Ádám és Teleki Mária jegyváltására 47 versszakos vers (à 3 sor) 1795. Szent György hava. — 75. Az édesanyához is ír egy levelet 1795 máj. 2. — 76. Grófnéhoz nov. 1. (magy.). — 77. Ifjú grófnéhoz 1797 máj. 19., magy. — 78. Pécsi Imréhez 1797 szept. 1. (magy.). — 79. Grófnéhoz 1798 okt. 26. (magy.). — 80. Kis Mihálynak 1799 júl. 23. (magy.). — 81. Simoncsichnak 1800 júl. 20. — 82. Cancellariusához, magy. 1807 febr. 18. — 83. Grófnéhoz magyarul 1808 febr. 1. — 84. Sándorfi Józsefhez latin vers 1808 okt. 29. — 85. Millerhez 1809 jan. 2. — 86. U. a. 1809 ápr. 20.²⁴

Eddig tart a levelezés másolata. Érdekes, hogy a Napló és a levelek egyszerre végződnek el. (1809 ápr.—máj.)²⁵ E levelekben élénk tárul Keresztessi rokonszenves jelleme. A grófi családdal (gróf Teleki Sámuel alkancellárral s nejevel Bethlen Zsuzsánnával s gyermekeivel: Domokossal, Máriával és Ferenczel való levelezése a feltétlen bizalom és ragaszkodás, a grófi család részéről a figyelem s rokonszeny jegyében folyik. Örömeikben, gyászukban része van. A gróf-

²⁴ Finis epist. J. Ker. (A másoló jegyzése.)

²⁵ Tóth Ferenczel való további leveleit a N. Múz. őrizi Szinnyei J. szerint, de már nem találtuk ott.

kiasasszony és a gróf viszont ajándékkal lepik meg őt. (N. 160.) A Napló 122. l. szerint Domokosnak tanítója volt s Mária nevelése iránt később is állandóan érdeklődik. Leveleiben kérdéseket tesz fel neki a bibliából, tudakozódik nevelői felől. Olyanforma lehetett köztük a viszony, mint Görög és az Eszterházy-család között. (I. K. 1927.) — Írótaisaival is igyekszik keresni a jó viszonyt s Simoncsics, Zimányi, Miller, Kis Mihályhoz intézett leveleiben érdeklődik műveik iránt, azokból kér tőlük, vagy azok küldik meg neki elhelyezés végett műveiket, pl. Zimányi. Horányit is többször felkeresi Prayt, Katonát, olykor leveleivel is. Keresi az érintkezést Kazinczyval is. (N. 381.). Találkozott Szacsvaival és Kerekessel is. (N. 326.)

Ellenben nem jó szemmel nézte Martynovics üzelmeit, hiszen Keresztesi még hitfeleivel szemben is a királyi kegytől várta hön szeretett egyháza javát, ezért ment fel Bécsbe. Nem jó szemmel nézte azonban József kapkodó intézkedéseit sem. (N. 191., későn 87., 164—9., 182—7. l.)

Irodalmilag minden iránt érdeklődött. — A sok gúnyirat, pasquillus, Trenk művei, Climius utazása egyképpen felkeltik érdeklődését, sőt belőlük részleteket iktat Naplójába. A könyvtárak iránt is nagyon érdeklődik. Megnézi a bécsi augusta bibliothecát s a pesti egyetemét. Ez utóbbiról megjegyzi, hogy Thuánus története (Hist. sui temporis) nem volt benne. Megszemlélte Teleki Domokos gyűjteményét. Az alkancellár könyvtára számára ajánlja I. Rákóczi György 1633-iki diariumának megvételét. Az erdélyi tudományos társaság tagjának választja s kéri, hogy I. Rákóczi György nála lévő eredeti kéziratát másolja le számára. Azt válaszolja Arankának, hogy szívesen megteszi, ha a gróf hozzájárul. (I. K. 1918. 35.). Értésíti továbbá, hogy Rákóczi Zsigmond, Rákóczi Lajos és Rákóczi Zsigmond fia felett mondott halotti beszédek, életük leírása, epitaphiumok, a Bocskai felett tartott latin és magyar halotti actiók birtokában vannak. Pénzeket is gyűjtött. Az I. Rákóczi György kéziratát el is küldi Telekinek (1795 ápr. 30.), a grófnénak pedig a Veres tromfosdit játszó sandal barátot. Az ifjú gróftól kéri atyja bibliothecájának megjelenendő catalogusát (1795 márc. 29.). Ezt meg is kapja (1796 okt. 1.). Birtokában volt Melius Herbariuma is, melyet pedig Veszprémi ritka könyvnek mond. A könyvek iránt való nagy szeretetét mutatja az is, hogy külföldről 7 mázsa könyvet hoz magával s az, hogy az Athenas toladékának említett sok könyvet ő mind ismeri.

Gyűjtötte a régi kéziratokat is. Birtokában voltak I. Rákóczi György eredeti diariuma, Miskolczi Csulyak iratai. Zoványi említi (Theol. Szemle 1926., 998.), hogy ezekhez, mint Miskolczi leszármazottja jutott. Ezt ő a Schedaris Zeitschrift für Ungarn 1804. II. (s nem V.) 85. lapja alapján mondja, hol csak ennyi van: Die orrig. Handschrift besitzt als St. Miskolczi Erle J. Keresztesi.²⁵

²⁵ Miskolczi Gáspár Ferenc, Mária (Herceg J.-né), Herceg Mária (Zempléniné), Zemléni Krisztina (Keresztesiné) rendje szerint.

A Miskolczi Diariumáról maga Keresztesi is megemlékezik (Kézir. 318. l.). A váradi vár állapotáról szóló rész a Miskolczi Diariumából van közölve a Szalacson lévő Originale Diariumból, ebből közölte Keresztúri 1806. pag. 230., de mindketten hibásan. (315. l.) Naplójában a magyar korona részletes leírását adja (270—3.) s e tárgyról Horányival is vitatkozik. Nem érti a nemzet lelkesedését a klenódium iránt (270.), valamint azt sem, miért öltözik színpompás ruhába (233., 209.). A Napló 184. lapján azonban már azt hirdeti, hogy a ruha és a nyelv formálja a nemzetet külön nemzetté. A kor hangulatát jellemző verseket is nagy szorgalommal gyűjtötte, bár szerzőjét nem mindnek ismerte. (gy pl. a 216. lapon közölt versét sem. (A Holiconi Virágok szerint szerzője Darvas Ferenc.) A Napló 279. lapján olvasható vers megvan az I. K. 1894. 199., 206. l., a 261. lapon levő, a 353. l. is. A 119. l. levő vers szerzőjét maga is megnevezi. Az „Urak, veszett kutya...” kezdetű vers írója (279.) Mátyási József (Semminél több valami. II. 39. l.).

Főműve, a Krónika, bepillantást enged a XVIII. század II. felének viszonyaiba. Legfontosabb részei azok, melyek a külföldi iskolázásra, a nagyváradi egyházépítés küzdelmes munkájára, a budai 1790-iki országgyűlésre s a bécsi útra, valamint a Sinai-ügyre vonatkoznak. Nem szerette a világiak előtérbe nyomulását s küzdött a partiumbéli papok nemességéért.²⁶ Inkább a királytól várta a támogatást.²⁷ Talán, mint Ballagi Géza mondja, csak ő volt egyedül megelégedve a türelmi rendelettel. Jól ismeri követársai s általában az emberek jellemét. Domokos s Rhédei Lajos praktikáit, a zavarosban halászó papisták fogásait, a kétszínű megyei urak (Lubi 218.) csalafintaságát, a diétai nehéz tárgyalási módot, a charatát kisebbíteni akaró hívek csökönyös fukarságát (160. stb.), a papok egymás ellen való askálódását, a papmarasztás átkait, a hamar ellobogó hazafias tüzet stb. Az emberek és dolgok chaosából kimagaslik Teleki és Sinai alakja és Keresztesi hívő, egyházát szerető egyénisége, aki kora ifjúságától kezdve nyílt szemű megfigyelője az eseményeknek, aki a bibliát többször végig olvassa (160.) s a textusokat gondosan feljegyzi, aki az emberi élet zürzavarában is Isten kezét látja (303.), akinek pennája az igazság kerékvágásából legkevésbé sem óhajt kitérni (235.).²⁸ Kénytelenségből lett bíró a Sas János ügyében. Bár sírját nem tudják a szalacsiak, emléke él. Hirdetik énekei, művei s az általa épített nagyváradi templom.

Sárospatak, 1927 nyara.

Gulyás József.

²⁶ A Budapesti Szemle (1867) szerint csak azon papok utódai kapták meg, akik Bethlen G. idejében az említett tractusokban szolgáltak.

²⁷ A tiszántúli küldöttek állásfoglalását elítéli Zsi linszky s Wurga (571. 673.).

²⁸ Hitelességét igazolták Kazinczy Pályám kezd. s Hápai naplója (Prot. Adattár V.)

KÜLFÖLDI SZEMLE.

Plater W. F., and White H. J.: *A grammar of the Vulgate*. Oxford. Clarendon. 1926. VIII + 166 l. Ára : 6 shilling (kötve).

A vulgátatanulmányok iránti érdeklődés Angliában is növekvőben van. Bizonyosága fenti könyv, mely olyanok számára készült, akik a vulgáta iránt nyelvi vagy irodalmi szempontból érdeklődnek. A szerzők e kézikönyvet nem a régebbi nyelvtanok, hanem a *Concordantiarum univ. script. sacr. Thesaurus* alapján dolgozták ki (l. Előszó), s az oxfordi kritikai vulgátakiadást vették alapul. Bevezetésül (1—10. l.) a latin bibliafordítás rövid történetét adják az Itáliáig (Westcott és Hort szerint), majd a modern vulgátának összetételét ismertetik és benne Jeromos szerepét. Ezután következik a grammatikai anyag (11—135. l.). Szerzőink a latin bibliafordítás szövegében kétféle elemet különböztetnek meg, a honit (ez a korabeli latin beszéd), s a külföldit (értve ezalatt a héber és görög szöveg hatása folytán keletkezett idegenszerűségeket). „Időrendben“ (?) először a hebraismusokat, majd a graecismusokat tárgyalják, s csak végül térnek át a tulajdonképpeni latin nyelvtanra. Persze az anyagnak ilyen szétválasztása eleve nehézségbe ütközik, mert több esetben nem is ismerjük még annyira az ú. n. késői latinságot, hogy a benne előforduló idegen elemeket bizonyosan megállapíthassuk. Mindenesetre elengedhetetlen az eddigi irodalom ismerete, mert különben sorozatos tévedések keletkeznek. Tekintve azt, hogy e kis könyv könnyű áttekinthetősége és olcsósága miatt alighanem új kiadást is fog megérni,¹ talán célszerű lesz egynehány pontra rámutatni, ahol majd a könyv szövegén változtatni kell.

Elvileg fontos az a megállapítás, hogy hebraismusnak vagy graecismusnak csakis olyan kifejezést, fordulatot, vagy szerkezetet lehet tartani, mely a latin nyelvszokással merőben ellentétes, s kimutathatóan csak az illető héber vagy görög eredeti szöveg hatása alatt került be a latin fordításba. Más a helyzet akkor, ha az illető kifejezést stb. már jóval előbb, vagy profán íróknál is megtalálhatjuk. Pl. a 14. § szerint *manus* =, action, power“ hebraismus, holott e szót már Cic. is ismeri ezen jelentésben (v. ö. Krebs: *Antibarbarus*⁷ I. 55., Georges⁸ s. v. I. B. 4.). Nem hebraismus *anima* átvitt értelemben (*moriatur anima mea* „let me die“, v. ö. Thes. lingu. Lat. s. v. III. per circumlocutionem.) Ugyanúgy *oculus* sem szemnélküli dolgokról, mert már Cic. is így használja (v. ö. Georges⁸ s. v. II. a, b.). A 16. § egynehány latin szót említ, melynek speciális jelentése állítólag hebraismus, pl. *adeps frumenti*, csakhogy ez a szót „de herbis“ már Plin. óta ismerjük

(Thes. s. v. I. 2., Georges⁸ s. v. II. 2.). A 17. §-ban *carnes* (Lev. 4. 11.) többese sem hebraismus (mellesleg: Maas Arch. lat. Lex. 12. 494. graecismusnak tartja < σάρκες, vagy κρέατα), hanem genuin latin kifejezés, mert *caro* többese régóta használatos ilyen jelentésben „hústömeg, húsdarabok“ (v. ö. Georges s. v. 2., Schmalz: Latein. Synt. u. Stilist.¹ 605. l.) — 20. §. Melléknév nélküli genet. qualit. (*jilius mortis*) szintén nem hebr., már az ólatin ismeri (v. ö. Saloni: Vitae patrum 86. s k. l., tévesen ír e tárgyról Kühner—Gerth: Ausführl. lat. Gram. II.² 1. 455. l.) — 22. § *in* és *ablat.* — „val, vel“ nem hebraismus, már Propert. óta divatos (Kühner—Gerth.² II. 1. 565. l.), a késői profán írók nemkülönben így használják Ahlquist: Studien zur Mulomed. Chiron. 91. s köv. l.) 29. §.: *adhaerere super* és *ablat.*, ill. *adhaerere post* nem hebraismusok, hanem graecismusok (*ἐπί τῷ* ill. *ὅπις*, v. ö. Saloni: 160. l.). A 37. §-ban ama szavakat is fel kellett volna sorolni, melyek csak jelentésükben állanak görög befolyás alatt. — A 44. § c) szerint a genet. comparationis graecismus, csakhogy a szerzőknek mindjárt első példája bizonytalan, Marc. 12., 31. *maius horum aliud mandatum est*, mert a gen. pluralisnál partitív értelmezés is lehetséges, a genet. compar. csak az egyszámban áll fenn kétségtelenül. — 47. § c) *adornare* + dat. az ólatinban nem = προσκομῆν, ahogyan a szerzők tanítják, hanem csak „verbis adloqui, venerari, colere“ (v. ö. Thes. s. v.) — 50. § b) *Infin.* + *habeo* = futurum távolról sem graecismus, hanem a korabeli latin köznyelvben messze elterjedt, s több román nyelvben ma is élő kifejezés (v. ö. Schmalz⁴ 422., Saloni: 282., Koffmane 122., Grandgent: Introduction to vulgar Latin § 127., Meyer—Lübke: Einführung in das Stud. d. rom. Spr.³ § 211.) — 54. §. A mutató névmás ú. n. „pleonastikus“ kitétele vonatkozó mellékmondatban (Ps. 19. 3. *quorum non audiantur voces eorum*) szerzőink szerint graecismus, ahol viszont héber hatáson alapul (v. ö. 24. §.) Mindkét magyarázat helytelen, mert a görög vonatkozó névmás nem ragozhatatlan, mint a héber, ezért a két jelenség nem is hasonlítható össze. Volt a latin köznyelv fejlődésében is idő, amikor a vonatkozó névmás hangtani okokból *egy* alakká olvadt össze (*que[m]*), melyet homályos syntaktikai jellege miatt mutató névmással kellett erősíteni (v. ö. Form. And. 48. *hominem quem ego beneficium ei feci*), de ez már chronologiai okokból is a hébertől függetlenül történt s csak azt mutatja, hogy hasonló okozatok hasonló változást idéznek elő a legkülönbözőbb nyelvek életében — egymástól függetlenül. (A tárgyalt latin jelenségről v. ö. pl. Bourciez: *Éléments de lingu. rom.*² 269. l.). — A fenti latin „pleonasmus“ (Ps. 19., 3.) pedig szintén nem graecismus, mert hasonló szerkezet már Plautusnál, azután vulgáris feliratokon és

¹ Különösen azért is, mivel a vulgáta új, kritikai kiadása épen most van megjelenőben, amelyért mindenki, aki használni fogja, hálás lesz a kiadóbizottságnak, v. ö. Harnack, Deutsch. Litzeit. 1927 évtőljam 5. lap.

kései profán íróknál is előfordul (v. ö. Löffstedt: Beiträge zur Kenntnis der spät. Latin. 95. s. köv. l.), legfeljebb annyi lehetséges, hogy ezen, önmagában véve nem „latin-talan“ szerkezet a vulgáta illető helyein a görög szöveg hasonló kifejezésének a hatása alatt jött létre. — A 83. §-ban a szerzők egy-néhány új, vagy szokatlan jelentésű szót sorolnak fel. Egynehány változtatás itt is szükséges. *Allocutio* „vígasz“ jelentésben már Catull. óta ismeretes (v. ö. Thesaur. s. v. II. de consolando, Georges⁸ s. v. b.), talán graecismus, v. ö. *παραμυθία* hasonló jelentését. — *ambitio* „pompa“ már Tacit.-nál is előfordul, aki ezt a köznyelvből vette át (Thes. s. v. III., Georges,⁸ s. v. II. 2. a β : mellesleg : Krebs Antibarbarus⁷ I. 156. még csak a kései latinból való idézeteket ismeri.) — *animositas* nemcsak új jelentésű, hanem teljesen új szó (v. ö. Thes. s. v., Krebs⁷ I. 167.) — *articulus* „point of time“ jelentésben már Terent. óta járja (v. ö. Thes. s. v. II. 1., Georges⁸ s. v. II. 2., Krebs⁷ I. 203.) — 86. § a) *avertere* = „se avertere“ már Plaut. óta ismeretes (v. ö. Thes. s. v. averto pro „se avertere“, Georges⁸ I. A. b.), Krebs⁷ I. 230., Lodge : Lexicon Plautinum s. v.). Igaz, hogy ezen szavak egynémelyike még Rönschnél (Itala u. Vulgata 305. s. köv. lap) is az új, vagy szokatlan jelentésű szavak sorában szerepel, csak hogy akkor a latin lexicographia még jóval fejletlenebb volt, mint ma, s az újabb eredményeket át kell vennünk. — 94. § e) „superlativus positivus helyett“ : helyesen a superlativus csak ú. n. elativus, vagy teljesen elvesztette intensív értelmét (Grandgent § 56., Salonius 195., Schmalz 616.⁴). — Ugyane §-ban meg kellett volna említeni a szókettőzéssel kifejezett fokozást : *bonus bonus*, „nagyon jó“, ami a népnyelvben közönséges volt (v. ö. Grandgent 55. §.), de amit szerzőink tévesen idegen-szerűségnek tartanak és ott is (31. §) könyvelnek el. — 95. § b) Gen. 1. 8. *f. factum est vespere*, Mat. 20. 8. *cum sero autem factum esset* mondatokban az adverbiumok nem állít-mányi kiegészítők (így a szerzők), hanem alanyok, „mikor est lett“ stb. — 99. § *ipse* = *idem* „talán a görög ὁ αὐτός és αὐτός ὁ összezavarásából“. Tévedés, hanem *idem* jelentése elhalványodott s így lett = *ipse* (v. ö. Löffstedt : Peregrinatio 65, Schmalz⁴ 622., Grandgent 61. §., ahol a régebbi irod.) — 113. §-ban szerzők szerint az értelmező mellérendelése (*urbs Roma*) klasszikus nyelvhasználat, mely a vulgátában ritka, itt a genetivusos alárendelés járja, kül. helyneveknél (*de terra Aegypti.*). Valójában a dolog fordítva igaz, mert a mellérendelés az ó- és késői, valamint a népies latinságnak jellemző vonása, míg az alárendelés a klasszikusban jutott túlsúlyra (Schmalz⁴ 348. l.) — 117. § (99. l.) *de*-től, -től rovatban tévesen fordul elő Apoc. 21., 26. *mensus est civitatem de harundine*, mert de értelme itt -val, -vel, ehhez v. ö. Kühner—Gerth. II.² 1., 501. l., Löffstedt : Peregrinatio 104. l., mellesleg : Georges⁸ s. v. 4.) tévesen mondja e nyelvhasználatot későinek mert már Ovid. is ismeri.). — 117. § (100. l.) Apoc. 3., 9.

dabo de synagoga Satanae, a sátán zsinagógájából való embereket⁹, szerzők szerint megint hebraismus ; tévedés, elsőrangú népies latin fordulat, mely a román nyelvekben máig él (Löffstedt 106. s. köv. l., Salonius 89. s. köv. l., Bourciez 249. l. stb.. 120. § 4.) Imperf. indic. az akarást, kívánást jelentő igéknél *lehető kívánságot* fejez ki, de a szerzők nem vették észre, hogy ez tényleg graecismus (*ἐξουλομένη* és *ηρχόμενη* szolgál fordítása, Act. 25., 22. *volebam*, Rom. 9., 3. *optabam*, v. ö. Salonius 298. l.). — 134. § a) α) 1) *quod, quia, quoniam* = „hogy“ értelemben graecismus (α), csak hogy akkor a graecismusok közül miért hiányzik ? — 134. §. (120—121. l.) ban a módok használata a mellékmondatban nagyon elnagyoltan van tárgyvalva, s nem ad többet, mint Kaulen : Sprachl. Handb. zur Vulg. 246. s. köv. l. — 139. §-ban hiányzik az „idők eltolódásáról“ szóló tan (Tempus verschiebung), v. ö. Grandgent 118. §. — 142. § *dum* nem „szabály ellenére“ áll conjunctivusszal, hanem ez a késői latinban nagyon közönséges használat az ú. n. *cum narrativum* hatása folytán keletkezett (v. ö. Schmalz⁴ 558., Salonius 316., Krebs⁷ I. 480.).

A könyv utolsó fejezete röviden szól arról a hatásról, melyet a vulgata a nyugati keresztényiség bibliafordításaira gyakorolt.

Az indexek gondosan vannak kidolgozva, csak egy eltérést jegyeztem fel, *obviare* nem 50. hanem 51.

Benigny Gvula.

D. Dr. Pfennigsdorf E.: Naturwissenschaft und Apologetik. Gütersloh. Bertelsmann, 1927.

Aki szerzőnek „Christus im modernen Geistesleben“ és „Persönlichkeit“ című nagyon elterjedt nagyobb műveit ismeri, e kis terjedelmű értekezésben, mely mint a „Studien des apologetischen Seminar sin Wernigerode“ c. gyűjtemény 18-ik füzete gyanánt jelent meg, sok újat nem talál, de annyit készséggel megállapíthat, hogy Pf. folyton tudományos szímvonalon marad, a természettudomány újabb elméleteit figyelemmel kíséri és jelen füzetben tömören és szabatosan foglalja össze mondanivalóit. Három főproblémát világít meg. Ezek : 1. Az asztronómiai világkép és a ker. teremtés-hit viszonya. 2. Az oksági összefüggés és az isteni működés. 3. Az ember keletkezése és a származástan. Álláspontja, hogy a természettudomány érzéki tapasztalatok ok-szerű összefüggését vizsgálja, a keresztény világnézet pedig a világ értelmét fejti meg a ker. istenhit felől.

Az apologetika célja a szintézis oly értelemben, hogy a valóban beigazolt természet-tudományi tényeket a ker. világnézet egészébe beilleszti.

A rendkívül világos fejtegetéseket sok tanulsággal olvashatni.

Sz. Ö.

Grósz Alexander: Geschichte der Stadt und der ev. Kirchengemeinde A. C. der Agl. Freistadt Szt. Georgen (Poazon Szt. György) herausgegeben von Dr. E. Hüekl Kircheninspector. Galánta, 1926.

E 211 oldalra terjedő és egy csomó illusztrációval díszített munkát, mint kegyeleti tényt néhai Grósz Sándor pozsonyszentgyörgyi tanító emléke iránt és mint prot. egyháztörténeti adalékot szívesen fogadnók, ha kiadása a hevenyészetség és a szakképzettség teljes hiányának a jeleit nem viselné magán.

Elsőben, amit az 1894-ben elhunyt érdemes tanító hátrahagyott, az csak nyers anyaggyűjtemény volt, melyet a könyv jelzése szerint már működése első évében szedett össze. Nem tudjuk, miért nem rendezte, miért nem dolgozta fel az áldott emlékü, szorgalmas tanférfiu a gyűjtött anyagot, de, ha életében akadt volna valaki, aki a munka kiadását vállalja, Grósz bizonyára először feldolgozta volna az anyagot, vagyis megírta volna Szt. György város és a szentgyörgyi egyházközség történetét és csak úgy engedte volna meg a közrebocsátását.

A mostani kiadó azonban nem ezt tette, hanem egyszerűen kiadta változás, áthidalás nélkül Grósz értékes adatait és jegyzeteit és elégnék tartotta, hogy elő- és utószót biggyesszen hozzá. Így aztán ez a munka a szakembert nem elégítheti ki, mert csak adathalmazt talál benne, de nem szerves egyháztörténeti monografiát, bárha a számos oklevél másolatát köszönettel veszi, — az érdeklődő olvasó pedig még annyit sem talál benne, mert ő az egyházközségnek vonzóan megírt, összefüggő történetét szerette volna olvasni, — ezzel ellentétben pedig kap néhány történeti fejezetet és a 80. laptól a 189-ig terjedő oklevél-másolatokat, melybe, bizony, nem igen tekint bele, legfeljebb ha elolvassa Szt. György városának 1679-ből való verses németnyelvű leírását. Így veszett kárba az érdemes gyűjtő sok fáradozása, holott egy kis utánjárással bizonyára akadt volna hozzáértő ember, aki az értékes anyagot szépen elrendezve, magasabb igényeket is kielégítő művet nyújt és ezáltal sokkal méltóbb emléket állít Grósznak.

Meg kell még említenünk, hogy a munka nyomása, kiállítása nagyon is rávall a vidéki nyomdára és hogy csak úgy hemzseg a sajtóhibától. A magyar protestáns egyháztörténelem bűvárai azonban még ezen elhibázott formájában is rá vannak szorulva a forrás-műre, melynek ára 23 kc.

Szelényi Ödön.

Soecknick Gerda: Religiöser Socialismus der neueren Zeit. Jena, 1926. 151 lap.

Ez a munka nem annyira kritikai, mint inkább ismertető és magyarázó jellegű és ebben a minőségében teljesen megfelel céljának. Öt szakaszra oszlik: 1. A Marx előtti vallási socializmus. 2. Marx ateizmusa és a német munkásság. 3. Vallási ellenáramlatok

a XIX. században. 4. Vallási ellenáramlatok a legújabb időben. 5. Új vallás kezdeményezése a socializmuson belül. Szerző úgy látja, hogy a vallás és socializmus közt, értve ez utóbbit a társadalmi viszonyokat rendező észszerű elvet, melynek főharcosa a szociáldemokrácia, elvileg nincsen ellentét, mert lehet a túlvilágban hinni és ép e hitből kifolyólag a világ oly átalakításához erőt meríteni, aminőt igaznak tartunk. Ellenben igenis ellentétet lát a keresztyénség és a mai proletarisztikus socializmus (a munkásosztály egyenlőség-socializmusa) közt, mert az előbbi a patriarchális társadalmi rend alapján áll. Szerző ezen nézetével nem tudunk egyetérteni, hanem úgy módosítanók: a vallás és így a keresztyénség bármely politikai párttal megfér, ha ez utóbbi nem kapcsolódik össze valamely világnézettel. Már pedig a mai proletár socializmusnak épp az a baja, hogy össze van forrva a Marx-féle materializmussal, mihelyt azonban ezt elveti, vagy módosítja, mint a revizionista socializmus megkísérlette, megvan a lehetőség a megértésre. Nézetünk szerint tehát az egyik ev. püspök, egyik budapesti reformációi beszédjében (1925) túllőtt a célon, midőn azt állította, hogy „a mi ideálunk ugyanaz, mint a szocialistáké“, mert teljesen megfeledezett a szocialisták hitvallásáról: a marxizmusról, amíg ezen az alapon állnak, bizony nemcsak az eszközök és a mód, hanem az ideál is más itt, meg ott.

Egyébként a mű tanulságosan ismerteti az idetartozó mozgalmakat. Tárgyalását megkezdi St. Simon és Szamennais-vel, áttér az angol „socialistákra“, Maurice és Kingsleyre. folytatja Tolstojjal, ismerteti Weitting Vilmos törekvését, majd Inheit és Wichern-t. továbbá Ketteln kath. püspököt és annak követőit. A következőkben bemutatja az ú. n. keresztyénsociális és ev. sociális mozgalmakat (Todt, Stöcker, Haumann), a filozófus Hermann Colmst, azután rátér Blumhardtra és a svájciakra (Kutter, Ragaz, Mattlieu. Pfister), majd egyik legjobb fejezetében az ú. n. németországi vallási szocialistákat (Tillich, Mennicke), végül a katolikus szocialistákat (Steinbüchel, Scheler) jellemzi. Mindezek túlnyomólag keresztyén alapon állanak és egyfelől a keresztyénséget akarják sociális szellemmel megtölteni, illetőleg az uralkodó kapitalizmus túlkapásait eltüntetni, másfelől a socializmust christianizálni. De magában a szociálistizmusban (szociáldemokráciában) is mutatkoztak törekvések egy új vallás megalkotására. Ez a mozgalom különösen a világháború és annak következményei folytán nagyot erősödött. Németországban különösen Göhre és Radbruch figyelemre méltók. Bizonyos benső vallásosságot találni a proletár ifjúsági mozgalmakban és proletár-költők-nél is akik a vallás régi formáitól elfordulnak, de tartalmának egyes elemeit hajlandók átvenni, összekapcsolva azokat a nagy német idealisták egyes gondolataival. E törekvések eredményét még nem látjuk, de így is megnyugtató, hogy ime az ortodox marxizmus legalább Németországban elhalványulóban van. A socializmus részéről megindult törek-

vésekkel szemben az egyházak is felkarolták az új gondolatokat. Főbb megoldási kísérletek ezek: Kath. talajon a rendi szocializmus eszméje született meg (Ketteler) a kálvinisták bizonyos társulási szocializmus felé hajlanak (Kutter, Ragaz) a lutheranizmus pedig csak az állami szocializmust tartja elfogadhatónak, tehát a legkonzervatívabb. A vallásos szekták inkább az anarchizmus felé húznak, végül a zsidó vallás szelleme, úgy, ahogy Cohen felfogja, a teljesen átracionalizált társadalmi rendben látja az eszményt. Az volna üdvös, ha a két oldalról induló törekvés összetalálkozva, a vallásos hit és keresztyén elv erősödését mozdítaná elő — e beteg generáció meggyógyítására.

Szelényi Ödön.

Paul Ludvig Landberg: Die Welt der Mittelalters und wir. Bonn, 1925. 125 lap.

Elmultak azok az idők, midőn a középkort „csillagtalan éjtszakának” tekintették és semmi jót sem találtak benne. Ma már az európai emberiség eme korszakát is elfogultság nélkül tudjuk nézni és tárgyilagosan megítélni és nem igyekszünk letagadhatatlan fényoldalait a későbbi korok javára elhomályosítani. Ily szemmel figyeli a középkort a fenti mű is, de ehhez járul, hogy szerzője Max. Scheler tanítványai közül való és így természetesen, hogy az általa végzett mérlegelés nem a mi korunk, hanem a középkor javára üt ki.

Rövid, de szépen megírt munkája nem adja e két korszak részletes szellemtörténetét, hanem csakis a középponti álláspontot, a középkor örök vonását, a jelen szellemi állapotaira való vonatkoztatással, fejtegetésében a szerző főleg Aquinói Tamásra támaszkodik. A középkor centrális felfogása, hogy a világ célszerűen és ékesen rendezett egész, mely örök törvények szerint mozog. Minden dolog a legmagasabb célnak van alárendelve. Mint a térbeli világ, úgy a történelem is határolt, kezdete a teremtésben, vége az utolsó ítéletben van. Ebbe a „rendfilozófiába” beleilleszkedik az etika és politika is; az első, mely a bűnbánat feltétele mellett az eredendő bűn által megrontott embernek kilátásba helyezi az Istenhez való visszatérést és a második, mely a rendek isteni eredetű hármasságában a rend törvényét szinte klasszikusan megalósítja. Amíg a középkor a világot és túlvilágot egységbe foglalja, addig a protestantizmus kettészakította. Kath. felfogás szerint az Isten országa mindkét világot magába zárja, míg a protestantizmusban az Isten országa vagy a túlvilágba menekül, vagy tisztára immanens lesz. Míg a középkori emberre nézve az élet célja Isten szemlélése a halál után („visio beatifica”), addig a modern ember legnagyobb kinja, hogy az élete rá nézve értelmét elveszítette, a lélek halhatatlansága, a túlvilági élet reánézve bizonytalanná vált. Ezzel szemben a középkori ember világfelfogásának a magva, mely teljesen megnyugtatja: „a világrend után Isten szeretettel által az Isten szemléléséhez”. Legszebben tükröződik a középkori keresztyénség a Benedek- és Ferencrendben.

A középkori világnézetet nem a természettudomány, hanem a nominalizmus kezdte ki. Szerző érdekesen polemizál Burkhardtal, aki szerinte a renaissance középkori elemeit félreismerte, pedig a renaissance „a forrásokból megifjodott középkor”. A stoa és Épikuros Plato és a keresztyénség ellen, ama világszétforgácsolás lényege, mely az újkor egyik jellegzetes oldala.

A nyugat története világosan megvalósítja az emberi létlehetőségeket, amennyiben a rendtől a szokáshoz, a szokástól az anarchiához leszáll, hogy onnan ismét a rendhez felemelkedjék. A „ma” ifjúsága újra végig méri ezt a pályát: a szokástól az anarchián át a rendhez. Már látható is messziről egy új kultúra, az Isten iránti új engedelmesség, a rend kora...

Landberg művét a historikus és történetfilozófus sok helyesléssel, de sok ellenzéssel is fogja olvasni. Nyilvánvaló, hogy végeredményben a középkornak mégis csak az előnyét látja, de fogyatkozásait nem, vagyis ideális képét adja. Nem akarja észrevenni, hogy a középkori világnézetnek gyengéi is voltak (v. ö. Eucken hatalmas művét) melyek szükségszerűen új világot, új hitet, új világnézetet követeltek. Ha csakugyan Krisztus-vallás lett volna a középkor vallása és nem Mária és a szentek kultusza, ha a bensőséges hit helyett nem inkább mutatványos csoda és a népet kiaknázó úzerkedés uralkodott volna benne, nem ütötte volna fel a fejét újabb meg újabb „eretnekség” és nem aratott volna győzelmet a reformáció, a Krisztus-vallás felfedezője.

Szelényi Ödön.

Schleumer A.: Kirchenlateinisches Wörterbuch. Zweite, sehr vermehrte Auflage des „Liturgischen Lexikons“. Limburg a. d. Lahn. Gebrüder Steffen. 1926. 342. l. Ára 30 márka (kötve).

Ha a keresztyén latinságot egy társadalmi csoport külön köznyelvének tekintjük, akkor e ker. latinságon belül azt a nyelvet, melyet az egyház az istentiszteletnél, szertartásnál s egyéb hivatalos ténykedésénél használt, „egyházi latinságnak” fogjuk nevezni. Nyilván a szerző is így értelmezte az „egyházi latinság” fogalmát, mivel a könyv alcíme szerint e szótár a római missale, rituale, graduale, pontificale, caeremoniale, a martyrologiumhoz, azután a *vilgátához*, a codex iur. can. s több ország propriáihoz való. Szerzőnk az előszóban hosszasan tájékoztat a körülményekről, melyek e második kiadást szükségessé tették, majd arról az eljárásról, melyet a szótár szerkesztésénél és bővítésénél követett. Ezután közli a használt könyvek jegyzékét (15—16. l.). Itt feltűnik, hogy nem említi első sorban a *Thesaurus linguae Latinae*-t, azután a *Concordantiarum univ. scripturae sacrae Thesaurus*-t, nemkülönben *Koffmane*, *Rönsch*, *Salonius* és másoknak lexicographiai műveit. Etymologiai kérdésekben pedig nem annyira *Körtिंगhez*, hanem *Walde* és *Meyer*—*Lübkéhez* kellett volna fordulnia. Szerzőnk az egyes szavaknál a szótagok

quantitását a klasszikus kiejtés szerint jelölte meg; ez tudományos szempontból tulajdonképpen anachronizmus, mert hiszen az említett szövegek keletkezése idején a régi, klasszikus kiejtés már eltűnt volt. Csak praktikus szempont lehetett irányadó e jelölésnél, amennyiben XV. Benedek a kathol. istentisztelet nagyobb egységesítése céljából a klasszikus kiejtés tanítását rendelte el. A könyvben azonkívül helyet foglal (17—55. l.) B. Rötternek „Anleitung zur richtigen Aussprache des Lateins“ c. műve, mely külön is megjelent, de „jelen alakjában nem kielégítő munka“ (v. ö. Klotz: Lit. Woch. I. [1925] 855. s. köv. l.).

Hogy a szótár anyaga mennyire öleli fel az id. szövegek szóanyagát, azt csak hosszabb használat után lehet majd eldönteni. Magam csak a *vulgata* szövegével tettem próbát, s több helyen hiányokat jegyeztem fel, melyek közül egynehányat itt közlök.

Abeo „menni“¹ (v. ö. Thes. lingu. Lat. s. v. II. 4., Rönisch: Itala u. Vulg. 346. l.) — *acceptus*: *accepto ferre*, „valakinek a javára írni“ (Rönisch, i. m. 346. l.) — *admirari* nem passivum, hanem deponens passiv jelentéssel (v. ö. Plater—White: A grammar of the Vulgate 59. l., Koffmane: Geschichte des Kirchenlateins 45. l.), — *ala*: „kar“ (v. ö. Thes. I. L. s. v. I. B., translate, Georges⁸ s. v. II. A. 1., Rönisch 305.), — *argumentum*: „ismertető jel“ (v. ö. Thes. s. v. I. B. 3. Rönisch 308.), — *cani* (scil. *capilli*): „öregség“ (v. ö. Rönisch 306.), — *causa*: *sine causa*, „hiábavalóan“ (Plater—White 54. l.), — *cogitatio*: „gond“ (Rönisch 308.), — *comparo*: *non comparavit* „eltűnt“ (Krebs: Antibarbarus⁷ I. 310., Georges⁸ s. v., Rönisch 349.), — *denotatio* „kifogás, elítéltetés“ (Rönisch 311.), — *dare*: mint egyszerű műveltető ige is szerepel már (ú. n. causativum) = *facere*. v. ö. Ps. 16. 10. *nec dabis sanctum tuum videre corruptionem*. E feltűnő jelenség oka, hogy *dare* és *facere* más kifejezésekben is felcserélődtek, v. ö. Salonius: *Vitae patrum* 382. l.), — *donare*: „ajándékozni“ (v. ö. Rönisch: Semasiolog. Beiträge III. 22.), — *eiicere*: „kivezet“ (Rönisch: Itala u. Vulg. 362., Löfstedt: Peregrinatio 264. s. köv. l.), — *focus*: „tűz“ (Krebs⁷ I. 600, Georges⁸ s. v. II. a., Salonius 388., Rönisch 313.), — *iactare*: „átenged, átruház“ (Salonius 395.), — *instaurare*: „bőségesen ellátni valamivel“ (Rönisch 371.), — *incipio*-nak csak két jelentése van felsorolva (holott l. Rönisch 369.), — *mane*: „holnap“ (Plater—White 61. l.), — *ne*: függő kérdés nem mindig enklitikus (l. Georges⁸ s. v. II. 2., Rönisch 401.), — *obscuror*: nem passivum, hanem deponens: passiv jelentéssel, l. fent *admirari*, — *opponere*: „zálogba tesz“ (Georges⁸ s. v. II. 1., Plater—White 58., Rönisch 374.), — *palma*: „pofon“ (Rönisch 319., Georges⁸ s. v. I. 2.), — *pes*: „haunt, resting-place“ (v. ö. Plater—White 16. l.), — *praesumere de algo*: „rábízni magát valakire“ (Salonius 423. l.), — *quis* = „uter“ (Rönisch 336., Krebs⁷ I. 459., Kühner—Gerth :

Ausführl. Gram.² II. 1. 655. l.), — *retineo memoria* „sich erinnern“: megemléltendő, hogy az ige ezt magában is jelentheti, 2. Thess 2. 5. (v. ö. Rönisch 380., a profán íróknál is, Georges⁸ s. v. I. B., b. ζ), — *sanguinare*: „sanguineum reddere“ (Rönisch 380. l., Georges s. v. II. B.), — *quippini* (= *quin immo*) szó egyáltalában hiányzik, holott a vulgátában előfordul (v. ö. Rönisch 401., Plater—White 63.).

Benigny Gyula.

Teeuwen, St. W. J.: Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian. Ein Beitrag zum Studium der christlichen Sondersprache. Paderborn. Schöningh. 1926. XVI. + 147 l. Ára 8 márka.

Szerző könyve adalék az őskeresztyén különnyelv ismeretéhez. Bár a latinnyelvi keresztények beszéde a korabeli latin köznyelvtől nem tért el lényegesen, mégis vannak e latinságnak olyan új elemei, melyek a kereszténység fellépése nélkül nem keletkeztek volna. Ezen új elemek legfőbbike sok szónak *jelentésváltozása*. Fontos ez művelődéstörténeti szempontból, azután pedig azért, mivel a ker. nyelvátalakulás társadalmi oldala itt tűnik szembe legjobban. Tertullianus ezen kérdés tárgyalásánál legfőbb forrásunk, bár nyelvét aránytalanul nehéz volta miatt eddig kevés figyelemre méltatták. Ezért választotta szerzőnk a ker. jelentésváltozás kutatásához az ő iratait alapul. Bevezetésében a ker. latinság keletkezésének általános feltételeiről szól, majd nagy vonásokban annak alkotó elemeit sorolja fel, ú. m. görög kölcsönzavak (*evangelium*), latinisított gör. kölcsönzavak (*baptismus*) meglévő latin szavakból való új képzések (*revelare* = *revelator*, *revelatorius*), s végül új jelentéssel felruházott régi latin szavak. Mint ahogyan a kereszténység egyes antik szokásokat és intézményeket átvett ugyan, de azokat pogány jellegűtől megfosztotta, úgy adott számos pogány jelentésű szónak is új ker. értelmet. Legtöbbet vett át olyan művelődési körből, melyben a pogányságtól legerősebben különbözött (hit, erkölcs, tudomány, művészet). A jelentésváltozás oka maga a ker. művelődés. Egyes szavaknál a jelentés csak mellékképzeteiben változott meg (*desertor*: a pogány a hadseregtől, a keresztény az egyháztól való elpártolásra gondol), más szavak új érzelmi tónust kaptak (*caro*: régen, hús, test, most azonkívül „corporis infirmitas“, corporis libido), végül — s ez a legfontosabb — a szó jelentéstartalma változott meg (*persecutio* = „keresztényüldözés“). Tertullianusnál még speciális okok is hatottak közre. Katonacsaládból származott, már fiatal korában ismerős lehetett a katonaelettel, előszeretettel ad hát kifejezéseinek katonai színezetet (*militis Dei*, *vexillum Christi* stb.). Más, fontos tényező az ő jogi képzettsége; azt lehet mondani, a legtöbb jelentésváltozás nála a jogi művelődés köréből való (*iudicium*, „utolsó ítélet“, *sponsor* „keresztapa“ stb.) Montanisztikus életfelfogása azonban nem hatott a szavak jelentésére. A speciális rész

¹ A latin szó mellé itt csak azt a jelentését írom, mely a vulgátában előfordul, de szótárunkba nincsen felvéve.

(42—120. l.) a jelentésváltozást tárgykörök szerint csoportosítja. Szavak I. a köznyelvből, II. a jogi, III. a katonai, IV. más külnyelvből. Nem minden szót ölel fel, hanem csak egynehány példát dolgoz ki módszeresen, v. ö. *confiteri, statio*, s különösen *pax*, mely szónál az összes Tertull.-nál előforduló helyeket magyarázza.

Szerzőnk a még nagyon kevésbé ismert latin különnyelv fejlődéséhez szolgáltatott hézagpótló és beces előmunkálatot. Következő két megjegyzésem a könyv értékéből mitsem vonhat le. A 20. l szerint a népies latin (Volkslatein) nagyrészt az ólatinban gyökeredzik. Ez kissé túlzás, csak annyi helyes, hogy az ólatin népnyelvnek sok sajátága a klasszikus nyelvből számúzve, csak akkor tudott az írott nyelvben újra polgárjogot nyerni, mikor a klasszikus nyelv egyeduralma megszűnt (v. ö. Löfstedt: *Peregrinatio* 14. s köv. l.). A 120. l. szerint *dominicus* az archaizálás rovására, mivel az ó- és klasszikus latinban még ritka, s csak az Augustus utáni időben terjedt el nagyobb mértékben, míg végre az ú. n. késői latinság egyik jellemvonása lett (v. ö. Schmalz: *Lat. Synt.*⁴ 612. l., Löfstedt i. m. 76. s k. l.)

Benigny Gyula.

Evangelische Erholungs- und Heilstätten für Kinder und Jugendliche. Unter Mitwirkung von Erika Grossmann herausgegeben von Nora Hartwich, Schriftführerin des Deutschen Verbandes Evangelischer Kindererholungsheime und Kinderheilstätten. — Wichern-Verlag. Berlin—Dahlem. Ára ?

Első tekintetre azt lehetne mondani, hogy nem egyéb a fent említett kiadvány, mint egy jól megszerkesztett prospektus, mely arra nézve akar tájékoztatást nyújtani, hogy Németországban hol s milyen evangélikus szeretetintézmény jellegével bíró üdülő és gyógyhelyek vannak ez idő szerint gyermekek és ifjak számára. Ha azonban figyelemmel átnézzük a füzetet, több lesz az a mi számunkra: *nagyszerű bizonyítéka ez a németországi evang. egyházi intézők szeretetmunkájának, szinte azt mondhatnánk: heroikus erőfeszítésének, melynek egy célja van csupán: megmenteni a jövődő számára a jövődő letéteményesét, a gyermekeit.* Erről a célról és annak érdekében folytatott munkáról kifejezetten alig mond jelen füzet valamit. A rövid bevezetés is szerényen csak arra utal, hogy a német vezető körök ma már belátták, hogy a kisebb méretű, egyéni irányítás alatt álló gyermekmenhelyek stb. jobban megfelelnek céljuknak, mint akár a vidéki, egyes családoknál történő elhelyezés, akár a tömeges kaszárnyaszerű gondozás. Ennek a kívánalomnak akart megfelelni a német ev. belmisszió, amikor a jelzett célra régi intézeteket átalakított, illetve újakat létesített. A rövid előszó után azután előbb abc sorrendben sorolja föl a füzet az összes idevonatkozó üdülőhelyeket, azután igazi

német alapossággal még külön is, a következő szempontok szerint csoportosítva: I. országok, illetve tartományok szerint; II. fekvésüknek megfelelően (tenger, hegyvidék, síkság stb.). III. Télen is nyitva tartott intézetek. IV. Üdülőhelyek iskolaköteles és kisebb gyermekek számára. V. Üdülőhelyek különleges gyógytényezőkkel (Röntgen, napfürdő stb.). VI. Gyógyhelyek az egyes betegségfajoknak megfelelően, melyek ellen az intézetek gyógykezelést nyújtanak.

Látnivaló ebből a tartalmi tájékoztatóból is, hogy milyen praktikus a füzet beosztása: egykettőre megtalálhatja benne mindenki azt, amit éppen keres. S az itt felsorolt intézetek mind az evang. belmisszió szolgálatában állanak, még ha többé-kevésbé privát jellegűek is. Az összes gyógyhelyek befogadóképességére nézve megemlíthetjük, hogy 17,300 ágy van bennük; a végzett nagyarányú munkára nézve pedig, hogy 1924-ben 64,000 gyermek talált ezekben üdülést, illetve gyógyulást. A működő ápolónők száma: 1000; a napi ellátási költség pedig csak ritka esetben tett ki 2·5 mk-nál többet.

Valóban igaz, hogy „*kevesen sejtik, hogy az evang. szeretetmunkának ez az az is csendben mennyire kiépült*“. S tegyük hozzá, hogy nagy a mi örömünk, hogy ez így van. Ahol ilyen áldozatos, munkás, mentőszerepet vette föl a gyermekek gondját, ott meg is fogják tudni menteni a jövő nemzedéket!

A füzetet szép képek illusztrálják.

Ajánljuk mindenkinek, hogy szerezze meg ezt a beces tájékoztatót s vajha buzdítást nyernék mindnyájan a magyar gyermekvédelem felkarolására, hiszen a magyar gyermek sorsán fordul meg a magyar jövődő is.

D. G.

Schuster H.—Franke W.: Lebensbilder aus Bibel und Kirche. Lehrbuch für den evangelischen Religionsunterricht an höheren Schulen. Erster Teil: Unterstufe. Moritz Diesterweg, Frankfurt am Main. 1926. 242 l. Ára: 3·80 Mk.

A vallásitanítás reformjának a kérdésével, különösen Németországban, sokat foglalkoztak már a háború előtti években. — Ügyszólván nap-nap után jelennek meg ott idevonatkozó cikkek, sőt elég sűrűn kerültek ki a sajtó alul szakkönyvek és segédkönyvek is, melyek a vallásitanítás céljait kívánták szolgálni. A háború után lassan ezen a téren is megindult a munka s az alábbiakban az újabb idevágó irodalom két termékét mutatjuk be olvasóközönségünknek. Mind a kettő más és más szempontból érdemli meg a figyelmet.

A *Schuster—Franke-féle „Lebensbilder etc.“* című tankönyv a középiskolai alsóbb osztályok számára készült s az érdemes szerzők megállapítása szerint nem tekinthető egyébnek, mint *kisérletnek a porosz vallásitanítási tanterv gyakorlati megvalósítására vonatkozólag.* Sajnos, nincs kezünkben az említett tanterv, hogy annak alapján megállapíthatnánk, vajlon helyesen fogták-e föl annak intencióit a szerzők, azt azonban

első tekintetre, szinte már a pusztá átlapozás után is észrevehetjük, hogy olyan tankönyvvel van itt dolgunk, mely számol a gyermeklélekkel s a gyermek előtt kedvessé, vonzóvá akarja tenni a vallás-órát s így a vallástani tankönyvet is. Feltűnhetik pl. az, hogy aránylag nagyon sok szöveggépet alkalmaz illusztrációképpen s kétségtelen, hogy a gyermekek figyelmét egyik-másik kép különösen meg fogja ragadni. Azt azonban nem tudjuk helyeselni, hogy itt tudatosan kizárták a szerzők — az egy Michelangelo kivételével — az idegen művészeket, mert, hiszen, a szerzőink által hangoztatott tétel sem állhat meg ilyen alakban, hogy: „*a német bibliához és a német egyházhoz a német művészet illik...*“ Óhajtanónak tartjuk azért azt, hogy szerzők a tankönyv legközelebbi kiadásánál ezt az elvüket ne alkalmazzák, de vegyenek fel nem német művészekről származó illusztrációkat is. Egészen nyugodtan felvehetnek pl. hogy egyebet ne említsünk, Munkácsy Krisztus-képeit, de másokat is.

A tankönyv beosztása a következő: Ótestamentumi történetek. Újtestamentumi történetek. A keresztyénség története. — A „Függelék“ pedig legelől Luther kis katechizisának egy részét (Tízparancsolat, Miatyánk, Hiszekegy) nyújtja, azonkívül rövidebb-hosszabb bibliai mondásokat közöl, főgonddalok szerint csoportosítva, pl. Isten, a mi Atyánk és Urunk; Bűn és bűnbocsánat stb. Az ótestamentumi zoltárok közül a 23., 121. és (nem a maga egészében) a 103. zoltárt hozza. Végül néhány aranymondást, azonkívül reggeli asztali és esteli imádságot tartalmaz.

Ha így általános tartalma szerint, azt is kellene mondanunk, hogy a hagyományos beosztást követi. nem mondhatjuk ugyanezt az egyes főrészek tartalmát illetőleg. Új utakat vágnak a szerzők úgyszólván minden irányban. Így bizonyos jellemző egyéni vonást látunk megnyilatkozni a bibliai történetek összeválogatásában, leközlésük módjában is, de még inkább az egyháztörténeti rész tartalmának összeállításában. Az ótestamentumi történeteket a következő címek szerint csoportosítja: A világ teremtése és az első ember. Izrael kegyes ősatyái. Mózes népének szabadítója és törvényhozója. — A nép hősei és királyai. — A próféták harcai és szenvedései. Az újtestamentumi történetek pedig ily címek szerint vannak összefoglalva: I. Jézus élete: Jézus gyermekkor. Jézus fellépése. Isten országának a hirdetése. A szegények barátja, a bűnösök megváltója. Szabadító a szükségben és veszedelemben. Zsidók, pogányok, samaritánusok. Út Jeruzsálem felé. Jézus szenvedése és halála. Jézus megdicsőülése. II. Az apostolok életéből: Péter és a zsidómisszió. Pál és a pogánymisszió. Nem tartjuk itt szükségesnek, hogy felsoroljuk mindazokat a bibliai történeteket, melyeket jelen tankönyv a főnti címek alatt felöl. El is ismerjük azt, hogy nagyon gazdag az a bibliai anyag, melyet az egyes fejezetek nyújtanak. Azt azonban nem hagyhatjuk említés nélkül,

hogy — bár a Luther-féle fordítás szerint idézik általánosságban a biblia szövegét — mégis itt-ott egy kissé szabadon, hogy ne mondjuk, önkényesen magyarazzák egy-egy kifejezéssel vagy szóval a bibliai elbeszélést.

Az csak nyomdahiba lehet, hogy a tízparancsolat szövegéből hiányzik a 6-ik parancsolat: „Ne paráználkodjál!“ De az már szerzők számlájára irándó, ha Ámósz próféta történetét előadva, ezt mondják, hogy az *elhivatása utáni második napon* elment Béthelbe, — mert erről az Ótestamentum mit sem tud. Nem tudjuk helyeselni azt sem, hogy Jeremiás-korán túl alig nyújt valamit a könyv. Pedig, ha valamikor, akkor ma lenne időszerű a fogságról és az újjáépítésről is szólni a gyermekeknek. Elhisszük, hogy akkor terjedelmesebb lett volna a könyv, de viszont ennek ellensúlyozására rövidíteni lehetett volna inkább az előző szakaszokat.

Az újtestamentumi rész természetesen egységesebb és így sikerültebb is, mint az előző. Mint említettük fentebb, az illusztrációkat nem tartjuk a legsikerültebbeknek, azt a képet azonban, mely a magvetőt ábrázolja, egyenesen alkalmatlanok kell mondanunk, nem utolsó tekintetben azért is, mert mintha a képen, a magvető közelében — szentkép volna látható. A nyomás olyan, hogy a kép e részét másnak nem vehetjük, mint olyan útszéli szentkép ábrázolásának. Erre pedig már igazán nincs szükség. Az egyháztörténeti részt a következő általános címek tagolják részekre: I. Az ó-egyházból: az apostolok utolsó működése; a keresztyénség harca és győzelme; külön fejezet (II.) szól a „német“ középkorról; ezután következik a reformációról szóló fejezet (III.), mely teljesen Lutherről szól. A IV. fejezet az újkort, az V. pedig a pogány miszsiót tárgyalja. Bár ennek a résznek is vannak kifogásolható tulajdonságai, mégis ezt szinte még sikerültebbnek tartjuk az Újtestamentomot tárgyaló résznél is. Apróbb kifogások azonban itt is emelhetők. Nem tartjuk például a magunk részéről helyesnek, ha evang. vallástani tankönyv, hozzá még minden észrevétel nélkül, — szentekről szóló legendákat is tartalmaz. Szerzők ugyan ezeket — Szent Kristóf, Szent Sebestyén, Szent György, Szent Márton (Tours-i) stb. legendáit — saját vallomásuk szerint, öntudatosan és szánt szándékkal vették fel, de mi ennek ellenére is legalább azt kívánnánk, hogy megfelelő magyarázattal kísérték volna azokat. Legjobb lenne azonban egyszerűen le sem közölni. Nem hagyhatjuk azonban itt sem említés nélkül, hogy nagyon melegen ír magyar Szent Erzsébetéről is. Ellenben minden dicséretet megérdemelnek azok a fejezetek, melyek a középkori templomokról, kolostorokról, mindennekfelett magáról Lutherről, Gerhard Pálról, a nagy énekköltőről, Franckeról, a hallei árvaház alapítójáról, Wichernről, Bodelschwingeről szólnak, nem is beszélve azokról az elevenen megírt fejezetekről, melyek a pogánymissziót írják le úgy, hogy bemutatják a misszionáriust a maga sokféle tevékenysége közepette. — Ha még megemlítjük, hogy a tartalomjegy-

zéken kívülről, van a könyv végén még egy Palesztinát és Jeruzsálemet bemutató térkép is, akkor körülbelül mindent megemlégtettünk.

Befejezésül csak annyit, hogy mi nagyon sokra értékeljük azt a munkát, melyet a szerzők jelen tankönyv elkészítésével végeztek. Ha munkájukat „kísérletnek” nevezték, akkor az nagyon jó kísérlet. Kívánnánk, hogy mielőbb új kiadásban jelenjen meg ez a tankönyv, melyben azután fogyatkozásait kijavítanák.

A tankönyvet ajánljuk a szakemberek szíves figyelmébe, sőt a nem szakembereknek, mindenek felett a szülőknek is. Nem is neveznénk mi ezt a könyvet talán tankönyvnek, mint inkább vallásos olvasókönyvnek. Hiszen, amikor olvassuk, elfelejtjük, hogy tankönyv van a kezünkben. D. I.

Schüssler Heinrich: Intelligenzprüfungen in der Volksschule. (Pädagogische Zeitfragen. Heft. 3.) 1926. Verlag Moritz Diesterweg, Frankfurt a. M. 29 old.

A gyermektanulmányozásnak kétségtelenül egyik legnékülözhetlenebb ága az, amely a gyermekek intelligenciájának megvizsgálásával foglalkozik. Az ezirányú kutatás, bár nagyon sokszor felületességen alapuló lekicsinylést vált ki, mégis mind jobban és jobban előrehalad áldásosnak mondható útján. E téren már a magyar gyermektanulmányozás is évtizedes munkálkodásra tud reámutatni. *Éltes Mátyásnak*: A gyermeki intelligencia vizsgálata című és még 1914-ben megjelent könyve új érteletes lendületet adott a már addig is szépen haladó munkának. Bár mi még nem dicsőkedhetünk ez irányban oly hatalmas irodalommal, mint a német, francia, angol pedagógia, mégis elegendő irányítást nyerhet belőle bárki, aki e kérdésnek alapos megismerésére vállalkozik.

Már pedig kinek ne lenne ez kötelessége, aki a gyermek oktatásával, nevelésével, lelki-tesztí irányításával foglalkozik? Igen helyesen mondja e füzet szerzője: Es gehört zum Rüstzeug eines modernen Lehrers, ohne das man ihn nicht in die Schule schicken soll. Tanító és intelligencia-mérés elválaszthatatlanok.

Az a tanító, akinek osztályáról előtte fekszik a gyermekek intelligenciájáról tanuskodó kimutatás, nagyon sok félreértéstől kímélheti meg magát és fölösleges munkától szabadul meg. De ellenőrzése és igazi értékelése is könnyebb s igazságosabb lesz. A pedagógus előtt világos lesz azon mező, amelyen dolgoznia kell. Bár tévedéseket a gyarló emberi ész itt is elkövethet, de amint *dr. Rauschburg Pál* is megjegyzi: Dürva hibák aligha fordulhatnak elő. Viszont ezen intelligencia-vizsgálati eredménytáblázat a felettes ellenőrzésnek is irányítást ad arra nézve, mit követelhet attól, akire a megismert intelligenciájú gyermekeket rábízta.

E füzet eme értékes munkához akar segítségül sietni. A lelki berendezés struktúrájának rövid ismertetése után az intelli-

gencia lényegét ismerteti meg. Az intelligenciának nemcsak fokáról, de fajáról is beszél. Úgy, az előbbi, mint az utóbbi különböző lehet. Az intelligencia definícióját *W. Stern-től* kölcsönzi: „Die Intelligenz ist die allgemeine Fähigkeit eines Individuums, sein Denken bewusst auf neue Forderungen einzustellen: sie ist die allgemeine geistige Anpassungsfähigkeit an neue Aufgaben und Bedingungen des Lebens.“ (Ezt az igen találó meghatározást használja *Éltes* is.)

Hogy mi lehet ezután az intelligencia-vizsgálat feladata? — azt így határozza meg: die Feststellung von Eigenschafts-äusserungen der Intelligenz, um daraus die angeborene Anlage und die aus ihr zu erwartende Zukunftsentwicklung abzuleiten.

A 3. §-ban a pszichológiai kísérletezés technikájáról olvashatunk. Amint ruhát — varrni, cipőt készíteni sem hallás után és könyvek olvasása révén tanulhatunk meg — hanem gyakorlati munka segítségével, épp, úgy a pszichológiai kísérletezést is csak gyakorlatból lehet elsajátítani. A kísérletezésnél vezetendő kimerítő jegyzőkönyv elengedhetetlen. A kísérletezés teljes odaadást igényel. A dilettantizmustól óvakodjunk. Csak elsőrendű tanerők kísérletezhetnek.

Ezek után a füzet legerjedelmesebb szakaszában intelligencia-vizsgálati példákat mutat be, amelyeket a Majna melletti frankfurti iskolában maga a szerző használt. Ez a rész kétségtelenül a legértékesebb azok számára, akik már maguk is foglalkoztak az intelligencia mérésével. Az ügyesen megválasztott példák és az eredményeket feltüntető táblázatok sok hasznos tanulással szolgálnak. Az ötös számon, mint alapszámon felépített számolási módszer azonban nehéz és fárasztónak tekinthető.

Az 5. §-ban az intelligencia-vizsgálat eredményeit összeveti a tanítónak intelligencia-vizsgálat nélkül nyilvánított ítéletével. A két eredmény összeállítását feltüntető táblázat meglepő egyezőségeket mutat.

Végül, mintegy zárzó gyanánt az intelligencia vizsgálat értékéről igyekezik az olvasót meggyőzni igen gyakran támaszkodva a széleskörű német irodalom hatásos érveire. *Lotze* szavaival zárja értekezését: Man soll sie als Geringes nicht vernachlässigen, aber auch nicht für gross ausgehen; man soll sich nur für das grosse begeistern, aber im kleinen getreu sein.

Ez értékes füzet áttanulmányozása után könnyű elgondolnunk az intelligencia-vizsgálatok hasznát és kétségen felül álló társadalmi értékét. A mai nehéz idők a tehetségek kiválasztására és védelmezésére serkentenek. Ez igazi nemzetvédelmi munka. A magyar viszonyokhoz nagy hozzáértéssel és tudással *Éltes Mátyás* igazgató által alkalmazott Binet—Simon-féle francia módszer igen hasznos útmutatásul szolgálhat főleg kezdőknek. Azután következhet a mind mélyebbre hatoló óvatos, lelkiismeretes munka. A magyar gyermektanulmányozás ezen irányú tevékenysége nagyrértékű újításokat hozhatna hazai pedagógiánk terén. Bár csendesen, de iskolánk mind többjében

folynak a kísérletezések. (Debrecenben e sorok írója már évekkkel ezelőtt kísérletezett az evang. iskolában az egyik tanító segítségével.) Hisszük, hogy ez egyszer — és pedig nem sokára — törvényileg előírt általános kötelesség lesz.

Labossa Lajos.

Schmücket das Fest! Gedichte und Auführungen für Fest- und Freudentage gesammelt von Gustav und Wilhelm Schlipkötter. 3. Band: Für Missionsfeste Familienabende. Abschieds-feiern u. a. m. Agentur des Rauhen Hauses, Hamburg 26. 134. I. Ára 1-50 P.

Újabb német vallásos költemények gyűjteménye e füzet. A költemények vallásos tartalma és művészi értéke azonban nincsenek összhangban egymással, úgyhogy e kötet darabjai nem annyira a költészet, mint inkább az építő irodalom körébe tartoznak, de a célt, hogy a vallásos ünnepélyek fényét emeljék, biztonnal elérik. Azzal tesszük le kezünköböl, hogy bárcsak minél előbb megjelenék egy e célt szolgáló gyűjtemény nálunk is, mert a Payr-féle már nem kapható, a többiek pedig csekélyszámú költeményt tartalmaznak. Hisszük, hogy az ORLÉ. kiadásában ígért gyűjtemény e füzetet művészi értékben felülmulva ki fog elégiteni minden igényt.

Dr. Filep Gusztáv.

Dr. med. Happeler H. Die Predigt unseres Körpers. 10. Aufl. Stuttgart, 1926. Verl. J. F. Steinkopf. 120 old. Ára 2 márka.

Dr. Happeler zürichi orvosnak említett című, külsőleg is csinos kiállítású könyve nagy érdeklődésre tarthat számot. Orvostól, vagy természettudományi alapon álló más valakitől szinte hozzászoktunk ahhoz, hogy írásaiban nemcsak hogy hitéről bizonyosságot nem tesz, hanem keserűen tapasztalhatjuk éles, sokszor gúnyolódó megjegyzéseit is akkor, amidőn véletlenségből vagy akár szándékosan a hitélet előtte érthetetlen és ismeretlen birodalmába téved.

És íme, azt láthatjuk, hogy e könyv szerzője orvos létére arról ír, mit predikál az emberi test. Írása oly kedves, meleghangú, mint egy hivatott szelídlelkű, ihletett igehirdető. Csaknem minden sorából igazi, pozitív élőhit sugárik felénk. Mély, tiszta lelkiéletnek bőséges kiöntése ez.

Valami megkapó és meglepő az a beállítás, amelyet az emberi test egyes részei működésének és a szellemi élet változatos megnyilatkozásainak párhuzamba helyezése által szemünk elé tár. Mintha csak minden szellemi életnyilvánulásnak egy-egy testi szerv működése felelne meg csodálatos szemléltetésképpen.

A szív, a tüdő, a vesék, az idegrendszer, a test valamennyi tagja mind a lelki életből vett titkos hatalomnak symbolizálója, bizonyásgtevője.

Szinte megdöbbenően világossá válik azon számtalan csodálatos jelenség, amelynek eddig homályos látása csak a meg-

szokott köznapiasság jellegét kölcsönözte. Pedig az emberi test bonyolult szerkezetével beszél Istenről, mint a teremtről, a megtartóról, a világ kormányzójáról; az ő hosszú türéséről, mindentudásáról, mindenhatóságáról stb.

De prédikál nekünk a szellemi halálról, a Krisztusban való megújulásról, az egymás iránt tartozó szeretetről, a szellemnek az anyag felett való uralmáról, a teremtmények sokféleségéről, az emberi élet mulandóságáról, a halálról és a feltámadásról stb. A feltámadással kapcsolatban olvasható szép fejtegetés alkalmával módot talál benső meggyőződésének hangsúlyozott kifejezésére is. Itt szerző szerint csak eme két kérdés jön tekintetbe: erstens: *Kann Gott einen Menschen auferstehen lassen?* und zweitens: *will Gott das tun?* Világos okfejtéssel bizonyítja, hogy az az Isten, aki a napot, a többi égitesteket teremtette és pályájukon megtartja és aki az első sejtbe az életet adta, az elég hatalmas a feltámadás örömét is nekünk ajándékozni.

A halál és temetés tárgyalásánál szokatlanul és talán indokolatlanul is erős tiltakozását fejezi ki a halottégetés ellen, mint amely eljárás a test természetes úton való elenyészésének folyamatát megháborgatná.

Tanulságos érveléseit még csak vonzóbbá teszi stílusának egyszerű, keresetlen volta, amely biztosíthatja élvezését még a német nyelvben kevésbé járatosoknak is. E könyv tartalma igen alkalmas és bő anyagot nyújt hitébresztő előadások tartásához, nemkülönbön apologetikai célú oktatások érveléséhez. Felette hasznosan használható a hit-oktatásnál, különösen a hit és erkölcsan tételei magyarázásának nehéz munkája közben.

Szerzőnek hazájában könyve már tizedik kiadást ért eddig és bizonyára sok-sok példányban fog elkelní még ezután is s gondolataival áldásos segítségül lesz a jövődben a kételkedők nehéz lelki harcaiban.

Kívánatos, hogy nálunk is minél többben épüljenek belőle. Úgy gondoljuk, hogy a magyar nyelvre való átültetése hálás és bőséges jutalmú fáradozás lenne erkölcsiekben mindenesetre — talán anyagiakban is.

Labossa Lajos.

Ricking P. Ephrem, É. F. M.: Die Familienpflege vom dritten Orden. Mutterhaus Essen. Franziskus Druckerei, Werl. i. W. 42. I. Ára 80 Pfennig.

Azok között a szervek között, amelyekkel a kath. egyház a tömegekre való befolyását biztosítani és minél jobban kiterjeszteni igyekezik, nem csekély szerepet játszik a „Szt. Ferenc harmadik rendje“ („tertiariusok“), ez azoknak a laikus állapotban maradó híveknek a közössége, akik nem tesznek fogadalmat, nem is laknak együtt a rendházban, de azért a ferencrendi atyák vezetése alatt a kegyesség különös ápolására kötelezik magukat. Harmadrendűnek lenni feltételezi azt, hogy az illető keresztyén. Az egyszerű, de jó keresztyéniség birtokába és élvezetébe pedig élvezet a katekizmusnak

teljes ismerete a hitben, imádságban és kegyelmi eszközökben és az aszerint való élet. Ez pedig a Krisztus egyházában való életben valósul meg, — mondja füzetünk. A harmadrendűség tehát felette áll az egyszerű kereszténységnek. Nem olyan biztos út az üdvösségre, mint a szerzetesség, de biztosabb, mint a világi emberé. Hogy ezt az utat a harmadrendű az egyház iránti feltétlen, sokszor vakbuzgó engedelmisséggel keresi, azt már a fentebbi idézet is mutatja s az előtt különben sem lehet kétséges, aki a kath. egyház kegyességét némileg is ismeri. Ricking most a harmadrendűeknek egy olyan kezdeményezéséről számol be, amely a gyülekezet gondozásában ügyes vezetés mellett hamarosan nagyjelentőségűvé és kétségkívül felépítő keresztény erővé lehet. Amint ő maga mondja, ennek a nem szerzetesi módszer szerint való egyesülésnek célja „az olyan családokról való gondoskodás, amelyek az anyának és háziasszonyának gyermekágyi vagy egyéb betegsége következtében szűkségbe jutottak.“ Ez az alap gondolat különösen modern ipari nagyvárosok szociális nyomorának egyik legmélyebb forrását ragadja meg s olyan helyen próbál segíteni, ahol a segítséget még a különben minden egyházi szolgálat vagy segítség igénybevételétől idegenkedő szocialista munkás is szívesen veszi.

Hogy ezen a ponton aztán mennyi lehetőség kínálkozik a lelkipásztori munka számára, azt könnyű belátni. Ricking alig becsüli túl ezt a munkát, mikor így jellemzi: „A (nővérek) a hitetlenségnek és bűnnek mélyebb szakadékaik is meglelik, azokat, amelyek a család boldogságát aláássák. Aldozatkésztségük és önzellen hű munkájuk megnyitja az elzárt szíveket és megalázza a dacos akaratot, ha az eltévedt. Így a nővérek csendes fáradozása révén nem ritkán rendezik a vadházasságokat, gyermekeket kereszteltetnek meg, betegeknek feladatják az utolsó kenetet, férfiak és nők megtalálják az utat a templomba, bár már évek óta elidegenedtek a vallástól. Mennyi áldás kíséri ilyen és más tekintetben is a nővérek munkáját, azt nem lehet számokban kifejezni és szavakkal leírni. Azt csak Isten tudja.“ A szövetkezés munkarendje különben azzal jellemezhető, hogy ha valahol bármiféle ok miatt a családanya időlegesen kidől, nem tudja munkáját ellátni, az állomásról delegált nővér, aki rendszeren reggel 8 órától este 8 óráig tartózkodik a családnál, a háziasszonyra váró összes teendőket (esetleg a betegápolással együtt) végzi.

E végből az anyaház a jelentkező harmadrendű testvéreket két éves tanfolyamban munkájukra előkészíti, háztartásvezetésben, betegápolásban stb. kiképezi s azután megfelelő módon gondoskodik róluk. Hogy milyen elegendő szükségnek tesz ezzel a szövetkezet eleget, azt mutatja, hogy alig két éves fennállása alatt már 13 helyen van telepe Németországban. Anyaháza Essenben, a nagy ipari központban van. — A mi egyházunkban a diakonissza-intézményre vár hasonló munka kifejtése és elvégzése. A női diakonissza különösen Németországban széles alapokra helyezkedik, s ha nem is alapszabályszerűleg,

de tényleg végez az itt ismertetetthez hasonló munkát. De kétségtelen, hogy ezt a munkáját sokkal határozottabb tervszerűséggel kell megragadni, mint az történik. Magyarországra pedig mindez fokozott mértékben áll. Azért ennek a külsőleg vékony, de praktikus tartalma révén nagyon jelentékeny füzetnek tanulmányozása csak ajánlható. A tanulmányozás persze nem elég. Igazi szolgálatot egyházunknak s az evangéliumnak az tesz, aki utat mutat arra, hogy egyházunk e tekintetben régi mulasztásait pótolja.

Karner Károly.

Hastings: A mintakép. Fordította Incze Gábor. Csikesz Sándor egyet. tanár tanulmányával: Pár szó a falusi gyermekistentiszteletekről. Tahitótfalu 1926. Sylvester kiadás. 158 oldal.

Amaz ismeretes megállapítás — akié az ifjúság, azé a jövő — nemcsak a nemzet életében követendő örökérvényű igazság, hanem az egyes egyházak, vagy mondhatjuk, felekezetek életében is. Az ifjúságnak már korai megnyerése és megtartása a prot. egyházaknak szintén első kötelessége. E cél érdekében a reformáció megteremtői azonnal igénybe vették az iskolát. Már akkor is a tanuló ifjúság számára külön tartott gyermek-, illetőleg ifjúsági istentiszteletekkel igyekeztek az erkölcsi nevelést mélyíteni s az egyházhoz való hűséget erősíteni. Azután sem halt ki e szokás, jobban mondva a lelki szükséglet ilyenemű kielégítése. Különösen a prot. iskolákkal kapcsolatos internátusok diákjainak életét szabályozó törvények tanuszkodhatnának leginkább arról, hogy az esti és reggeli rövid istentiszteletek tovább gondozói lettek a léleknevelés és hiterősítés ezen áldásos forrásainak. Ezek mellett találkoztunk a templomban vagy „auditoriumban“ külön az ifjúság számára tartott istentiszteletekkel. Az angol, amerikai és német nemzeté a vezető szerep e tekintetben. Speciális gyermekistentiszteleteket először e népek prot. egyházaival találunk, ahonnan hozzánk is eljutott a Krisztushoz vezetés ilyenemű szolgálata. Az említett nyugati államokban a legkiválóbb egyházi szónokok bizáltak meg ezen istentiszteletek tartásával, mert ezek tartása nem könnyű feladat a felmerülő rendkívüli sok gátló körülmény miatt. Hisz a gyermekistentiszteleti beszédeknek már megírása is különös charismát: lelki finomságot, tapintatot és dispositiót követel.

A magyar prot. irodalom, fájdalom, nem sok eredménnyel dicsekedhet e tekintetben. Az újabb időben fordulunk fokozottabb figyelemmel a gyermeki lélek felé. Mintegy ötven évvel ezelőtt történt az első nagyobb szabású úttörő kísérlet, amely angol és holland beszédek átültetésével igyekezett az érzett hiányon segíteni. U. i. Benke István tanár három kötetben adott ki magyar nyelven az angol, Stanley, Vaughan, Buxton és a holland Molenkamp beszédeiből. A három kötet „Istenországa“ cím alatt a maga idejében nagyban hozzájárult a vallás-erkölcsi

nevelésnek intenzívebbé tételéhez és a gyermek-, illetve ifjúsági istentiszteletek népszerűsítéséhez.

Ehhez hasonló hatalmas és felbecsülhetetlen értékű vállalkozás az, amely Hastings : „Isten ígéje a gyermek lelkében“ című beszédgyűjteményének több kötetét egymásután negyedéves időközökben kívánja a magyar prof. könyvpiacra megjelentetni Ince Gábor szerkesztésében.

A sorozat előttünk fekvő első kötete a legjobb reménységgel tölthet el a továbbiak iránt is. Mintegy előszó gyanánt szolgál a debreceni evangélikai professzorának, Csikesz Sándornak értékes tanulmánya a falusi gyermekistentiszteletekről. Éleslátással mutatott rá a falusi gyermekek anyagi helyzetére, szellemi környezetére, vallásos világképére ; amely jellegzetes sajátságok a falusi gyermekek lelkipogozásánál nagy erkölcsi veszteség nélkül figyelmen kívül nem hagyhatók. A fantázia felkeltés és fegyvelés szükségességének nyomatékos hangsúlyozása mellett, ezekre vonatkozólag megszívlelendő gyakorlati utasításokat szolgáltat. Végül a külföldi mesterek nemes és öntudatos utánzására buzdít, mert a gyermek prédikáció minden egyes mestere az „egyetlen Mesterhez“ vezet, amely magasztos feladat teljesítése a mi törekvésünk is legyen.

A lélekbe markoló gondolatok olvasása közben azonban nagyon bántóan hat a sok sajtóhiba ; ezek főleg a hetedik oldalon nemcsak kellemetlenül, de értelemzavarólag is alkalmatlankodnak. Alulról a 13. sor kiegészítendő : biblia alakjait a ; — a 18. sorban : ez a romboló hatás — után teendő : itt, mint amott. Remélhetőleg egy újabb kiadás esetén ezek nem ismétlődhetnek.

A tanulmány után következnek az egyes rövid, 3—4 oldalas kis beszédek. Valamennyi őszövegségi alapigén felépítve. 46 beszéd Mózes I—V. könyvéből, az utolsó négy beszéd pedig a Józsué könyvéből vett textus alapján nyújt tanulságos fejtegetést. Érdemleges véleményt csak úgy lehetséges nyilvánítani, ha az összes beszédeket áttanulmányoztuk. Mert kétségtelenül a sok szép, értékes s gondolatdús elmélkedés között itt-ott találhatunk kisebb értékűeket is, amelyeknél az alapige gondolatának kifejtése és alkalmazása mintha erőltetést árulna el. Pl. Pára, Milyen a belseje ? című beszédek.

Viszont gyönyörködhetünk oly elmélkedésekben, amelyek egy-egy értékes gyöngyszemek, a léleknek igazi erősítői, éltetői. A mintakép, A kéz, a gyűrű, Az atyai szív, Sugárzó tekintet, Főpapi korona, Apránként, Korlátok stb. a gyermekek számára írható prédikációk remekei közé tartoznak.

Az Istennel sétáló ember, Egymás őrizői című beszédek nehéz textusai közül az elsőt a francia Calas, a másodikat Viguié hasonló gondolatmenetben dolgozta fel a felnőttek számára. De a Hastings-féle kidolgozás azt bizonyítja, hogy ezeknek a gyermekek részére való értékesítése is mily megkapóan lehetséges.

A Sászkák, A beszélő állat, A csodaszerző fa, Négy kert, A lélek kertje című tanulságos

beszédek Buxtonnak úgynevezett természetrajzi textusokon felépített gyermekbeszédeit juttatják eszünkbe, amelyekben a gondolatok elmés alkalmazásai hatással lehetnek a fogékony gyermeki lélekre.

Nagy értéke e beszédgyűjteménynek a számtalan esetben igen ügyesen és megragadóan beillesztett magyar történelmi vonatkozású részletek, amelyeknél fel-felcsillámlik a józan irredentizmus gondolata is. Pl. A szent zászló, Menedék városok, Hősök emlékoszlópa stb. Ezen szépségekért természetesen a fordító, illetve átdolgozó Ince Gábornak lehetünk hálásak. Éppen úgy a könnyed, értelmes és magyaros stílus is öt dicséri. A fordítás hűségéről vagy esetleges hibáiról nem beszélhetünk, mert nincs kezünkben az eredeti angol szöveg.

Hogy mily fáradságos és kitartó szorgalmat igénylő munkát kellett végezni a fordítóknak, azt csak az tudhatja, aki maga is próbálkozott hasonló feladat megoldásával. Hogy azonban ez esetben nem vészett hiábavaló munkálkodást, azt az a nagy népszerűség és érdeklődés fogja bebizonyítani, amelyre, úgy hisszük, méltán tarthat számot és amely nem is marad majd el. E könyv a mai hitet és hazátmentő szent szolgálatunknál elsőrendű segítségül szolgálhat. E beszédek felhasználásával folytatott lélekművészi munkája erőit és életet kölcsönöz, amely biztos alapja lesz a nemzet és egyház távolból már felénk sugárzó dicsfényes nagyságának. Ennek eléréséhez az első józan és számba jöhető lépések egyike a gyermekek lelkének tiszta, égi fényvel való besugárzása és táplálása. Hol és mikor tehetjük ezt meg ? A gyermekistentiszteleteken minden kínálkozó alkalommal. Hogyan ? Ez utolsó, de éppen nem csekély fontosságú kérdésre pedig Hastings—Ince ezen könyve is találó feleletet ad.

Labossa Lajos.

Jean Ch. P. : La littérature des babylo niens et des assyriens. Paris, 1924. 4^o XVII+365 l.

Erman A. : Die Literatur der Aegypter. Leipzig, 1923. 8^o. XVI+389. l.

Bizonyosan többen lesznek lelkesztársaim közül, akik ez ismertetések olvasásakor föl fogják tenni önmagukban a kérdést : miért kell a Theologiai Szemlének ily távolosó művek bemutatásával tölteni meg eléggé költséges hasábjait ? Hát nem elég, hogy a tudományos részben közöltetik egy kevésbé élvezhető és éppen nem gyakorlati irányú tanulmány, meg az irodalmi szemle rovat is telve legyen hasonló jókkal ? A feltett, vagy feltehető kérdés látszólagos jogosultságát én nem akarom itt megdönteni, az esetleg illetékesen gondolkodóknak azonban kénytelen vagyok annyit megugni, hogy ez eljárás egyáltalában nem magyar specialitás, ellenkezőleg bevett gyakorlat az egész tudományos világon, hogy szakkönyvekben részletes kritika tárgyává tételnek mindazon komoly művek, melyek a rokon vagy érintkező szakterületek mezején a tájékoztató útbaigazítás elengedhetetlen eszközei. A magyar theologiai tudományos kutatásra nézve pedig annál szükségesebb e kiegészítő irodalmi művelet, mert egészen bizonyos, hogy egyetlen egy ma-

gyar tudományágot sem érint oly közelről és közvetlenül az ókori kelet kultúrájának az ismerete, mint éppen a magyar theologiai tudományosságot. A magyar tudós kutatás nagyon hézagosan érdeklődik az ókori keletre vonatkozó szellemi termékek iránt, ha tehát a magyar theologia is kikapcsolná érdeklődése köréből e nagy mezőt, bekövetkezne az az érdekesen szomorú eset, hogy az emberiség szellemi életének terjedelmére nézve nagyobbik fele majdnem egészen ismeretlen maradna hazai közvéleményünk előtt.

Volt idő, amikor a magyar irodalom művelése in extenso a magyar protestáns lelkészek szent hivatásául ismertetett el és gyakoroltatott, ma nem vallhatjuk többé feladatunknak, hogy az egész magyar irodalmat mi műveljük, de annál inkább kötelességünk, hogy legalább ott, ahova hivatásunk állít, helyünket szellemi eszközökkel is megálljuk. Hogy a magyar theologiai tudománynak mire van szüksége és annak a hiányait, hogyan és mily eszközökkel kell kiegészíteni, ennek a megalatogatását talán mégis csak azoknak kell átengedni, akik nemcsak látják a teendőket, de képesek azokat alkalomadtán el is végezni. Szép szólamok, hatásos dikciók az elmélyedő, körültekintő, komoly tudományos kutatás helyét soha nem pótolhatják s ha csak a könnyű és élvezetes szépirodalmi, vagy gyakorlati építő hatású irodalmi produktumok iránt nyilatkozik meg nálunk kritikanélküli érdeklődés, mondjunk le róla, hogy azokat a szellemi összeköttetéseket, melyeket elődeink a maguk készütsége és a nagy egyetemes theologiai tudós kutatás között egykor régen olyan szerencsésen megépítettek, de az utódok elernyedő buzgótsága lassanként veszni hagyott, valaha is eredménnyel helyreállítani képesek leszünk.

Az assyr-babyloni és egyiptomi irodalom ismerete theologiai szempontból azért szükséges, mert két olyan népek a szellemi kultúráját fedi fel előttünk, amelyek a történeti idő kezdetétől a Kr. e. VI-ik századig az első emberi művelődés kialakítói voltak. Nemcsak, de szellemi értékeik szőtték össze túlnyomórésztben azt az irodalmi és kulturális hátteret, amely a legújabb tudományos kutatás előtt a bibliai kijelentett vallások megértéséhez olyan fontos tényezőnek bizonyult. E két nagy nép volt, miként az az őszövetség lapjairól oly sokszor olvasható, az a legsúlyosabb politikai tényező is, mely a választott nemzetiség történeti szereplését döntő módon befolyásolta s az izraelita szellemfejlődés irányát is gyakori közbenyulásaival tartósan meghatározta.

Hogy az assyr-babyloni és egyiptomi kultúra kapcsolatát a bibliai fejlődéssel ma az egész tudományos világ ekképpen látja, legyen elég bizonyosság reá néhány könyvcím pusztá megnevezése, melyeknek szerzői elismert nevű tudós theologusok. *A. Jeremias* lipcei evangélikus lelkész s a lipcei egyetem magántanára *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients*. Leipzig, 1916. 3. Aufl., megjelent műve előző kiegészítéseként megírta *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, Leipzig, 1913 c. művét, melyben — az

őszövetségi fejlődést is beleértve — az ókori keleti egységes szellemi világnézet problémái elemzésével foglalkozik. Ugyanez a tudós férfi *Babylonisches im neuen Testament*, Leipzig, 1905. címen az újszövetségben igyekezett az assyr-babyloni kultúra hatásait felfedezni és összekeresgélni. *C. Clemen*: *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, Giessen, 1909. c. művében az újszövetség magyarázatánál értékesíteni igyekszik az összehasonlító vallástörténeti kutatás minden kiritkailag elfogadható s az újszövetségi tartalommal összefüggésbe hozható eredményét. A berlini theologus *H. Gressmann* a nyelvész *A. Ungnad*-dal és másokkal összeműködve, az őszövetség megértéséhez kiadta az *Altorientalische Texte und Bilder*, Tübingen, 1909. I—II. Bd. címen az assyr-babyloni és egyiptomi irodalom mindazon termékeit, amelyek a vallástörténeti egybeállítás alapjául szolgálhatnak. A breslauer ev. th. fakultás professora *A. Jirku* pedig *Altorientalischer Kommentar zum Alter Testament*. Leipzig und Erlangen, 1923. címen tett közzé egy, az ótestamentum magyarázatát az ókori keleti emlékek adataiból szolgáló tanulságos és legújabb kommentárt.

Mindezen tudós művek megértése és még inkább a kérdés önálló tanulmányozási szándéka szükségképpen előfeltételezi egyebek mellett az assyr-babyloni és az egyiptomi többévezredes irodalmi termelés irodalomtörténeti átnézetét. E célt szolgálja az ismerettség tárgyául választott két alapos és komoly munka. E két irodalomtörténeti összefoglalásnak a kiválósága mindenekelőtt tudós szerzőik elismert, tudományos alaposágából következik, pl. *Erman* az egyptológiának ma élő legnagyobb szaktekintélye és *Jean*-nak is elismert tudós neve van. Szaktudása képessé teszi mindkét szerzőt arra, hogy az egész irodalmi termelést áttekinthesse s az irodalmi átnézetből semmit ki ne hagyjon, ami a megemlítésre érdemes. Ily alapon természetesen nem szorítkoznak pusztán csak a szépirodalmi anyag ismertetésére, ellenkezőleg, minden irodalmi emléket az irodalom történet fogalma alá tartozónak vesznek s aszerint értékelnek.

A művekben közölt fordítási részleteken megérzik, hogy a tudós irodalomtörténészek maguk fordították, illetőleg az eddigi fordításokat, ahol szükséges volt, korrigálták. Mindenik bőséges előszót közöl az irodalmi anyag megértéséhez és adja a szükséges kommentárt is. Az irodalmi átnézet természetesen felöleli mindazt az anyagot, amely a megjelenés évéig a szerzők előtt ismeretes volt s így a régebbi irodalomtörténeteket, mint az *O. Weber*, *C. Bezold*, *A. Erman* tollából korábban megjelenteket feleslegessé teszi.

Itt nem térhetünk ki a bennük közölt anyag ismertetésére, vagy akárcsak rövid megnevezésére sem, e műveket olvasni és tanulmányozni kell. A mi a kiállítás díszességét illeti, a francia szerző művén meglátszik a győzelem eredményezte szerencsésébb gazdasági helyzet hatása, de viszont az *Erman* műve a papír gyengeségeért kárpótol a tartalom érdekességével s a szerző csodálatosan gazdag tudományával.

Varga Zsigmond.

HAZAI IRODALOM.

Dr. Somogyi Antal: Vallás és modern művészet. (Szent István Könyvek. 46. sz.) Budapest, 1927. 3 P.

A *vallás és művészet* c. dolgozatom már ki volt szedve, mikor ez a füzet kezembe jutott; amit ott nem tehettem, (l. Theol. Szemle előző szám) néhány megjegyzést így teszek reá.

A füzet célja: az egymástól elidegenedett egyházat és művészetet egymáshoz közelebb juttatni; ennek útja a kölcsönös megértés. Erre a célra az I. szakasz *Egyház és művészet* cím alatt részletesen szól a művészet mivoltáról, — annál kevesebbet, igazában véve, semmit a *másik* tényezőről. A művészetet a modern esztétika magyarázó szellemében értelmezi, csakhogy 1. ezek az elvek nincsenek mindenütt az eddig elért végső pontokig elmélyítve (pl. az „érzelmes szemlélet objektivitása“ 14.); 2. a kiforratlanság, amely még ott terjeng a legmélyebbnek szánt elv, az *érték* körül az egész mai esztétikában, a különben világos összefüggésbe állított részeket nemcsak hogy nem mélyíti el, hanem inkább meggyöngíti magyarázó erejüket. A *műélvezetről* szóló rész kevesebb ellenmondásra hív ki, mert nem törekszik hasonló elvi elmélyítésre. A II. szakasz: a *l'art pour l'art és egyh. művészet* címe a hirhedt jelszavak tárgyilagos és helyes értelmezését adja és főnevezetessége az a ki nem mondott, csak érintett gondolat, amely mégis alapvető: hogy az „egyházművészet“ a vallásosságra nevel, tehát a vallásos élet eszköze (43.), — vagyis, hogy az egyházművészet forrása és biztosító ereje a vallásos élmény; ehhez képest tehát következetlenség (bár gyakorlatilag érthető), hogy az egyházművészet „termótalaját“ mégsem a vallásban, hanem az egyháziasságban látja (54.).

A III. és IV. szakaszok *A korszerűség kérdése és Egyházművészet és liturgia* címek alatt minden egyház tagjára nézve tanulságos és ébresztő gondolatokat adnak nemcsak néhány műelméleti kérdés világos értelmezésével (mint az impresszionizmus és expresszionizmus, 82. és köv. a *beuroni* iskola bírálata 99.), hanem mindenképp föltt azért, mert éreztetni tudják, hogy a vallás s művészet viszonyában mélyeséges *gyakorlati* kérdések várnak megoldásra nemcsak az elméleti szinten, hanem éppen a gyakorlatban, hogy t. i. a vallás teljes kibontakozásához kell a legmagasabb rendű kifejeződés eszköze: a legtisztább és legideálisabb életforma: a művészi forma.

Tankó Béla.

S. Szabó József: Der Protestantismus in Ungarn. Übersetzung von B. Horváth. — Berlin 1927. 72 l.

A debreceni főgimnázium agilis igazgatója a Bethlen-szövetség megbízásából, a külföldi (elsősorban német) protestantizmus tájékoztatása végett készítette ezt a nagyvonalúságában is alapos munkát, mely hét

részre oszlik. Az I. rész a protestantizmus elterjedéséről, a II-ik a szervezkedéséről szól; a következő dicsőséges harcait vázolja; majd szerző a protestánsok elnyomatásáról beszél a következő részben, a gyásztizedről, III. Károly s Mária Terézia koráról. Az V-ik szakasz II. József uralkodásától, a türelmi rendelettől a világháború előtti időig terjedő kort öleli fel, szóval a protestantizmus újjáéledését ismerteti. A következő rész a világháborút megelőző időben ismerteti a protestantizmus helyzetét Nagymagyarországban s vázolja szervezetét. Az utolsó rész a Károlyi-forradalmat, a proletárdiktatúrát, a trianoni gyászos országcsönkítést festi, szívbe markolóan mutogatva, mennyit veszített a magyar protestantizmus. Sohasem mulasztja el felsorolni minden korban a kiváló magyar egyéniségeket, költőket és írókat. Különösen az utolsó rész az, mely gondolkodóba fogja ejteni a külföld protestánsait. Ebben rámutat S. Szabó arra a hallatlan erőszakoskodásra is, amelyet az országunkat megrabló szomszédok csinálnak a magyarsággal, a magyar protestánsokkal. Csak sok-sok ilyen könyvet s a magyar éjszaka köde. fellege, borúja oszlani kezd !! Máris pirkad a hajnal a protestáns Anglia fölől!

Ha vannak is kívánni valóink (pl. az elszakított területen élő magyar prot. írók felsorolását (Szabolcska) szívesen vettük volna; protestáns tudósainknak, a két Bolyainak (42. l.), Apáczaiknak (30. l.) a külföldet megelőző munkálkodását részletesebben méltatva szeretnénk látni; küldöldi tudósoknak hazánkban való szereplését (Comeniusét, Opitzét) behatóbban méltatni volna kívánatos; magyar ifjaknak külföldön való híressége szintén jobban kiemelendő volna (pl. Tótfalusi Kiss Miklósét, Szegedi Kissét); a nemzeti nyelven való tanítás terén a protestánsok nagy szerepére jobban rá kellene mutatni), mindezek eltörpülnek a mű nagyjelentősége mellett. Ebből a könyvből hű s beható képet nyer a külföld a küzdő, dicsőséges s most újból nehéz időket élő magyar protestantizmus helyzetéről. Adja Isten, hogy szerzője műve sikerét még megérhesse!

Gulyás József.

Dézi Lajos: Magyar történeti tárgyú szépirodalom. (A magyar történettudomány kézikönyve. Budapest, 1927. 162 l.)

E 29 fejezetből álló, bámulatos szorgalomról tanúskodó, de néhol kissé száraz könyv, feloleli mindazon mondákat, epikai, drámái, regény- és novellában való feldolgozásokat, amelyek tárgyukat a magyar multból vették. Kezdi a hun mondákon s végzi Herczeg Ferenc művein. Kitér a latin, német feldolgozásokra és oly gazdag anyagot gyűjt össze, amely igen becsessé teszi a munkát. Külön fejezetet kapnak a nagy

¹ L. Kornis Gyula A nemzeti nevelés eszménye, Bp. 1927.

írók (Tinódiról bővebben is lehetett volna írni, éppen forrászerző jellegénél fogva). — Bibliografiája is gazdag. Egy nagy hiánya azonban van: nincs írók s tárgyak szerinti névmutatója. Pedig ez nagyon fontos. Ha pl. én meg akarom bírálni, hogy pl. Tóth Erzsébet a Zách-monda drámai feldolgozásairól elég kimerítően írt-e, előveszem Dézsi e művét s Zách alatt keresem, azaz keresném a róla írókat. Azonban nem találom. Ha átolvasom a művet, lépten-nyomon találkozom azonos nevekkal, amelyek együvé kíváncsoznak, pl. Balassa Bálintról (158., 147., 131. l.), Decebárról (94., 110. l.). Ha pedig az írókat veszem, akkor azt látom, hogy Lampérth neve a 149., 158. s 161. lapon is előfordul. Erdélyi két kéziratban maradt történelmi drámájáról nem találok adatot. Így lényegesen megkönnyitné az azonos tárggyal foglalkozók áttekintését a szerző, aki azonban így is elismerésre méltó munkát végzett.

Gulyás József.

Ecsedi István: Hortobágyi pásztor- és betyárnóták dallamokkal. Debrecen, 1927. 146 l.

Ecsedi István könyve bizonyossága annak, hogy a folkloristáknak még mindig van elég tenni- és gyűjteni valójuk a szűk magyar haza területén is. Ő maga is sokat összegyűjtött s négy részre osztva (hortobágyi-, pásztor-, betyár- és rabnóták), 198 nótát adott közre kis könyvében. Bevezetésében szól a Hortobágyról, az ottani pásztorokadról (itt célszerű lett volna megemlíteni Györfly nagykunsági krónikáját s a debreceni tőzsérek = marhakereskedők történetének egyes korszakait), szól a nóták gyűjtéséről s azok elrendezéséről, a pusztá dalmokairól, köztük Rimóczi Lajosról, jellemzi a nóták hangulatát. Zenei szempontból Bodnár Lajos foglalkozik a gyűjtemény nótáival. — Kár, hogy Ecsedi az egyes nótáknak nem nézett utána. Pl. a 28. l. lévő a Fazekas Mihályéból lett, a 46., 70., 81., 99., 60. l. lévő Jókai is említi, a 84. l. lévő a Vitézi énekekben is előjön. A 17., 91. lapon lévő szerzőjének Dormán Géza nevű bősörményi embert mondják, a 92. lapon lévőnek sok változata van; közismert a tisztartó leányáról szóló, a 96. lapon lévő nótát dúdolva halt meg Fáy, a 95. lapon lévő nem régi jellegű. A Fehér Lászlóról egész hosszú cikket írt Zolnai (It. 1917., 405.; Népelet 1925., 64.), a Pápainéről is sokszor lehet olvasni (Ethn. 1920., 74.; 1925., 63.), a Fábian Pistáról szóló töredékeket kiegészíti Ethn. 1922., 100. l.). — Az ilyen adatok csak emelnék a könyvnek így is nagy értékét.

Gulyás József.

Galambos Zoltán: Heidelbergi Káté és Magyarázata. Beregszász, 1925. 16°. Elő 12 számozatlan lap + 164 l. Ára: 7 esz korona.

Szerző könyvét egy bécsi és három holland professzornak ajánlja édeskés hangon. A bevezetésben a hitvallások keletkezésének okát fejtegeti és ennek rendén előadja a H. K. keletkezését és sorsát. Aztán azzal dicsekszik, hogy ez új fordítás, az eredeti

latin és német szövegből, összehasonlítva néhány újabb fordítással. Ez a néhány kettőt jelent: t. i. németet és hollandot. Erdélyben is megjelent egy H. K. fordítás, Galambos szerint „sok tévedéssel és helytelen rövidítéssel”. A magyarázatról sajátosságosan épp a legkiválóbbat, a Kuyper Ábrahámét nem használta, de a maga szerencsétlen férc-könyvét az ú. n. Ref. Dogmatikát igen.

A fordításban, ami új, határozottan rossz. Az a törekvése érdemel csupán említést, hogy a hosszú körmondatokat rövidebb önálló mondatokra darabolja fel. Ez megfelel a magyar léleknek, de az a nagy baj, hogy a mondatok rövidségük ellenére is homályosak, pongyolák. Mintha egy XVI. századbeli művet olvasnánk. Az eredeti stílus szépsége, egyszerűsége mind veszendőbe megy. Valóban kár volt új fordítást adni, mert ez nem előre, hanem hátra visz.

A magyarázatok nagyon felületesek, a héjak bogozása, de a maghoz, a lényeghez nem ér el soha. Rövid magyarázatok írására, hogy valóban építő legyen, a jó szándék nem elegendő, ahhoz nagyobb elme, mélyebben járó vallásos lélek és több stíluskésztség szükség. A könyv célját nem éri el.

A szerzőt jó szándékáért megdicsérjük: hisszük, hogy azt más, hivatott egyén el is fogja végezni. A legjobb H. K. fordításunk nekünk még mindig az Erdőse. Az egészet a szerző jellemzi a legtalálóbban: „gyarló munkácska”.

Filep Gusztáv.

Böcs ünnepe. Dr. Hegyaljai Kiss Géza lelkészi beköszönésekor és beiktatásakor mondott beszédek. Sárospatak, 1926. 76 l. Kiss Géza arcképével. 16. Ára: tetszés szerinti adomány a templomjavítási alap javára.

Ez a füzet sok bosszúságot és szomorúságot keltett azokban, akik végiglapozták, mert csak az emberi hiúság nyilatkozatának látják ezt. Először is miért „Böcs ünnepe” ez, mikor valódi nevén a dr. Kiss Géza ünneplése? Nem tudjuk, szerző mi joga írja a Hegyaljai előnevet neve elé, mint lelkész! Kálvinista lelkész nem a szép külsővel szokott dicsekedni. Ha egy püspököt üdvözlő beszédeket kinyomatnak, az természetes; de egy falusi lelképásztort köszöntő egyszerű emberek ajkáról jövő, itt már valószínűleg megfésült alakban álló beszédeket a mai drága világban sajtó alá adni, „non di, non homines, non concessere columnae”. (Horatius.) A beiktató és beköszöntő beszédek kellett volna csak kinyomatni, azok valóban méltók ezen ékes tollú ifjú lelkészünk höz, de minden egyéb elmaradhatott volna.

Filep Gusztáv.

Marczell Mihály: A katolikus nevelés szelleme. Szent István könyvek. Budapest, 1925. 190 l. Alapára: 5 korona.

Nagy rázkódtatások, világháborúk után következő esztendőkből a római egyház új erőre kap, nagy propagandát fejt ki és teret is hódít. Ennek vagyunk a tanúi ma, amidőn

imponálólag tűnik szemünkbe a római katolicizmus öntudatos szervezettsége, felkészültsége: politikailag egy táborban, iskolák, sajtó pedig kellőleg az egyház szellemében és érdekében vezetve, hogy minden ott legyen a római katolikus egyház pecsétje, hogy ú. n. katolikus kultúrát fejlesszen.

E célt szolgálják a Szent István könyvek, amelyek a római egyház szemszögéből nézik és vizsgálják az egyes problémákat és azoknak népszerűen és kellemesen írott megfigyeltetését nyújtják, éspedig úgy, hogy a „Nihil obstat” ott lehessen rajta. Ezek nem új igazságokat adnak, hanem a római egyház igazságait terjesztik, amint írja is: „A katolikus nevelőnek céltudatosan kell dolgoznia és egyenesen arra kell törekednie, hogy valamilyen katolikus gondolatot állítson a központba”. Ez a célzatosság érzik a könyv minden lapján és szabja meg jellegét. Ez az irányzatosság befolyásolja megállapításait is, amelyeket tehát mindenkor kritikával kell fogadnunk. Ismerteti a nevelés újabb irányait, az eszmények erejével való nevelés a legnagyobb fokban szerinte a katolicizmusban érvényesül. Fejtegeti az önnevelés, a gyermek és tömegnevelés kérdéseit. — A protestantizmusról általában kicsinylőleg nyilatkozik, az abban rejlő nagy nevelő erőket lebecsüli. Az a megállapítása, hogy „A szociáldemokraták leginkább a katolikus gondolat érvényétől félnek. Ahol csak lehet, gyengíteni próbálják, mert benne látják a legnagyobb ellenerőt”, a valóságnak ellenmond, hiszen Németországban a szociáldemokraták és a centrum együttműködése letagadhatatlan tény. Sőt elvi rokonság is összefűzi őket, mivel egyik irány sem ismeri el az egyéniség jogát!

Mindenesetre érdemes forgatni e könyvet, hogy annál öntudatosabban végezhesünk aztán a protestáns keresztény nevelés munkáját.

Filep Gusztáv.

Harsányi István: Sárospataki kaluz. Sp. 1927. 106 l. A Sárospataki Hírlap füzetei 11 sz. 45 képpel.

A fenti című kis kaluz a kálvinisták ősi fészkeinek, Sárospataknak ismertetését adja az idegenek számára. De tanulhatnak belőle azok is, akik jól ismerik Sárospatakot, mert sok dologra kapnak felvilágosítást, amiről azelőtt nem volt fogalmuk. 19 részre oszlik a könyv, ebből a város története 20, a váré 8, a főiskoláé, a gyűjtemények leírásával s a főiskolai kert ismertetésével 49 oldalt foglal el. De a többiből is a főiskolához tartozik egy és más (pl. a 84—6, 87—90., 92. l.). Legbecsebb a szakember számára a könyvtári látni-valók felsorolása. Természetesen még így sem teljes a Kaluz, hiányzik belőle pl. a híres malom, a sporttelepül szolgáló Kossuth-kert, a temetők stb. leírása, de ezt az újabb kiadás pótolni fogja. Kellemes benyomást tesz a szemlélőre a benne levő 45 kép. A Sp. Hírlap mindenesetre nagy szolgálatot tett, mikor közölte e cikkeket.

Gulyás József.

Hegyaljai Kiss Géza: Császár és lelkipásztor. Elbeszélések. Miskolc, 1926. 158.

A kötet címe az első elbeszéléstől való, mely II. József találkozását mondja el a megyasói ref. pappal, hol a rektor a császárral franciául beszélt, de úgy ejtette ki a szavakat, amint azok le voltak írva: a pap pedig jutalmul azt kérte, hogy engedtessek meg a torony felépítése. A többi 19. többnyire rövidebb lélegzetű elbeszélés, arról tanúskodik, hogy az író jószemű ember, akinek van érzéke a régi dolgok mellett az újak megfigyelésére is (Mókuska, Az én harangozóm, Honvéd volt mind a kettő). Nehány elbeszélésnek Patak a középpontja. Merész pályát rajzol a „Kivirul a puszta” címűben. A kis tárcszerű elbeszélések összegyűjtése nem volt felesleges.

Gulyás József.

FOLYÓIRATOK SZEMLÉJE.

The Princeton Theological Review Vol. XXV. Number 1. and 2. January and April 1927. Princeton University Press. Princeton.

A szokásos könyv- és folyóirat-szemléken kívül a Princeton Theological Review ez a két száma 9 hosszabb értekezést közöl, amelyek túlnyomóan ószövetségi, vagy újszövetségi ill. filozófiai tárgyúak. Kül. figyelmet érdemelnek a következő cikkek:

R. D. Wilson: The names of God in the Psalms 1—39. l. Wilson, aki „The headings of the Psalms” c. ugyancsak ebben a folyóiratban (1926-ban) megjelent tanulmányával már védelmére állt a Zs.-ok szerzőségére vonatkozó tradicionális elméletnek, ebben az értekezésben is azt igyekszik bizonyítani, hogy a Zs.-okban használt különféle istennevek (Jahve, Elohim, Adonai, Jahva, Adonai, Adonai Jahve, Jah, Eloah, El, Elyon, Shaddaj, stb.) is hozzájárulnak a Zs.-ok feliratai szavahihetőségének a bizo-

nyításához, mert egészben véve megerősítik szerzőnek azt a feltevését, hogy a Zs.-ok könyve Kr. e. 400-ban már le volt zárva. Tizenhárom csoportba osztva megbeszéli az egyes istennevek használatát és az azokból vonható következtetéseket. A használt istennevek alapján mindentűt igyekszik az illető Zs. keletkezését a korai időkbe helyezni és kül. Cheynét igyekszik cáfolni. Állításait az istennevek összeállítására vonatkozó pontos számadatokkal támogatja, — amely munkáját megkönnyítik ezt a témát előkészítő hasonló természetű s ugyanebben a folyóiratban (1919—1921-ben) megjelent értekezései — és bizonyítási anyagát egyformán hordja össze a Kánonból írók, mint az apokrif és pseudepigráf irodalomból. De nemesak az irodalmi anyagból összeállított nyelvi argumentumokkal dolgozik, hanem történeti, irodalomtörténeti és Izrael vallásából vett fejtegetésekkel igyekszik alátá-

masztani azt az elméletét, amely a Zs.-ok korai keletkezését igyekeznek bizonyítani a bennük használt istennevek alapján. Megjegyzni azonban — és ez nagyban támogatja elméleteinek elfogadhatóságát — hogy az ő eredményei csak prima facie akarják bizonyítani a Zs.-ok felírásainak hitelességét.

George Johnson: Holy Scriptures and imaginal contexts, 59—82. l. Ez a cikk azzal a problémával foglalkozik, hogy milyen hatásokat váltanak ki a modern ember lelkéből a biblia elbeszélései és tanításai, amelyek nyilván többszörös ellenmondásban vannak a mai ember gondolkodásával, aki mindent tudományos, történelmi, pszichológiai és szociális szemszögből szokott nézni. Elméletileg két megoldás lehetséges és történetileg is csak ez a kettő lehet aktuális. Az egyik: a liberális keresztyénség, a másik: a történelmi protestantizmus. A liberális keresztyénség, amely mindig az engedékenységgel és az alkalmazkodással áll szembe a vallást meg akarja békíteni a kultúrával, ez a liberális keresztyénség csődöt vallott, mert a háborúból visszatért protestáns milliók lelke számára nem tudott táplálékot adni és ezek vonakodtak keresztyénségüket egy olyan „kultúrához” alkalmazni, amely tudományos, gazdasági, matematikai, kémiai és filozófiai téren minden erejét arra irányította, hogy annyi gyászt zúdítson erre a világra, amennyit a többi háborúk együttvéve sem okoztak. Nem kell az új szociális evangélium, amelynek lényege nem az örök Evangélium, hanem az „Istennel való pajzskodás”. A Szentírás igazi megértését és áldásos alkalmazását csak a református confessionalis orthodoxia útján lehet elérni, amelynek követői nem vetik meg a tudományt, sem a történelmet, sőt a Szentírást sem féltik semmiféle, a formára, vagy tartalomra vonatkozó tudományos vizsgálástól, csak azt kötik ki, hogy az ilyen vizsgálódók tartsák magukat minden tudományos kutatás legelső szabályához: „ami adva van, az sérthetetlen”.

L. Berkhof: Christ in the light of eschatology. 84—103. l. A 19. sz.-beli német liberális theologia, majd az ú. n. eschatologikus irányzat, kül. Johannes Weiss és Schweizer Jézus életére és személyiségére vonatkozó elméleteit ismerteti elég részletesen, majd bírálathoz bocsátja, megjegyezvén azt, hogy önkényesen járnak el a Jézusra vonatkozó források — az Ú. T. — elbírálásánál, amikor a kétségbevonhatlanul Jézustól származó kijelentéseket nem részesítik kellő figyelemben, ellenben elméleteiket egyoldalúan azokra a részletekre alapítják, ahol eschatológiáról van szó. Fejtegetéseikből szükségszerűen következik az, hogy nekik tagadniuk kell azt, mintha Jézus már földi működése idején messiási öntudattal rendelkezett volna, hanem szerintük csak azt tudta, hogy a jövőben majd ő lesz a Messiás. Pedig az evangéliumok számos helye bizonyítja, hogy Jézus már földi életében Messiásnak tudta, sőt hirdette magát. Az eschatológiai irányzat érdeme az, hogy sokkal jobban kidomborítja Jézusban a ter-

mészetfölötti elemet, mint a liberális theologia tette, de nem fogadható el az az elméletük, hogy Jézus személyét és tanításait tisztán és kizárólag kora eschatologikus képzetével kapcsolatban kell értékelni.

R. D. Wilson: On the Hebrew of Daniel 177—199. l. A cikkíró Dr. Driver egyik könyvének, az „Introduction to the Literature of the Old Testament”-nek abból az állításából indul ki, hogy Dániel könyve héber részében 25 olyan szó és kifejezés van, amelyek azt bizonyítják, hogy Dániel könyvének héberül írt részlete a Nehemias korát követő idők nyelvének bélyegét viseli magán. Wilson Driver érvei közül az „amad” ige és az „omed” főnévre vonatkozólag kétségbe vonja Driver állításainak helyességét és általános, a héber nyelv történetéből vett, továbbá grammatikai fejtegetésekkel s a héber kánonból és apokrifusokból vett bizonyítékok egész sorával igyekszik a maga felfogásának helytálló voltát kimutatni, hogy t. i. Dániel könyvének héber részei nem annyira aram, mint inkább babiloni hatást mutatnak és hogy az említett szavak használata nem mellett bizonyít, mintha a héber nyelv fordulópontja Nehemias idejében lett volna, ahogy Driver állítja.

J. O. Boyd: The Davidic dynasty 215—239. l. Dávid házának története elsősorban azért fontos, mert belőle származik a Megváltó. De ettől eltekintve is olyan története van, amely figyelmet érdemel. A dinasztia története 3 fejezetre osztható. 1. Dávidtól Jójakinig terjedő idő, a tényleges uralkodás ideje, $4\frac{1}{2}$ évszázad 21 királlyal; 2. Jójakin halálától Jézus születéséig; ez az időszak a homály, az ismeretlenség fejezete a D. ház történetében, amikor a család tagjai sokszor szegényes állapotban $5\frac{1}{2}$ századon keresztül várták Isten ígéretének teljesedését és az örökké tartó királyságot házuk számára; 3. Jézus születésével a „Dávid városában” kezdődik a D. ház történetének utolsó szakasza, mert ahogy az Ú. T. kimutatja, Benne beteljesedtek atyáinak várakozásai és a prófétáknak tett ígéretek. A történelem számára a D. ház történetének csak az 1. és 3. fejezete hozzáférhető és világos. A cikk csak az 1. fejezettel foglalkozik, vagyis a D. dinasztia tényleges uralkodásának idejével. Kiemel egynehány, a D. dinasztia uralkodását különlegesen jellemző vonást, amire a történelem kevés figyelemmel szokott lenni. Ilyenek 1. az, hogy a D. dinasztia de facto oly hosszú ideig ült a trónon, amire keleten éppen nincs, nyugati uralkodóházak történetében is alig van példa. 2. Figyelemreméltó, hogy mekkora gonddal őrködött ez a zsidó uralkodó család arra, hogy véreinek tisztaságát megóvja, hogy idegen vér ne keveredjék bele. 3. Érdemes megfigyelni azt is, hogy D. háza sohasem változtatta meg királyi székhelyét. Amíg Jeruzsálem állt, addig ez maradt a királyi család székhelye, pedig úgy a D. háznak, mint az egész nemzetnek voltak történelmileg fontosabb városai is, eltekintve attól, hogy az ország ketté-

szakadása után Jeruzsálem, mint főváros közel lévén a határhoz, nem volt biztonságos. Mégsem változtattak székhelyet a daviditák. Sőt nemcsak politikai, hanem vallásos értelemben is fővárossá lett Jeruzsálem, amióta D. odavitette a szövetség-ládáját, Salamon pedig megépítette a templomot. Még az ország kettészakadása után is érezhető, hogy az északi országrész lakói sokáig Jeruzsálemet tartották a vallásos élet centrumának. A cikk végül a D. dinasztia politikájával foglalkozik.

Sylvester W. Beach: The present status and outlook of Protestantism in Europe 240—262. I. Ismerteti az európai prot. egyházak jelenlegi állapotát, szól a protestánsok relatív szaporodásáról a háború óta és a protestántizmus számára nyitva álló lehetőségekről Francia-, Spanyol-, Olasz-, Lengyelországban és Csehszlovákiában. — Végül a zürichi Zentral-Stelle keletkezését és működését ismerteti. Fejtegetéseit kül. cikke első fejezetében — bő statisztikai adatokkal illusztrálja. A csehszlovákiáról való ismertetést a losonci theol. szeminárium küzdelmes életének a válásával vezeti be és a csehszlovákiai magyar református egyház álláspontjának diadalrajutását tartja kívánatosnak, mert „elhíbizott politika volna a cseh kormány részéről és nagy kára a református ügynek, ha ezt a szemináriumot bezárnák“.

Oswald T. Allis: The blessing of Abraham 263—298. I. Ennek a cikknek a megírására az adott indítékot, hogy amikor J. E. Mc. Fadyen újra kiadta A. B. Davidson: „An Introductory Hebrew Grammar“-ját 1914-ben, akkor kihagyta belőle a hitpaél igetörzsre vonatkozó ama megjegyzést, hogy ez az igetörzs nemcsak visszaható (reflexív), hanem szenvedő (passív) jelentéssel is bír, ami az előbbi kiadásban benne volt. Ennek az a következménye, — fejtegeti tovább Wilson — hogy az Ábrahám megáldásában rejlő evangéliumi ígéret erejét és vigasztaló voltát veszi el az, aki a Gen 22¹⁸, 26⁴-ben olvasható „barak“ ige hitpaél formájának nem szenvedő, hanem kölcsönösen visszaható értelmet tulajdonít, mert más az, ha azt mondjuk, hogy: „Bened áldatnak meg...“, mint az, hogy: „egymást áldják meg kölcsönösen Veled“, vagyis egymásnak azt az áldást kívánják, mint Ábrahám. Hogy a hitpaél igetörzsnek van szenvedő jelentése is, azt a sémi nyelvek nyelvtanából vett alapos és részletes fejtegetésekkel illusztrálja.

D. Dr. Kállay Kálmán.

Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse. (Kiadja a strassburgi protestáns theologiai fakultás.) *1927 január—februári szám: Lods* Adolf párisi egyetemi tanár a kananeus mágia nyomait kutatja a héber ősvallásban. — A fiatalon elhunyt Gillis P. *Wetter* upsalai egyetemi tanár az őskereszténység katholicizálásáról értekezik formailag igen vonzóan, de tartalmilag nem mondva újat. — *Soederblom* Náthán, a nagy upsalai érsek a svéd és a francia kereszténység kap-

csolatait tárja fel a tőle megszokott elegáns és érdekfeszítő modorban. — *Bruston* Károly a gezer-i (Jaffa melletti) romokban talált héber feliratot elemzi. — *Aeschmann* András *Bultmann* Jézus-könyvének szentel hosszabb tanulmányt. — *1927 március—áprilisi szám: Causse* A. a zsidó diaspora eredetét fejtegeti. — *Tronchon* Henrik strassburgi egyetemi tanár *Renan* külföldi kapcsolatairól szóló könyvéből közöl szemelvényt *Renau* és *Izrael* címmel. — *Goguel* Móric Jézusnak a népe vallásos hagyományaihoz való viszonyáról közöl hosszabb tanulmányt (a következő számra is kiterjedően). — *Fevore* Lucien *De Lagarde* Györgynek, *Ehrhardt* Eugén *Boegner* Márknak a reformáció politikai jelentőségéről szóló egy-egy tanulmányát ismerteti és bírálja hosszabban (a *Boegner* könyvét *Szemlénk* mult száma is ismertette). — *1927 május—júniusi szám: Causse* A. „a tizenkét pátriárka testamentuma“ néven ismert őszösvetségi pseudepigraphus irat ebionita vonásait mutatja föl. — *Fridrichsen* Antal oslo-i egyetemi tanár a Mt 3:15 értelmét fejtegeti. — *Guignebert* Károly párisi egyetemi tanár a II. Kor. 3:15—17-hez ad exegetikai jegyzeteket. — *De Faye* Eugén az egyházatyák történelmi forrásértékéhez fűz kritikai megjegyzéseket. — *1927 július—augusztusi szám: Lods* A. a „bukott angyalok“ mythosát magyarázza. — *Lohmeyer* E. boroszlói egyetemi tanár a martyrium judaistikus és őskeresztényen eszmei formájáról értekezik. — *Zielinski* T. varsói egyetemi tanár a keresztényen morált, mint az antik világ harmadik morális rendszerét mutatja föl. — *Hering* J. V. L. *Chestovnak* a Husserl filozófiáját illető kritikájára ad terjedelmes választ. — *Sartiaux* F. a thomismus újraébredése körüli vitába szól bele igen alaposan. — Nagyon gazdag könyv- és folyóiratszemle egészíti ki mindenik számot.

ri.

Etudes Théologiques et Religieuses. (Kiadja a montpellier-i szabad ref. theologiai fakultás.) *Az 1927. 2. szám* egészen a nagyemlékű genfi professor, a kitűnő theologiai író és lelkipásztor-nevelő, *Frommel* Gaston emlékének van szentelve *Breitenstein* J., *Lenoir* E., *Thomas* Fr., *Bovet* P., *Bouttier* G. szép tanulmányaival és személyes emlékezéseivel, valamint *Frommelnek* egy eddig kiadatlan theologiai előadásával (a *Frommel* halálának 20-ik évfordulója alkalmából, 1926 május 20.). A füzet ritka szép példája a tanítványi kegyeletnek s egy megáldott lelki nagy tanító nemzedékekre kiterjedő hatásának. — *Az 1927. 3. számban Allier* Raoul az érdem fogalmát világítja meg a protestáns ethika szempontjából. — *Friedel* J. és *Bois* Jacques filozófiatörténeti, illetőleg metafizikai problémákról értekeznek. — *Arnal* A. befejezi az imádság problémájáról szóló tanulmányát. — *Ponsoye* E. a francia protestantizmus XVII. századi történelmét érdeklő kutatásokat közöl az akkori igazságügyi hatóságok eljárásáról. — *Az 1927. 4. számban Westphal* A. a protestáns egyházi vallástanításról ad hosszabb érdekes elme-

futtatást. — *Dallière* L. az egyházfogalom történeti fejlődését tekinti át, gyakorlati vonatkozásokkal. — *Clavier* H. a Hegyi Beszéd boldoggá magasztalásainak értékét vizsgálja a lelkigondozás szempontjából. — *Az 1927. 5. számban* *Bruston* Károly a Debora énekének szövegkritikáját, exege-

sisét és új fordítását adja. — *Pont* Róbert korunk spiritualista megújulásának néhány irodalmi dokumentumát taglalja. — *Bois* Jakab a keletázsiai őskultusznak keresztény szempontból értékelhető vonásait fejtegeti. A 3. és 5. szám gazdag recenziós és bibliographiai rovatot is ad. **ri.**

TUDOMÁNYOS ÉLET.

D. Dr. Degenfeld Schomberg József gróf

tiszántúli református egyházkerületi főgondnok áldott emlékezetére bennső meghatottsággal gondol a Theologiai Szemle szerkesztőség, munkatársi gárdája és a folyóiratot kiadó ORLE. is. Az ő mélypillantású tekintete, vezető bölcsessége nélkül nem jöhetett volna létre a tiszántúli református egyházkerületnek az a határozata, mely lapunknak paróchiális könyvtári kiadvánnyá fogadásával a magyar theologiai tudomány művelésének anyagi feltételeit jórésben biztosítja. A debreceni egyetem s azon a református hittudományi kar létesítése s a kar működésében a teljes tudományos élet mellett az egyházi szempontok érvényesülésének biztosítása az ő nevéhez fűződik. Méltán övezte fel a debreceni egyetem hittudományi és jogtudományi kara a kettős disz doktorság kivételes egyéniségeket érhető kivételes megtiszteltetésével. Áldott legyen emlékezte.

Masznyik Endre (1875—1927.)

Masznyik Endre hirtelen elhunyt érzékeny vesztése nemcsak a magyar evangélikus egyháznak, hanem a magyar protestáns theológiának is. Hiszen az, aki csak két éve, hogy befejezte az Újszövetség sok megértenéssel készült fordítását és ép az Ószövetség fordítását vette terbe, magas kora dacára még sokat és értékeset alkothatott volna a hittudomány mezején már azért is, mert az alkotó kedv csodálatos mértékben volt meg benne utolsó lehelletéig. Halálával különösen az evangélikus theológia tartalmas fejezete záródott le. Bártran mondható, hogy Masznyik előtt alig volt magyar nyelvű evangélikus theológiai tudományos irodalom, ha volt is, olyan nyelven volt megírva, (Boleman, Kámeri stb.) hogy még a szakemberek sem szívesen forgatták. Masznyiknak nagy tehetsége, tudományos értéke mellett még az a szerencsés tulajdonsága is volt, hogy világosan, gördülékenyen és színesen tudott írni. Azért tudott *Pál apostol és levelei* c. korszakos főmunkája (1985—96.), mely ma tudományos szempontból természetesen nagyrészt túl van haladva, általánosan nagy hatást tenni nemcsak szakkörökre, és azért, mert minden nagyobb munkájának a megjelenése (Luther élete 1887. Jézus élete 1907. Luther műveinek a magyarosítása 6. kötetben, melynek nagyrészt ő végezte el és amelyet beveze-

tésekkel és jegyzetekkel kísért) irodalmi esemény számba megy. Masznyik történelmi jelentőségét csak akkor lehetne mérlegelni, ha összevethetnők elődeivel, ami nyek neki nem egy téren nem is voltak, úgy hogy sok munkája egyenesen úttörő jelentőségű. Ott van Evangélikus dogmatikája (1888), mely első ilyenmű munka magyar nyelven, mert nekünk magyar evangélikusoknak nem volt sem Szentábrahámink, sem Szeremley Gáborunk (1859), mint a reformátusoknak. Masznyik előtt pedig csak egyetlen egy tudományos jellegű hittan nk volt Sztrecskó pozsonyi tanár latin nyelvű: posthum s „theologia dogmatico-mora is“-a 1816. Nagyon fontos volt továbbá az *Egyezség Könyve* 1598. magyar fordításának szövegű kiadása (1908). Magyar tudományos munkálkodása e sorsorban a rendszeres és exegetikai theológia mezejére esik, de kisebb népszerű cikkeiben és előadásiban a theológia más területét is bejárta, és legtöbbször fényes sikerrel. Ilyenmű szétzört előadásainak egjavát érdemes volna összegyűjtve kiadni. Igen tanuságosak nagy elmével megírt polemikus iratai és cikkei is. (Pl. a Prot. Irod. Társaság és Debrecen 1889. Voltak-e Jézusnak testvérei ? 1906.) Társadalmi téren is ilyen sokat dolgozott, többek közt nevéhez fűződik a Luther Társaság létesítése, ott volt továbbá a Prot. Irod. Társaság alapító közt is... Mindezeknek emléke törölhetetlen betűkkel van beírva a magyar protestáns egyházak történetébe. **Sz. Ö.**

Főmunkatársaink közül Dr. Varga Zsigmond debreceni egyetemi professor, ki lapunkat megindítása óta hűséggel szolgálta sok hivatalos és tudományos elfoglaltsága közepette, jelen számunkkal megválna a főmunkatárs tiszttől s helyébe Dr. Baltazár Dezső püspök, ORLE. elnök és a felelős szerkesztő felkérésére Dr. Révész Imre egyházkerületi főjegyző, egyetemi magántanár lép be főmunkatársként lapunk szerkesztőbizottságába. Mindaketten átéreztek és páratlan lelkesedéssel karolták fel a Theologiai Szemle útján a magyar protestáns theologiai tudományosság szent ügyét. A távozó felé meleg köszönettel, az új főmunkatárs felé bajtársi bizalommal, s mindkettőjük tudományos munkássága felé áldással tekintünk.

Uj theologiai akadémiai rendes tanárokká választottak a dunántúli református egyházkerület őszi közgyűlésén a pápai főiskolához *dr. Vasady Béla* és *dr. Tóth Endre* eddigi theol. óraadók, az előbbi a filozófia-pedagógiai, az utóbbi az egyháztörténeti tanszékre. Ugyancsak theologiai akadémiai rendes tanszéket nyert *dr. Nagy Géza* theol. m. tanár, a kolozsvári theologiai fakultáson az egyháztörténelmi és theologiai történelmi szakcsoporton. Munkálkodásukra áldáskívánással és örven-dező várakozással tekintünk.

SZERKESZTŐ ÜZENETEL.

Hátralékos előfizetőinket, kik még a Theologiai Szemle 1925. és 1926. évi előfizetési díjával, vagyis hatvan aranykoronának megfelelő nyolevanegy pengő hatvan fillérrel, vagy ennek részletével tartoznak, s tartozásaikat még eddig nem rendezték, kérjük bizalommal és szeretettel, hogy a jelen számhoz mellékelt postai befizetési lapon tartozásaikat sürgősen küldjék be, mert 15 nap mulva postai megbízási lapon, s annak siker-telensége esetén bírói úton fogjuk kérni a jogos tartozást. Hiszünk, hogy minden egyes késedelmeskedő előfizetőnk be fogja látni, hogy a várakozás ekkora mértékével elmen-tünk a türelem és méltányosság legvégső ha-táráig.

Dr. Lencz Géza Máté kommentárja az Orle Könyvkiadó-Alapjának kiadásában, mint a Magyarázatos Újszövetség első kö-tete, elhagyta a sajtót. A mű 22 folio iv terjedelemben, díszes, félbőr kötésben, ízlés-es kálitásban, számozott példányokban kerül a forgalomba. A Könyvkiadó-Alap tagjai az Orle határozata szerint önköltségi áron kapják. Könyvkereskedésben a bolti ár sokkal maga abb. A vállalat szerkesztője Karácsony estéjén nyújtotta át a mű egy-egy díszes kiállítású példányát az Orle elnö-keinek és a szerzőnek.

A folyó kétéves ciklusra szóló előfizetés. Az 1927. és 1928. évekre az előfizetési díj évi 20 pengő, az ORLE. és MELE. tagjainak, református és evangélikus egyházi és iskolai könyvtáraknak pedig 18 pengő, vagyis az eddigi előfizetési összeg felénél jóval keve-sebb. Ezt a példátlan mérvű díjleszállítást a tiszántúli református egyházkerület döntő fontosságú határozata tette lehetővé, mellyel a folyóirat előfizetését az összes kebelbeli anyaegyházakra, közép- és felsőfokú inté-zetekre kötelezővé tette. Az előfizetési kö-telezettségéből 1928 december 31. előtt kilépni nem lehet. Theologusok, segédlelkészek, hit-oktatók kedvezményes árú előfizetési díja évi 14 pengő. Kérjük lapunk barátait új előfize-tők gyűjtésére. S kérjük előfizetőinket az

Egyetemi magántanárra habilitálta az Eri zsébet egyetem soproni evang. hittudomány-fakultása dr. Karner Károly eddigi egyetemi előadót az újszövetségi tudományok szakcso-portjára. Lapunk ifjú munkatársának, ki a már korábban a budapesti egyetemen megszer-zett filozófiai doktorátus és a lipcei egyetem hittudományi karán legnagyobb dícsérettel elnyert theologiai licenziátus babérágához újabb tudományos fokozatot szerzett, a theo-logiai tudományosság terén további lanka-datlan kitartást és áldást kívánunk.

1927. évi díj beküldésére. a mellékelt csekk-lapon.

Theologiai Szemle előfizetési díjairól el-számolás. Csekkszámmlára érkezett küldemé-nyek lapunk zártáig pengőben: *Ujszövetségi Szeminárium*, Debrecen 18.—, *Ev. jókegyház* Diósgyőrvasgyár 59.20, *Papp Lajos* Szentés 13.60, *Csizmádia Lajos* Pápa 43.44, *Egyetemi könyvtár* Budapest 97.60, *Dunamelléki ref. püspöki hivatal* 81.60, *Kapy Béla* Szombathely 56.80, *Kiss Dániel* Sárbogárd 61.20, *Berey József* Nagyecsed 40.80, *Mándy Sámuel* Baranyaszentlőrinc 20.40, *Kántor József* De-brecen 18.—, *Szabó Gyula* Hajdúböszörmény 30.40, *Zsirai Lajos* Nagyvázsöny 40.80, *dr. Molnár Béla* Balmazújváros 40.80, *Elitai Szeminárium* Debrecen 44.55, *Marjay Károly* Mezőtúr 81.60, *Csomasz Dezső* Mezőtúr 40.80, *Durkó Gábor* Szeged 20.—, *Kolozsvári Mihály* Hajdúnánás 40.80, *Turóczy Zoltán* Ózd 40.—, *Takáts Károly* Budapest 27.20, *Kovács Lajos* Fehérvárcsurgó 13.60, *Juhász Elek* Tisza-csege 40.80, *Czirják Géza* Turkeve 40.80, *Viléz Jávor János* Sellye 40.80, *Jogakadémia* Kecskemét 81.60, *Veress István* Izsák 60.80, *Kollégiumi Nagykönyvtár* Debrecen 18.—, *Tóth Sándor* Nábrád 27.20, *Payr Sándor* Sopron 16.—, *Tereh Gyula* Hódmezővásárhely 20.80, *Gáncs Aladár* Klotildliget 10.—, *Füle József* Bicske 8.—, *B. Szabó János* Tabajd 27.20, *Ref. reálgimnázium* Hajdúnánás 40.80, *Szalay Pál* Szatmárcseke 61.20, *Gönczy Béla* Vésztő 61.20, *Zulauf Henrik* Kalaznó 18.08, *Makay Kálmán* Alsóvadász 56.80, *dr. Csekey Sándor* Szalkszentmárton 34.80, *Kacsó János* Tiszabura 81.60, *Enyedi Andor* Miskolc 56.80, *Kukoró Ferenc* Felsődobsza 81.60, *Vértesi Zoltán* Magyarboly 19.—, *Nagy Márton* Szerep 40.80, *Kincses István* Mátészalka 81.60, *Soós István* Diósvizsló 81.60, *Székely László* Seregélyes 81.60, *Zeke Gyula* Rónádfa 27.20, *Szolnoky Gerzson* Hajdúböszörmény 40.80, *dr. Szelényi Ödön* Budapest 16.—, *Abádi ref. egyház* Abádszalók 43.20, *Török József* Kö-mörő 25.—, *Kovács Ferenc* Dunaszentbenedek 10.—, *Ref. lednygimnázium* Miskolc 60.80, *Ref. Lelkészi Hivatal* Győrtelek 40.80, *Szabó József* Piskó 10.80, *Szűts Gábor* Budapest 97.60, *Paulik János* Nyíregyháza 81.60, *Kovács Ferenc* Dunaszentbenedek 10.—, pengő.

Postautalványon, vagy más úton érkezett küldemények lapunk zártáig: *Ferenczy Károly* Nyíregyháza 29.60, *Veress Bálint* Hen-cida 61.20 pengő.

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

Comité de rédaction : Jean Deák, professeur d'université et Émeric Révész chargé de cours à l'Université.

Abonnement : 36 francs suisses par an.

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

SOMMAIRE :

La Parole. *Al. Csikesz.* 193.

Études : *B. Vasady* : L'évolution scientifique de la psychologie religieuse. II. 194—232. — *A. Szabó jr.* : Vie et activité de Georges Szikszai. 232—330.

Publication : Journal de voyage de *J. Keresztesi.* (9-me suite.) 331—338.

Articles et notes : *B. Tankó* : Pour le 80-me anniversaire de M. le Professeur Et. Schneller. 338—341. — *Ch. Karner* : La signification de l'histoire de la Tentation et son importance dans l'oeuvre messianique de Jésus. 341—350. — *J. Gulyás* : La Vie de *J. Keresztesi.* 356—365.

Littérature étrangère : 366—377 ; *W. E. Plater* and *H. I. White* : A grammar of the Vulgate. *J. Benigny.* — *E. Pfennigsdorf* : Naturwissenschaft und Apologetik. *E. Szelényi.* — *A. Grosz* : Geschichte der Stadt u. der ev. Kirchengemeinde A. C. St. Georgen Pozsony. *E. Szelényi.* — *G. Soecknick* : Religiöser Socialismus der neueren Zeit. *E. Szelényi.* — *P. L. Landberg* : Die Welt des Mittelalters u. wir. *E. Szelényi.* — *A. Sleumer* : Kirchenlateinisches Wörterbuch *J. Benigny.* — *St. W. J. Teeuwen* : Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian. *J. Benigny.* *N. Hartwich* : Ev. Erholungs u. Heilstätten f. Kinder. *J. D.* — *H. Schuster*—*W. Franke* : Lebensbilder aus Bibel u. Kirche. *J. D.* — *H. Schüssler* : Intelligenzprüfungen i. d. Volksschule. *L. Labossa.* — *W. u. G. Schlipköter* : Schmücket das Fest! *G. Filep.* — *Dr. med. H. Happeler* : D. Predigt unseres Körpers. *L. Labossa.* — *P. Ricking* : D. Familienpflege v. dritten Orden. *K. Karner.* — *Hastings* : Le Modèle. Frad par. *G. Incze.* *L. Labossa* : — *Ch. P. Jean* : La littérature des babyloniens et des assyriens — *A. Erman* : Die Literatur der Aegypter. *S. Varga.*

Littérature hongroise : 378—380 : *A. Somogyi* : La religion et l'art moderne. *B. Tankó.* — *J. S. Szabó* : Der Protestantismus in Ungarn. *J. Gulyás.* — *L. Dézsi* : Les belles-lettres et l'histoire en Hongrie. *J. Gulyás.* — *Et. Ecsedi* : Chants de pâtres et de brigands hongrois, avec mélodies. *J. Gulyás.* — *Z. Galambos* : Le catéchisme de Heidelberg et son explication. *G. Filep.* — *G. Kiss, H.* : La fête de Böcs. *G. Filep.* — *M. Marcell* : Esprit de la pédagogie catholique. *G. Filep.* — *Et. Harsányi* : Guide de Sárospatak. *J. Gulyás.* — *G. Kiss, H.* : L'Empereur et le Pasteur. *J. Gulyás.*

Revue des revues : 380—383 : The Princeton Theological Review. *K. Kállay.* — Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse. *ri.* — Etudes Theologiques et Religieuses. *ri.*

Vie scientifique. 383—384 : Nécrologie du Comte *J. Degenfeld-Schomburg*, Dr. theol. et rer. pol. — Nécrologie d' *Andr. Masznyik.* *Edm. Szelényi.* — Nouveaux professeurs d'académie. — Chargés de cours à l'université. — Editorial. 384.

Magyar államvasutak 1927. évi téli menetrendje.

Debrecen állomásra érkezik, honnan :
2:38 Budapest ny. 6:24 Nagykereki. 6:44 Tiszalök. 6:46 Nyírábrány. 6:56 Nyiregyháza. 6:57 Tiszafüred. 7:09 Budapest ny. 7:30 Nagyléta. 7:39 Hajdúnánás. 7:40 Téglás. 8:53 Püspökladány—Biharkeresztes. 8:54 Szerencs. 8:58 Tiszalök. 11:30 Hortobágyi halastó. 11:40 Hajdúnánás. 11:42 Nyírábrány. 11:51 Budapest ny. 12:00 Szerencs. 14:08 Budapest ny. 14:15 Hajdúnánás. 14:26 Füzesabony. 16:02 Nagyléta. 17:11 Nagykereki. 17:20 Nyírábrány. 17:28 Tiszalök. 17:31 Nyiregyháza. 18:10 Budapest ny. 19:12 Tiszalök. 19:14 Hajdúhadház. 19:46 Püspökladány—Biharkeresztes. 21:15 Tiszalök. 21:35 Szerencs. 21:46 Polgár. 21:50 Nyírábrány. 23:06 Nyiregyháza. 21:59 Budapest

ny. — Debrecen állomásról indul, hova :
3:10 Szerencs. 3:50 Nyírábrány. 4:00 Füzesabony. 5:29 Téglás. 5:30 Tiszalök. 6:00 Püspökladány—Biharkeresztes. 7:10 Budapest ny. 7:20 Hortobágy-halastó. 7:52 Szerencs. 8:00 Nyírábrány. 8:02 Hajdúnánás. 9:10 Nagykereki. 9:40 Nagyléta. 10:09 Hajdúnánás. 12:01 Nyiregyháza. 12:10 Nyírábrány. 12:11 Budapest ny. 12:28 Budapest ny. 12:30 Tiszalök. 13:06 Polgár. 14:27 Tiszalök. 14:30 Püspökladány. 14:31 Szerencs. 14:40 Nyírábrány. 15:00 Nagykereki. 16:03 Nagyléta. 16:24 Hajdúnánás. 17:41 Budapest kel. 18:24 Szerencs. 18:53 Tiszafüred. 19:13 Tiszalök. 22:15 Budapest ny. 22:09 Nyiregyháza. 23:15 Tiszalök. 0:16 Budapest ny. (A vastag betű gyorsvonatot jelent.)

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

Mitarbeiter: Emerich Révész, Privatdozent a. d. Universität, Debrecen, und Joannes Deák Univ. Professor, Sopron.
Subskriptions preis pro Jahr Goldmark 30., 36 Schw. Fr.

Erscheint zweimonatlich. — Verlag des Ungarländischen Reformierten Pastoren-Vereins (ORLE.)

Das Wort, von A. Csikesz. S. 193.

INHALT:

Aufsätze: B. Vasady: Die Entwicklungsgeschichte der Religionspsychologie. II. Teil. S. 194—232.
— Jr. Dr. A. Szabó: Leben und Wirken G. Szikszay's. S. 232—330.

Veröffentlichung: Die Notizen Joseph Keresztesi's über seine akademische Studienreise. IX. Fortsetzung. 331—338.

Kleinere Mitteilungen: B. Tankó: Zum 80-ten Geburtstag St. Schneller's. S. 338—341. — K. Karner: Sinn und Bedeutung des Versuchsberichts für den Messiasberuf von Jesu. S. 336—377.
J. Gulyás: Jos. Keresztesi's Leben. 356—365.

Ausländische Litteratur 366—377: W. E. Plater and H. I. White: A grammar of the Vulgate. J. Benigny. — E. Pfennigsdorf: Naturwissenschaft und Apologetik. E. Szelényi. — A. Grósz: Geschichte der Stadt u. der ev. Kirchengemeinde A. C. St. Georgen. Pozsony. E. Szelényi. — G. Soecknick: Religiöser Socialismus der neueren Zeit. E. Szelényi. — P. L. Landberg: Die Welt des Mittelalters u. wir. E. Szelényi. — A. Schleumer: Kirchenlateinisches Wörterbuch. J. Benigny. — St. W. J. Teeuwen: Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian. J. Benigny. 355. — N. Hartwich: Ev. Erholungs u. Heilstätten f. Kinder. J. D. — H. Schuster—W. Franke: Lebensbilder aus Bibel u. Kirche. J. D. — H. Schüssler: Intelligenzprüfungen i. d. Volksschule. L. Labossa. — W. u. G. Schlipkötter: Schmücket das Fest! G. Filep. — Dr. med. H. Happeler: D. Predigt unseres Körpers. L. Labossa. — P. Ricking: D. Familienpflege v. dritten Orden. K. Karner. — Hastings: Das Musterbild, übersetzt v. G. Ince. L. Labossa. — Ch. P. Jean: La littérature des babyloniens et des assyriens. — A. Erman: Die Literatur der Aegypter. S. Varga.

Inlandslitteratur: S. 378—380. A. Somogyi: Religion und moderne Kunst. Rec. von B. Tankó. — Jos. S. Szabó: Der Protestantismus in Ungarn. Rec. von J. Gulyás. — Ludw. Dézsi: Ungarische schöne Litteratur geschichtlichen Inhalts. Rec. von J. Gulyás. — St. Ecsedi: Hortobágyer Hirten- und Betyärenlieder samt Melodien. Rec. von J. Gulyás. — Z. Galambos: Der Heidelberger Catechismus u. seine Erklärung. G. Filep. — G. Kiss: Das Böcs-er Fest. G. Filep. — M. Marczell: Der Geist der röm. kath. Erziehung. G. Filep. — St. Harsányi: Sárospataker Führer. J. Gulyás. — G. Kiss: Kaiser u. Pfarrer. J. Gulyás.

Zeitschriftenschau: 380—383. The Princeton Theological Review. K. Kállay. — Revue d' Histoire et de Philosophie religieuse. ri. — Etudes Théologiques et Religieuses. ri.

Wissenschaftliches Leben: 383—384. † D. Dr. Graf Josef Degenfeld Schomberg. — Dr. Andreas Masznyik. Von E. Szelényi. — Neue o. und ö. Professoren der Theologie. — Privatdocenten. Mitteilungen der Redaction. 384.

Editor: ALEXANDER CSIKESZ university-professor Debrecen, Hungary.

Chief-contributor Emerich Révész Lecturer at the University.

Chief-contributor John Deák university-professor.

Subscription price Pound 1 8s. or Dollar 7.

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

CONTENTS:

The Word: Cs. S. p. 193.

Studies: B. Vasady: D. D. The evolution of the Psychology of Religion. II. pp. 194—232. — A. Szabó Ph. D. jun.: The life and work of Georg Szikszai. pp. 232—330.

Publication: Notes from Joseph Keresztesi's diary on his academy tour abroad. IX. pp. 331—338.

Smaller articles: B. Tankó: The eightieth anniversary of St. Schneller. pp. 338—341. — K. Karner: The significance and importance of the history of the temptation concerning the messianic work of Jesus. pp. 366—377. — J. Gulyás: The Life of J. Keresztesi. 356—365.

Foreign Review 366—367: W. E. Plater and H. I. White: A grammar of the Vulgate. J. Benigny. — E. Pfennigsdorf: Naturwissenschaft und Apologetik. E. Szelényi. — A. Grósz: Geschichte der Stadt u. der ev. Kirchengemeinde A. C. St. Georgen Pozsony. E. Szelényi. — G. Soecknick: Religiöser Socialismus der neueren Zeit. E. Szelényi. — P. L. Landberg: Die Welt des Mittelalters u. wir. E. Szelényi. — A. Schleumer: Kirchenlateinisches Wörterbuch J. Benigny. — St. W. J. Teeuwen: Sprachlicher Bedeutungswandel bei Tertullian. J. Benigny. — N. Hartwich: Ev. Erholungs u. Heilstätten f. Kinder. J. D. — H. Schuster—W. Franke: Lebensbilder aus Bibel u. Kirche. J. D. — H. Schüssler: Intelligenzprüfungen i. d. Volksschule. L. Labossa. — W. u. G. Schlipkötter: Schmücket das Fest! G. Filep. — Dr. med. H. Happeler: D. Predigt unseres Körpers. L. Labossa. — P. Ricking: D. Familienpflege v. dritten Orden. K. Karner. — The sample by Hastings. L. Labossa. — Ch. P. Jean La littérature des babyl. e. d. assyr. — Erman A.: Die Literatur der Aegypter. S. Varga.

Home literature pp. 378—380: A. Somogyi: The religion and the modern art. B. Tankó. — J. S. Szabó: Der Protestantismus in Ungarn. J. Gulyás. — St. Ecsedi: Shepherds' and betyárs' songs of the Hortobágy with tones. J. Gulyás. — Z. Galambos: The Heidelberg. catechism. G. Filep. — The feast of Böcs. G. Filep. — M. Marczell: The spirit of the Rom. Kath. education. G. Filep. — St. Harsányi: Guide of Sárospatak. J. Gulyás. — G. Kiss: Emperor and minister. J. Gulyás.

Review of Reviews 380—383: The Princeton Theological Review. K. Kállay. — Revue d' Histoire et de Philosophie religieuse. ri. — Etudes Théologiques et Religieuses. ri.

Scientific life 383—384: Count Joseph Degenfeld Schomberg D. D., LL. D. — Andrew Masznyik. Edm. Szelényi. New ordinary professors of the Theol. Academies. — New readers in the University. — Editorial message. 384.