

A MODERNIZMUS

ÉS

A KATHOLICIZMUS

ÍRTA

DUDEK JÁNOS dr.

EGYETEMI TANÁR



BUDAPEST
STEPHANEUM NYOMDA R. T.
1908.

Nihil obstat.

A. Zubriczky,
Censor dioecesanus.
Nr. 1949.

Imprimatur.

Strigonii, die 27. Martii 1908.

Ludovicus Rajner,
Episc, -Vicarius gen.

BEVEZETÉS.

I.

Sajátságos az egyház helyzete kivált Francia- és Olaszországban. Mindakettő régi katolikus ország; az előbbi az egyház «elsősülött leánya», az utóbbi a pápa székhelye, majdnem tisztán, vagy legalább is túlnyomó számban, katolikus lakossággal. S mégis, mintha az életből tényleg hiányoznák a logika: az előbbi 1906-ban a szeparációs törvény által véglegesen ki dobta magából az egyházat, az utóbbiban pedig az egyház befolyása a közéletre teljesen jelentéktelen s a mi van is, mindenféle megrendszabályozásnak van alávetve.

Katolikus férfiak kezelik az államhatalmat mind a két országban s a katolikus egyházat, mely őket nagyra nevelte, így becsülik meg.

Azonban egy baj még nem elég az életben. Ezekhez az állampolitikai visszás alakulásokhoz járul újabb időben a két ország némely katolikus theológusának az az eljárása, hogy a helyett, hogy egyházuk nehéz viszonyai között írásaikkal, korszerű és buzgó működésükkel a nép és az államférfiak gondolkodását jobb irányba terelni iparkodnának, a sekrestyébe vonulnak vissza s onnan maguk is igyekeznek elrontani még azt is, a mit a politikusok az egyházon meg nem ronthattak, t. i. a kereszténység tanait, a kor eszméivel való kiegyeztetés címén, természetükből, mivoltukból szeretnék kiforgatni.

Forradalom a templom körül s forradalom a templomban. A társadalmi láz, mely a nagy forradalom (1789) óta fogva tartja a lelkeket s nyugodni nem engedi, a papság némely törött lelkű tagjára is átragadt s olyan felforgató irodalmi mozgalmat indítottak a theológia terén, mely, természetét tekintve, teljesen a XVI. század idejére emlékeztet, sőt talán még annál is rosszabb. A mint annak idején Renan megirigyelte volt a német

Strauss babérait s Jézusról, Strauss nyomán, megírta hírhedt könyvét; úgy most némely francia és olasz katolikus teologus rálicitál a berlini Harnack evolucionista iskolájára s a természetes fejlődés, vagy mint mondják: a tudomány nevében a kereszténységen, illetőleg alaptanain, egy szemernyi isteni elemet hagyni nem akar, törli a kinyilatkoztatást, az egész keresztény vallásrendszert közönséges emberi fejlődésnek minősíti s mindent, a mit az egyház tani dologban eddig vallott, tévedésnek, az őskereszténységtől való eltérésnek nyilvánít. Határozotlan túltesznek még pozitív hitű protestánsokon is.

A «tékozló fiú» parabolájának történeti ismétlődése ez a legújabb kiadásban, a külső ellenséghez csatlakozott belső ellenség, a kinek századról-századra való megjelenése oly változatossá teszi az egyháztörténet lapjait. Hogy csak a közelebbi múltra tekintsünk vissza, mennyi bajt, mennyi zavart okoztak az egyháznak a XVII. században a janzenisták, XVIII. században az aufklaristák (febroniánusok, jozefinisták), a XIX-ben mennyi küzdelme volt XVI. Gergelynek a hermeziánusokkal, IX. Piusnak a günteristákkal, hogy csak a főbb mozgalmakat említsük? Ezek mind katolikusok voltak és állandó jelszavuk volt a kath. tanoknak hol dogmatikai, hol jogi, hol egyháziegyelmi téren való korszerű átalakítása, mint ma a modernistáknak.

S az egyház áll, Sión ragyog, megmaradva a kinyilatkoztatott tanok mellett; a viharok nem ártnak neki, hanem mindig üdébbé teszik, világos bizonyosságául annak, hogy nem emberi mű, mert ha az volna, már régen tönkre kellett volna mennie. Emberektől soha kíméletet nem ismert, mint szerzője, ő is állandóan «Signum, cui contradicitur». (Luk. 2, 34.)

A külső támadásokkal folyton karöltve járnak a belső támadások a saját emberei részéről; a baj mindig régi s mindig új, ma modernizmusnak hívják.

II.

A Szentszék szomorúan nézi ezeket a jelenségeket, melyeket fiai újból felidéztek, amint támogatás helyett egyházukat végtelenségbe dönteni törekednek. Könyveiket (Loisy, Le Roy,

Laberthonnière, Le Morin, Houtin, Saint-Yves, Tyrell, Murri, Fogazzaro műveit stb.) Indexre helyezte ugyan, de irodalmi működésük ennek dacára, kivált a fiatalabb klérusban s az ilyen kérdésekben kevésbé jártos világiakban oly pusztítást visz végbe, hogy kénytelen volt különleges eljáráshoz fordulni s 1907 július 3-áról keltezett Dekrétumában ezekből az elítélt művekből 65 tételt állított össze, hogy kifejezetten is jelezze állásfoglalását a megtévedt elmékkel szemben.

A Dekrétum, mely fejtegetésünk tárgyát képezi, mivel benne találjuk szabatosan körvonalozva a modernizmus és a katholicizmus nagy ellentéteit, a következő:

Lamentabili sane exitu aetas nostra freni impatiens in rerum summis rationibus indagandis ita nova non raro sequitur ut, dimissa humani generis quasi haereditate, in errores incidat gravissimos. Qui errores longe erunt perniciosiores, si de disciplinis agitur sacris, si de Sacra Scriptura interpretanda, si de fidei praecipuis mysteriis. Dolendum autem vehementer *hweniri etiam inter catholicos* non ita paucos scriptores, qui praetergressi fines a patribus ac ab ipsa Sancta Ecclesia statutas, *altioris intelligentiae specie et historicae considerationis nomine*, eum dogmatum progressum quaerunt, qui, reipsa, eorum corruptela est.

Ne vero huius generis errores, qui quotidie inter fideles sparguntur, in eorum animis radices figant ac fidei sinceritatem corrumpant, piacuit SSmo D. N. Pio divina Providentia Pp. X., ut per hoc Sacrae Romanae et Universalis Inquisitionis officium ii, *qui inter eos praecipui essent*, notarentur et reprobarentur.

Quare, instituto diligentissimo examine praehabitoque RR. DD. Consultorum voto, Emi ac Rmi Dñi Cardinales, in rebus fidei et morum Inquisitores Générales, propositiones quae sequuntur reprobandas ac proscribendas esse iudicarunt, prouti hoc generali Decreto reprobantur ac proscribuntur:

1. Ecclesiastica lex, quae praescribit subiicere praeviae censurae libros Divinas respicientes Scripturas, ad cultores critices aut exegeseos scientificae librorum Veteris et Novi Testament! non extenditur.

2. Ecclesiae interpretatio Sacrorum Librorum non est quidem spernenda; subiacet tamen accuratori exegetarum iudicio et correctioni.

3. Ex iudiciis et censuris ecclesiasticis contra liberam et cultiorem exegesim latis colligi potest fides ab Ecclesia propositam contradicere historiâ, et dogmata catholica cum veterioribus christianae religionis originibus componi reipsa non posse.

4. Magisterium Ecclesiae ne per dogmaticas quidem definitiones genuinum Sacrarum Scripturarum sensum determinare potest.

5. Quum in deposito fidei veritates tantum revelatae contineantur, nullo sub respectu ad Ecclesiam pertinet iudicium ferre de assertionibus disciplinarum humanarum.

6. In definiendis veritatibus ita collaborant discens et docens Ecclesia, ut docenti Ecclesiae nihil supersit nisi communes discentis opinioniones sancire.

7. Ecclesia, cum proscribit errores, nequit a fidelibus exigere ullum internum assensum, quo iudicia a se edita complectantur.

8. Ab omni culpa immunes existimandi sunt, qui reprobationes a Sacra Congregatione Indicis aliisque Sacris Romanis Congregationibus latas nihili pendunt.

9. Nimiam simplicitatem aut ignorantiam prae se ferunt, qui Deum credunt vere esse Scripturae Sacrae auctorem.

10. Inspiratio librorum Veteris Testamenti in eo constitit, quod scriptores israelitae religiosas doctrinas sub peculiari quodam aspectu, gentibus parum noto aut ignoto, tradiderunt.

11. Inspiratio divina non ita ad totam Scripturam Sacram extenditur, ut omnes et singulas eius partes ab omni errore praemuniat.

12. Exegeta, si veat utiliter studiis biblicis incumbere, in primis quamlibet praeconceptam opinionem de supernaturali origine Scripturae Sacrae seponere debet, eamque non aliter interpretari, quam cetera documenta mere humana.

13. Parabolas evangelicas ipsimet Evangelistae ac christiani secundae et tertiae generationis artificiose digesserunt, atque

ita rationem dederunt exigui fructus praedicationis Christi apud iudaeos.

14. In pluribus narrationibus non tarn quae vera sunt Evangelistae retulerunt, quam quae lectoribus, etsi falsa, censuerunt magis proficua.

15. Evangelia usque ad definitum constitutum que cano- nem continuis additionibus et correctionibus aucta fuerunt; in ipsis proinde doctrinae Christi non remansit nisi tenue et incer- tum vestigium.

16. Narrationes Ioannis non sunt proprie historia, sed mystica Evangelii contemplatio; sermones, in eius evangelio contenu, sunt meditationes theologicae circa mysterium salutis historica veritate destitutae.

17. Quartum Evangelium miracula exaggeravit non tan- tum ut extraordinaria magis apparent, sed etiam ut aptiora fierent ad significandum opus et gloriam Verbi Incarnati.

18. Ioannes sibi vindicat quidem rationem testis de Christo; re tamen vera non est nisi eximius testis vitae christianae, seu vitae Christi in Ecclesia, exeunte primo saeculo.

19. Heterodoxi exegetae fidelius expresserunt sensum verum Scripturarum quam exegetae catholici.

20. Revelatio nihil aliud esse potuit, quam acquisita ab no- mine suae ad Deum relationis conscientia.

21. Revelatio, obiectum fidei catholicae constituens, non fuit cum Apostolis completa.

22. Dogmata, quae Ecclesia perhibet tanquam revelata, non sunt veritates e coelo delapsae, sed sunt interpretatio quaedam factorum religiosorum, quam humana mens laborioso conatu sibi comparavit.

23. Existere potest et reipsa existit oppositio inter facta quae in Sacra Scriptura narrantur eisque innixa Ecclesiae dogmata; ita ut criticus tamquam falsa reiicere possit facta, quae Ecclesia tamquam certissima credit.

24. Reprobandus non est exegeta, qui praemissas adstruit, ex quibus sequitur dogmata historiae falsa aut dubia esse, dum- modo dogmata ipsa directe non neget.

25. Assensus fidei ultimo innititur in congerie probabilitatum.

26. Dogmata fidei retinenda sunt tantummodo iuxta sensum practicum, idest tanquam norma praeceptiva agendi, non vero tanquam norma credendi.

27. Divinitas Iesu Christi ex Evangeliiis non probatur; sed est dogma, quod conscientia Christiana e notione Messiae deduxit.

28. Iesus, quum ministerium suum exercebat, non in eum finem loquebatur, ut doceret se esse Messiam, neque eius miracula eo spectabant, ut id demonstraret.

29. Concedere licet Christum, quem exhibet història, multo inferiorem esse Christo qui est obiectum fidei.

30. In omnibus textibiis evangelicis nomen *Filius Dei* aequivalet tantum nomini *Messias*, minime vero significat Christum esse verum et naturalem Dei Filium.

31. Doctrina de Christo quam tradunt Paulus, Ioannes et Concilia Nicaenum, Ephesinum, Chalcedonense, non est ea quam Iesus docuit, sed quam de Iesu concepit conscientia Christiana.

32. Conciliari nequit sensus naturalis textuum evangelicorum cum eo, quod nostri theologi docent de conscientia et scientia infallibili Iesu Christi.

33. Evidens est cuique, qui praeconceptis non ducitur opinionibus, Iesum ant errorem de proximo messianico adventu fuisse professum, ant maiorem partem ipsius doctrinae in Evangeliiis Synopticis contentae authenticitate carere.

34. Criticus nequit asserere Christo scientiam nullo circumscriptam limite, nisi facta hypothesi, quae historice haud concipi potest quaeque sensui morali répugnât, nempe Christum uti hominem habuisse scientiam Dei et nihilominus noluisse notitiam tot rerum communicare cum discipulis ac posteritate.

35. Christus non semper habuit conscientiam suae dignitatis messianicae.

36. Resurrectio Salvatoris non est proprie factum ordinis historici, sed factum ordinis mere supernaturalis, nee demonstratum nee demonstrabile, quod conscientia Christiana sensim ex aliis derivavit.

37. Fides in resurrectionem Christi ab initio fuit non tarn de facto ipso resurrectionis, quam de vita Christi immortalis apud Deum.

38. Doctrina de morte piaculari Christi non est evangelica, sed tantum paulina.

39. Opiniones de origine sacramentorum, quibus Patres Tridentini imbuti erant, quaeque in eorum canones dogmaticos procul dubio influxum habuerunt, longe distant ab iis, quae nunc penes historicos rei christianae indagatores merito obtinent.

40. Sacramenta ortum habuerunt ex eo, quod Apostoli eorumque successores ideam aliquam et intentionem Christi, suadentibus et moventibus circumstantiis et eventibus, interpretati sunt.

41. Sacramenta eo tantum spectant ut in mentem hominis revocent praesentiam Creatoris semper beneficam.

42. Communitas Christiana necessitatem baptismi induxit, adoptans ilium tamquam ritum necessarium, eique professionis christianae obligationes adnectens.

43. Usus conferendi baptismum infantibus evolutio fuit disciplinaria, quae una ex causis exstitit, ut sacramentum resolveretur in duo, in baptismum scilicet et poenitentiam.

44. Nihil probat ritum sacramenti confirmationis usurpatum fuisse ab Apostolis: formális autem distinctio duorum sacramentorum, baptismi scilicet et confirmationis, haud spectat ad históriam christianismi primitivi.

45. Non omnia, quae narrât Paulus de institutione Eucharistiae (I. Cor. XI, 23—25), históriée sunt sumenda.

46. Non admit in primitiva Ecclesia conceptus de christiano peccatore auctoritate Ecclesiae reconciliato; sed Ecclesia nonnisi admodum lente huiusmodi conceptui assuevit. Imo etiam postquam poenitentia tanquam Ecclesiae institutio agnita fuit, non appellabatur sacramenti nomine, eo quod haberetur uti sacramentum probrosum.

47. Verba Domini: Accipite Spiritum Sanctum; quorum remisistis peccata, remittuntur eis, et quorum retinueritis, retenta sunt (Io. XX, 22 et 23) minime referuntur ad sacramentum poenitentiae, quidquid Patribus Tridentinis asserere piacuit.

48. Iacobus in sua epistola (V. 14 et 15) non intendit promulgare aliquod sacramentum Christi, sed commendare pium

aliquem morem, et si in hoc more forte cernit medium aliquod gratiae, id non accipit eo rigore, quo acceperunt theologi, qui notionem et numerum sacramentorum statuerunt.

49. Coena christiana paullatim indolem actionis liturgicae assumente, hi, qui Coenae praeesse consueverant, characterem sacerdotalem acquisiverunt.

50. Seniores, qui in christianorum coetibus invigilandi munere fungebantur, instituti sunt ab Apostolis presbyteri aut episcopi ad providendum necessariae crescentium communitatum ordinationi, non proprie ad perpetuandam missionem et potestatem Apostolicam.

51. Matrimonium non potuit evadere sacramentum novae legis nisi serius in Ecclesia; siquidem ut matrimonium pro sacramento haberetur necesse erat, ut praecederet plena doctrinae de gratia et sacramentis theologica explicatio.

52. Alienum fuit a mente Christi Ecclesiam constituere veluti societatem super terram per longam saeculorum seriem duraturam; quin imo in mente Christi regnum coeli una cum fine mundi iamiam adventurum erat.

53. Constitutio organica Ecclesiae non est immutabilis; sed societas christiana perpetuae evolutioni aequae ac societas humana est obnoxia.

54. Dogmata, sacramenta, hierarchia, tum quod ad notionem tum quod ad realitatem attinet, non sunt nisi intelligentiae christianae interpretationes evolutionesque, quae exiguum germen in Evangelio latens externis incrementis auxerunt perfeceruntque.

55. Simon Petrus ne suspicatus quidem unquam est sibi a Christo demandatum esse primatum in Ecclesia.

56. Ecclesia Romana non ex divinae providentiae ordinatione, sed ex mere politicis conditionibus caput omnium Ecclesiarum effecta est.

57. Ecclesia sese praebet scientiarum naturalium et theologiarum progressibus infensam.

58. Veritas non est immutabilis plusquam ipse homo, quippe quae cum ipso, in ipso et per ipsum evoluitur.

59. Christus determinatum doctrinae corpus omnibus temporibus cunctisque hominibus applicabile non docuit, sed potius

inchoavit motum quemdam religiosum diversis temporibus ac locis adaptatum vel adaptandum.

60. Doctrina Christiana in suis exordiis fuit iudaica, sed facta est per successivas evolutiones primum paulina, turn ioanica, demum hellenica et universalis.

61. Dicitur potest absque paradoxo nullum Scripturae caput, a primo Genesis ad postremum Apocalypsis, continere doctrinam prorsus identicam illi, quam super eadem re tradit Ecclesia, et idcirco nullum Scripturae caput habere eundem sensum pro critico ac pro theologo.

62. Praecipui articuli Symboli Apostolici non eam dem pro christianis primorum temporum significationem habebant, quam habent pro christianis nostri temporis.

63. Ecclesia sese praebet imparem ethicae evangelicae efficaciter tuendae, quia obstinate adhaeret immutabilibus doctrinis quae cum hodiernis progressibus componi nequeunt.

64. Progressus scientiarum postulat ut reformatur conceptus doctrinae christianae de Deo, de Creatione, de Revelatione, de Persona Verbi Incarnati, de Redemptione.

65. Catholicismus hodiernus cum vera scientia componi nequit, nisi transformetur in quemdam christianismum non dogmaticum, id est in protestantismum latum et liberalem.

Sequenti vero feria V. die 4. eiusdem mensis et anni, facta de his omnibus SSmo D. N. Pio Pp. X. accurata relatione, Sanctitas Sua Decretum Emorum Patrum adprobavit et confirmavit, ac omnes et singulas supra recensitas propositiones ceu *reprobatae ac proscriptae* ab omnibus haberi mandavit

Petrus Palombelly

S. R. U. I. Nótarius.¹

¹ Mint címe mutatja: Sacrae romanae et universalis Inquisitionis Decretum, az okiratot a szent-Officium kongregációja bocsátotta ki. Tekintélye a Dekrétumnak tehát nagy, de nem csalatkozhatatlan, miután iWen tekintély csak az «ex cathedra» tanító pápát, vagy az egyetemes zsinatot illeti meg. Az ilyen határozatokat, mint a theologusok mondják, «fide ecclesiastica» kell fogadni, míg a dogmákat «fide divina et catholica» hisszük. Ez a kongregáció, melynek különben elnöke maga a pápa, a hit tisztasága felett őrködik s a felmerülő hitbeli kérdésekben hoz határozatokat. Franzelin: De div. traditione et scriptura. 1882. 129. s k. 1.

III.

A tételek tartalma alig egy-két pontban érinti a német theologusokat, általában francia és olasz theologusok és katolikus írók, valamint az Olaszországban nagyon divatos angol Tyrell (elbocsátott jezsuita) iratait tartja szem előtt; eszerint szorosán véve az 1907-ki Schell-mozgalomra nincs vonatkozással, ámbár a modernizmus tünetei Németországban is észrevehetők.

A censurának a könyvtilalomnál magasabb foka ez az eljárás. A Szentszék e Dekrétumában, a mint egyrészt hűségesen teljesíti a rábizott tan épségének megőrzésére vonatkozó feladatát, úgy másrészt szinte meg nem érdemelt gyöngédséggel jár el a tévedezők iránt. Nem nevez meg senkit, még a könyvet sem nevezi meg, melyből az egyes elítélt tételeket vette; pedig tudni való, hogy a Szentszék illetén eljárását mélységes tudományos kutatás előzi meg, mint a Dekrétum bevezetésében olvassuk: *instituto diligentissimo examine*, csak a legszorgosabb kutatás és vizsgálat után, melyet az elítélteknél nem kisebb kaliberű theologusok végeznek, mondta ki Ítéletét.

Nem bélyegez meg senkit név szerint, pedig az egész anyag feldolgozva fekszik előtte, valamint az illető könyvek helyeit sem jelöli meg, hol az elit élt tételek foglaltatnak. Egyszerűen rámutat a tanra, azzal a figyelmeztetéssel: ezeket és ezeket a téves tanokat katolikus ember nem vallhatja.¹

Az egyház ezen eljárását nem érti a liberális sajtó, mivel nem ismeri az egyház életét. Valami új eljárást lát benne, a mely pedig az egyház állandó gyakorlata. Olyan az, mint mikor elítélte Baj us Mihály 79 tételét, Jansenius 5 tételét, vagy újabban pl. Gtinthert, Rosminit stb. Micsoda avatatlan beszéd kísérté

¹ Ebből következik a Dekrétumnak általános jelentősége minden katolikusra nézve. A Dekrétum ugyan csak némely kath. theologusok tévedéseit tartja szem előtt, de miután ezek a tévedések csupán visszhangjai a protestáns racionalista theológiában ma általában divó evolucionista nézeteknek, a Dekrétum irányítása általános irodalmi jelentőségű s alapos tájékoztatást nyújt az igen elterjedt modern theol. irodalmi tévedések körül.

ennek a Dekrétumnak a megjelenését! Ha a rézbőrű indián a Röntgen-sugaráról, vagy valamely gázgyári munkás Kétly dr. recipéjéről akarna értekezni, nem beszélhetne avatatlanabban, mint a minő volt a Dekrétumnak a kommentálása a többi között pl. a Pester Lloydban. Róma ismét hadat üzent a tudományak; Róma mindig hü marad magához a sötétség terjesztésében; no a régi Róma, a haladás ellensége, ismét leleplezte magát – s hasonlókat olvashattunk a lapokban. A legtöbbje csak hallott valamit a Dekrétumról, melyet nyomban új «Syllabusnak» neveztek el, vagy ha olvasta is, abból egy betűt sem értett, csak annyit tudott meg belőle, a mire mindig kész, hogy neki Rómát ismét támadnia kell, mert különben pl. a Pester Lloyd cikkezője, erről a Syllabusról írva, hosszú cikkének felénél nagyobb részében nem írhatott volna – ereklyékről.

Az egész Dekrétum 65 tételével szorosan a theologiai téren mozog (de Sacra Scriptum interpretanda et de fidei praecipuis mysteriis) és csupán katolikus írókról szól, a profán tudományt s ezen a téren történő kutatást egyáltalán nem érinti; szorosan illetékes területén mozogva csak hitbeli kérdéseket tárgyal, csupán azt hirdeti, a mit mindig hirdetett, egy szó új dolgot nem mond. S a mit mond, illetőleg amit elitéi, azt nem valami kényuri módon láttatlanba teszi, hanem: instituto diligentissimo examine, a legszorgosabb vizsgálat után.

Róma tehát ismét leleplezte magát, a mint fennállása óta mindennap leleplezi magát, állandóan hirdetve Krisztus tanait.

A Dekrétum fontossága abban áll, hogy nyomában minden theologus és minden katolikus hívő tisztán látja a modern theologiai irányzatokban mi a téves, mi elvetendő, mi nem egyezik meg az «intellectus catholicus»-szal. Sőt ösztönt kap arra, hogy kutasson az elitélt tételek után, a saját tanulmányával világitssa meg azok téves voltát.¹ Mert tévesek azok nagyon,²

¹ A múlt század folyamán különösen Hermes, Hirscher és Günther észelvüsködése pusztított a teológiában; az egyház állást foglalt ellenük s ennek fejtegetéséből származott a klasszikus 5 kötetes mű: Kleutgen, Die Theologie der Vorzeit-ja 1cS67-1874. A jelen Dekrétum is bizonyára igen mértékenyítőleg fog hatni theologiai irodalmunkra.

² 55 ezen tételek közül határozottan heretikus (2-4, 7, 9-18, 20-23,

a mint végül a 65-ik tételben foglalt nyilatkozat a reformerek szájából nyíltan is kimondja, hogy igenis a haladás színe alatt a katholicizmust új protestantizmussá kell átalakítani.

IV.

A továbbiak kellő megértésére előre kell bocsátanunk, hogy *alaptévedése* ennek az elitélt modern theologiai irányzatnak, a mint a 65 tételen végigvonul, a «fejlődés» csalóka jelzavában foglaltatik, melyet a darwinismusból vittek át a theológiára. A mint a darwinismus kiküszöbölte a természetből a célszerűséget és a célratörékvést s a mai fauna és flora kialakulását egyszerűen külső tényezőkkel működő mechanikai fejlődés által akarta megmagyarázni, mintha az ősi típusok csupán külső tényezők (kiválasztás, alkalmazkodás, létért való harc) behatása alatt differenciálódtak s a fajok változatos alakjaivá fejlődtek volna; azonképen a reformtheologusok vagy modernisták szerint történt volna a dolog a vallási téren is. A vallási eszmék ezen evolucionista theologusok felfogása szerint (főképviseleők a berlini Harnack és Pfleiderer) fejlődtek, miként az emberi megismerés is fejlődött, tökéletesedett s a fejlődés a vallási téren az egyik vallási eszmének a másikhoz, idegenhez hozzácsatolásában, ráhatásában, átalakításában állott volna. Ekkép egészen természetesen és esetlegesen fejlődtek volna a különböző vallási rendszerek, a viszonyok, a műveltség, az éghajlat s a külső szükségletek szerint.

Ilyen esetlegesen alakult, külső járulékokkal bővült s végre egész rendszeré fejlődött volna a zsidó, majd a keresztény vallás is, melynek kialakításán szerintük ma már alig meghatározható számtalan külső tényező dolgozott az idők folyamán.¹

25-38, 40-56, 59-62, 64), a mennyiben egyenesen ellenkezik a kinyilatkoztatott s az egyház által ilyenekül definiált tanokkal. A többi 1, 5, 6, 8, 19, 24, 39, 57, 58, 63, 65, a herezishez közel áll vagy egyszerűen téves. Michelitsch: Der neue Syllabus. 1908. 122. 1.

¹ Müller a modernizmus alaptévedését: apriorizmusban, agnoszticizmusban, subjektivizmusban, immanentizmusban találja; filozófiája kantianizmus. – Die Verurteilung des Modernismus durch Pius X. – Innsbrucker Zeitschrift. 1908. 100. 1.

Ezt az úgynevezett természetes folyamatot jelenti az elitélt tételek teológusainál a «fejlődés» szó, mely pedig ilyen jelentésében már a természettudományok terén is a darwinizmussal együtt lejárt a magát.¹

Ehhez képest az evolucionista katolikusok a keresztény világnézetből elvetik a két hagyományos alapfogalmat: kiküszöbölik a kinyilatkoztatást s a szentkönyvekre vonatkozólag az inspirációt, az isteni szerzőséget; az előbbit az ember vallásos ((tudatának) természetes fejlődésével pótolják, a szentkönyveket pedig, a mennyiben pozitív s kinyilatkoztatott tanokat foglalnak magukban, a megismerési fejlődés árába olvasztják, elvetik történeti hitelüket s egyszerűen mondás, utólag eggyé olvasztott s költött eseményeket és felfogásokat tartalmazó irodalmi termékeknek minősítik. (Subjectivismus a történelemben.)

Az ellentét az evolucionisták és a keresztény felfogás között tehát teljes és kiegyenlíthetetlen. A kereszténység magát természetfölötti és Istentől kinyilatkoztatott vallásnak tartja, az evolucionisták ezzel szemben a kereszténységet is, mint minden más vallást, természetes észbeli fejlődési terméknek mondják.

A kereszténység Krisztusban látja megalapítóját, ki minden emberre és minden időre szóló teljes és befejezett vallásrendszert hirdetett; az evolucionisták ellenben Krisztus részéről csak valamelyes vallási mozgalom megindítását ismerik el, melyet eszmékkel, Pál apostolon kezdve, az utókor töltött ki.

A kereszténység az újszövetségi szentkönyveket apostolokori terméknek tartja, melyek, alkalmi iratok lévén, céljukhoz képest híven – ha, mint alkalmi iratok, nem is egész teljességben – tartalmazzák Krisztus tanát; az evolucionisták ellenben a fejlődés általok képzelt fokaihoz képest I. és II. századbeli apokrif iratoknak minősítik.

A kereszténység szerint Krisztus vallása nem könyves vallás, hanem hirdetésére és megőrzésére az Alapító Péter-apostoli tanítótestületet rendelt; az evolucionisták ilyen tekintélyt el nem ismernek, hanem belátásuk szerint a megrostált iratokból konstruálják magoknak a kereszténységet.

¹ Wasmann: Der Kampf um das Entwicklungsproblem in Berlin. 1907. 24. 1.

A kereszténység is ismer fejlődést, de ez a magnak, a letéteménynek fejlődése részletezés, bővebb megismerés, a tanba való behatolás értelmében,¹ az evolucionisták a bővítésben külső, azelőtt nem ismert járulékokat keresnek, a mit különböző korok és emberek hozzá adtak a keresztény eszmetökhöz.

Rendszer szerintök a kereszténység, mint Loisy nyíltan kimondja, a rendszertelenségből fejlődve, miként a darwinismus szerint is az ősi állat-típusokból a ma meglevő állatok fejlődtek, mivel az ősök életviszonyai ezt a fejlődést kívánták.

Fejlődésről beszél tehát a kereszténység, fejlődésről beszélnek az evolucionisták is, de szájukban a szó egy egész világgal mást jelent. Mi is ismerjük a kereszténység előkészítését az Ó-szövetségben, de ez az előkészítés nem oly értelmű, mintha a kereszténység tana az ókori eszmefejlődésnek gyümölcse volna; az nekünk krisztusi kinyilatkoztatás, melyre, az ő hittitkaival, az emberi ész minden előkészítés dacára magától soha sem jutott volna el. Ismerünk fejlődést, haladást Krisztus óta is, de ez leríni Vincével szólva «est profectus fidei et non permutatio»; «est profectus intelligentiae, scientiae, sapientiae, sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia».²

Haladás, nem változtatás; haladása az értelemnek, a tudásnak, a bölcseségnek, de csak a saját nemében, t. i. magában a dogmában, magában az értelemben és felfogásban.

Ezzel a hagyományos felfogással ellenkező új evolucionista irány ma már rendkívüli mérveket öltött; úgyszólván az egész protestáns theologiai irodalomban divatos s az elitelt kathoiikus theologusok útján már a kathoiikus theologiót is kezdte fenyegetni. Ebből mag}arázandó a Szentszék szigorú fellépése, mivel az új irány a kinyilatkoztatott kereszténységet legmélyebb alapjaiban támadja. A legalanyibb felfogások szerint keresztül-kasul gázol a Szentiratokon s az ó-keresztény irodalom termékein, módosít, magyaráz, tagad, állít, a hogy az egyénenként felfogott fejlődési szisztémába az iratok jobban beilleszthetők. Valósá-

¹ Zubriczky: A ker. kath. tan fejlődése. Religio, 1907. 361. 1.

² Commonitorium. c. 23. – Hurter Opusc. S. Patr. IX.

gos irodalmi vízözönnel borítanak el mindent s ezeket az utakat kezdte taposni Francia- és Olaszország számos katolikus thelogusa.

Avatott kézzel így festi le a megdöbbenő állapotot Hanuy dr. «Ezen «kritikai»-nak nevezett eljárás épen nem csupán kritikai és nem előítéletnélküli, mert a kinyilatkoztatásnak és csodának legkisebb nyoma is egy, külső bizonyítékokkal még oly réginek és hitelesnek mutakozó szövegben, elégséges arra, hogy a szentírási és a dogmatörténeti kritika azt a fejlődés későbbi stádiumából származottnak tekintse, a melynek feltételezett elsődleges alakjában kinyilatkoztatás és csoda nélkül, pusztán természeti, fizikai és pszichikai módon végbement események, felmerült eszmék lehettek.

Ezen a téren jelenleg az egész világ észelvi alapra helyezkedő theologusainak és kritikusaiknak élén Harnack Adolf áll, a ki az őskeresztény irodalomtörténet terén igen értékes és a *hagyomány tekintélyét visszaállító* óriási irodalmi tevékenységet fejtett ki a «Geschichte der altchristlichen Litteratur» című négykötetes, hatalmas mókájának és, számtalan kritikai szövegpublikációinak, monográfiáinak és számtalan kritikáinak megírásával; de a ki ennek dacára a «Wesen des Christentums» című munkájában a Jézus élete körüli észelvi felfogásával, a «Dogmengeschichte»-jében pedig a dogmáknak merőben pszichológiai, etikai és kultúrtörténeti alapon való keletkezését állító véleményével a protestáns theologia túlnyomó részének balra való átfordulását, mely Baur és Ritschl iskolájával kezdődött, betetőzte.

Ezen, az evolúció elvéből kiinduló dogmatörténeti felfogás már csak címben és formulázásban különbözik a vallástörténeti felfogástól, a melynek hívei ezután már nem Jézus, sem az egyes emberek, hanem az összes népek és nemzetek vallási eszméiben látják a vallás realitását és minden vallást, a keresztény vallást is, a hely és időviszonyok behatása alatt, a meglevő vallási rendszerek és szokások elemeiből származtatnak.

A «Zeitgeschichte Jesu»-ból a kereszténység keletkezését és Jézus egyéniségét és tanítását megfejteni törekvő újabb, német «Leben Jesu»-kutatás így készítette elő az utat a vallástörténet

uralomra jutásához, a melynek filozófiáját W. Wundt most írta me« «Völkerpsychologie»-t a II. kötetében (Mythus und Religion).

Ezen vallástörténettől a kinyilatkoztatást teljesen kizáró, fejlődéselvi alapon álló keresztény dogmatörténet már csakis terjedelemben, valamint a «keresztény» névben és a keresztény erkölcsi elvekben különbözik, a mely utóbbiakhoz még ösztön-szerű hűséggel ragaszkodnak ezen theologusok is, és Jézus val-lásának isteni voltát már épen csakis annak mély erkölcsi tartalmából igyekeznek megmagyarázni, bár magát Jézust csak embernek, ha azok legjobbjának is, hajlandók elismerni.»¹

Ebben a merő észelvi társaságban katolikus theologusnak nem lehet helye; a protestáns theologus talán a Luther-féle szabad vizsgálati – mint láttuk: a kereszténységet tönkretevő – elvből kifolyólag ezt megleheti, a katolikus nem, mert neki a történelemmel így szembezállni a nem szabad.

Ekképen körvönlozván az evolucionizmusnak s az ezt követő modernista katolikus theologusoknak álláspontját a kereszténységgel széniben, hozzáfogunk a 65 tétel tanulmányo-zásához, bőséges anyagét nyújtanak azok az elmélődésnek. Egész modern irányú dogmatika telik ki belőlük, melynek tanulságos volta az ellenkező álláspontok megvilágításából ered. Könnyebb áttekintés céljából fejezetekbe osztjuk be őket, a mint rokon természetük magával hozza.

¹ Hanuy: A parthenogenesis első nyomai az őskeresztény írók mű-veiben. 1907. 29.1.

I. FEJEZET.

Az egyházi tanítótekintély viszonya a theologiai tudományokhoz.

(1-8. tétel.)

Az evolucionista katolikus theologusok egészen új módszert gondoltak ki, mely abban áll, hogy két dolgot akarnak egyesíteni, a mi eddig egy tévtanítónak se jutott eszébe: az egyházban is akarnak maradni s egyúttal a természetes fejlődésbe olvasztott új kereszténységet is szeretnék vallani. Szóval bent, a saját házában, akarják a katholicizmust kivégezni, új filozófiai szisztémává átalakítani, hogy azzá legyen, a minőnek ők képzelik.

Hogy ezt akadálytalanul tehesék, az egyházi tanítótekintély kijátszására egy körmönfont megkülönböztetéssel helyet akarnak maguknak biztosítani az egyházban, oly képen, mint a triviális közmondás tartja, hogy a kecske is jóllakjék, a káposzta is megmaradjon: a tanító-tekintélynek is legyen szerepe, nekik is; t. i. hogy ők az egyházon belül a tudományt fogják szolgálni, a tanítótekintély meg hogy tovább hirdesse a hitet, miután szerintük lehetséges, hogy valami igaz a hit szerint, a mi hamis a kritika és a tudomány szerint És pedig olyformán gondolják ezt, hogy úgy végezzék ketten a dolgukat, hogy az egyházi tanító-tekintély egyáltalán ne avatkozzék az ő műveleteikbe, ellenkezőleg jól teszi, ha utánuk, az ő tudományos vívmányaik után indul.

Ezt az új, az egyházban soha nem hallott szereposztást hirdeti az első nyolc tétel, melyet a Szentszék természetesen elítélni volt kénytelen.¹

¹ Bessmer: Der Glaubensgehorsam. (Eine Erläuterung zu Satz 1-8 im neuen Syllabus.) Stimmen aus Maria-Laacli. 1907. 361. 1.

1. Az egyházi törvény,¹ melynek értelmében a Szentírással foglalkozó műveket előzetes cenzúra alá kell bocsátani, nem terjed ki az Ó- és Újszövetségi szentkönyvek kritikájával, vagy tudományos értelmezésével foglalkozó írókra.

De kiterjed. Az egyház tanító- és tanuló-egyházból áll; amarra van bízva a tan s vele a szentkönyvek, mint a hit egyik anyagi forrása. A szerepek isteni jogon gyökeredznek, azokat fölcserélni, vagy a tanító-egyház ellenőrzése alól a rábízott ügyekben valakit, legyen bár tudós kritikus, mint a tanuló-egyház tagját, kivonni nem lehet.

Loisy abbé és társai szeretnék az ellenkezőt, hogy szabadon, ellenőrzés nélkül üzhessék «tudományukat» s az egyház, a «depositorum apud se dogmatum sedula custos», összetett kézzel nézze műveleteiket. Pedig ugyanazokban a Szentiratokban megolvashatják szent Pálnak a püspökökhöz intézett intó szavát: «Vigyázzatok magatokra és az egész nyájra, melyen titeket a Szentlélek püspökké tett az Isten anyaszentegyházának kormányzására.» (Ap. Csel. 20, 28.) Olvashatnék, hogy már szent Pál mily nagy súlyt fektetett a könyvekre, minek példáját látjuk az efezusiaknál, a kikről Pál prédikációja kapcsán mondatik: Azok közül pedig, kik hiábavalóságokat gyakoroltak, sokan összehordtak a könyveket és megégették mindnyájuk előtt. (Ap. Csel. 19, 19.)

Így tett az egyház kezdetől fogva, sohasem volt közönyös, sohasem volt szabad közönyösnek lennie a vallási kérdésekkel foglalkozó könyvek iránt. Az ebionitákon kezdve nem írhatott senki semmi tévesét a kereszténységről, hogy vagy a pápa, vagy valamely tartományi zsinat, vagy más katolikus író rögtön rá nem mutatott és meg nem támadta volna. A tan tisztasága volt

¹ XIII. Leo Officiorum ac munerum Indexet szabályozó konstitúciójában (Decreta generalia tit. II de censura librorum c. 3.) ez a törvény foglaltatik: Minden hívő egyházi cenzúra alá tartozik bocsátani legalább azokat a könyveket, melyek a Szentíráásra, a szent theológiára, egyháztörténelemre, kánonjogra, a természetes theológiára, ethikára s hasonló vallási vagy erkölcsi tanulmányokra vonatkoznak s általában minden oly iratot, mely a vallást s erkölcsi tisztességet érdekli. – Ezen törvény alól szeretnék magukat kivonni a modernisták.

elődeink előtt mindig a fődolog, a személy másodrendű, azért ezt a megbélyegzést könyvei miatt még a nagy Origenes, a neves biblikus, sem kerülte ki. Ezért ismerjük a régi hereziseket (Ireneus, † 202-ben, már egész könyvet írt róluk) s munkáikat ép úgy, mint a későbbi korszakét.

Szinte a jóhiszeműség hiánya kell tehát ahhoz, ha valaki, kivált a dolgot ismerni tartozó katolikus theológus, a tani tisztaság megőrzésével megbízott egyháztól a cenzúra jogát elvitatni akarja. Hisz mint ismeretes az élő szónál hasonlíthatatlanul gyorsabban és szélesebben elterjednek az eszmék könyvek, iratok útján; hogyan lehetne tehát az egyház közömbös az iránt, mit írnak a Szentírásról, a kinyilatkoztatás emez egyik forrásáról, könyveikben a kritikusok és exegeták?

Cenzúráról lévén szó, a dologhoz nem értő bizonyára a szabad sajtó korára gondol, melyhez az egyháznak is illenék alkalmazkodni. Azonban abban a kérdésben, melyről szó van, az ilyen felfogás csak félreértésből s a helyzet nem ismeréséből származhatik. Más természetű ugyanis a kutatás pl. a természet-tudományban s más a célja, mint a theologiai kutatásnak. Épen azért más a szabadság mértéke itt és más ott.

A tudomány szabadsága a jelen esetben nem szenved a cenzúra miatt, mert hisz itten katolikus hittudományról van szó, melynek nem feladata, mint a profán tudománynak, fölfedezni a természet eddig nem ismert erőit, ezek működését vagy ilyesmit; hanem feladata fejtegetni azt, a mi Krisztustól hagyományozva van, a mi az egyházban, ebben az örökké élő, örökké a kinyilatkoztatást hirdető testületben letéteményezve van. Szóval a katolikus kritikusoknak nem lehet feladata a XX. században valami eddig még nem ismert exegezissel újonnan fölfedezni az I. és II. századot; nem is kell azt fölfedezni, mert hiszen az egyház előtt – ismerete kézről-kézre adatván – mindig tudva volt.

Hogyan is képzelet magának Loisy azt az ú. n. szabad exegezt? Az exegeztis tudvalevőleg értelmezése a Szentiratoknak, mint a kinyilatkoztatás egyik forrásának s mint ilyen, a legbensőbb vonatkozásban áll a dogmatikával. Loisy azonban szűkebb értelemben veszi s a «tudományos» exegeztisen a szent-

írási szövegek értelmének tisztán *filológiai* utón való megállapítását és a szentkönyveknek tisztán a történeti kritika szempontjából való méltatását akarja érteni.¹

S erre kíván ő szabadalmat a cenzúra alól.

Ez azonban képtelen egy álláspont, mely ki akarja vetköztetni a Szentírást a maga természetéből (már keletkezésekor sem volt érthető az egyházi élet ismerete nélkül, melynek szükségleteiből nőtt ki) s meg akarja benne tagadni a teológiai vonatkozásokat. A mi hogy mint komoly tudományos eljárás frázisnál nem egyéb, mutatja a másik munkája,² melyben ennek az exegetisnek a gyümölcseit bemutatja; azok pedig annyira keresztényellenesek s Harnack evolucionizmusával vetelkedők, hogy a jelen Dekrétumban épen 30 tétel van belőlük összeállítva s elítélve.³

Gyanús szabadság-kívánás tehát az, mely Krisztus pozitív tanai tanulmányozásában korlátot ismerni nem akar, kivált pedig a Szentírást tanulmányozásában, melyről már szent Péter mondta, szólván szent Pál leveleiről, hogy «némelyeket nehéz bennök megérteni, miket a tudatlanok és állhatatlanok meghamisítanak, mint egyéb írásokat is, a maguk veszedelmére». II. 3, 16.)

2. A szentkönyveknek az egyháztól adott magyarázatát nem kell ugyan megvetni, mindazáltal azt az exegeták tökéletesebb megítélésének s kiigazításának kell alárendelni.⁴

Az egyház alatt természetesen a tanító-egyház, a Péter-apostoli tanítótestület értendő. Tehát a tétel szerint a juh

¹ Alfred Loisy: *Autour d'un petit livre*. 49. 1.

² Loisy: *L'Evangile et L'Eglise*. Paris. 1903. Németül: *Evangelium und Kirche von Joh. Griere-Becker*. München, 1904. Ebben a művében vannak a főtévedései lerakva. Különben a munka felelet akart lenni *Harnack: Das Wesen des Christentums*, Leipzig, 1900. című művére és nevezetes, hogy Loisy, a kath. pap, a párisi «Institut Catholique»-on exegetis tanára, destructiv irányban sokkal mélyebben haladt, mint Harnack, a lutheránus theologus.

³ Michelitsch i. műve 7. 1.

⁴ Heretikus tétel, egyenesen ellenkezik a trienti zsinat (sess. IV.) határozatával: *ut nemo suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum*

volna arra rendelve, hogy vezesse a pásztor! Tisztelt új exegeták onnan a francia földről, a szélsőségek hazájából, ez a tétel, szelíden szólva, más alakban való felújítása annak a régi gallikán tannak, hogy a pápa annyiban csalatkozhatatlan, a meny nyiben tanításához az egyház egyeteme hozzájárul. A vatikáni zsinat ezt már elítélte, midőn kimondta: «Romani pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae, irrefor mabiles sunt». (Sess. 4. c. 4.) És pedig azért, mert csak Péter nek mondta Krisztus: neked adom a mennyek országa kulcsait és csak az apostoli testületnek, tehát nem a híveknek, mondta: elmenvén, taníatsatok minden nemzeteket. A hívekre ellenben a rajok hallgatás kötelességét szabta, ugyanezen apostoloknak mondván: a ki titeket hallgat, engem hallgat; a ki titeket meg vet, engem vet meg.

Legsajátságosabb az egészben az exegetáknak, tehát a «tudo mány» férfainak szembeállítása az egyházzal. A laikusra ez olyan benyomást gyakorol, mintha a Szentszék csak amúgy az ujjából szórná a szentiratok magyarázatát, ellenben az exege ták, azok a kutatók! Pedig dehogy. Rómában is exegeták dol goznak s a Congregatio tudós férfiai, nem kisebb szabású exege ták, sohase mondanak ki semmit előzetes és szorgos tudomá nyos kutatás nélkül.

Világos tehát, hogy az exegeták, akár a Loisy-fajtájából, akár nem, mint tanulók nem illetékesek arra, hogy ők tanítsák tanítójukat, a Szentszéket.

A tételnek, mely Loisy könyvéből van véve, tulaj donké pen való értelme azonban nem is a régi gallikán, hanem a mo dern evolucionista álláspontból merítendő. Az exegeták alatt sem a megszokott értelemben vett keresztény álláspontú exege ták s nem is a megszokott hermeneutika értendő itt, hanem az evolucionista exegeták, a kiknek a kereszténység természetes fejlődés és a Szentírás nem kinyilatkoztatás. Az ő szemükben

ad aedificationem doctrinae Christianae pertinentium, sacram scripturam ad suos sensus contorquens, contra cum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretat]ione scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimum consensum Patrum ipsam scripturam sacram interpretari audeat.

az egyház Szentírásmagyarázata mindig helytelen, akármilyen legyen is, mert a kinyilatkoztatás alapján áll; valamint az «exegeták» tökéletesebb «megítélés»-e alatt a tételben sem valamely helytelen magyarázat kiigazítása, hanem az evolucionista álláspont szerint való magyarázat értendő.

Hozzá kell szoknunk, hogy ezekben az elitélt tételekben a szavaknak a szokotthoz képest egészen más, t. i. modern megváltoztatott értelmük van.

3. A szabad és fejlettebb exegezis ellen hozott egyházi ítéletekből és cenzúrákból nyilvánvaló, hogy az egyház hivatalos tana ellenkezik a történelemmel és hogy a katolikus dogmák össze nem egyeztethetők a keresztény vallás jobban fölismert eredetével.

A szabad és fejlettebb exegezis alatt az evolucionisták exegezise értendő. Hogy miért ellenkezik az egyház hivatalos tana a «történelemmel», azt abból kell értelmezni, hogy, mint a Bevezetésben fejtegettem, az evolucionisták a természettudományokból átvett fejlődéstant alkalmazzák a kereszténység keletkezésére.

A dolog állása t. i. szerintük az, hogy a mint a természetben a fölvett 3-4 ősi típusból lassú fejlődés útján keletkezett a mai rendkívül változatos fauna- és flóravilág, úgy kellett annak történnie az eszmei téren is. Itt is lassú fejlődésnek és tökéletesedésnek kell uralkodnia ősidőtől fogva, egyik filozófiai rendszernek tökéletesebbnek kell lennie a másiknál, a régieknél. Pfleiderer szerint pl. így, ilyen sorozatban: Sokrates, Plató, Krisztus.

Mivel pedig a kereszténység az ő hittitkaival, a mint az evangéliumokban olvasható, nagy ugrás volna az akkori pogányrómai világ eszmeköréhez képest s abba, mint természetes fejlődés, be nem illeszthető: azért azt mondják, hogy az evangélium, a mint ma olvassuk, nem lehet Krisztus tana, hanem valami későbbi emberi kiszínezés, megtoldás. Krisztus – a kulturái fejlődés akkori állapota szerint – nézetük szerint isteni és a felebaráti szeretetnél nem hirdethetett egyebet; az lett volna az egész tana, a többit hogy a későbbiek utólag toldották be csodáival együtt az evangéliumokba.

Ezt a be nem bizonyított s egyszerűen a racionalista dogmatizusból az evangéliumokra alkalmazott előítéletet vallva az illető reformtheologusok, az evangéliumok tudomány által bizonyított¹ történeti hitelességéhez ragaszkodó egyházra rövidesen rámondják, hogy «hivatalos tana ellenkezik a történelemmel», a keresztény vallás általuk jobban fölsímert eredetével. E tételben tehát nem a fejlettebb exegezist, hanem a racionalizmus aknamunkáját kárhoztatja az egyház.

Majd alább látjuk ezt a jobban fölsímert eredetet, mely egy cseppet sem nevezhető «jobban fölsímertnek», mivel önkényesen felállított hipotéziseknél egyebet nem tud felmutatni, a mi bárminek, csak történelemnek nem nevezhető.

*

4. Az egyházi tanítóhivatal még dogmatikus meghatározásai által sincs hivatva a Szentírás hiteles értelmét megállapítani.

Krisztus legfőbb tanítói hivatalát ráruháztatva apostolaira, biztosította őket: «Íme én veletek vagyok mindennap a világ végezetéig» (Máté 28, 20.); de azért a tétel szerint a tanítóegyház az semmi, a reformtheologusok «tudománya» az minden, az a követendő. Kutatni és folyton kutatni nekik a fő, ha soha senki sem is fogja tudni véglegesen, hogy hát mit is tanít tulajdonképpen a Szentírás? Nemcsak a tekintély elvének, melyre pedig Krisztus hierarchikus egyházát alapította, ilyenformán vége volna, hanem a Szentírás egész jelentőségének is. Mi végre is való az olyan könyv, mely midőn igazságot van hivatva hirdetni, senki benne azt meg nem állapíthatja? Loisy másképp magyarázza, mint Murri és a következő modern exegeta ismét másképp fogja értelmezni, talán éppen cáfolni fogja két elődjét. És így vég nélkül. Kinek higgyünk tehát? vagy semmit se higgyünk, csak disputáljunk? Csak ezért adatott volna vájjon a Szentírás? Íme ez már maga is mutatja a modernista állítás képtelenségét.

Ezenkívül közelebbről vévén szemügyre a letelt, abban kettős képtelenség szembeötlik.

¹ Tischendorf: Wann wurden unsere Evangelien verfasst? Leipzig. 1880.

Loisy szerint az egyház se így, se úgy nincs hivatva a Szentírás hiteles értelmét megállapítani. Vájjon miért? Ha a tudományos exegezist tekintjük, s ő ezt hangsúlyozza különösen, mely filológiával és kritikával dolgozik, nem áll-e az a Szent-széknek hasonlóképp rendelkezésére? Kétségen kívül. Az ellenkezőt csak akkor lehetne állítani, ha az evolucionisták hiú képzelődése igaz volna, t. i. hogy ők az egyház körében annyira kisajátították a tudományt miszerint kívülök mindenki tudatlan és exegezist végezni képtelen.

A tételben foglalt állítás valóban azt látszik feltételezni, mintha az egyház az ő dogmatikus határozatait csak úgy a levegőből szedné a tudomány, az előzetes kutatás mellőzésével s mintha csak úgy egyszerűen, valami szeszélyes kényúr módjára diktálna rá az emberekre a hitágazatokat. Hát ez egyszerűen nincs így; a jelen Dekrétum elején hangoztatott «diligentissimo examine» is körülbelül három évi szorgos munkát, tanulmányozást jelent a kongregáció tudósai részéről, a mi, gondolom, bármely kritikus igényeit is kielégítheti.

A másik képtelenség meg abban rejlik, hogy a tétel épen azt jelenti ki nem hivatottnak a Szentírás hiteles értelmezésére, a ki csupán emberileg is tekintve arra egyedül hivatott.

A filológia és a történelmi kritika tisztán belső érvekkel dolgozván, a Szentírásban csak a holt betűt látja, melynek valódi értelmét magában, elvontan, pusztán filológiai úton megállapítani nem lehet, ha eltekintünk az élettől, a körülményektől s az ezeket megörökítő hagyománytól, a melyek között a Szentírás keletkezett.

A Szentírás az ő egyes irataival nem oly természetű, mint más vallásalapítók, vagy a filozófiai rendszerek felállítóinak a művei. A szerző ilyen művébe belefekteti egész eszmevilágát, mely hivatva van megismertetni a rendszert, melyet magáénak vall s mely az ő felfogását, az ő világnézetét rendszeresen, egészében és részeiben visszatükrözteti.

A Szentírás egyes könyvei (az új-szövetségéi) alkalmi iratok, melyek a máii életbelépett, működő, térítő egyház kebelében keletkeztek, egyes alkalmakból, valamely felmerült kérdés tisztázására, a hivek megerősítésére, tehát alkalmi célokra.

Az a testület vagy hitközség tehát, melynek szólottak és szükségleteinek kielégítésére szolgáltak, értette meg csak igazán az ilyen iratok értelmét. Ama hitközségek összege pedig maga az élő egyház, mely nemcsak ezeket az iratokat, hanem a rajok vonatkozó hagyományt is őrzi, melynek kebelében állandó olvasás s ily módon állandó ellenőrzés tárgyát képezték.

A filológia és a történelmi kritika, mely csupán a könyv holt betűit elemzi, nem alkalmas a szövegek tényleges értelmének megalapítására, a mint az eredmény is mutatja, hogy a kritikusok mindegyike más és más értelmet hoz ki ugyanabból az egy szövegből s egyszerűen az ötletek játszóeszközzévé alacsonyítja le.

Azt mondani tehát, hogy az egyházi tanítóhivatal még dogmatikus meghatározásai által sincs hivatva a Szentírás hiteles értelmét megállapítani, annyi, mint az egyháznak a Szentíráshoz való állandó viszonyát félreérteni, annyi, mint azt mondani, hogy valamely család családi hagyományait mindenki érti jobban, csak maga a család nem.

Abban a nagy hagyományban, mely az egyház őrizetére bízott, egyik rész a Szentírás is, épen azért azt hivatott őrzőjénél senki jobban nem értheti.

*

5. Mivel a hitletétemény csak kinyilatkoztatott igazságokat tartalmaz, az egyház illetékességéhez semmi tekintetben sem tartozik ítélni a profán tudomány állításairól.¹

Nagyon rosszul veszi ki magát, ha az evolucionisták csak említik is a kinyilatkoztatást, abban az értelemben, a hogy ezt

¹ Ellenkezőjét határozta a vatikáni zsinat (sess. 3, c. 4.): «Ecclesia ... jus et officium divinitus habet falsi nominis scientiam proscribendi, ne quis decipiatur per philosophiam et inanem scientiam. Quapropter omnes christiani fideles hujusmodi opiniones, quae fidei doctrinae contrariae cognoscuntur, maxime si ab Ecclesia reprobatae fuerint, non solum prohibentur tamquam légitimas scientiae conclusiones defendere, sed pro erroribus potius, qui fallacem veritatis speciem prae se ferunt, habere tenentur omnino». – Az egyház abból a meggyőződésből indul ki, hogy a kinyilatkoztatott és a tudomány által felismert természetrendi *igazságok* között ellenmondás nem lehetséges.

a műszót a teológiában érteni szokás. Sohasem komoly dolog ugyanis olyasmiről nagyképszerűen beszélni, a mit az illető nem hisz. – A tétel különben a profán tudománynak csupán azon nézeteire, föltevéseire és állításaira vonatkozhatik, melyek a kinyilatkoztatott igazságokkal összefüggnek, azokkal érintkeznek; mert másnemű profán kutatásokról, ismeretekről, tételekről az egyház egyáltalán sohasem szokott nyilatkozni, sem ítélni, sohasem mondta magát e tekintetben illetékesnek.

Hogy a chemiában hány elem van, hogy az elemek átváltoztathatók-e; hogy a villamosságot fluidumnak, vagy az atomrezgés egy sajátos nemének tartjuk-e; hogy a bacillus-elméletéről mit gondoljunk, vagy a fjordképződésről s hasonló ezer más kérdéssel: az egyházat még senki sem hallotta nyilatkozni, az mind a tudomány szabad bűvárkodásához tartozik. Az egyház ismeri illetékességének határait és semmi érdeke azokat a tudomány rovására átlépni; vajha a tudósok is hasonló mérésüket tanúsítanának!

De vannak aztán tételek és állítások, melyek profán tudományi létükre annyira összefüggnek a kinyilatkoztatásban letéteményezett tanokkal, hogy azok tagadása ezeknek a tagadását is maga után vonja; ilyen esetben az egyház saját megtámadott területét az ellenkező tanoknak elítélésével kénytelen védeni. S megjegyzendő, hogy a kutató profán tudomány ilyen esetekben is előbb-utóbb még mindig az egyháznak adott igazat.

Így pl. az ősnemződés kérdése, keletkezhetik-e szerves anyagból szerves lény, a természettudományra tartozik s Pasteur kísérletéig, ki végleg eldöntötte, hogy *omne vivum ex ovo*, sokan valóban is tartották. Az egyházat annyira nem érdekelte a kérdés, hogy egy szent Ágoston, egy szent Tamás is lehetségesnek mondták.¹ De mihelyest valaki, túllépve a természettudományi kísérlet és tapasztalat határait, az ősnemzést a teremtés ténye helyébe akarja állítani, a miről semmi tapasztalata: az egyház ellene szól, elítéli, mert az ilyen «tudós» gyarló eszével illetéktelenül az istenileg kinyilatkoztatott s az egyház őrizetére bízott tannal akar perbe szállni.

¹ Egészen más értelemben azonban, mint a mai anyagelvűek. L. Egger: *Theol. Dogm.* 1902. 235. 1.

Így profánnak látszik az az állítás is, hogy az anyagon és erőn kívül a természetben semmi sem létező, az ember is anyag csupán, nincs lelke és szabad akarata. Az ilyen materializmussal szemben, mely csak a tudomány színét viseli, az egyház állást foglal (de a komoly tudomány is!). Mert, ha nincs lélek, nincs vallás sem, a kereszténységnek nincs semmi értelme, az egyiknek tagadása a másiknak tagadását vonja maga után; s ha az embernek nincs szabad akarata, nincs beszámítás; vagyis az ilyen látszólag profán tudományos tanok, melyek azonban csak tudói vélelmek, aláássák a keresztény tan alapjait.

Az egyház az ilyen napi vélekedésekkel szemben szembeállítja saját kinyilatkoztatott tanait, az isteni hitelességű állításokat s azt mondja: ember, nem jól kutattál, mivel tévedtél, tanod helytelen. Hogy mennyire igaz ez, mutatja Büchner, a «Kraft und Stoff» mű szerzője. Diadalai óta alig múlt el egy évtized s ma már egykori híveinél is olvasom, hogy Büchner elavult. Ugyanez áll Darwin még nemrég híres elméletéről is.

A müncheni Frohschammer, a filozófus, tanítja a generacionizmust: az egyház indexre tette könyvét, mert ez a tan, a léleknek a szülőktől nemzés útján való keletkezése, kétségbevonja a lélek szellemi voltát s anyagnyelvűségre vezet.

Tehát van eset, mikor az egyház illetékességéhez tartozik ítélni a profán tudomány állításairól is; oly esetek ezek, midőn a tudóst téves kutatása illetékessége határain túl ragadja s beleütközik a kereszténységbe.

Szép is volna, ha az egyháznak a saját, illetőleg a rábizott tanai érdekében, melyeket a világnak szeplőtelenül hirdetni tartozik, mondom, ha az egyháznak ily esetben sem volna joga nyilatkozni; hiszen akkor megméltározhatnák híveit az ellenkező tanokkal s ő összetett kézzel nézhetné a pusztító műveletet. Ez vájjon az egyháznak Krisztustól kijelölt hivatása-e? Szent János, a szeretet apostola, ezt írja II. levelében: «Ha ki hozzátok jó és e tudományt (Krisztus tanát) nem hozza magával, ne fogadjátok őt házatokba s ne is köszönjétek neki», (v. 10.)

Különben nyilvánvaló, hogy a reformtheologusok első sorban saját érdekükben akarják az egyházat megfosztani eme

jooától. Ők azt mondják, hogy a Szentírást csupán történelmi szempontból vizsgálják s történelmi úton állapítják meg róla való nézetüket;¹ már pedig a történelem, mint profán tudomány fölött az egyház illetékesen nem Ítélni, tehát – s ezt akarják kihozni – róluk se, mivel ők csak történelemmel foglalkoznak. Szemfényvesztés, ámitás azt hinni, mintha az evangéliumokkal így lehetne elbánni s rajok kétféle mértéket, történetkritikait és vallástheologiait alkalmazni. Erre már Ehrhard is azt mondta: ehhez nem csatlakozhatom, mert kettős igazság nem igazság.

Látjuk ebből, hogy a tételnek épen az ellenkezője igaz, ezért kárhoztatta az egyház. Mert az ugyan kétségbevonhatatlan tény, hogy a profán tudományoknak van sajátos tárgykörük, vannak elveik és saját módszereik, melyek kutatásaikban irányadók! de az is igaz, hogy a theologia negatív szabályt képez rájuk nézve, a mennyiben lehetetlen, hogy egy *bebizonyított* természetrendi igazság ellenkezzék a kinyilatkoztatás tanaival.

*

6. Az igazságok megállapításánál akképen működik közre a tanuló és a tanítóegyház, hogy a tanítóegyháznak nincs más földadata, mint csupán jóváhagyni a tanulóegyházban közkeletűvé vált vélekedéseket.

Más formában ugyanaz, mint a miről a 2-ik tételnél volt szó; az evolucionisták a juhokat teszik meg a pásztorok vezetőivé s a tanítóegyháznak amolyan Dobzse László-féle szerepet szánnak, a mi a katolikus egyház legbensőbb szervezetével ellenkezik.

Annyi ez, mint eltörlése a tanító- és tanuló-egyház között Krisztus rendelkezésénél fogva fönnálló különbségnek. Pedig a tanítási hatalom (euntes docete), ennél fogva az igazságok megállapítása a tanító-egyházat saját jogán illeti meg, melynek a velejáró kiváltságokkal együtt részesei a pápa és a püspöki testület, mint az apostolok utódai. A többiek mind hívószám

¹ Loisy: Evang. und Kirche 5. 1. «Ziemlich lange und nicht grundlos ist behauptet worden, das Dogma der biblischen Inspiration sei ein Hinderniss für die Erfassung des wirklichen und historischen Sinnes der heiligen Schrift... Das Evangelium hat unabhängig von uns existiert, versuchen wir es durch sich selbst zu verstehen.»

mennek: a tudós, az egyetemi tanár s az egyszerű tanulatlan ember egyaránt. Valamennyinek szól Pál intése: *obedite praepositis vestris*.

De valóságos paradoxon-számba megyén a tétel épen a modernisták szájában. A ki ismeri irataikat, a mint folyton ajkukon hordják a hitet s az őskereszténységénél egyébről sem beszélnek, mint hitről, az csodálkozva nézi ezt a tételt és kérdezi, hová tűnt el egyszerre ajkaikról a hit? Ha ugyanis a tanító- és a tanuló-egyház közösen állapítják meg a hittételeket, mint a tétel kívánja, vájjon hová lesz a hit? Ki lesz akkor a tanító és ki lesz a hívő? Úgy látjuk, hogy a hívők eltűnnek s modernistáink szemében mindenki tanítónak válik. Pedig sz. Pál oly világosan mondja: «Hogyan hisznek annak, kit nem hallottak? És hogyan fognak hallani *tanító nélkül?*... Mert a hit hallásból vagy (fides ex auditu), a hallás pedig Krisztus igéje által.» (Róm. 10, 14-17.)

A modernisták tehát itt is, másutt is folyton ellenmondásokba keverednek.

A tételben nyilatkozó szellem különben Fogazzaro «Szentjében» is található, mozgolódott a XIII. Leo által elítélt «amerikanizmusban», valamint a vatikáni zsinat idején is s visszavezethető a régi gallikán hagyományokra.

7. Valamely téves tan elítélése esetében az egyház nem követelhet híveitől belső meggyőződést, mellyel ítéletéhez ragaszkodni tartozzanak.

Ilyen képtelen nézetre csak úgy juthat a reformtheologus, hogy teljesen megtagadja a tanítóegyházról a «charisma veritatis»-t, az igazság adományát, melyet Krisztus apostolainak és azok utódainak ígért (Máté 28, 20; Ján. 16, 13.). Minden természetfölöttit tagadó álláspontjukból kiindulva, egyáltalán tudomást sem vesznek az egyházban rejlő isteni elemről, hanem az emberek egyszerű csoportjának nézik az egyházat, mely keretben aztán csak azt méregetik, kik vannak benne többen: előjárók vagy alattvalók-e s e szerint sorakoztatják, illetőleg demokratizálják az igazságot.

Ha a tanítóegyház nem követelhetne híveitől belső meg-

győződést, belső odaadást ítéleteihez, mit jelentene ez? Azt, hogy elég számára a csendes részvét, elég afféle külső megnyugvás, mint midőn valami erőszakoskodó emberrel állunk szemben s azt gondoljuk: számár vagy ugyan, nincs igazad, de a kellemetlenségek elkerülése okából nem mondunk ellent.

A ki így beszél, az elvesztette az egyházzól való helyes fogalmat; az nem Krisztus intézményének, hanem egyszerűen emberi alkotásnak, közönséges történeti fejlődésnek nézi, melyet az emberek és az időviszonyok hoztak létre; annak az egyház nem többé a köztünk élő Krisztus.

A «*silentium religiosum*», az egyházi tani határozatokkal szemben tanúsítandó csendes hallgatás gondolata a janzenistáktól származik, a kik Jansenius művének kárhoztatásába nem tudván belenyugodni, az ilyen hallgatásban kerestek menedéket. XI. Kelemen a «*Vineam Domini*» (1705) konstitúciójában azonban kijelentette, hogy egyszerű hallgatással a katolikus kötelességnek nincs elég téve, hanem szívbeli, azaz belső hozzájárulás szükséges.

Az egyház ugyanis nem afféle rendőri intézmény, mely csak a szájra rak lakatot, hanem az üdvösségre vezérlő tekintély, mely a lelkeket a hit útján örök célok felé vezetni van hivatva. A lelkek kormányzása az ő feladata, a mint viszont a hivek kötelessége az egyházi tanítás hűséges követése, nem színleg, hanem a legbensőbb meggyőződés szerint. Gyönyörűen körvonalozta ezt sz. Pál: «Kérlek pedig titeket, atyámfiai, hogy *azonegijet* valljátok mindnyájan és ne legyenek köztetek szakadások, hanem tökéletesen *azonegy értelemben* és ítéletben legyetek». (I. Kor. 1, 10.) Hasonlókép hangsúlyozza a szív és száj összhangját a hit dolgában, a tanok megváltásában a római levélben: «Szívvel hiszünk az igazságra, szájjal pedig vallást teszünk az üdvösségre». (10, 10.) A kereszténységben a külsőnek csak annyiban van értéke, a mennyiben a belső meggyőződésnek külső nyilvánulása; szóval eszménye a harmonikus ember, alakoskodás nélkül, a mivel a tételben kifejezett magatartás sarkalatosan ellenkezik.

Nem lehet ugyan tagadni, hogy különbség létezik ama tani határozatok közt, melyeket a tani tekintély hatalmának tel-

jéből (az egyetemes zsinat, az «ex cathedra» tanító pápa) ír elő s azok között, melyeknél ezzel a hatalmával nem él, vagy épen valamely megbízott közegevel, a milyen a római kongregáció, végzi a tanítást.

Azonban ilyen esetekben sem lehet tőle a belső hozzájárulást, az ész megadását megtagadni, miután ez az erkölcsi rend követelménye. Valamint az életben sem igazodunk mindig a föltétlen bizonyosság után, hanem megelégszünk az erkölcsi bizonyossággal, sőt egyszerű valószínűségekkel az elméleti és gyakorlati téren; úgy vagyunk a hit terén is, a megadás részünkről szükséges mindaddig, míg az előadottnak ellenkezője nyilvánvalóvá nem lesz. Meg kell hódolnunk az egyes püspök tani határozatainak, hasonlókép a kongregációk végzéseinek is, ha, mint olyanok, nem is bírnak a csalatkozhatatlanság ajándékával.

A történet is bizonyítja, hogy alig fordult elő egy-két eset, midőn a kongregáció tévedett volna (a mint a Galilei-ügyben történt) s így erről az oldalról is megvan az erkölcsi bizonyosság a mi megnyugtatásunkra. Az azonban igen gyakran történt, hogy elítélte valamely szerzőnek a könyvét, vagy egyes állításait, melyekről az illető kezdetben meg volt győződve, később pedig, szorgos kutatás után, maga is rájött, hogy meggyőződése mégis csak téves volt, s hogy a kongregációnak volt igaza.¹

Azért helytelen volt Schellnek leveleiben terjesztett az a nézete, hogy ugyan alávetette magát az Index-kongregáció ítéletének, a nélkül, hogy tanairól való belső meggyőződését feladta volna.

8. Minden vétektől mentek, a kik az Index-kongregáció vagy más római kongregációk által hozott ítéleteket egyszerűen semmibe sem veszik.

Ez annyi, mint nyílt felhívás a tekintély megvetésére, a mit újabban többen az evolucionisták közül nem annyira szóval, mint eljárásukkal hirdetnek. Így tett Schell; így tett Fogazzaro, a ki a «Szent» elítélése után azt mondta: engedelmeskedtem, de egy eszmémről sem mondtam le; így tett Loisy, a ki műve,

¹ Bessmer: Der Glaubensgehorsam. Stimmen aus M. Laach, 1907.508.1.

«L'Evangile et l'Eglise», elítélésének alávetette magát, de a még rosszabb szellemű «Autour d'un petit livre» művét adta ki utána.

A belső forradalomnak tünetei ezek, *nem* elsők és *nem* is utolsók az egyházban, a saját fiai részéről, a mint már szent Ágoston mondotta: *inter vicissitudines mundi et consolationes Dei peregrinando procurrit ecclesia*; küzdelmek között halad az egyház előre. Egyúttal mint minden eddiginek, úgy ennek a mozgolódásnak is az a főhibája, hogy *theologiai*lag nagyon rosszul van megindokolva.

Szinte csodálatos tájékozatlanságot árulnak el az *evolucionista theologusok* a *theologiai tudomány természete* s az egyház tanítói hivatása körül, midőn a *theologiai kérdésekben* korlátlan szabadságot követelnek a maguk számára, ebben keresnek haladást s az egyháztól az *Index* elejtését kívánják.

Mi ugyanis az *Index*? Könyvjegyzék, melybe az erre hivatott *Congregatio*, mely az egyház fejének oldala mellett a legkiválóbb *theologusokból* van összeállítva, besoroz minden olyan könyvet, mely a keresztény tanokba ütköző állításokat foglal magában, s a híveket eltiltja az ilyenek olvasásától.¹ Az *Indexre* tétel tehát sem több, sem kevesebb, mint illetékes Ítélet valamely irodalmi terméknek a keresztény kinyilatkoztatott tanokhoz való viszonyáról.

Hogy ekkép járjon el, az egyházi tanítói hivatal mind magának, mind a híveknek tartozik vele. Krisztus hivatásául szabta: *elmenvén, tanítsatok minden nemzeteket, megtanítván őket megtartani mind, a miket megparancsoltam nektek; elmenvén, hirdessétek az evangéliumot minden teremtménynek. Krisztus a saját tanát letéteményezte apostolaiban, ezt kell nekik tehát hirdetniök s a híveknek, a katolikusoknak, ezt s csakis ezt kell vallaniök, ha Krisztus tanítványai akarnak lenni. Az a kinyilatkoztatott tan pedig az utolsó apostol halálával be volt fejezve, ahhoz lényegileg nem járulhat semmi, abból utólag el nem vehető semmi. Ez a «legeltesd bárányaimat, legeltesd juhaimat» mértéke és terjedelme. Ez volt a mustármag, mely-*

¹ Hilgers: *Der Index der verbotenen Bücher*. Freiburg, 1904. Az egész kérdésnek történeti és tani szakszerű megvilágítása.

nek a kifejtés, a részletezés által idővel terebélyes fává kellett nőnie; a fa fejlődik, a tan részleteződik, de nem változhat át más fává, más tanná, mindig ugyanannak kell maradnia, ker-tészévé pedig Krisztus nem mást, hanem a Péter-apostoli tanítói testületet rendelte.

A szent hittudomány – s ezt hagyják az evolucionista theologusok figyelmen kívül – abban különbözik minden más tudománytól, hogy az Istenre magára, az Isten és világ, az Isten és ember viszonyára és céljára vonatkozó tételei, melyekre mint az ész erejét felülmúló igazságokra – négyezer év küzdelmei a tanúság rá – csak pozitív isteni *kinyilatkoztatás* által juthatott el, az abszolút Ész által közöltettek az emberiséggel; ezekhez tehát, mint változhatatlan igazságokhoz kell az egyháznak ragaszkodnia mindenkor, ezeket kell fejtegetnie. Ellenben minden más emberi tudomány küzdve, fáradva, tévedezve a saját erejével szerzi ismereteit az Istennek a természetbe lefektetett gondolatairól, a természeti erőkről s azok működéséről, a földi élet berendezésének módjairól. Ez az Isten szándéka az igazság két külön területéről, a természetfölötti és a természeti rendről, melyek egyike a túlvilágot köti össze a jelen léttel és ezt magyarázza; a másika a jelen lét birodalmát, a természetet vallja kutatási terének. Deus mundum tradidit disputationi eorum; a világot vetekedésök alá bocsátotta (Eccl. 3, 11.), a természetfölötti rendről ellenben maga adott kinyilatkoztatást.

A hittudományt tehát nem lehet a profán tudomány mértékével mérni, s ennek természetes vajúdásait nem lehet amarra átvinni, hogy ott is, mint a fizikában vagy filozófiában, az ész kutatva és tévedezve, majd meg megelve az igazságot, nézete-
ket változtatva, kiigazítsa maga-magát. Krisztus megadta nekünk a kinyilatkoztatást, nekünk hagyván a kinyilatkoztatott tanok megismerését, kifejtését és nem feltalálását. Ezt is pedig csak egy illetékes tekintély ellenörködése, vezetése mellett, hogy sértetlenül maradjon meg «az evangélium».

Ez a kereszténység természete, ez a hittudomány hivatása. Olynemű szabadságról, olynemű feltalálásáról az ember előtt még rejtett igazságoknak, mint ez a profán tudományok fel-

adata ennél egyáltalán nem lehet szó, tehát a szabadjára hagyott tévedezésről sem; mert ez a kereszténység pozitív természetének félreismerése volna. A kereszténység nem holmi problémák összege, melyen az emberek eszüket, tudásukat gyakorolják; hanem életelvek kódexe, melyek szerint élnünk kell, hogy örökre üdvözljünk. Krisztus jött, nem azért, hogy pusztán természeti tudásunkat gyarapítsa, ez az emberi ész feladata; hanem hogy a természetfölötti rendbe fölemeljen s általa az embereknek életük legyen és bővebben legyen.

Ebből világosan következik a tanító egyház viszonya a kinyilatkoztatott tanhoz. Őre ő annak és hirdetője s feladná egész hivatását, elárulná Mesterét, ki «vele van a világ végezetéig», ha azt a filozófiai szisztémák módjára az emberek ingatag szabadságára bocsátaná. Ha így járt volna el mindjárt föllépése korában, egyszerűen beleolvasztották volna az akkori Loisyk, Schellek a görög-római kultúrába s a világ ott maradt volna, ahová addig az ész vezetése alatt jutott, a holtpontra rekedt volna, se előre, se hátra nem mozdulva. Nem volna ma európai, s az ókoriakat messze meghaladó civilizációnk, még az ember eszméjével sem volnánk tisztában.

Valamint pedig a tanítóegyház szóval és írásban hirdeti és értelmezi a reábízott tant, úgy hívei részéről is ennek a megvallása szívben, szóval és írásban történhetik. Mivé válnék idővel ez a tan a világ folyásában, ha az emberek tetszésük szerint értelmezhetnék, ha akármit írhatnának róla s az egyház hallgatagon, kezeit összetéve nézné az irodalmi ötletességet? Kötelessége, és pedig híveivel szemben tartozó kötelessége tehát rámutatni arra: ebben a könyvben híven van tolmácsolva a keresztény eszmevilág, amabban ellenben ezek és ezek a tévedések fordulnak elő. Ennek a könyvnek a tanát nem vallom magaménak, mivel nem hangzik össze a kinyilatkoztatott igazsággal.¹

Íme ez az Index az egyház kezében, mint kötelességei teljesítésének egyik eszköze, mely a mióta a könyvnyomtatás foly-

¹ Ámbár nem csupán a nyíltan eretnek vagy hitellenes állítások miatt kerülhet valamely könyv az Indexre, hanem más körülményeknél fogva is, kétértelműsége, félreérthetősége, erkölcsi megtévesztései, tisztelensége stb. miatt.

tán a sajtó közkeletűvé lett s töméntelen terméket szór a világ-forgatagába, negatív kathedrája az egyháznak.

Így állván a dolog, ha egy világi hívő szól ellene az Index-nek, arról azt mondjuk, hogy nincs tájékozva a kérdésben; de ha egy katolikus theologus támad neki, a kiben a kellő tájékozódásnak ugyancsak meg kellene lennie, az olyannál az ész a szenvedélynek kellett elhomályosítania, tehát kétszeresen le-intendő.

Az avatatlanok, vagy az avatatlanokat megtéveszteni akarók az utóbbi időben folyton ismétlik a frázist: minek az Index, nem vagyunk mi gyermekek, hogy az egyház jelölje meg nekünk az olvasnivalókat, magunk is tudunk különbséget tenni a helyes és helytelen között. Különb is a Congregatio az index-retevéssel csak reklámot csinál az ilyen műnek, mivel annál többen olvassák.

A mi a nagykorúságra való hivatkozást illeti, annak a jelen kérdésben semmi értéke nincs. Lehet valaki nagy tudós egy bizonyos szakmában, a vallási kérdésekben ellenben járatlanabb lehet az egyszerű tanulatlan hívónél, mivel nem érdeklődik irántuk. Lehet theologus s mégis tévedhet. Lám, ha oly éleseszű emberek is, mint Schell s a többiek oly alaposan tudnak tévedni: miként igazodják el a theologiai fejtegetésekben egy világi, a ki egyáltalán nem szokott az ilyen foglalkozáshoz? Nem az izlés határoz itt, mint a profán téren, hogy valamely könyvnek az értékét rám nézve tetszésem szerint határozom meg; hanem határoz az objektív igazság, melynek fokát nem minden olvasó tudja mérlegelni, mikor az sokszor a szakbeli theologusnak is nem kis nehézséget okoz, sok utánjárást, kutatást kíván.

Nem úgy vagyunk mi gyarló emberek a vallási igazságokkal, mint a profán tudomány termékeivel; amazoknál az író, az olvasó is könnyen csalódásnak lehet kitéve. Az egyházra nézve pedig nem lehet mindegy, hogy mit néznek hivei keresztény gondolatnak; hanem esetről-esetre meg kell különböztetnie a tiszta búzaszemet a konkolytól s erre a különbségre nyíltan rá kell mutatnia. Nem reklám ez az illető „könyv számára, vagy ha igen, az csak olyanoknál lehet, a kik

már sem az egyházat, sem pedig a kereszténységet nem becsülik: a kik nem az igazságot keresik, hanem örülnek a támadásoknak, vagy hajhásszák a botrányokat.

Egy szent Tamás, egy Suarez s annyian óriási munkát végeztek, hatalmasan vitték előbbre a hittudományt, s a szükséges mozgási szabadság hiányáról sohasem panaszkodtak, mint ez az evolucionista theologusoknál divatos. Ezek keresztényellenes tanai számára az egyházban valóban nem lehet szabadság.

*

Az eddig tárgyalt nyolc tétel az evolucionista katolikus exegetáknak és a kritikusoknak a Szentszékhez való viszonyára vonatkozik a Szentírás értelmezése tekintetében. Ilyen tanokat hirdetnek a reformkatolikusok, mivel a darwinista fejlődési elméletet nem vihetik be máskép a szentiratok boncolásába; addig nem minősíthetik őket közönséges emberi okmányoknak, melyekből aztán, kényük-kedvük szerint tépegetve azokat, megkonstruálják az első kereszténységet, mint első primitív fokát az egyház további fejlődésének: míg műveleteikben őket a Szentszék folyton akadályozza. Azért először is ennek üzennek hadat s az indexxel az egész apostoli tanítótekinvélyt az egyházból kiküszöbölni iparkodnak. Hasonló eljárás ez, mint midőn Luther az útjában álló pápát és püspököket az egyházban nem létezőknek nyilvánította.

A tanítóegyház tekintélye ne terjedjen ki a kritikusokra; a tanítóegyház ne határozza meg véglegesen az igazságokat; a tanítóegyház csak áment mondjon a felszínen lévő vélekedésekre; a «kritikus» ne törődjék a kongregációk ítéletével: ezek a gondolatok vonulnak végig az elítélt nyolc tételen.

A Szentszéknek ilyen tanok ellen dekrétumával annál inkább föl kellett lépnie, mert az efajta reformtheologusok egyúttal katolikusoknak is vallják magukat, tehát a tévelyt az egyházon belül akarják elterjeszteni. Tanulókból vezető tekintélynek tolják föl magukat, a Szentszék fölé helyezkednek, a mit egykor az eltévelyedett pisai és konstanzi zsinatok is csak az egyetemes zsinatoknak mertek tulajdonítani.

A ki csak némileg ismeri is a katholicizmust, láthatja, hogy a Szentszék, kárhóztatván e tételeket, nem a valódi tudománynak, vagy tudományos haladásnak üzent hadat, hanem a féktelen emberi gőgnek, melynek jelszava: non serviam. Forradalmi szellem ez a hittudományban, oly fokban, a minő eddig ehhez képest a legnagyobb hereziseknél is csak kisebb mértékben mutatkozott.

II. FEJEZET.

A Szentírás sugalmazottsága és történeti értéke.

(9-19. tétel.)

Tisztában lévén minden katolikus hívőnek s elsősorban a katolikus teológusoknak a követendő tanok tekintetében a szentszékhez való viszonyával (s ki nem tudta volna ezt eddig is?), tovább taglaljuk az elítélt tételeket. A következők (9-19.) a modernistáknak a Szentírás természetéről s belső értékéről terjesztett hamis tanait mutatják be.

9. Fölötte nagy együgyűségről vagy tudatlanságról tesznek bizonyosságot, a kik azt hiszik, hogy Isten valóban szerzője a Szentírásnak.¹

Krisztustól és az apostoloktól áthagyományozott s az egyházban állandóan ápolt tan: a Szentírás tisztelete. Oka ennek a tiszteletnek abban a meggyőződésben gyökerezik, hogy a szentkönyvek tulajdonképeni szerzője az Isten; hogy tehát az emberi szerzők könyveiket Isten különös behatása alatt írták s azért csak afféle eszes eszközöknek tekintendők az Isten kezében. Az indítás az írásra szent könyveinknél az Istentől származott, kinek irányító befolyása alatt írtak és csupán azt s úgy írták meg, a hogy Isten akarta. Az emberi szerzőt, Mátét, Márkot stb. eszköz-volta azonban nem fosztotta meg minden önállóságától, az előkészületet, kutatást stb. részéről ki nem zárta, hanem csupán az Isten főszerzőségét akarja hangsúlyozni, mint a kihez az írottakért a kezesség és felelősség tartozik. Ez a kinyilatkoz-

¹ A vatikáni zsinat szerint (sess. 3. cap. de revelatione): Spiritu Sancto inspirante conscripti (libri s. Scripturae) Deum habent auctorem. A tétel tehát magával a zsinattal helyezkedik szembe. Ránk nézve érdekes, hogy ezt az ülést előkészítő bizottságnak előadója Simor János dr., bíboros, Magyarország hercegprímása volt.

tatástól megkülönböztetendő sugalmazás (inspiratio) fogalma a szentkönyvek keletkezésénél, melynél fogva e könyveket – az eredeti kéziratokat – elsősorban az isteni szerzősége vezetjük vissza s következőképpen minden tévedéstől menteknek tartjuk.

Ez a tan, mint egyáltalán az egyháznak a kinyilatkoztatásból merített tanai, mint látjuk, föltételezi a természetfölötti rendet s csak ennek alapján érthető meg.

A modernisták kiinduló pontja éppen ennek a rendnek a tagadása s a merő naturalizmus álláspontjára való helyezkedés. Szerintök minden vallási megismerés az ember erejéből, tudatának fokozatos fejlődéséből származik s fokozatosan is tökéletesedik, mint általában az emberi megismerés minden téren.

Ennek a fejlődő emberi ismeretnek folyamánya a Szentírás is, tartalma és keletkezése szerint, mint bármely más irodalmi termék. Szent annyiban, a mennyiben vallási igazságokra vonatkozik s a mennyiben az emberben immanensen működő istenség ösztönzésére keletkezett; inspiráltnak is nevezhető, mint akár Homeros Iliasa vagy Klopstock Messiása. Az embert ugyanis – mondják a modernisták – ösztöne vezeti, hogy a megismert vallási igazságokat különféle szimbólumokba burkolva kifejezésre juttassa; így keletkeztek az összes vallások szent könyvei s nemcsak az ó- és újszövetség iratai. Ember azok szerzője és csak ember, a vallási ihlet befolyása alatt.

A 9. tétel Houtin könyvéből van véve¹ s a legmerevebb álláspontot jelzi azon az oldalon. A Szentírásnak egyszerűen Zend-Avesta, az egyiptomi papyrusok és a babyloni ékírások fönmaradt vallási emlékei mellé való sorozása ez.

Teljesen katolikusellenes álláspont. A katolikus theologus vitakozhatik ugyan az inspiráció módjáról vagy az emberi szerzőnek hozzá való viszonyáról s más efféle részletes kérdésekről, a minők a tudományos kutatásnál esetről esetre mindig föl szoktak merülni; de magát a sugalmazás tényét s ennek folytán az Isten szerzőségét, melyet az egyház a kinyilatkoztatás forrásai alapján jól megindokolva (utoljára a vatikáni zsinaton sess. 3. can. 4.) dogmaként kimondott, nem tagadhatja.

¹ Bessmer: Gottes Wort. Stimmen aus M. L. 1908. 62. 1.

Hogy ez így van, annak részletes megindokolása a dogmatikára tartozik,¹ a hol a többi között hivatkozunk szent Pálra, a ki «az Istentől ihletett írásról» beszél (II. Tim. 3. 16); hivatkozunk szent Péterre, a ki az ó-szövetségre vonatkozólag mondja: «emberi akaratból sohasem származott jövendölés, hanem a Szentlélektől ihletetvén, szólottak az Isten szent emberei» (II. Petri 1. 21.); tehát az egyház az inspiráció fogalmát, sőt magát a szót is a Szentírásból vette s nem ő gondolta ki.

Más modernisták (pl. Lagrange, Prat, Loisy) nem oly merevek, mint Houtin. Elfogadják az inspirációt, de bizonyos mesterkedéssel, az emberi író útján, a fönnebbi racionalisztikus nézetet mégis beleviszik a Szentírásba, úgy, hogy az eredmény, annak értékét tekintve, majdnem ugyanaz, mint más közönséges emberi könyveknél: a szent iratok tévedhetősége s sokféle magyarázható volta. Isten szerintök szerzője a Szentírásnak, de mivel embert használt hozzá, az a maga gyarlóságait, időleges nézeteit stb. vitte bele;² innen a szent iratokban a sok relatív igazság.

Hogy ily módon az inspirációt egész tartalmából kivetköztetik, azzal nem törődnek, fő előttük, hogy utat találjanak a Szentkönyvekbe a dogmatikaitól megkülönböztetett ú. n. kritikus magyarázat számára és mondhassák: íme a kritikus joggal magyarázza a Szentkönyveket úgy, mint minden más könyvet magyarázni szokás; a dogmatikus szintén magyarázhatja őket s hitre támaszkodó magyarázata valóban igaz lehet, ha mindjárt ellenkezik is a kritikai eredménnyel.

Szóval egész szellemi járvánnyá nőtte ki magát közöttük - én múltó divatnak nézem - a Szentírásra alkalmazott kétféle igazság mértéke; ettől se nem látnak, se nem hallanak, nem képesek megérteni a józan ész szavát, hogy két igazság nem egy igazság, az igazság pedig csak egy lehet.

Álnokság is van a dologban. A modernisták nem őszinték, midőn a Szentírásra alkalmazott kétféle magyarázatnak, a történet-kritikainak és a dogmatikainak színleg egyforma jogosult-

¹ Pesch: De inspiratione S. Scripturae. 1906. 388. s k. 1. – Schmid: De inspirationis Bibliorum vi et ratione. 1885.

² Pesch i. műve 348. 1. részletesen ismerteti ezeket a modern nézeteket.

ságot tulajdonítanak. Ez nem lehetséges, az ő felfogásukban épen nem. E tekintetben egyenesebben jártak el a régibb racionalisták: Semler, De Wette, Baur és iskolája, midőn mithikus alakulásnak tartották a Szentírás természetfeletti elemeit s bennök a történeti magvat keresve, elvetették a mithikus burkot, a csodát s hasonlókat. A modernisták a mithosz helyébe a hit alkotó erejét állították. De miben különbözik ez az ő alkotó hitük a mithoszi költészettől? Egyik sem adja a történeti valót vissza, tehát a realitások sorában egyiknek sincs jogsultsága. A ki különbséget tesz a történeti tény magva és annak külső hüvelye között, a történelem és a hit Krisztusa, egyháza s szentségei között, az magának tartván fenn a történetet s a dogmatikusnak hagyván a költészetet, jámbor szemforgatással kihúzza ennek lábai alól a gyékényt s ábrándok tanítójává minősíti.

Már csak ezért az egy szemfényvesztésért is, hogy semmi újat nem mondva, hanem az előbbi mithikus elméletet a «hit» hasonlókép költő elméletével fölcserélve, megteveszteni akarják az avatatlanokat, megérdemelték a Szentszék ítéletét.

A mi egyéni nézetemet illeti, eltekintve az egyház tanától, az összehasonlító vallástudománnyal való hosszú és beható foglalkozásom arra a meggyőződésre vezetett, hogy a Genézis első lapjai, a teremtés leírása, az új-szövetségben pedig az evangéliumok, akármelyik időbe is helyezük megíratásukat s akár-hogy is illesztgetjük az emberi gondolkodás természeted fejlődési folyamába, emberileg nem keletkezhettek.¹ Minden fönmaradt emlék arra mutat, hogy nem folyományai, hanem teljes ellentétei ezek az ó-kor összes népei általunk ismert vallási és filozófiai gondolkodásának s oly magas tani többletet tartalmaznak, hogy ahhoz az alkotó elemeket azon idők történetében még hozzávetőleg sem tudtam találni.

A mint azok az Iratok beszélnek, az ó-kori ember nem gondolkozott úgy; mutatják nyilvánvalóan az ismert geogoniák s Jézus korának összes vallásai. Én tehát emberileg nézve is

¹ Lagrangenak is feltűnik, hogy az eredeti bűnről szóló genezisi elbeszélés semmiféle más nép tradíciójában elő nem fordul.

látom bennük a felsőbb inspirációt, a felsőbb eredetet. Ez, mondom, egyéni meggyőződésem, melyet összehasonlító vallási tanulmányaim megérleltek bennem, s melyet akkor is vallanék, ha az egyház nem tanítaná az inspirációt.

A fő indító ok azonban, a miért az egyháznak a tételt el kellett ítélnie, az, hogy dogmatikus tanával homlokegyenest ellenkezik: tehát kath. ember, ha annak akar maradni, a 9-ik tételt nem vallhatja.

*

10. Az ó-szövetségi szent könyvek inspirációja (sugalmazott volta) abban állott, hogy a zsidó írók a vallási tanokat bizonyos különleges, a pogány népek előtt kevésbé vagy épen nem ismert fölfogásban hagyományozták át.

A tétel, mint a következők is, tulajdonképen csak részletezése az előbbinek, az ó-szövetségre alkalmazva, azzal a hozzáadással, hogy habár közönséges emberi műnek tartják is azokat a könyveket, a mint ezt újabban pl. Wellhausen magyarázta, egy bizonyos sajátságos vonást, egy bizonyos különbséget rajtok az ó-korból fenmaradt vallási emlékek tartalmával szemben el nem tagadhatnak. Az a tiszta monotheismus, mely rajtok végigvonul s az ebből folyó többi vallási tanok nagyon elűnnek még a legműveltebb ó-kori népek vallásos fölfogásától (a sokistenségű pogányság), összes vallási hagyományaitól, egyszóval világnézetétől.¹

Tehát egy sajátzerű tani többlet az evolucionisták szerint is eltagadhatatlan az ó-szövetségben; hogy hogyan jutottak erre az értelmi fejlettség tekintetében az ó-kor nagy birodalmakat alapító, művészeteket fejlesztő népeihez viszonyítva a korlátozott értelmű s jelentéktelen zsidó nép írói, arra még nem találtak kielégítő magyarázatot s az emberi természetes művelődés menetében nehezen is fognak találni. Nekünk elég azt tudni, hogy íme a fejlődés hívei az inspiráció tagadása folytán megoldatlan nehézségekkel küzdenek s hogy elméletükben nélkülözik a tudománykövetelte világosságot és meggyőző erőt.

¹ Különös előszeretettel foglalkoznak a modernisták a Genézis 12 első fejezetével, legendák maradványainak nézik, melyeket szerintük Ábrahám ur-Chaldeából átültetett a zsidó népbe.

Szimbolizmussal magyarázni akarni a történeteket nem lehet; az ó-szövetség tartalma több, nagyobb, mint a mennyit a történetbúvár ily utón természetszerűleg megfejteni képes. Ha föltesszük is, hogy az ember vallási érzelmeit külső jelenségekhez, eseményekhez köti s ezeket a képeket eszményíti, az ó-szövetségben valami más az, a mi figyelmünket leköti. Egy páratlan tan, a monotheismus, nagyszerű intézményekben kifejtve, továbbá a hozzákötődő jövendölések, melyekben egy jövendő s a régít felváltandó üdvintézmény körvonalai fokról-fokra világosabban és határozottabban lerajzolódnak: oly saját-szerű jelenség, mely se más ókori népek vallási tudatában nem jelentkezik, se a zsidóknál, Krisztus után, jóllehet azután sokkal nyomasztóbb és változatosabb körülmények között folyt életük, továbbfejlődésre nem talált.

Az egyház állandóan tanítja, hogy a zsidó írók különleges s a pogány népek előtt ismeretlen vallási fölfogása az isteni kinyilatkoztatás és sugalmazás folyománya, tehát hogy műveik isteni szerzősége vezetendők vissza. Nekem úgy látszik, mint már említettem, hogy ennek az egyházi tannak nagyon a kezére dolgozik az összehasonlító vallástudomány.

*

11. Az isteni sugalmazás nem oly értelemben terjesztendő ki az egész Szentírásra, mintha annak folytán egészében és minden egyes részében tévedéstől mentesnek volna tekinthető.

E tételben kárhoztatott tan enyhébb természetű az előzőnél. A ki e tételt vallja, az általában megengedi az inspirációt, csak terjedelme tekintetében téved. Ilyennek tekinthető d'Hulst, a párisi kath. egyetem volt rektora, a ki azt tanította, hogy az inspiráció csak a hit és erkölcs tételeire terjed ki a Szentírásban, egyébre nem. Az «école large»-nak ezt a nézetét XIII. Leo «Providentissimus Deus» (1893) enciklikájában elítélte.¹

Lehet, hogy némelyeket ebben a hitükben a kéziratokon jelentkező eltérések, lectio variánsok s hasonló, a leírás folytán a Szentírás kézíratain idő folytán beállott változások befolyá-

¹ Pesch i. műve 340. 1.

solták. A trienti zsinat is bizottságot küldött ki a használt Vulgata kiigazítására, tehát elismerte, hogy ilyen elváltozások lehetségesek.

De egészen más dolog az ilyenféle kézirati eltérések, melyeket a kutatás biztosan megállapíthat s kiigazíthat és egészen más az inspiráció terjedelme, magát az eredeti könyv emberi szerzőjét tekintve, ki az isteni sugalmazás befolyása alatt úgy egészenben, mint a könyv egyes részeiben nem tévedhetett. Ellenkező esetben az inspiráció megosztása magát az egész isteni közreműködést tenné bizonytalanná, mivel lehetetlen volna eligazodni az iránt, meddig terjed az isteni inspiráció ereje s hol kezdődik a tévedhetés.¹

12. Az exegeta, ha hasznosan akar foglalkozni a biblikus tudományokkal, mindenekelőtt tegyen le a Szentírás természetfölötti eredetére vonatkozó mindenféle előítéletről s ne másképp értelmezze, mint a hogyan bármely más emberi eredetű okmányt értelmezni szokás.

Sajátságos egy furfangos észjárás és beszéd! Olvasván a tételt, az ember azt gondolná, hogy benne az evolucionista valami természetes, magától értetődő okos dolgot mond, pedig Talleyrand módjára csak a gondolatát leplezi. Fölfedező útra akar indulni olyasmi után, a mi már régen föl van fedezve és jámbor szemforgatással arra int, hogy ne másképp értelmezzük a Szentírást, mint a hogyan más okmányokat értelmezni szokás.

Pedig tulajdonképp ő indul ki egy vaskos előítéletről s ő olvassa és értékeli a Szentírást másképp, mint a hogy más hiteles okmányokat olvasni és értelmezni szokás.

Avagy nem előzetes előítélet-e az, ha valaminek értelmezéséhez azzal a gondolattal fogok, hogy nem létezik semmi természetfölötti s ha olvasván a könyvben csodákról és más természetfölötti elemekről, előbb azok szerint megtizedelem a hiteles könyvet s aztán azt fogadom el benne igaznak, a mi nekem tetszik? Pedig bármely autentikus okmánynak a tartalmát nemde valónak szoktuk venni? Tehát épen az evolucionio-

¹ V. ö. Zubriczky: A Szentírás sugalmazásának újabb elmélete. Religio 1906. 103. s k. 1.

nista kezeli másképp a Szentírást, mint a hogy más hiteles okmányokat kezelni szokás és mégis bennünket int, hogy ne másképp kezeljük.

Azután az exegeta ilyen eljárása mellett mi marad meg a sugalmazásból, az isteni szerzőségéből, melyet látszatra vallanak, ha a Szentiratokat úgy kell kezelni, mint más «emberi eredetű okmányokat» kezelni szokás s ha a történeti és szövegkritika az inspirációt még negatív szabálynak se akarja elismerni? Hiszen a sugalmazás kell, hogy azoknak a könyveknek természetében nyilatkozzék, mert különben hol van meg és miben keresendő?

A tétel tehát nem egyéb, mint színes, megtévesztő burkolatba foglalt folyománya az evolucionista theologusok abbéli nézetének, melyet a sugalmazás különös magyarázatával a Szentírás emberi eredetéről vallanak.

Bessmer a «Zwanzigstes Jahrhundert» egyik, Engert «Die Urzeit der Bibel» művét ismertető tanulmányából (1907 február 10 sz.) idéz részleteket, melyek megdöbbentően megvilágítják némely modernista theologus álláspontját a Szentírás tekintetében. A sugalmazásra vonatkozólag: «Nicht zwei getrennte Faktoren der Offenbarung kennt die Theologie (már t. i. az övék), welche den Zusammenhang mit der Religionsgeschichte wahrt, nicht ein dialektisches, zwar logisches, aber der Realität entbehrendes Verhältniss des inspirierenden Gottes und seines Faktotums, sondern ein inneres, einheitliches Wirken des offenbarenden Gottes und seines Geschöpfes, so wie der Weltenschöpfer im Weltall wirkt». Az ember, mint eszes lény, a szent könyv szerzője, mint a hogy szerzője minden más könyvnek.

A magyarázati módszerről ezt mondja: «Heute herrscht mit starker Hand, freilich nicht überall, die historisch-kritische Methode. An die Bibel geht sie heran, wie an jedes andere Buch. Ihre Mittel sind die der allgemeinen *philologischen* Wissenschaft. So versteht sie jede Schrift aus der Zeit und aus dem Leben des Verfassers». (Stimmen aus M. Laach 1908. 64. 1.) Tehát mint Cicero vagy Horác műveivel bánunk, úgy kell elbánni a Szentírással is, filologikus utón. Az élő kereszténység egyik alkotó része eszerint csak oly elbánás alá esik, mint akármely szerzőtől

való könyv, mely mint holt betű sohasem állott kapcsolatban a mindennapi étellel! Ez talán még sem lehet igaz.

Nem. Ebben a nézetükben szemben találják magukat a történelemmel, szemben a keresztények millióinak 19 száz éves tanúságával. A Biblia nem valamely levelesládában elzárt s csak ma fölszínre került irat, melynek hitelességét előbb meg kellene állapítani, melynek tartalmát még okmányokkal kellene összehasonlítani, hogy róla ítéletet mondhassunk: az a kereszténység magna chartája, melyet mindjárt eredeténél barát és ellenség megvitatott, mely a népnek folyton olvastatván s mely a keresztény ó-kor tudósai által állandóan fejtegettetvén, a keresztény nép millióinak állandó ellenőrzése alatt állott.

Ha pedig, hogy csak ezeket említsük, az evangéliumok hitelesek, a mint hogy azok, miért nem fogadja el tartalmukat az evolucionista, miként minden hiteles okmánynak a tartalmát elfogadni szokás? Tehát mi alkalmazunk rájuk más hermeneutikát, vagy az evolucionisták? Igen, a maguk szennyét kenik mi ránk, mondta a maga idejében Pázmány s mi hasonlót mondhatunk az elfogult reformtheologusokról.

A vita a természetfölöttinek létezéséről és elismeréséről nem a Szentírás magyarázatánál kezdődik, hanem azt megelőzőleg. Loisy a «L'Evangile et l'Eglise» című művében az így kezelt Szentíratok alapján a kereszténység lényegét és az egyház keletkezését úgy mutatja be, hogy abban a természetfölötti elemnek nyoma sincs. De vájjon ez-e a történeti kereszténység?

Győzzenek meg tehát arról, hogy a természettőlötti az Isten, az emberi ész, a természet és az igazság szempontjából lehetetlen; mutassák ki, hogy az emberi (szembetűnően téveteg) ész abszolút forrása az igazságnak s hogy mindent tud, tud annyit, mint az Isten: akkor másképp fogjuk magyarázni, helyesebben szólva, akkor mi is velük együtt fogjuk tizedelni a Szentírást; de ha ezt nem tehetik, akkor ne hányjanak szemünkre előítéletet, mellyel ők telve vannak.

A Szentírás sugalmazott volta nem akadály a beható tanulmányozásának. Belser hatalmas «Einleitung»-jában kimutatja, hogy a Szentíratok sugalmazott voltától, tehát «természettőlötti eredetüktől» nem szükséges elvonatkozni, ha tudományosan

akarunk velük foglalkozni, csak eljárásunkban nem szabad mást (tehát pl. nem az evolucionista apriorizmust), mint tisztán tudományos eszközöket használni.¹

*

13. Az evangéliumi parabolákat (példabeszédeket) maguk az evangélisták s a második és harmadik nemzedékhez tartozó keresztények mesterségesen állították össze s ilyképen igyekeztek okát adni annak, miért volt oly kevés eredménye Jézus tanításának a zsidók között.

Loisy elmondván, hogy szerinte a Pentateuch nem egy ember, hanem nemzedékek munkája, melyek a régibb írásokat másolva megtoldották, átalakították, így folytatja: «Ez az önkényes eljárás nem ment még ki a szokásból, midőn a keresztény kor bekövetkezett és a szinoptikus evangéliumok valószínűleg hasonló szerzésnek a termékei, mint az ó-szövetség történeti könyvei».²

A mit ezekben a sorokban csak úgy odavetett, azt íme a tételben konkrét alkalmazásban olvassuk az evangéliumi parabolák keletkezéséről, de nemcsak a parabolákról, hanem ugyanezt tartják maguknak az evangéliumoknak a keletkezéséről is. Hogy legendás toldalékokból keletkeztek a második, harmadik keresztény nemzedék körében. Az a nemzedék tehát, mely előbb szenvedett ezekért az eszmékért, csak azután költötte volna őket? A komoly tudomány merész és alaptalan kombinációnak jellemzi az ilyen állítást.³

¹ «Dieser Umstand (sugalmazott voltuk) steht einer wissenschaftlichen Behandlung der bezeichneten Fragen betreffs des Ursprungs und Sammlung der neutestamentlichen Schriften nicht im Wege. Auch protestantische Forscher, welche in dieser Richtung in keiner Weise «gebunden sind», kommen häufig im ganzen zu denselben Ergebnissen, wie sie durch die Entscheidung der Kirche auf dem Konzil von Trient (1546) festgestellt sind, wir Katholiken haben nur darauf unsere Aufmerksamkeit zu richten, dass wir bei Anstellung unserer Untersuchung *nichts anderes, als rein wissenschaftliche Mittel zur Anwendung bringen*». Einleitung in das neue Testament. 1901. Freiburg. 1. 1.

² Loisy: Autour d'un petit livre 1903. 31. 1. A zsidó nép élete, tudata, történeti hivatása szent könyveivel szoros szervei összeköttetésben áll s azok nélkül el nem képzelhető. Hogy lehetséges ez, ha alaptörvénykönyve mégis csak utólagos tákolmány?

³ L. Tischendorf i. művét. A neves szövegkritikus műve ma is teljes érvényű.

Ha elvetnék az evangéliumokat teljesen, ezt az eljárást még úgy a hogy lehetne érteni, mert az embernél sokszor fontos indító ok: stat pro ratione voluntas. De megtagadni őket, bizonytalan eredetű tákolmányoknak föltüntetni és tartalmukra mégis történeti elméleteket építeni: oly ellenmondás a józan ész előtt, minél nagyobb nem is lehet.

Jézus nekik pusztán ember; valótlan szerintük minden, a mi az evangéliumokban róla mondatik s ennek dacára mégis megrajzolják Jézus képét s azt is tudják – mindig a megtagadott evangéliumok alapján – mit taníthatott s mit nem tanított, mit toldottak be az evangéliumokba a későbbiek s mit nem. Az egész tehát egyszerű ráfogás, de azért eljárásukat mégis tudományosnak nevezik.

Hippolyt Taineről írta egyik kritikusa, hogy előbb képet alkotott magának valamely dolgról s csak azután fogott a dolgok vizsgálásához. Szakasztott ilyen a modernisták eljárása az evangéliumokkal szemben. Kész Jézus-képpel fognak vizsgálatukhoz.

«Kritikai» eljárásuknak alapmértéke nem valami újonnan fölfedezett s az evangéliumokra új világosságot vető okmányok, hanem az általuk elképzelt természetes fejlődés, a szisztéma; gondolják, Jézus korában a görög-római filozófiai fejlettség ennyit enged meg Jézus számára, ilyen és ilyen tanokat s nem többet; erre rámondják: tehát Jézus csak ennyit és ilyet tanított s nem többet; a mi többlet találtak, azt a második, a harmadik keresztény generáció utóbb toldotta az evangéliumokba.¹ De vájjon így szokás-e bánni történeti és hiteleseknek elismert okmányokkal! Hiszen így eljárva, tulajdonképp mi csináljuk a történetet s nem a múlt hiteles eseményeinek számunkra való tárgyilagos elbeszélése az!

Előítélet dolgozik bennük és semmi más s tudománytalan előítéletnek marad az mindaddig, míg az evangéliumokkal szemben más egykorú hiteles okmányokkal elő nem

¹ Különben, hogy azok a parabolák nem olyan szedett-vetett dolgok, hanem szerves helyet foglalnak el Jézus tanításában, 1. Fonck: Die Parabeln des Herrn. 1904. 48. 1.

állnak s állításaikat, minő a fönnebbi, azokkal nem bizonyítják be.

Egész fejezetet szentel Loisy «Evangelium und Kirche» című művében az evangéliumi forrásoknak, illetőleg annak a kérdésnek megbeszélésére, hogyan keletkezhetek az evangéliumok, «die keine im eigentlichen Sinne historischen Dokumente sind».¹

Túltesz Harnackon. Ha Harnack azt tartja, hogy Márk és a Papias által emlegetett «Logia», az Úr beszédei (melyek alatt pedig magukat az evangéliumokat kell érteni) voltak forrásai Máténak és Lukácsnak, neki ez nem elég, szerinte átalakított tradíció Márk is, mint valamennyi. Az eredeti egyszerű tradíció Jézus föltámadásának hitével kezdett, Loisy szerint, legelőször oly rendkívüli szint venni. Die Glorie des wiedererstandenen Herrn strahlte auf die Erinnerungen an seine irdische Laufbahn zurück. (27. 1.) A csodás fejlődésbe nagy emelő erővel lépett be később Pál, a ki az első krisztologikus elméletet formálta s ebből a hangulatból, ebből az alakításból eredtek volna az evangéliumok csodás elbeszélései, mint utólag alkotott termékek.

Legenda-alakulás tehát az egész. Loisy azonban nem veszi észre, hogy midőn ilyformán kiküszöbölven az evangéliumokból a természetfölötti elem történeti valóságát s az evangéliumi fejlődést természetes útra vezetvén vissza, hogy, mondom, kiküszöbölven az evangéliumi csodákat, még nagyobb csodát állít előtérbe, mely tagadhatatlan s el nem okoskodható történeti valóság és ez a kereszténység létrejötte az ő küzdelmeivel, szenvedéseivel, melyek annyi véres áldozatot kívántak.

A kérdés tehát az evangéliumok önkényes fölboncolásával nincs befejezve, itt ötletekkel, szellemeskedéssel, filológiai «kritikával» boldogulni nem lehet; mindig hátramarad a nagy történeti tény, melynek kielégítő megfejtése csak a természetfölötti tényeket hirdető evangéliumokban lehet. S azért igaza lesz mindig szent Ágostonnak, hogy a kereszténység vagy csodák által terjedt el, vagy nem, de akkor elterjedése maga a legnagyobb csoda.

¹ Loisy: i. mű 17-37. 1.

14. Az evangélisták több elbeszélésükben nem annyira a megtörtént tényeket adták elő, mint inkább olyan költött dolgokat halmoztak össze, a melveket olvasóik számára hasznosabbnak gondoltak.

15. Az evangéliumok a kánon végleges megállapításáig folytonos adalékokkal és javításokkal bővültek, úgy hogy bennök Krisztus eredeti tanának csak igen csekély és bizonytalan nyoma maradt fenn.

Ugyanolyan természetűek, mint az előző tétel, melyre, mint Loisy állítja, a történeti módszer útján jutottak. Az eredmény pedig az, hogy az evangéliumok csupa toldozott-foltozott művek,¹ egyszerűen legendás alkotások, melyeken sok ismeretlen kéz dolgozott, annyira, hogy már most igazán nem is tudjuk történetileg megállapítani, mi tekintendő bennök Krisztus eredeti tanának. Annyit lehet csupán gyanítani, hogy Krisztus valami vallási mozgalomnak a kezdeményezője volt, melyből – szinte ma már ismeretlen kezdetből – az a fejlődés indult ki, mely a különféle hatások alatt a 2-ik, 3-ik és 4-ik században a dogmatikus katolikus egyházzá alakult.

Miben is áll most már az a csodálatos ú. n. történetkritikai módszer, mely ezeket a theologusokat ilyen megdöbbentő eredményre vezette? Nem áll az, mint Loisy nál látjuk, tulajdonképp sem történelemből, sem kritikából, hanem az evolúció apriorisztikus gondolatának az evangéliumokra való önkényes alkalmazásából s egyúttal annyiféle, a hányan írnak róla.

S egyben megjegyzem, hogy nem is a modernisták jutottak erre a módszerre, egyetlen egy szó, egyetlen egy gondolat sem új állításaikban; hanem katolikus theologusok létre nyo-

¹ Harnack ellenben a három szinoptikus evangéliumról ezt mondja: «Die Evangelien sind keine «Parteischriften», und ferner, sie sind auch noch nicht durchgreifend von dem griechischen Geiste bestimmt... Diese litterarische Gattung, teils nach Analogie der jüdischen Lehrer-Erzählungen, teils durch das katechetische Bedürfnis gestaltet, diese so einfache und eindrucksvolle Form der Darstellung konnte schon nach einigen Jahrzehnten nicht mehr rein reproduziert werden ... Dass wir hier in der Hauptsache primäre Überlieferung vor uns haben, ist unverkennbar... Grobe Eintragungen aus einer späteren Zeit finden sich nicht.» Das Wesen der Christ. 14-15. 1. – Megdöbbentő jelenség, hogy a luth. Harnack, a forráskutató, így beszél, némely kath. theologusok pedig úgy, a hogy az elitelt tételekben halljuk.

mukba léptek a múlt századbeli racionalista-protestáns exegetáknak, a kiknek száma légió. Ewald, a tübingai iskola, Strauss, Schwegeler, Renan, Hilgenfeld, Reusz s annyian mások egész Harnackig százszor megírták már ezeket. A mi megtévedt theologusaink tehát pávatollakkal ékeskednek. Csak egyben voltak leleményesek. Míg ugyanis a racionalisták nyíltan míthoszokról, legenda-képződésről beszéltek, ők – bizonyára hogy az egyházban maradhassanak – a legendát hittel cserélték föl s úgy beszélnek, hogy Jézus isteni alakját az első keresztények *hite* alkotta meg, eszményítette. A dolog azonban egyre megy, a legendát is a poétika hitmondának nevezi, mert költészet ez s költészetnek alkotása a modernisták Jézus-alakja. Mind a két csoportnál egy az alapgondolat, melyet Stuart Mill ekkép fejezett ki: «Kunst und Religion beruhen beide auf der Phantasie». A különbség a régibb racionalisták és a modernisták között, sajnos, az, hogy míg azok nyíltan és őszintén beszéltek s a mítoszt elvetették, addig az utóbbiak ravaszkodnak s a legendát *theologiai igazságnak* nevezik, hogy a hozzáértők előtt pellengérré állítsák a theologust.

Az evolúció gondolata tehát a mérték s nem a történelmi kritika. A történelem nem így jár el, az az események megállapításánál okmányokat állít okmányokkal szemben s nem a saját szubjektivizmusát viszi bele az eseményekbe. Az evolucionisták ellenben abból indulnak ki: nincs természetfölötti, nincs kinyilatkoztatás, nincs csoda, tehát a hol ilyesmi előfordul, az szerintök nem történet, hanem legendás költészet. Ebből áll egész kritikájuk.

Azonban a nagy világtörténelmi tény, a kereszténység létrejötte, a hívek sereglése a reformtheologusoktól kellő magyarázatot kíván. Miért mondott mindenki ellent az életbelépő kereszténységnek, ha természetes fejlődés volt csupán, hiszen a természetes fejlődés a nép lelkében él és nyilatkozik, az az övé: a fejlődés ama fokán, a krisztuskorabeli görög-római világban miért nem ismert rá, mint saját gondolatára, se zsidó, se pogány, hanem mindenki üldözőbe vette? Tudjuk, hogy Széchenyi István gróf és Kossuth Lajos a múlt század első felében csupán a megérett egyenlőségi gondolatnak voltak tolmácsolói hazánkban,

a politikai és társadalmi fejlődés akkori fokának lelkes szövivői s a nemzet tapsolt nekik, mert a saját gondolatára ismert rá bennök; vájjon kinek jutott volna eszébe ezért üldözni őket, vagy éppen keresztrefeszíteni?

Ilyen a fejlődés természete: ennek ellenkezőjét látjuk a kereszténység életbeléptetésénél. Tehát az ismert történeti keret egyáltalán nem felel meg az evolucionisták az evangéliumok tanaira alkalmazott «természetes» gondolatának.

Ezzel kapcsolatban áll a másik tény, hogy a legendafejlődéshez idő kell, kedvező idő; ez pedig Krisztus korában s a közvetlenül rákövetkező időben teljesen hiányzott, oly értelemben, mintha legendák vethették volna meg a mai kereszténység alapját. Krisztus és apostolainak sorsa ismeretes, melyre aztán Néróval (64-től) fokozatosan következett az üldözések szakadatlan sora. Az első keresztények, kezdve a mindjárt Pünkösdkor Péter prédikációjára megkeresztelkedett 3000 zsidón, zsidókból és pogányokból sorakoztak. Már most szem előtt tartva a legenda elméletet, kettőt kérdezhetünk ezekre a megtértekre vonatkozólag: vájjon ezek, közel a színhelyhez és a lefolyt eseményekhez, csak úgy meggondolatlanul vették föl a kereszténységet s csak úgy könnyedén lettek Nero égő fáklyáivá, melyekről oly meghatóan beszél Tacitus (Annales 15, 44)? Vajjon ilyen-e az emberi természet? És másodsor, vájjon azért küzdöttek-e, azt vallották-e, a mi még majd csak utánuk legendaszerűleg fejlődésnek indult? Nemde tisztelt kritikusok, nagy képtelenség ez! Az embernek ugyanis mindig volt magához való esze; érdekből, haszon miatt képes hazudni, de a szenvedéssel szemben mindig ugyanaz a kritikája, erős meggyőződés nélkül nem szokott áldozatot hozni.

Nem szabad tehát ezeket az iratokat, melyeket evangéliumoknak nevezünk, csak úgy elvontan magukban tekinteni, mint valami levéltárban eldugott régi okiratot; ezek szervileg összefüggnek az életbelépő kereszténységgel és az a szenvedésteljes kor a legerősebb bizonyítéka annak, hogy az evangéliumokban igenis valami egészen másnak kellett foglaltatnia az akkori emberiség természetesen fejlődő gondolatainál.

Valamint pedig ez a sok szenvedő keresztény nem volt

egyszerű fajankó, úgy az egyház sem várt a mai kritikusokra, hanem mindjárt az első időben erős, rostáló kritikával megkülönböztette a valódi evangéliumokat a legendás termékektől. Az apokrifok nagy irodalma tanúskodik arról a rostálásról, melyet az egyház mindjárt az első időben végzett, valamint a heretikusokkal szemben is, a kik a II. század elejétől fogva seregestül és állandóan kísérték.

Nem olyan idő volt az tehát, egyáltalában nem, melyben a legendák evangéliumokká képződhettek volna, melyben a Krisztus életére nézve ilyen visszafelé való nagyozolás hitre talált volna.

Visszatérve magukra a kritikusokra, a mi szétbontó műveletük tudománytalan s kritika nélkül való voltát legjobban mutatja, az az álláspontjuk teljes hamissága, a melyből kiindulnak s az evangéliumok értékeléséhez nekifognak. Kaulen világitotta ezt meg legjobban.¹

Úgy nézik t. i. az evangéliumokat, mint a hogy az irodalomtörténetben azokat a munkákat nézni szokás, melyek megindítói voltak valamely szellemi mozgalomnak, vagy irodalmi iránynak; nálunk pl. Bessenyei «Agis» című drámájától (1772.) szokás az irodalmi megújulás korszakát számítani. Így indult volna meg szerintük az evangéliumi iratokkal a krisztusi egyszerű kereszténység átalakulása is.

Teljesen hamis álláspont. A kereszténységet nem iratok (nem az evangéliumok) indították meg, hanem szóbeli tanítás. Krisztus nem írt semmit, hanem tanított; apostolainak se azt mondta: leülvén, írjatok; hanem: elmenvén, tanítsatok. A kereszténység létezett, életbe volt léptetve, egész keresztény hitközségek követték, mielőtt még csak egy betű is lett volna róla följegyezve.

Az apostolok jártak-keltek, térítettek, élőszóval hirdették az igét; ők voltak az evangélium és minden; mint szent Chrysostom jellemzően írja: *circuibant libri et legum codices vivi*. Ők voltak az élő kódexek. Ebben a nagy térítőmunkában foglalnak helyet, ebből nőttek ki később az evangéliumok, mint

¹ Kaulen: Einleitung in die heil. Schrift. 1886. 381. 1.

tisztán alkalmi iratok.¹ Már különös alakjuk is mutatja keletkezésük okát és célját. Nem valami rendszeres életrajzok vagy naplók, melyekből Krisztusról és működéséről valami rendszeres ismeretet lehetne szerezni; csak annyi van bennük a mennyi épen – Krisztus tana már javában hirdettetvén – az író részleges céljára volt szükséges olyanokkal szemben, a kik már előbb ismerték a kereszténységet s már benne éltek. Máté a zsidóságból megtért keresztényeknek még egyszer bizonyítja Krisztus messiási voltát; Márk a megtért rómaiaknak följegyez valamit Péter tanításából; Lukács Theofilnak ír; János a három evangélium kiegészítéséül csupán azokat a tanokat hangsúlyozza különösen, melyeket az első század végével keletkezett doktékkal szemben az ázsiai keresztények megerősítésére különösen kellett hangsúlyozni.

Ránk nézve afféle töredékek ezek az iratok Krisztus tanának első hirdetése korából, mint a milyenné válik később minden irat, mely egy bizonyos idő s bizonyos emberek céljaira, szükségleteire való tekintetből készült; szóval nem szisztematikus iratok, a minőbe valamely filozófus szokta foglalni tani rendszerét; nem olvashatjuk ki belőlük Jézus egész életét és tanát, (pl. Ap. Csel. 1, 3. olvassuk, hogy Jézus feltámadása után 40 nap szólt tanítványainak az Isten országáról s ebből nem olvasunk semmit), hanem csak annyit, a mennyit az író a hirdetett igéből a maga különleges céljára írásba foglalni szükségesnek vélt s amit csak azok tudtak teljesen értékelni, a kiknek erre az írásra szükségük volt. «Sie sind keine überdachten Literaturwerke, sondern erfüllen ein praktisches Bedürfniss und ordnen Alles dem höchsten Zweck der apostolischen Wirksamkeit unter».

Azért az ó-kereszténységben ismeretlen volt az a felfogás, mintha Krisztus tanát, szóval a keresztény hitrendszert az újszövetségi Szentírásokból kellene megismerni; a bibliás kereszténység protestáns találmány. Tertullian ezt írja: «Hogy pedig

¹ «Es war der mündliche Lehrvortrag das vom Heiland selbst verordnete Mittel zur Verbreitung des Evangeliums und die Grundlage der neutestamentlichen Litteratur und die mündliche Tradition blieb auch nach dem Entstehen der letzteren stets die Hauptquelle, aus welcher die Gläubigen die Kenntnis der Heilthaten schöpften.» Belser i. műve 11. 1.

az apostolok mit hirdettek, illetőleg, hogy Krisztus mit nyilatkoztatott ki nekik, nem más utón ismerhető meg, mint azon egyházak útján, melyeket maguk az apostolok alapítottak, hirdetvén nekik az evangéliumot élő szóval, majd később levélben».¹ De praescript. c. 21.

Látnivaló ebből, hogy nem az evangéliumok indították meg a keresztény mozgalmat, nem ők alakították át az életet, hanem az élő és mozgó keresztény élet egyes részleges szükségleteit voltak hivatva szolgálni; nélkülök a keresztény egyház életbelépett és épen úgy fejlődött volna ki, ha íróik sohasem is írnak, hanem megmaradnak az élő szónál, a mint tényleg a legtöbb apostoltól semmi írás sem maradt ránk.

A reformtheologusok, illetőleg a kiket követnek, a racionalista kritikusok ellenben megfordítják a dolgot, s úgy tüntetik föl a tényállást, mintha az evangéliumok vetették volna meg alapját az előbb egyszerű, majd természetfölöttivé (legendássá) átalakított kereszténységnek.

Nézem azokat a látszólagos ellenmondásokat, melyeket Loisy halomszámra idéz az evangéliumokból s a melyeket exegetáink már százszor megmagyaráztak.² Ezekre fekteti okoskodásait, belső érveit, hogy «az evangéliumok a kánon végleges megállapításáig folytonos adalékokkal és javításokkal bővültek, úgy hogy bennök Krisztus eredeti tanának csak igen csekély és bizonytalan nyoma maradt fenn». Én azonban épen azokban a látszólagos ellenmondásokban a legendás elmélet evangéliumi cáfolatát látom. A legendaciklus utolsó összeállítója, egységessé öntvén a művet, nemde összhangba szokta hozni a részleteket? mint az irodalomtörténet szerint pl. Iliásnál vagy a Niebelungen-Liednél történt. Az evangéliumokon ilyen mesterségesen eszközölt összhangnak semmi nyoma, sőt Loisy szerint csupa disszonancia s azokat az első keresztényeket ez még sem zavarta hitükben. Nem így néznek ki tehát az utólag eggyéöntött

¹ Hiszen tudvalevőleg a könyvek közhasználati szerepe csak a könyvnyomtatás után léphetett életbe.

² A régebbiek közül pl. Hug: Einleit. in die Schriften des N. Testaments 1847; az újabbak közül csak Kaulent és Belsert említem

legendaciklusok s az a közvetlenség, mely végigömlik rajtuk, hogy még egyszer idézzem Harnackot: «... diese so einfache und eindrucksvolle Form der Darstellung konnte schon nach einigen Jahrzehnten nicht mehr rein reproduziert werden... Dass wir hier (a szinoptikusoknál) in der Hauptsache primäre Überlieferung vor uns haben, ist unverkennbar». Az a közvetlenség, melyet olvasásukkor érezünk, mutatja az apostolokkal egykorú eredetüket.

*

16. János előadása nem tulajdonképpen vett történet, hanem az evangélium fölött való misztikus szemlélődés; az evangéliumában olvasható beszédek pedig minden történeti alap nélkül szűkölködő theologikus elmélkedések az üdvözülés titkáról.

17. A negyedik evangélium túlozva adja elő a csodákat, nemcsak abból a célból, hogy még rendkívüliebbeknek tűnjenek föl, hanem azért is, hogy a megtestesült Igének művét és dicsőségét még jobban emeljék ki.

18. János ugyan Krisztus élete közvetlen tanújának a szerepében tetszeleg magának, valójában pedig nem más, mint a keresztyén életnek, illetőleg az egyházban megnyilatkozott krisztusi életnek kiváló tanúja az első század végéről.

«A kritikai kutatásnak könnyű kimutatni, hogy a negyedik evangélium tartalmának legnagyobb része, a melyben valami különös hagyományt véltek felismerni, jobbára szimbolikus és nem visszaemlékezés, hanem a szerzőnek személyes felfogását adja vissza», írja Loisy.¹ Különben régibb racionalista eljárás, hogy a négy evangélista közül legjobban marcangolják Jánost² mert fejlődési elméletükbe a négy közül legkevésbé illik bele.

Jülicher szerint a Jánosra vonatkozó: «Zerlegungshypothesen sind schon fast unübersehbar». S természetesen ő maga is egy újabbal megszaportja s a negyedik evangélium szerzőjére nézve «von der unbrauchbaren Tradition und dem unfassbaren Selbstzeugniss abstrahierend, lediglich aus *inneren* Gründen» megállapítja, mint «unangreifbares Ergebniss»-t, hogy az evangélium szerzője nem a szemtanuk sorába tartozó «szeretett tanítvány», János. Mellékesen legyen megjegyezve, hogy ugyanez a

¹ Loisy: Evang. und Kirche. 22. 1.

² Kaulen i. műve. 441. 1.

Jülicher a sokaktól belső érvek alapján későbbi toldaléknak tekintett 21. fejezetről ugyancsak belső érvek alapján meggyőzően kimutatja, hogy biz ez a 21. fejezet ugyanazon kéztől való, mint az előző fejezetek.¹ Csupa szeszélyeskedés!

Tekintve a célt, hogy János evangéliumát az első század végén a Jézus emberi voltát tagadó doketákkal szemben elégtelen három első evangélium kiegészítésére írta; tekintve, hogy az inkarnáció gondolata épen úgy található pl. Máténál: «Úgy van Atyám, mert így tetszett Neked. Mindenek átadattak nekem Atyámtól: és senki nem ismeri a Fiút, hanem az Atya, az Atyát sem ismeri senki, hanem a Fiú, és kinek a Fiú ki akarja jelenteni» (11, 26.), mint ahogy található Jánosnál: «És az Ige testté lőn és mi köztünk lakozék és láttuk az ő dicsőségét, mint az Atya egyetleneg szülöttének dicsőségét» (1, 14.): halomra dőlnek a belső érvek is (ezek a legönkényesebbek), melyekkel a többi evangéliumokkal ellenkezésbe hozni akarják.²

Irányítóul szükséges ismerni a római Biblia-kommisszió három feleletét a János-kérdésben, melyeket X. Pius 1907. május 29-én megerősített és közzétenni rendelt.

Első kérdés. Vajjon az egyház állandó, általános és ünnepies, már a II. századból származó hagyományából – mely kitűnik *a)* a szentatyák, egyházi írók, sőt magoknak a heretikusoknak tanúságaiból és ráutalásaiból, melyek szükségképi összefüggésben állanak magának a könyvnek eredetével, a mennyiben az apostolok tanítványaitól s ezeknek első utódaitól származnak; *b)* kitűnik abból a körülményből, hogy a negyedik evangélium szerzőjének neve mindig és mindenütt a kánonban és a szentkönyvek jegyzékében előfordul; *e)* eme könyvek legrégibb kézirati kódexeiből és a különféle nyelveken történt fordításokból; *d)* a nyilvános istentiszteleti használatból az egyház kezdetétől fogva és az egész világon – függetlenül a teológiai bizonyítástól, mint biztos történeti bizonyítékból kimutatható-e, hogy a negyedik evangélium szerzőjének János apostolt és senki mást sem kell elismerni és hogy a kritikusok

¹ Jülicher: Einleitung in das Neue Testament. 196 374. és 351. 1.

² Kaulen i. műve. 441-6. 1.

által az ellenkező irányban felhozott bizonyítékok semmiképpen sem képesek ezt a hagyományt megingatni?

Felelet: Igen.

Második kérdés. Vájjon állítható-e a belső érvekről, melyek a negyedik evangélium szövegéből folyva, az író tanúszkodásából és az evangéliumnak János apostol I. levelével való szembetűnő rokonságából vonhatók, hogy megerősítik a hagyományt, mely a negyedik evangéliumot kétségtelenül ugyanazon nevű apostolnak tulajdonítja? – És vájjon a nehézségek, melyek ennek az evangéliumnak a többi hárommal való összehasonlításából származnak, ésszerű módon megoldhatók-e, a mint ezt a szentatyák és a katolikus exegeták mindig tették, ha az idő, a cél, az olvasók, a kik számára vagy a kik ellen a szerző írt, különbségeit szem előtt tartjuk?

Felelet: A kérdés mindkét részére igen.

Harmadik kérdés. Vájjon amaz eljárás ellenére, mely ősidőtől fogva állandó az egyházban, s mely szerint a negyedik evangéliumból, mint szószorosan vett történeti okiratból, bizonyítékokat merítettek arra nézve, hogy ép úgy az evangélium különleges jellegének mérlegelése, mint a szerző nyilvánvaló célzata értelmében az Úr tetteiből és beszédeiből Krisztus istenségét be lehet bizonyítani, mondható-e, hogy a negyedik evangéliumban elbeszéltek tények egészben vagy részben költöttek arra a célra, hogy allegoriákul vagy tanulságos szimbólumukul szolgáljanak és hogy az Úr beszédei nem tulajdonkép és valósággal az Úr beszédei, hanem, jóllehet az Úr szájába adatnak, magának az írónak theologiai szemlélődései?

Felelet: Nem.

Foglaljuk össze a mondottakat. Helytelen lévén az evolucionisták álláspontja, amint azt az evangéliumokra alkalmazzák, minden tiltakozik az ellen, hogy holmi toldozott-foltozott műveknek nézzük az evangéliumokat, ellenkezőleg történeti forrásoknak kell azokat tekintenünk, melyekben Krisztus személye s az első igehirdetés részletei történeti hűséggel tükröződnek vissza.

Az evolucionista katolikus theologusok, kiknek nézetei a Szentírásról a fönnebbi tételekben le vannak rakva, mint lát-

juk, teljesen a racionalista protestáns kritikusok légkörének befolyása alá kerültek, ezeknek a nyomait követik. A természetfölöttinek gondolata náluk is eltűnt s akár Renant, Jülichert, Harnackot olvassuk, akár pl. Loisyt, teljesen ugyanazzal az eszmemenettel és fölfogással találkozunk.

Teljesen oda pártoltak közéj ők, amint nyíltan is vallják a következő tételben:

*

19. A más hitű exegeták hívebben fogták föl és fejezték ki a Szentírás valódi értelmét, mint a katolikusok.

Aki folyton forgatja az újabb irodalom termékeit, a töméntelen számban megjelenő könyveket, különösen a külföldieket, az lépten-nyomon tapasztalja, mennyire megfogyatkozott sok íróban a komolyság és a felelősségérzet, mellyel nézeteiért a komoly tudomány ítélőszéke előtt tartozik. A «nonum prematur in annum», a nézetek érlelése, a meggondoltság szinte divaton kívül került, ellenben a könnyelműség, a hebehurgyaság, az ötletesség járja divatját. Csak nézeteket dobni ki a közvéleménybe, akármilyenek legyenek is, ez képezi sok írónak egész ambícióját.

Ilyen modern könnyelműség szülte a tételben kifejezett nézetet is.

A más hitű exegeták hívebben fogták fel a Szentírás valódi értelmét, mint a katolikusok! Az irodalomban jártas csodálkozva kell, hogy kérdezze: melyik az a hívebb felfogás a más hitűeknél és hol olvasható? Az imént idéztem Jülichert, ki kénytelen bevallani, hogy csak a János evangéliumára vonatkozó hipotézisek «sind schon fast unübersehbar». Olyan ez, mint mikor olvassuk, hogy az eucharistiára vonatkozó szavaknak: «Hoc est corpus meum» már a XVI. században százötvenféle magyarázata volt a protestánsoknál.

Egyetlen egy racionalista kritikusnál sem találjuk azt a nézetet, bármely kérdésről is legyen szó, mint a másiknál, épen az eredetiség, a másképenfelfogás az ő büszkeségük. A nézetek véghetetlen chaosa tehát az, ahová bennünket «a hívebb felfogásért» a modernisták utalnak, ahol mindent találhatunk,

felfogást akármennyit, csak «hívebbet» nem. Nem lehet az ugyanis «hív», amiben eligazodni nem lehet.

Tehát könnyelműség, meggondolatlanság ilyen frázist világgá bocsátani; kath. theologustól nem ámitást vár a világ, hanem komoly tanulást és igazságot. Már pedig a helyzet sz. Ágoston ideje óta nem változott, aki azt írta (L. 2. contra litt. Petilian. c. 98.): «Dissensio et divisio facit haereticos; pax verő et *imitas* facit catholicos».

Rossz látás kell tehát ahhoz, hogy valaki ebbe a «dissenzióba» utalja az embereket.

S mit szóljunk ahhoz, hogy a modernisták a máshitűeket dicsérik s irataikban mégis katolikus theologusoknak vallják magukat? Milyen kétszínűség ez? Nem csoda, ha a Szentszék oly keményen ítelt fölöttük a «Pascendi dominici gregis» enciklikában (1907. szeptember 8.).

III. FEJEZET.

A kinyilatkoztatás, a dogma és a hit.

(20-26. tétel.)

Az evolucionisták, miután rövidesen elbántak az evangéliumokkal s antihistorikusnak tekinthető módszerükkel egyszerűen kivégezték, áttérnek a Szentírás tartalmával szervesen összefüggő elméleti kérdésekre: a kinyilatkoztatás, a dogmák és a hit mibenlétére s adnak nekik a fejlődési szisztémának megfelelő és a keresztény világnézet állandó hagyományával ellenkező olyan más értelmezést, hogy a szerint pl. magát a régi műsőt: a «kinyilatkoztatást» is vagy a szótárból kellene egyszerűen törölni, vagy a fantáziaszülte szimbólumok közé helyezni.

Ide vonatkozó tételeik:

20. A kinyilatkoztatás nem lehetett más, mint az Istenhez való viszonyáról szerzett tudata az embernek.

21. A katolikus hit tárgyát képező kinyilatkoztatás nem fejeződött be az apostolokkal.

Hogy ezeket a különösen hangzó tételeket értékelhessük, folyton szem előtt kell tartanunk a $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu\nu\ \psi\epsilon\upsilon\delta\acute{o}\varsigma$ -1, a természetes fejlődés alap gondolatát. A szisztéma hívei előtt nincs semmi természetfölötti, nincs isteni beavatkozás, csak emberi fejlődés létezik úgy anyagi, mint erkölcsi téren.

Ebbe a fejlődési folyamatba foglalják bele a vallás eszméjét s a kinyilatkoztatást és pedig az agnoszticizmus elvei alapján. Ezen rendszer szerint az ember a természetben csak a tüneteményeket képes megismerni, a tünetemények okait nem, mivelhogy azok a megismerés határán túl esnek. Ennélfogva a tünetemények végső oka, maga az Isten is megismerhetetlen, tehát hogy reá, nevezetesen létezésére sem lehet a természetből következtetni. Miután pedig az emberben a történet állandó

tanúsága szerint mégis jelentkezik vallás, vagy vallási érzet, mely az isteninek gondolatával áll kapcsolatban, annak oka az evolucionisták szerint csak magában az emberben, az emberi tudatban lehet.

Így értette a vallást Schleiermacher, midőn azt mondta róla, hogy «az a függés érzete az emberben»; t. i. pantheistikus értelemben az universumtól való függéséé. Tyndall a vallás alatt egyszerűen az embernek a «való világon, vagyis az érzékelhető természetén túl a titkok országába való elmerülését» értette. Hartmann ellenben «misztikus érzelemnek tartja, olyannak, mely az embert betölti».¹

Erre az alapra helyezkedve a modern lélektan tudatos és a tudat küszöbén alól lévő képzeteket különböztet meg,² mely utóbbiakról épen nem tudunk magunknak számot adni. Az életfolyamat illetően mélységeiből merül fel az a sajtászerű érzés is, mely – hogy miért? ki tudná megmondani – az istenségre vonatkozik s mely, különböző formákat vévén fel, vallássá alakul és elválhatatlanul kíséri az emberi nemet.

A vallásnak e szerint való, tárgyilagos értéke nincs; nem «per ea, quae facta sunt», mint szent Pál tanítja (Róm. 1. 19),^s jut az ember az Isten, mint mindenek végső okának ismeretére s nem ebből a tárgyilagos ismeretből fakad aztán iránta a tisztelet, mely kettő – a mi felfogásunk szerint – alkotja a vallás fogalmát; hanem az agnoszticizmus értelmében csupán egy misztikus érzet annak forrása, melyet közelebbről meghatározni nem lehet. Ebből az érzésből alakul ki a *vallás* s mivel tárgya is, oka is az Isten (pantheismus); mivel továbbá ez az érzés Istenről szól és Istentől van, a mint az ember tudatában jelentkezik, joggal nevezhető kinyilatkoztatásnak is.

Ekként az ember eme tudatának fejlődésével fejlődtek volna ki idők és viszonyok szerint a különböző vallások, a feti-

¹ Dudek: A keresztény vallás apológiája. 1893. 263. 1.

² Lehmann-Ranschburg: Babona és varázslat. 1900. II. 196. 1.

³ A vatikáni zsinat dogmaként kimondta (sess. III. de rev. can. 1.) «Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse, anathema sit».

sizmustól föl egész a kereszténység mind megannyi különböző formái ezeknek a belső emberi kinyilatkoztatásoknak, melyeket a vallással azonos dolognak lehet tekinteni. ·

Azonban a miként az agnoszticizmus? illetőleg az, a mire támaszkodik, az empirizmus téves,¹ akként hamis a vallásnak illetén fölfogása is; a modernisták, kath. theologus létükre, mégis ebből a rendszerből (immanentismusnak nevezik) indulnak ki² s ők is hasonlóképp értelmezik a vallás és kinyilatkoztatás fogaimat, így vélvén megegyeztetni a kereszténységet a modern tudománnyal. Fennebbi tételeik tehát ebben az értelemben mérlegelendők.

Csakhogy az evolucionisták a vallás eszméje, illetőleg a vallás eredeztetése dolgában elfoglalt emez álláspontjának ilyen általános jellemzésével még be nem érhetjük. Itt sarkallik ugyanis összes további idevonatkozó nézeteiknek az alapja, innen indul ki mindaz a magyarázat, a hogy⁷ a kinyilatkoztatást általában, valamint a vallás történeti formáit s közöttük a kereszténység fejlődését is felfogják és egész világnézetüket körvonalozzák.

Az a kérdés tehát, hogy mi a vallás, hogyan keletkezik a vallás? mindennél fontosabb; ez az az ütköző pont a katolikuskok és az evolucionisták között, melynek miként való megoldásától függ a kettő között fennforgó különbség az egész vonalon. Azért még kissé részletesebben kell vele foglalkoznunk.

A ma elterjedt agnosticizmus szerint, s ez a modernista theologusok álláspontja is, a vallás, vagy mint nevezik, a vallásos hit hit ugyan, de nem külső, történeti bizonyítékokra, nem elméleti kutatásokra és tudományos bizonyítékokra támaszkodó hit. A vallásos hit csak belső motivumok után indul, nem az ész, í nem a megismerés köréből való, hanem a szív mélységéből előtörő érzés. Valami késztetés az isteni után, misztikus valami. | Ezt a hitet bizonyítani, indokolni, az agnoszticizmus szerint, nem lehet. «Bewiesen kann dieser Glaube nicht werden, er lässt sich nur wagen, erleben und leben». Hogy miért hiszünk Istenben, azt e szerint az álláspont szerint megmondani nem tudjuk.

¹ Geysers: Naturerkenntnis und Kausalgesetz. 1906. 90. 1.

² Encyclica: Pascendi Dominici Gregis. Acta Pii P. P. X. Oeniponte 1907. 19. 1.

Tökéletes ellentéte ez a keresztény felfogásnak a vallásról, a vallás eredetéről. Szerintünk épen megfordítva áll a dolog; a vallás, a mi felfogásunk szerint, az ész megismerésén indul el s az érzelmek csak kísérői, mint minden emberi megismerésnek. Mi tökéletesen számot tudunk róla adni s bizonyítékai is, melyekre támaszkodik, ép oly természetűek, ésszerűek, mint minden más tárgyú megismerésünk bizonyítékai.

Ennek igazolására lássuk azt a lelki folyamatot, melynek eredményeként ismereteink sorában a vallási megismerés jelentkezik.¹

Minden ismeretünk érzékeléssel kezdődik (nihil est in intellects quod non fuerit prius in sensu), a minek folyamánya, legelső eleme, az érzet, az észrevett tárgynak valami általános képe bensőnkben. Ez az érzet pusztán az anyagi részecsek mozgásából meg nem magyarázható, valamint a megismerést magát a pusztá érzetből fel nem foghatjuk; hanem valamint az érzékek (látás, hallás) által közvetített érzéki benyomások feldolgozásához, kapcsolódásához a fantázia működése szükséges, hogy érzeteink képzetekké alakuljanak át, úgy a fantázia által földolgozott érzettömeghez az Ítélet, elválasztás, összekapcsolás művelete kívántatik, hogy képzeteinket fogalmakká emeljük s ezeket ismét kölcsönös vonatkozásaikban gondolatsorokká csoportosítsuk.

Ez az egész művelet pedig, kezdve a legegyszerűbb érzetkeltésen, vagyis az első érzéki benyomáson, midőn a kívülünk létező tárgyról a legelső, a legelemibb tudomást szerezzük, midőn a tárgy létezését észrevesszük, egész a tárgy, a valóság teljes megismeréséig, *valami más, valami több*, mint az anyag, mint magok az érzékeinkre ható tárgyak anyagi elváltozásai.

Teljesen bizonyos, hogy az én számlálásom valami más, mint az általam megszámlált dolgok; bizonyos, hogy Ítéletem a számlált tárgyról, behatolásom belsejökbe, keresésem az érzékeimre ható tárgy okai körül más és több valami, mint az érzékelt tárgy maga s mindaz, a mi rajta és benne végbemegy.

¹ Braig: Modernstes Christentum und moderne Religionspsychologie. 1907. 79., 117. 1.

Az a több és más valami pedig, a mi lehetségessé teszi, hogy az elénk terjesztett tárgy képzetét magunknak megalkossuk, hogy e képzetünket a tárggyal összehasonlítsuk, hogy képzetünket a tárgy eltávolítása után is reprodukálhassuk s tovább fel dolgozhatunk; a mi lehetségessé teszi, hogy az így szerzett képzeteinket más tárgyakkal és más képzeteinkkel egybevegyük - ez a több s ez a más valami, a mi ebbeli működésünkben messze túl az anyagon s annak mozgásain jelentkezik, annak anyagtalan vagy szellemi meghatározottsága. Az a megkülönböztető erő, melyen ebbeli tudatunk s annak egész tartalma nyugszik, szellemi erő s *léleknek* nevezzük; ez hordozója azoknak az erőknél, melyekkel észreveszünk, emlékezünk, értékelünk, magunkat elhatározzuk. Egészen más ez, mint az az érzéki, anyagi objectum, mellyel foglalkozunk, mert magatartása, működése egészen más, mint a mi csupán sűrű, nehéz, áthatlan, tehetetlen, vagyis pusztá anyag.

Ebből következik, hogy a pusztán anyagi való még nem az egész való, mivel a mi felfogásunk az anyagról szintén valóság, de teljesen más valóság, mint az, mely az érzékek alá esik, az érzékek körében foglaltatik. Hiába mondja Haeckel, hogy szellemi megkülönböztetések csak abból az energiából valók, mely az anyagi részecskék vonzását és taszítását eszközözi, erről a nagy különbségről tanúskodik legbelsőbb tudatunk.

Ebbe a szellemi (értelmi) működési körbe tartozik a vallás is. Az evolucionisták s legújabbban Wundt a fantázia szülöttjeinek körébe utalják, de a fantáziáról is rosszul beszélnek. A fantázia sem alkotja a maga képeit szabadon, hanem működésében függ a megfigyeléstől és a gondolkozástól, mit«és hogyan alkosson. Mesélhet a vasorrú bábáról, aranyhegyekről stb., ezek az elemek: vas, orr, bába, arany, hegy azonban mind érzéki megfigyelés tárgyai, csak fogalmakká való kapcsolódásuk szertelen.

A vallás, vagy a vallás fogalma ugyanazon megismerési folyamaton nyugszik, mint minden más megismerésünk. Érzékeinkkel látjuk a bennünket környező tárgyat, az egész természetet. Megismerjük tulajdonságaikat, egymással való összefüggésüket, mindenkifelett azt az állapotot, hogy minden keletkező valami mástól ered, valami másnak s nem magának köszöni

létezését. Látjuk, tapasztaljuk a célszerűséget és a célratörékvést is mindenben, a mi él és mozog. A tudomány vallja, hogy a természetben minden szám, súly és mérték szerint van berendezve. Az okok után kutató ész a látottaknál megállapodni nem tud, kutatja a létezők és a törvényszerűségek végső okát s azt másban, mint egy a világtól különböző személyes legfőbb lényben nem találhatja.

Ebben lelvén megnyugvását, az okozatból az okra következőt, nemcsak felismeri, hanem előtte hódolattal le is borul. Istennek ezt az ész útján szerzett ismeretét és tiszteletét nevezük vallásnak, melyet a fantázia aztán eltorzíthat, hamis képzetekkel megtoldhat, de az alapgondolat egészséges, a józan ész terméke, mely a torzszülöttek miatt tárgyilagos értékét nem veszíti el soha. «Der Aberglaube ist nicht Sprössling, sonder weit eher der Vater der Geschöpfe zu nennen, welche die «mythologische Phantasie» an das Licht bringt».

A józan bölcselet tehát a vallás fogalma dolgában az ész megismerésének alapján áll, annak tárgyilagos értékét érvekkel bizonyítja, meggyőződéssel dolgozik, egy megdönthetetlen tapasztalati elv, az elégséges ok elve vezet; míg az evolucionisták az egészet – indokolatlanul – a szív homályos érzelmeire vezetvén vissza, a vallást, mint általános történeti tény, megmagyarázni nem képesek.¹

Ha tehát azt mondja az evolucionista, hogy a kinyilatkoztatás nem egyéb, mint az embernek Istenhez való viszonyáról szerzett *tudata* (mint látjuk a kinyilatkoztatás a vallással azonosítatik), ez a tudat tulajdonkép az öntudatlannak a tudata (fából vaskarika); nem az ész, nem a megismerés köréből való, hanem a szív mélységéből előtörő indokolatlan érzés, melyet értelmezni nem lehet.

Ebből az álláspontból, ebből az alapfelfogásból kell már most néznünk az összes következő modernista tételeket; az evo-

¹ «Wir sind überzeugt, dass die Phantasie, die gar nichts, weder ein Subject, noch Prädikate für ein Subjekt, aus sich allein zu erschaffen die Kraft hat, den Begriff des Göttlichen, dessen Vorstellung sie gestalten soll, anderswoher, zuletzt von der schliessenden *Vernunft* entlehnt und entlehnen muss.» Braig i. műve 115. 1.

lucionista folyton a mi kifejezéseinket használja, de értelmük egészen más; ennek az öntudatlannak, ennek a szívbeli megmagyarázhatatlan érzésnek körében mozog az evolucionista valási kinyilatkoztatás, még ha Jézusról beszél is és mozog minden, a mit a vallásra vonatkozólag fejteget.

Oly nagy e tekintetben a különbség köztünk és az evolucionisták között, mint a valóság és árnyék, mint a valóság és csalódás között; Wundt szerint a vallás szülőoka: a «mythologische Phantasie».

Ezeket szem előtt tartva, lássuk újból a tétéleket.

A mit az emberiség tud, a vallás tekintetében is, azt szerintök mind magától tudja, vallását ezen misztikus érzés kifejlődésének köszönheti. Az emberiség ennek az érzésnek jármában robotol s attól szabadulni nem tud.

Ha a zsidó népnél, az összes ókori népek vallásaitól eltérőleg, egészen más világnézet, sajátos tisztult vallási tani többlet, a milyen a monotheismus, pl. az «Ego sum, qui sum» [Exod. 3. 14] csodálatos fogalmával¹ s a monotheismusból folyó többi tanokkal jelentkezik s ha a zsidó nép ezt isteni kinyilatkoztatásnak tulajdonítja, az szerintök nem isteni kinyilatkoztatás, hanem *különleges* emberi fejlődés. A misztikus érzelemnek sajátos irányban való fejlődése.

Ha pedig e sajátos jelenségnek, ennek a «különleges» fejlődésnek oka után tudakozódunk, hogy miért épen az alacsony értelmű zsidó népnél² fejlődött ki ez a tani «különlegesség» s nem a sokkal értelmesebb babyloniaknál, egyiptomiaknál, görögöknél, a berlini Pfleidererrel, a ki ennek a nézetnek teljes elméletét kifejtette s a kit követnek az evolucionisták, azt felelik, annak oka: die besondere Anlage von Israel.³

¹ Le Page Renouf: Über Ursprung und Entwicklung der Religion der alten Aegypter. 1882. 227. 1. Mondja, hogy az «Én vagyok, a ki vagyok» eszméje az egyiptomi emlékekben nem található.

² Langen a zsidó népet «ein wenig spekulatives Volk»-nak nevezi, természetesen nem üzleti értelemben. Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi. 1866. 13. 1.

³ Religionsphilosophie. 1884. 407. 1. A kinyilatkoztatás keresztény fogalmával szemben, mely *az üdvösségre, az embernek Istenhez való viszo-*

«Anlage», te varázsló szó, hányszor találkoztam veled Baurnál, Renannál s másoknál; ők meg nem magyaráztak, én meg sohasem tudtalak megérteni. Ki helyezett el téged épen Izraelbe, hogy műveljed azt a csodát, minden állítólagos fejlődésnek s minden észnek arculütőjét: a zsidó népnél kevesebb értelmesség és mégis több tudás, nagyobb szellemi eredmény, mint másoknál? Izrael szomszédai, az élelmes, eszes phöníciaiak nem ismertek téged, sem a kissé távolabbi assyriaiak, babyloniak, sem Izrael nevelői, az egyiptomiak. Csak épen Izraelnek juttattad azt a csodás tani többletet, melyre a többiek, a műveltebbek közül egy sem jutott rá, vájjon ki ért meg téged «Anlage»?

nyára, az Istennek az emberre célzó szándékaira vonatkozó igazságoknak Isten részéről a próféták és Jézus Krisztus által (Hebr. 1, 1-2) az emberiséggel való közvetetten közlését jelenti, mondom, a kinyilatkoztatás keresztény fogalmával szemben az evolucionista Pfleiderer így magyarázza a kinyilatkoztatást: «Der Rationalismus hat darin Recht, dass er auch am religiösen Vorgang die Vernünftigkeit und vernünftige Erkennbarkeit behauptet, und zwar in Hinsicht auf Form und Inhalt. Formal betont er die subjektive menschliche Seite des Offenbarungsbewusstseins und protestirt gegen die supernaturalistische Meinung, als ob irgend eine religiöse Erscheinung so, wie sie in Raum und Zeit hervortritt, eine rein göttliche, nicht durch den menschlichen Geist vermittelte und bedingte Wirkung sei; er macht dagegen geltend, das Alles, was im menschlichen Geist als Element seines Bewusstseins vorkommt, auch durch Selbstthätigkeit vermittelt ist, daher sowohl der Natur des Geistes im Allgemeinen seinen psychologischen Gesetzen entsprechen, als auch von der Besonderheit jedes einzelnen Geistes, seinem jeweiligen Bewusstseinsinhalt, seinem Ort in Raum und Zeit mitbedingt sein muss. Mit dieser Einsicht ist jede mechanische (ugyan?) Offenbarungs- und Inspirationstheorie völlig ausgeschlossen, welche den menschlichen Geist nur als das todté Gefäss (furcsa fordítás!) betrachten wollte, in das der Inhalt von aussen eingegossen würde, oder als den werkzeuglichen Mund, aus welchem ein fremdes Subjekt herausredete». 419. 1.

Ugyan kérem, hát mi emberek hányszor közlünk egy másikkal valamit egy harmadik útján és senki sem akad fenn ennek a szerepén. Pfleiderer csak azért beszél így, mivel elfelejtette, hogy a kinyilatkoztatás tárgya nem a közönséges észigazságok, hanem főkép a hittitkok, melyekre ép úgy, mint természetfölötti rendeltetésére is, magától nem juthat rá az emberi ész. Pfleiderer tehát vagy nem hisz a személyes Istenben, vagy pedig a deistákkal skartba helyezte.

De hiszen úgy látjuk, hogy az evolucionistáknak is csak a szájuk jár, ők sem értik az «Anlage»-t, mert különben miért nyirbálnák oly kegyetlenül az ó- és újszövetség könyveit, hogy azt a bizonyos különleges tani többletet, mely szisztémájuk útjában folyton lábatlankodik, ily képen eltüntessék onnan; miért erőlködnének annyira annak elhíttetésében, hogy az a tani többlet tulajdonkép mind csak szimbólum, csak szimbolikus beszéd és semmi különös eszme, hanem hogy csak nem jól értettük eddig.

Így eljárva, persze a világon minden szisztémát be lehet igazolni, mint az evangélium szerint (Ján. 9. fej.) valamikor azok a bizonyos zsidók tettek a Jézus által meggyógyított született vakkal, hogy mikor kedvük szerint nem vallott, egyszerűen kidobták.

Hogy valóban történt a keresztény felfogás szerint való kinyilatkoztatás,¹ mellyel az Isten kitanította a vallási igazság után epedő, de azt tévedés nélkül *elérni nem tudó* ó-kori emberiséget,² erősítik a Szentiratok maguk. Jézus pl. így szólt: «Senki sem ismeri a Fiút, hanem az Atya, az Atyát sem ismeri senki, hanem a Fiú és kinek a Fiú ki akarja *jelenteni*. Jöjjetek hozzám...» (Máté 11, 27.) íme, hogy Istenben több személy van, arról csak a kinyilatkoztatás útján értesültünk. Szent Pál meg ezt mondja: «Sok rendben és sokféleképen *szólván hajdan Isten az atyákhoz a próféták által, a napokban Fia által szólott* hozzánk». (Zsid. 1,1.)

Pedig szent Pál nem szenvedett eszmezavarban, tudott különbséget tenni; jól ismerte azt a másikat, tágabb értelemben vett «kinyilatkoztatást» is, mellyel a természet szól az észhez, mutogatván neki a teremtményeken Isten hatalmát és bölcsességét. «Mert a mi benne (t. i. Istenben) láthatatlan, úgymint örökkévaló ereje és istensége – úgymond – a világ teremtésétől fogva *munkáiból* megérthető». (Róm. 1, 19.) Tudja Pál, hogy képes-e és mit képes az ész magától, a saját erejével megismerni. Persze arról a bizonyos evolucionista misztikus érze-

¹ A kinyilatkoztatás elméletének alapos s a legkisebb részletig menő kifejtését t. Scheeben: Kath. Dogmatik. I. 8. s. k. 1.

² Mach: Die Notwendigkeit der Offenbarung Gottes, Mainz, 1883.

lemről s költői kialakításairól – ezek volnának a vallási formák – szent Pál nem tud semmit.

Egészen más tehát a szorosan vett «kinyilatkoztatás», mint a mit az evolucionisták annak tartanak, más, mint az Istenhez való viszonyáról idő folytán szerzett tudata az embernek; más, mint a tudat küszöbe alól fellépő misztikus érzelemnek terméke. Az pozitív, istenileg közlött tudás, melyről Péter apostol mindjárt az első napokban hirdette a jeruzsálemi zsidóknak; «Atyámfiai, férfiak! be kell teljesedni az írásnak, melyet *megjövendölt a Szentlélek Dávid szája által.*» (Ap. Csel. 1, 16.)

Erről a Jézusi kinyilatkoztatásról (a tanítása volt az) a 21. tétellel szemben tartjuk, hogy az apostolokkal befejeződött, úgy hogy ahhoz tárgyilag többé nem árulható el semmi, sem belőle el nem vehető semmi. Az evolucionisták szerint ellenben az embernek Istenről fejlődő tudata, melyet kinyilatkoztatásra magyaráznak, nem fejeződött be. Ez igaz volna, ha a vallást arra a bizonyos misztikus érzésre lehetne visszavezetni, csakhogy abból rajongás fejlődhetik, de józan vallás nem. Az ész fejlődése, valamint ismereteinek gyarapodása is a természeti rendben folytonos, csakhogy ez filozófia és nem az a kinyilatkoztatás, melyről a Szentiratok beszélnek. A vallási ismereteknek két különböző rendje ez, melyet az evolucionisták ok nélkül tagadnak.

Ismételjük tehát, hogy a katolikus hit tárgyát képező kinyilatkoztatás igenis befejeződött az apostolokkal, úgy hogy ahhoz tárgyilag többé nem járulhat semmi, sem belőle el nem vehető semmi. Ez előttünk a Szentiratok alapján egészen bizonyos.

Jézus, az Istenfia, az idő teljességében jött (Gal. 4, 4.) és kihirdette az üdvösség tanait. Ezeket az ő tanait kellett hirdetniük az apostoloknak és kell hirdetniük ezek utódainak is az idők végéig. «Elmenvén, tanítsatok minden nemzeteket, tanítván őket megtartani *mind, a miket parancsoltam nektek* és íme én *veletek vagyok* (a tanomat hirdetőkkel) *mindennap a világ végezetéig*). (Máté 28, 20.)

A világ végezetéig fog tehát hirdettetni Jézus tana, az, «a miket ő parancsolt» s hogy ebben idő folytán hiba ne essék, hogy tanát el ne változtassák, a maga mindennapi közreműködését, fensőbb isteni segítségét ígérte a világ végéig.

Segítséget ígért nekik tehát, de nem új kinyilatkoztatást, nem valami új fejlődést s mindez így fog maradni a világ végéig. Ez a rendelkezés tani befejezettséget tételez fel, mellyel szemben az apostolok utódait csak az igehirdetés tisztje illeti meg. «Úgy tekintsen minket az ember, mint Krisztus szolgálát és az Isten titkainak sáfárait», mondta maga szent Pál is. (I. Kor. 4, 1.) Depositum custodi – intette Timotheust. (I. Tim. 6, 20.)

És a mint az apostolok óvakodtak mást hirdetni, mint a mit Jézus nekik tanított, úgy másokat is óvtak akár más tanok hirdetésétől, akár pedig követésétől. «De ha mi, vagy az angyal mennyből hirdetne is nektek valamit azon kívül, mit nektek hirdettünk, átok alatt legyen», erősen figyelmezteti szent Pál a galatákat. (Gal. 1, 8.) Tanítványának, Timótheusnak pedig, a kit efezusi püspöknek rendeli, ezt írja: «Kértelek téged, midőn Macedóniába mentem, hogy Efezusban maradj és hagyd meg némelyeknek, hogy *különbözőt ne tanítsanak* s ne figyelmezzenek a mesékre». (I. Tim. 1, 3.)

Az apostolok emez eljárását híven követte az ősegyház, melynek ellenállását semmi sem hívta ki annyira, mint valami új tan, új eszme, mely az áthagyományozott, illetőleg a Jézus tanával nem egyezett; ezt soha és senkinél sem tűrte el, ez ellen küzdött kímélet nélkül, a mint az egyház efféle küzdelmeinek érdekes képét festi Hagemann.¹ Valóban az ősegyház meggyőződését fejezi ki a Barnabás apostolnak tulajdonított levél: «Regula lucis est: custodi quod accepisti neque addens aliquid, neque detrahens» (n. 19.); az igaz hitnek szabálya: őrizd meg, a mit átvettél, se nem adván hozzá valamit, se nem vévén el belőle semmit.

Az apostolok közvetlen tanúi voltak Krisztus tanításának (közvetetlen kinyilatkoztatás, mely hozzánk közvetve, az egyház útján jut), szent Chrysostom szerint: circuibant codices vivi, ők voltak hirdetésének kijelölt és megbízott közegei; csak ők tudták mind, a mit Krisztus parancsolt nekik. Az utolsó apostol halálával elhalt az utolsó választott tanítványa Krisztusnak; a kik

¹ Hagemann: Die römische Kirche und ihr Einfluss auf Disciplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten. Freiburg, 1864.

utánok az ő rendelkezésükből következtek, azok már csak őrei és terjesztői voltak a keresztény tannak, de nem többé a krisztusi kinyilatkoztatás személyes részesei. Tehát nyilvánvaló a tény, hogy a katolikus hit tárgyát képező isteni kinyilatkoztatás befejeződött az apostolokkal, a mit pedig a 21. tétel tagad.

*

22. Az egyház által kinyilatkoztatottak gyanánt eléadott dogmák nem valami az égből lehullott igazságok, hanem egy bizonyos fajtája a vallási tények értelmezésének, melyre az emberi ész fáradságos munkával jutott.

A tétel nem egyéb, mint az evolucionisták jellemzett kinyilatkoztatási elméletének alkalmazása az egyház dogmáira.

Tudvalévő, hogy a dogma nem egyéb, mint az Istentől kinyilatkoztatott és az egyház által, hogy higyük, élénkbe olyanul adott igazság. E szerint, hogy valamely vallási igazság dogma legyen, a keresztény hitrendszerben kettő kívántatik hozzá: hogy a kinyilatkoztatás forrásaiban (szentírás és hagyomány) bennfoglaltassék és hogy az egyház, mint olyat, élénkbe adja.¹

Midőn az evolucionista ezzel szemben azt mondja, hogy az egyház által kinyilatkoztatottak gyanánt eléadott dogmák nem valami az égből lehullott igazságok, hanem egy bizonyos fajtája a vallási tények értelmezésének, melyre az emberi ész fáradságos munkával jutott, csak következetes szisztémájához, a minden természetfölöttit tagadó racionalizmushoz, miszticizmushoz.

Ha ugyanis a kinyilatkoztatás csakugyan nem volna más, mint az Istenhez való viszonyáról idővel szerzett tudata az embernek; ha a vallási fölismerésben az ember kutató munkája volna minden s Istennek nem állana módjában (íme mennyivel gyengébb az embernél!), hogy vallási igazságokat közölhessen az emberrel, melyekre az magától jutni képtelen: akkor természetesen a «dogma» sem lehetne egyéb, mint az emberi kutatás által fölismert vallási tények egyszerű értelmezése az egyház részéről.² Nem volna más, mint az egyház afféle hivatalos beavat-

¹ Czilek: Dogma. Religio 1906. 145. 1.

² A tétel *Loisy*ből van véve: «Die von der Kirche als geoffenbarte Dogmen dargebotenen Vorstellungen sind keine vom Himmel gefallenen Wahrheiten, die von der religiösen Tradition in ihren genauen Ursprungs-

kozása a fejlődésbe, mely beavatkozás a racionalista szemében bizonyára kevesebbet nyom a latban, mint ha például Rousseau, Goethe, báró Eötvös stb. – ezeket szokás olykor idézni – mondott valami kedvezőt a vallás érdekében.

Csakhogy mindez az evolucionista ellenkezés csak annyi tudományos értékkel bír, mint egész kinyilatkoztatás-elméletük, melynek értékét előbb méltattuk. Érvet Loisy-nál egyetlenegy sem találok, nála mindent a fejlődés szent gondolata igazol.¹

Nehogy azonban félreértessünk, hangsúlyoznunk kell, mint már említettem, hogy igenis az egyház is ismer fejlődést tanai

formen aufbewahrt worden wären. Der Historiker sieht in ihnen eine durch mühsame theologische Gedankenarbeit erworbene Interpretation religiöser Tatsachen». Evangelium und Kirche 142. 1. Hogy hogyan érti ezt, mutatja a következő részlet: «Vom historischen Gesichtspunkt aus kann man behaupten, dass die Trinität und die Menschwerdung griechische Dogmen sind, weil sie dem Judentum und dem Judenchristentum fremd sind, und weil die griechische Philosophie, die zu ihrer Bildung beigetragen hat, auch zu ihrem Verständniss verhilft». 131. 1. Hogy a Szentháromság létét Krisztustól tudjuk (Máté 28, 19), nem veszi tudomásul, a mint viszont egyetlen állítását sem bizonyítja, hanem egyszerűen csak előadja.

¹ Tekintettel az alapra, a vallásra, mint alapjában misztikus érzelmre, igen jól előadja *Braig* az evolucionisták felfogását a dogmáról. «Die Fassung des Dogmas, so unentbehrlich sie zur gegenseitigen Verständigung der Kirchenglieder ist, kann aber doch niemals ein erschöpfender Ausdruck dessen sein, was das gläubige Gemüt vom Unerforschlichen und von den Geheimnissen seines Wirkens zu erleben vermag. Das Dogma bleibt immer nur ein Symbol, ein sinnbildliches Zeichen, wodurch das Unaussprechbare dem Empfinden des Gläubigen nahegebracht werden soll. Die kirchliche Bekenntnisformel ist ein Mittel, durch das der Bezirk abgegrenzt wird, ausserhalb dessen, wer zur Kirche gehören will, eine Befriedigung seiner religiösen Bedürfnisse nicht suchen darf und nicht finden kann. Denn draussen in einer entgegenstigen, entgöttlichten Natur, in dem Mechanismus eines vernunftlosen Weltgetriebes ist nichts, was den gottsuchenden Sinn ansprechen, was das Bedürfniss der Andacht stillen könnte. Dagegen sind die Kinder einer Kirche in den Stand gesetzt, mittels des Dogmas sich das auszudeuten, was jeder in der Tiefe seiner von der Gottheit berührten Seele vernehmen kann, somit die eigenen religiösen Erfahrungen an den Fremden sich klar und klarer zu machen. Als ein Sinnbild, an welches das religiöse Gemüt dieselben Gefühle knüpfen darf, die dem vorgebildeten geheimnissvollen Inhalte gebühren, ist das Dogma von grösstem Werte.» Modernstes Christentum. 17. 1.

tekintetében;¹ tudja, hogy a Krisztustól vele közölt s őrizetére bízott igazságok nem megmerevült ködarabok, melyeken semmi élet, semmi fejlődés, semmi mozgás nem észlelhető. Ellenkezőleg, magának Krisztusnak jelzése szerint, mustármagvak azok, melyeknek fejlődve terebélyes fává kellett érlelődniök.

Mélyebb megismerésük, tartalmuk kiaknázása fáradtságos munkával jár, a mint azt a dogmák története bizonyítja.

Csakhogy ez a fejlődés a Krisztustól megvetett s magában változatlan alap fejlesztése és terméke a hatalmas dogmatikánk, mely annyi tanulást igényel, mint akár a fizika vagy más tudomány; az evolucionisták fejlődése ellenben a Krisztustól megvetett alap tagadása s a kereszténységnek, mint természetes vallásrendszernek, legjobb esetben az emberi ész gondolkodásából, a filozófiai rendszerekből való egyszerű leszűrődése.

Oly nagy a két felfogás között fenforgó különbség, mint a mennyire különbözik a természetes rend a természetfölötti rendtől. Ez utóbbinak tagadása az evolucionisták alaphibája s fejlődésről beszélve, ettől a jellegétől szeretnék megfosztani a kereszténységet.

Egyről azonban ne feledkezzenek meg az evolucionisták, midőn a tudományban szokatlan önkénnyel tagadva a szorosan vett kinyilatkoztatást, annak természetfölötti jellegét, a kereszténységet erejétől, megbízhatóságától, szóval az emberre oly megbecsülhetetlen isteni értékétől megfosztani akarják: ne feledkezzenek meg arról, hogy ezzel az emberiséget vallási szempontból ismét abba az állapotba akarják juttatni, melyben az ó-korban magára hagyatva volt. Ez pedig nem kívánatos állapot az egyes emberre s nem kívánatos a társadalomra nézve. Kezünkben Fináczy Ernő egyetemi tanár «Az ó-kori nevelés története». Mélyen a forrásaiban tanulmányozta az ó-kort ránk maradt irodalmi emlékeiben. Összehasonlította az akkor dívott eszméket az összes művelt népeknél a nevelés szempontjára

¹ Zubriczky: A ker. kath. tan fejlődése. Religio 1907. 361. 1. – Pesch: Glaube, Dogmen und geschichtliche Tatsachen. (Theol. Zeitfragen.) 1908. 156-200. 1. Kitünően tájékoztató munka a modernisták ide vonatkozó tévedéseiről. Sorba tárgyalja Loisyt, Le Royt, Tyrellt, sőt, akire szoktak hivatkozni, Newmann bíborost is a fejlődés szempontjából.

ból s az összehasonlítás alapján milyen eredményre jutott? Csak két mondatát idézem: «Csak a monotheismusnak lehet nevelő hatása». És: «A zsidók által kifejlesztett erkölcsi világnézetből *hiányzott még* egy alkotó elem. El kellett jönnie annak az időnek, mikor az emberek hite szerint az Isten egyszülött Fia vállalja magára, hogy az emberiséget a tökéletes szeretet művével személyesen megváltsa s az emberi léleknek új, *soha addig nem látott világokat nyisson*. Megérett a kereszténység világhódító eszméje».¹

Ez a kinyilatkoztatás nélkül tévelygett, a csupán saját eszére támaszkodó, különben művelt ó-kor tanúsága, valóban ráutalás az evangéliumokra; erről azonban az evolucionisták, mélyen elmerülve szisztémájukba, úgy látszik teljesen megfeledkeznek.²

*

23. Lehetséges és valóban létezik is ellenmondás a Szentírásban elbeszélte tények és az egyháznak rajtuk alapuló dogmái között, úgy hogy a kritikusként mint hamisakat elvetheti a tényeket, melyeket az egyház teljesen bizonyosoknak hisz.

24. Nem ítéltető el az exegéta, ha oly előzményes tetteket állít föl, melyekből a dogmáknak, történeti szempontból nézve, hamis vagy kétes volta következik, csak egyenesen ne tagadja a dogmákat.

A katolikus dogmáknak folytatólagos evolucionista értékelése a 22-ik tételben felállított szempont, illetőleg a 20-ik tételben a kinyilatkoztatás természetéről vallott evolucionista nézet szerint.

A katolikus és az evolucionista álláspontok, mint láttuk, a kinyilatkoztatás tekintetében homlokegyenest ellenkeznek egymással. Az evolucionistának a kinyilatkoztatás nem egyéb, mint az emberben a belső misztikus érzelemnek megnyilatkozása, tudatba lépése; a katolikusnak Isten részéről oly vallási igaz-

¹ Fináczy: Az ókori nevelés története. 1906. 297. 1.

² A 22. tétel különben ellenkezik a vatikáni zsinat tanításával (Sess. III. de rev. can. 3.): «Si quis dixerit, hominem ad cognitionem et perfectionem, quae naturalem superet, divinitus evehí non posse, sed ex seipso ad omnino tandem veri et boni possessionem júgi profectu pertingere posse et debere, a. s.»

sásoknak közvetlen közlése, melyekre az emberi ész részben vagy egyáltalán nem juthat el, részben ha el is jutott, megismerésükben a föltétlen bizonyosságot nélkülözte. Hasonlókép a Szentírás, nevezetesen az Új-szövetség, az evolucionistának egy toldozott-foltozott emberi irodalmi termék, mely, megrakva a misztikus érzés szimbolikus kifejezéseivel, legendás utón jött létre; a katolikusnak ellenben *hiteles történeti forrás*, melyre az egyház biztosan támaszkodhatik.

A két ellenkező álláspontnak már a 22-ik tételnél láttuk és a fönt idézett két tételben ismét látjuk egymást kizáró következtetéseit a dogmák, vagyis az egyház által a kinyilatkoztatás hitelesnek elismert forrásaiból merített s ilyenek gyanánt hirdetett vallási igazságok természeté tekintetében. Míg a katolikusnak a dogma föltétlenül elhiendő vallási igazság, mely Isten csalatkozhatatlan tekintélyére támaszkodik; az evolucionistának csak egy bizonyos fajtája a vallási tények, a természetes utón, a misztikus érzés alapján, fölsimert vallási igazságok értelmezésének, melyre az emberi ész fáradságos munkával jutott, olyan formán, mint ahogy még most is ügyekszik fogalmat szerezni az elektricitás, a fény, a chemiai elemek stb. mibenlétéről.

A ki evolucionista módon fogja föl a kinyilatkoztatást s annak egyik forrását a Szentírást, annak a fönnebbi 23. és 24. tételekben foglalt nézetre kell jutnia. De már előbb kifejtettük, hogy ez a fölfogás hamis, hogy ez a priori föllállított filozofikus szisztémának önkényes alkalmazása a Szentírásra, oly nézeté, mely nem számol a történelemmel és a tényekkel; mely abstractiókkal dolgozik ott, hol a valóságok igényelnek magyarázatot. A hamis alapfölfogással természetesen elesnek a fönnebbi tételekben foglalt hamis következtetések is, melyek semmi reális alapra nem támaszkodnak.

Nevezetesen a 23. tételben a reformtheologusok, mint történetkritikusok lépnek föl az egyház ellenében s kezükben a megtépázott, összetákolt legendás terméknek nyilvánított Szentírással hetykén vetik oda: te egyházi dogmaid, melyeket a Szentírásban elbeszélt tényekre támasztasz, nem igazak, levegőben lebegnek, mert azok a tények, melyeket te valóknak tar-

tasz, s velük dogmáidat megtámogatod, költemények, mesék s nem történeti tények, azokat csak a 2-ik, a 3-ik nemzedékhez tartozó első századi keresztények gondolták ki az Ige nagyobb dicsőítésére.¹

A mesének nyilvánított Szentírás és a történeti forrásnak elismert Szentírás között természetesen lényeges különbség van, mint pl. szent László legendái s a rávonatkozó és a történet által megtörténteknek kimutatott való tények között Csak az a kérdés: legendák-e az evangéliumok, képződhetek-e az I. század körülményei között legendákból evangéliumok? A II-ik fejezetben részletesen bevitattuk, hogy ez abszolúte nem történhetett meg s hogy az evolucionistáknak az evangéliumokra, keletkezésükre, céljára vonatkozó álláspontjuk, mint ha az evangéliumok volnának a keresztény eszmefejlődésnek megindítói, teljesen légből kapott.²

Hogy a 23. tételben részletesen micsoda evangéliumi tényekre céloznak az evolucionisták, nem vesszük ki; csupán az elv van kimondva, részletes ráutalás nélkül. De tudjuk, hogy pl. Renan-nal többen igyekeztek – természetesen a legendákká devalváltság s összevissza forgatott evangéliumok alapján – kimutatni, hogy Jézus nem Bethlehemben, hanem Názáretben született; voltak, a kik állították, hogy a Péter levelében említett «Babylon» alatt, (I. 5, 13.) honnan levelét írta, nem Róma értendő, hogy így módon is megdönthessék a római püspöknek, mint Péter törvényes utódjának, egyházi főhatóságát s hasonló tények tagadása fordul elő a racionalistáknál.

De akár ilyeneket, akár más tényeket értenek, (pl. kereszt-halált, feltámadást) a tételben foglalt állításuk annyit ér, mint az elmélet, melyből a Szentírás természetére vonatkozólag ki-

¹ Példáját látjuk *Loisynál*, a ki a három evangéliumon kívül még a racionalisták által többnyire tisztelt negyediket, Márkot is, annyira megtéptázza, hogy túltesz Harnackon. Márk is neki «kein Buch aus einem Guss und von homogener Abfassung». *Evang. und Kirche*. 19. 1. Hát még a többi. Az így kezelt evangéliumok és az egyház tana között az összhang természetesen lehetetlen.

² Az evangéliumok keletkezését, fönmaradását a kutatás mai álláspontján I. *Belser*: *Einleit. in das N. Testam.* 24. s k. 1.

indulnak. A széjjelszedett evangéliumokból, vagy levelekből természetesen tetszés szerint lehet akármit állítani, vagy tagadni. Lehet azonban ennek a 23. tételnek közelebről is szemébe nézni.

Ha jól megolvassuk, akkor evolucionista szempontból a legkiáltóbb belső ellenmondást találjuk benne. A modernista szerint a Szentírás, ahogy ma van, legendás termék, mely az egyház fejlődő s Krisztust idealizáló hitéből, mint visszafelé való projectio utólag keletkezett. Már ezen szempont szerint az így mesékből összeszót Szentírás (evangéliumok) és az egyháznak rája támaszkodó dogmái között modernista szempontból lehetetlen hogy ellenmondás legyen, hiszen a hipotézis szerint a dogmák is, meg a meglevő Szentírás is ugyanazon egy forrásból, az exaltait «keresztény öntudatból» keletkeztek volna. Tehát egyforma természetűek.

Tehát a tétel már magában véve is helytelen, mert hiszen pl. Loisy-nál lapokon át látjuk, hogyan tizedeli az evangéliumokat s kritikai szempontból mily keveset ismer el bennök hitelesnek. Azért úgy kellene hangzania a tételnek, hogy a kritikusok által «megtisztogatott» Szentírás és az egyháznak a mai teljes evangéliumokra támaszkodó dogmái között van ellenmondás. Ez pedig tulajdonképen annyi, mint hogy az egyház dogmái Loisy fölfogásával állanak ellenmondásban, a mi rajok nézve, azt gondolom, nem is oly veszedelmes baj.

A 24-ik tétel meg egyenesen fifikus s a ravaszkodásnak mintája. Azt az evolucionista is érzi, hogy szisztémájával, okoskodásaival, a Szentiratok fölforgatásával, mégis csak különös helyzetbe jutott s ha katolikus theologus, magyarázat nélkül is megérti, hogy szecesszionista theologiájával árkon túl gyepmester lett, vagyis hogy elhagyta a katolikus hagyományt. A logika azt követelné, hogy vonja le következményeit. A dilemma nehéz. Schellnek egyik protestáns tanárhoz (Nippoldhoz) írt s nem rég közzétett leveléből¹ láttuk, hogy a reformer jól tudja, hogy ha kilép az egyházból, vége a «szerepnek», a világ azontúl elszáradt gallynak nézi s tettekkel tényezőnek megszű-

¹ L. Stimmen aus M. Laach. 1907. 258. 1.

nik lenni. Keres tehát a maga mentésére expedienst, mint Lessing «Bölcs Náthánja», ki mindig fölalta magát.

A reformtheologusoknak ilyen lehetetlenségeket áthidaló mentő expedienze a 24-ik tétel akart lenni. Arra az ötletre jutottak, hogy a Szentírásban kétféle igazságot különböztettek meg: egy történetkritikait és egy vallástheologiait. Az elsőhöz képest ők – úgy mondják – a Szentírást annak nézik, aminek mondják, legendákból összetákolt későbbi terméknek; az egyház viszont vallástheologiai szempontból nézi s mint olyanra alapítja dogmáit. Azt mondják, ők nem tagadják ezeket a dogmákat, ezt az egyházi szempontot, az maradhat; de viszont, hogy annak sérelme nélkül ők, anélkül, hogy megszűnének katolikusok lenni, ragaszkodhatnak történetkritikai álláspontjukhoz is. Vagyis az következik ötletükből, hogy a Szentírás lehet egyszerre fehér és fekete is és hogy igaza van annak, a ki fehérnek látja, de annak is, a ki feketének találja.

Ez pedig annyi, mint a tételben olvassuk, hogy nem ítéhető el az exegeta, ha oly előzményes tételeket állít föl, melyekből a dogmáknak, történeti szempontból nézve, hamis vagy kétes volta következik, csak egyenesen ne tagadja a dogmákat.

Erre Ehrhard is, mint már említettük, azt mondta: Loisy elveihez nem csatlakozhatom, mert azok kettős igazságra vezetnek; kettős igazság pedig nem igazság.

Az ilyenek egyenesen pellengérré állítják az egyházat, mert a maguk bőrét menteni akarván, elhitetik a világgal, hogy az egyház dogmái a levegőben lógnak, hogy azoknak nincs ténybeli alapjuk, tudományos megállapításhoz meg hogy épen semmi közük nincsen, (tanulták-e ezek a dogmatikát, hogy ennyi ismeretük van róla?); el akarják hitetni a világgal, hogy azok más rendhez tartoznak, mint a tudomány, mint mondják, akár gúnynak vehető mosollyal, azok csak vallástheologiai igazságok, valamiféle szimbólumok. Az egyház szimbolizál: ez a legújabb világba dobott frázis.

Már pedig ha a történeti kritika másnak mutatja a Szentírást, mint a vallási theologia s ha az egyház dogmái megállapításában a nem igaz Szentírásra támaszkodik, vajjon meggyőződéses férfiú-e a reformtheologus, ha mégis azt mondja,

hogy ő ennek dacára nem tagadja a dogmákat, a mikor pedig álláspontjából folyólag egyenesen tagadni kellene azokat? Nem meggyőződéses férfiú az ilyen, hanem kaméleon, mivel egyáltalán nem igazat beszél. A dilemmát így megoldani nem lehet, a meggyőzésekre nem vonatkozik azok olyatén való megnyilvánulása, hogy «a kecske is jóllakjék, meg a káposzta is megmaradjon» szólás, a meggyőződésnél ott a legszigorúbb vagy-vagy határoz, ha valakinek egyáltalán van meggyőződése. Eszerint a tételben foglalt állításban már nem is ismereti fogyatkozás, hanem jellemgyengeség a főhiba.

Az egyház, elitelve a 24-ik tételt, véget vetett a kétszínű játéknak és a ráfogásoknak. Hadd hulljon a férgese, úgy is az a sorsa.

A kinyilatkoztatás és a dogmák hamis értelmezése után sorra kerül *a hit ténye*; az a sokszor szóba kerülő és mégis oly kevésbé ismert s annyszor félreismert hit, a tudás mellett ez a másik ténykedése értelmes lelkünknek. A reformtheologusok ebben is segítették előmozdítani a mai eszmezavart, tanítván ilyeneket:

25. A hit végső elemzésben a valószínűségek kisebb-nagyobb halmozára támaszkodik.

26. A hit dogmáihoz csupán gyakorlati jelentményük szerint kell ragaszkodni, a mennyiben t. i. a cselekvés parancsoló szabályainak tekintjük, nem pedig mint a hívést szabályozó elvekhez.¹

Hitről lévén szó, itt ebben a keretben természetesen a keresztény, másképp isteni hitet (*assensum fidei divinae*) kell érteni, mely szorosán megkülönböztetendő a közéletben és a tudományban mindennapos emberi hittől (*fides humana*), midőn vagy valamit az elbeszélő embernek, vagy a tudomány körében valamit állító tudós szavára hiszünk el. Ember az, ki mind-ezekben az esetekben, az isteni és emberi hitnél, hittel fogad el valamit igaznak, elhisz valamit és mégis különbséget teszünk a keresztény hit és az egyszerű emberi hit között, nem a hívő emberre való tekintetből, ki mindkét esetben ugyanaz az ésszel

¹ Le Roy állításai a «Dogme et Critique» című művében. V. ö. Pesch: Glaube, Dogmen und geschichtliche Tatsachen, i. mű. 158. 1.

megáldott ember egyformán, hanem a kétféle hitnek benne való keletkezése, tárgya és indítékai miatt.

Világosabb lesz a dolog, ha előbb szembeállítjuk a tudást a hittel. Mit tesz tudni? Mit tesz hinni? A tudás részünkről a dolognak okaiban való megismerése. Már Aristoteles mondta ezt így.¹ A hit ellenben valaminek az ember részéről való elfogadása, a mit az illető maga nem lát be, nem látja okaiban, hanem annak szavára, a ki állítja, valóban fogadja el.² Szent Ágoston szerint: *quid est fides? nisi credere, quod non vides.*³

Mikor tudunk valamit, ámbár az emberek igen pazarak a tudással való dicsekvésben és sokszor a bizonytalan nézetet vagy véleményt is már tudásnak tartják, mondom, mikor tudunk valamit, akkor az illető dolog vagy kérdés nyilvánvaló előttünk okainak ismereténél fogva; mikor pedig elhiszünk valamit, ez a nyilvánvalóság hiányzik, hanem pótolja a beszélőnek vagy állítónak tekintélye. Tehát a tudás is, a hit is egyképen *észbeli működés* és a bizonyosságban sem különböznek egymástól, mindkét esetben teljesen bizonyosak lehetünk a dolog ilyen vagy amolyan voltáról; hanem különböznek egymástól az indítékban, mivel a tudás mellett nemcsak a dolgot magát látjuk, hanem azt is, hogyan és miért van úgy, ahogy van? A hívés esetében ez az utóbbi elem hiányzik; vagyis a tudás a nyilvánvalóságra (*evidentia*), a hit ellenben tekintélyre (*auctoritas*) támaszkodik. A nyilvánvalóság az észet kényszeríti a dolog elfogadására, a hitnél ellenben az ész az akarat elhatározása után indul.

Nézet vagy vélemény egészen más, mint a hit. Hiányzik benne a biztosság és ha valamit ily alapon fogadunk el, vagyis ha valamiről csak vélekedünk, tudatában vagyunk annak is, hogy az másképp is lehet, mint a minék tartjuk, hogy csak valószínűségek alapján fogadjuk el; miután ezidőszerint sem mi, sem más a dolog valóságának fölismerésére még nem jutott el. Ezzel rokontermészetű a föltevés (*hypothesis*).⁴

¹ Aristoteles: Anal. Post. 1. 1. c. VII.

² S. Thomas: S. Th. I. II-ae, q. 67. a. 3.

³ Augustinus: Tract. 40 in Joan. n. 9.

⁴ Dupeyrat: *Manuductio ad schol. Philosophiam*. 1887. I. 138. 1.

Az imént jellemzett tudásból nekünk embereknek kevés jut és nemcsak Tarkányi mondja (A Szentháromságban): kimérte Isten a tudás határait; hanem a komoly tudósok is ezt kénytelenek megállapítani. Ulrici a «Gott und Natur» című művében beható vizsgálat alá vévén a fizika tételeit, arra az eredményre jutott, hogy ha mi mindazt, a mit a fizikában igazán tudunk, elváltasztjuk attól, a mit hinnünk kell, az legalább is felére zsugorodik össze. Legújabban a kémiában elemeknek vallott anyagoknak átváltozhatóságáról kezdenek beszélni, a mi annyit jelent, hogy a mit e tekintetben eddig tudásnak gondoltunk, az valójában nem volt tudás, nem volt az elemeknek tartott testeknek okaikban való fölismerése. Fraas híres geologikus munkájában «Vor der Sündfluth» azt mondja, hogy a lét kezdetéről, a földalakulás első korszakáról sokan okoskodtak már «merkwürdigerweise sind wir aber – jegyzi meg hozzá – hierin um kein Haar breit weiter gekommen seit den Zeiten der sieben Weisen Griechenlands, fünf Jahrhunderte vor Christus».¹ Du Bois-Raymond a természettudósok berlini kongresszusán hét világtalányt emlegetett, melyekkel szemben a természettudomány tehetetlenül áll: az anyag és erő, a mozgás eredete, az élet keletkezése, a természet célszerű berendezése, a legegyszerűbb érzéki észrevevés keletkezése, az eszes gondolkozás, az akarat-szabadság.²

A komoly tudós tehát nem úgy hánytorgatja a «tudást» s nem tartja oly olcsó és közkeletű dolognak, mint ezt a köznapi élet keveset gondolkozó embereinél tapasztaljuk. A legreálisabb, a legkézzelfoghatóbb tudományban is a hit mindennapi dolog s csak azért nem irtóznak tőle, nem fintorgatjuk ezzel az emberi hittel szemben orrunkat és nem féltjük tőle eszünket, mert kötelező, a mi édes vágyainkat, szenvedélyeinket megkötő erkölcsi parancsokkal nem jár. A világfi kedvére élhet, akár a Föld kering a Nap körül, akár megfordítva; a tudományban akár ezt, akár azt tartják igaznak, ezt vagy azt hiszik, az ember erkölcsére nem nehezedik kötelező erővel.

¹ Fraas: Vor der Sündfluth. (Eine Geschichte der Urwelt.) 1866. VIII. 1.

² Pesch: Die grossen Welträthsel. 1883. I. 24. i.

A hit eszerint egészen ésszerű, embernek megfelelő észbeli ténykedés, gyakoroljuk is eleget, mindennap úgy a tudományban, mint az életben, az emberekkel való érintkezésben.

Kifogása az embernek csak a keresztény, vagyis az ú. n. isteni hit ellen szokott lenni, midőn kinyilatkoztatásról van szó[^] mert elfogadása mellett mindjárt parancsolatokkal is alkalmatlankodik és azt mondja: ha így hiszesz, akkor így is kell élned. E nélkül a körülmény nélkül a keresztény vallásnak, mert nagyon szép az, rengeteg sok őszinte híve lenne.

Ez a keresztény hit a közönséges, a mindennapi emberi hittől abban különbözik, hogy a mit általa igaznak elfogadunk, az nem, mint amannál, valamely ember szavára, hanem a kinyilatkoztató Isten tekintélyére támaszkodik. Tehát az indítékban van a különbség; az emberi hitnél embernek hiszünk, a keresztény hitben Istennek. Azonkívül a kinyilatkoztatás szerint míg amahhoz elég magának az észnek természetes ereje, a keresztény hit az ész közreműködésén kívül az isteni malaszt behatását is kívánja. «Senki nem jöhet én hozzám (senki nem lehet követőmmé, ha hallja is tanításomat), hacsak az Atya, ki engem küldött, nem vonza őt», mondta Krisztus. (Ján. 6, 44.) Az isteni hithez tehát isteni elem (malaszt) is kell.

Erről a hitről, mely ép oly ésszerű, eszünknek megfelelő, mint a mindennapi emberi hit, össze-vissza beszélnek az emberek: félnek tőle, mert parancsok kísérik. Ép azért «multa increduli credunt, ne credant!» Az egyiknek a keresztény hit valami rajongás, mivel ráfogja, hogy a beteges, ábrándozó szívből ered; a másik szerint, mint minap olvastam; «ésszel válásra téríteni hiábavaló; az észnek itt nincs szava, az megáll a kapuban, a hol a hit fogja kézre az embert; a vallásosság is az érzések egyike, a hitetlenség az érzés csonkasága»,¹ vagyis a hitet szintén elválasztja az észtől és az érzelmi világba utalja. A harmadiknak, mint a társaságban többször lehet hallani: a keresztény hit meggátolja a haladást, a kutatást, azért ügyesebbek a szabadgondolkodók. Mintha a hitnek tárgyi körét a társadalmi vagy a természettudományi igazságok képeznék s

¹ Vértesy: Kölcsey Ferenc. 1906. 88. 1.

mintha azok haladásában akadályozna valakit. S ki tudná még elszámlálni, mi mindent elképzelnek róla az emberek, ahelyett, hogy csak egyszer is komoly tanulmányozás alá fognák, vagy a hozzáértőtől fölvilágosítást kérnének róla.¹

Pedig a hit, a keresztény vagy isteni hit, hívés is csak oly működése eszünknek (est assensus mentis), mint a tudás, mint más ismeretszerzés; szintén indítékokra támaszkodik, nem ok nélkül való. Mikor a Szentháromságot igazságnak vallom, ez eszem részéről ép oly működés, mint mikor a vonzóerőt elfogadom; a különbség csak az, hogy ennek létének elismerésénél a tapasztalatra, amannál az Istenfiának fölismert Krisztus tanúságára támaszkodom.

Tehát indítóokok nélkül egyik sem szűkülök, mind a kettő bizonyossággal jár s nem kevesebb tanulást igényel a keresztény hitigazságok megismerése, azok kinyilatkoztatott voltáról való meggyőződés, mint akár a fizikai tételek tanulása.

A ki öntudatosan akarja vallani a keresztény hitet, annak előbb sokat kell tanulnia, kutatnia, hogy ésszerűen hihessen. Erről nem igen tudnak embereink, mert rájuk nézve mindezt a munkát a hittanár vagy a plébános pótolja. Pedig van dogmatikánknak egy érdekes szakasza: «De fidei genesis», a hit keletkezéséről szóló,² mely a hit tényének elemeit mutatja be, azoknak az igazságoknak előzetes megismerését, melyeket a hitre előzményeseknek szoktunk nevezni (praeambula fidei). Érdekes egy elemzése ez a hitnek, melyet ismernie kellene mindenkinek, a ki hitről okosan akar beszélni. Itt látná meg csak az ész szerepét, munkáját, a hitet megelőzőleg és a hitet követőleg és eszébe se jutna többé azt rajongásnak nevezni, az érzelmi világ homályos birodalmába terelni, vagy Vértesyvel azt állítani: az észnek itt nincs szava.

Az idézett tétel, mely azt vallja, hogy a (keresztény) hit végső elemzésben a valószínűségek kisebb-nagyobb halmazára

¹ Vájó: A hit. 1904. Nálunk azonban ilyet nem olvasnak, csak disputálnak.

² Franzelin: Tractatus de div. tradit. et scriptura. 1882. 584. 1. - Hurter: Dogm. I. 432. 1.

támaszkodik, nem abban téved, mintha a hitet elválasztaná az észől, hiszen a valószínűségek mérlegelésével *is az ész* foglalkozik; tehát a hit szerinte is az ész körébe tartozik. De téved abban, hogy, mint az előző fogalmi magyarázatokból mindjárt ráismerünk, a hitet a véleménnyel zavarja össze, illetőleg cseréli föl, s épen azért a keresztény vagy isteni hitnek az indítékát rosszul jelöli meg.

A hitre előzményes igazságok ugyanis erkölcsi bizonyosságot szülnek, tehát már e szempontból se lehet a hitnél csupán valószínűségekről beszélni.

Hogy van Isten, hogy Isten nyilatkozott, hogy melyik az ő kinyilatkoztatása, a minék ismerete a hitre előzményesen szükséges, mind oly kérdések, nevezetesen az utóbbi kettő, melyeket az ész saját erejéből erkölcsi bizonyossággal megállapíthat. (Azt mondjuk: erkölcsi és nem abszolút bizonyossággal, mert a f kinyilatkoztatásra vonatkozó kérdések történetiek, a történelemben pedig más, mint erkölcsi bizonyosság [morális certitudo] nem létezik.) Tehát nem valószínűsége, hanem bizonyosságra támaszkodik a keresztény hit.

De még ezek a hitre előzményes igazságok sem a keresztény hitnek tulajdonképeni alaki indítékai (motívum formale fidei christianae), annál kevésbbé lehetnek ilyenek valamiféle valószínűségek. Ezt állítani a Hermes-féle († 1831-ben) tévedésre vezetne. A keresztény hitnek tulajdonképen való indítóoka a kinyilatkoztató Isten tekintélye. Nem azért valljuk a keresztény igazságokat, mivel a hitre előzményes igazságok meggyőztek bennünket, vagy egyiknek több, másoknak kevesebb bizonyossággal igazaknak látszanak; hanem mivel Isten, ki maga az igazság, ki sem nem csal, sem nem csalódik, azokat kinyilatkoztatta.¹

Ez a legfőbb bizonyosság, melyre hitünkben támaszkodunk s a miért a kinyilatkoztatás tételeit igazaknak tartjuk; a hiendőségi indítékok (a többi közt a csodák és jövendölések) amúgy sem vonatkoznak a tanokra, hanem a kinyilatkoztatás *tengere*.

¹ Innsbrucker Zeitschrift für kath. Theologie. 1886. 36. I. Über den Glaubensakt.

Nagyon téves tehát a tétel amiatt, mivel valószínűségekről beszélve, megdönti a keresztény hit erősségének alapját s a hitet magát az ingatag vélemények szintjére süllyeszti alá.

Az evolucionistáknál ez teljesen érthető, hiszen előttük a kinyilatkoztatás csak az embernek Istenhez való viszonyáról szerzett tudata, melyet az ész kulturális fokához képest több-kevesebb tartalommal rak meg; tökéletesebb az pl. ma, mint volt még a régi görögöknél. Így aztán nekik a hit egészen más fogalom, mint a kereszténynek, az nekik valóban emberi hit csupán, melyről csakugyan nem lehet többet mondani, mint hogy végső elemzésben a valószínűségek kisebb-nagyobb halmozára támaszkodik.

*

Hasonlóképp vagyunk a 26. tétellel. Ez két tévedésnek kombinációja, a mennyiben a rosszul értelmezett hit fogalmát a a dogmák természetéről vallott hamis fölfogással egyesíti.

Le Roy bizonyára úgy képzei a dolgot, hogy valamint az államban a törvényekhez, mint a cselekvés szabályához, ragaszkodni kell, ha mindjárt bensőleg meg is volnánk győződve a törvény hibás vagy helytelen voltáról: úgy az egyházban is, mint rendezett társaságban, a dogmákat a cselekvés parancsoló szabályainak kell tekintenünk, a nélkül, hogy azok igazságáról meg volnánk győződve, vagyis a nélkül, hogy azokat hitünket szabályozó elveknek tekintenők. Azt gondolta, hogy azért kell így eljárunk, mert minden társaságban rendnek kell uralkodnia, a mi nem egyéb, mint a dogmatikának az egyházjoggal való fölcserélése.

Ez csak olyanféle megkülönböztetés, mint az a modern fölfogás, mely a magánbecsületet megkülönbözteti a nyilvános vagy a politikai becsülettől. Mintha az ember háromféle morált is követhetne. Mintha az ember a dogmákat külső magatartásában követve bensőleg más hitet vallhatna, mint a minőt a dogmák előírnak.

Ez az alakoskodók hite, a kik a kinyilatkoztatást nem tartják kinyilatkoztatásnak, hanem a fejlettebb szívbeli érzelem megnyilatkozásának; a kik a dogmákat nem tartják istenileg

kinyilatkoztatott s az egyház által olyanokul elénk adott igazságoknak, hanem «egy bizonyos fajta vallási tények értelmezésének, melyre az emberi ész fáradságos munkával jutott», de azért külső társadalmi helyzetüknél fogva mégis hitről beszélnek.

De hát ők alapgondolatukhoz híven a dogmáról másképp nem beszélhetnek. «Seine Fassung (des Dogmas) – értelmezi Braig – so unentbehrlich sie zur gegenseitigen Verständigung der Kirchenglieder ist, kann aber doch niemals *ein erschöpfender Ausdruck* dessen sein, was das gläubige Gemüt vom Unerforschlichen und von den Geheimnissen seines Wirkens zu erleben vermag».

Az egész tétel tehát nem egyéb, mint a 24-iknek más formában való megismétlése, az a bizonyos kétszínűség, mely evolutionista létére katolikus színben szeretne hivalkodni. Pedig áthidalhatatlan úr választja el a kettőt egymástól.

IV. FEJEZET.

Christologia.

(27-38. tétel.)

Ha az evolucionisták a kereszténységgel összefüggő összes alapkérdéseknél, végig az egész vonalon, egy egész világgal különböznek a keresztény világnézettől; ha szerintük nincs kinyilatkoztatás, hanem csak fejlettebb tudat az Istenről, a mint azt az ész fokozódó művelődése magával hozza; ha szerintök a Szentírás csak a theologusnak Szentírás, az evolucionistának ellenben Jézus koránál jóval későbbi toldott-foltozott legendás irodalmi termék: akkor természetesen az a Jézus Krisztus, a kiről az evangéliumokban olvasunk, sem lehet a történeti Krisztus, hanem annak is egészen másnak kellett lennie, olyanak, a ki az ő evolúciós elméletükbe beleillik s a kit, Harnack gondolatait külön pontokba szedve, 12 tételben ekként mutatnak be:

27. Jézus Krisztus istensége nem bizonyítható be az evangéliumokból, ezt a dogmát a keresztény gondolkozás a messiási eszméből vezette le.

28. Jézus, eljáván földatában, nem azzal a céllal beszélt, hogy magát Messiásnak tüntesse föl s csodáinak sem ennek a bizonyítása volt a célja.

29. Meg lehet engedni azt a fölfogást, hogy a történeti Krisztus sokkal alantabb fokon állt a hitünk tárgyát képező Krisztusnál.

80. Az összes evangéliumi szövegekben az «Isten Fia» elnevezés csupán a «Messiás» névvel egyértékű s távolról sem jelenti, hogy Krisztus valóságos és természetes Fia Istennek.

31. Pál, János, továbbá a niceai, efezusi és kalcedoni zsinatok tana Krisztusról nem az, melyet Jézus tanított, hanem egyszerűen a keresztény gondolkozás által Jézusról kifejlesztett tan.

32. Az evangéliumi szövegek természetes értelme nem egyeztethető meg azzal, a mit theologusaink Jézus Krisztus öntudatáról és csalatkozhatatlan tudásáról tanítanak.

Álljunk meg ezeknél a tételeknél. Kérzik rajtuk, hogy nem az evangéliumi, hanem ez a Krisztus illik bele az evolúció rendszerébe.

Első századbeli történeti forrásaink valóban egybehangzók Jézus Krisztusnak, az Istennek, az Istenfiának megvallásában. «Te Krisztus vagy, az élő Isten Fia», – mondja Péter, környezve az apostoloktól. S maga Jézus nem igazítja ki, hanem egyenesen isteni kinyilatkoztatásra vezeti vissza vallomását, «mert a test és vér nem jelentette ki ezt neked, hanem Atyám, ki menyekben vagyon». (Máté 16, 16-7.) Amit magad nem tudhatsz, azt Atyám kinyilatkoztatásából tudod. Szent Pál ezt mondja: «... az izraelitákból való test szerint a Krisztus is, ki mindenekfölött áldott Isten mindörökké». (Róm. 9, 5.) A 117 körül elhalt antiochiai Ignác vallja (Epist. ad Eph. n. 18.): «Istenünket, Jézus Krisztust, szíve alatt hordta Mária».

Ebben a meggyőződésben nyilatkozott az az «exitiabilis superstitio», az az «odium generis humani» is, «cujus nominis auctor Christus», és a melyért «quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat» szenvedtek halált Nero alatt (64. évben) őseink, az első keresztények, mint Tacitusnál meghatva olvasuk. (Annal. XV. 44.)

De az új történetírókként, a modern kritikusokként viselkedő evolucionistáknak ez a tény nem illik bele a rendszerekbe. Hogy Jézus Krisztus mindjárt föllépésekor Istenfia volt, hogy ilyennek bizonyította be magát csodáival s hogy ezért a vallomásaért nevezte a főpap káromkodónak és keresztre feszítette, az nekik korai gondolat. Se Jézusban a misztikus vallási érzet ilyen fokra nem fejlődhetett, se tanítványaiban az istenség tudata egyszerre ilyen, mint mondják, szimbólumokban nem nyilvánulhatott.

Azért magok megrajzolják maguknak képét, olyant, a milyen nekik kell, lehúzván az evangéliumi Krisztusról mindent, a mi az egyszerű «okos ember» mértékét meghaladja. Krisztus ugyanis szerintük ember volt, s nem Isten, egyszerűen csak ember, mint bármelyikünk, de – úgy tartják – okos ember, mint Plato vagy Aristoteles, vagy az egyiptomi Philo. Ez a föl-

fofás Straussé és Renané, részletesen kifejtette Pflleiderer¹ s még inkább Harnack,² a két működő berlini prot. teológiai tanár s különösen az utóbbi viszi ebben ez időszerint a vezető szerepet.

Míg azonban a fönnebbi tételekben inkább csak azt halljuk: mi nem volt s minő nem volt a történetkritikai iskola Krisztusa, Harnack s nyomában Loisy tanát is bemutatja, mit tanított voltaképp ez az okos ember?

Nagyon keveset és nem is azt, a mi az evangéliumokban neki tulajdonítatik, ez hogy a későbbi gondolkozásból van oda átvive. És, hogy nem is tanított természetfölötti dolgokat. A valódi Krisztus, Harnack szerint, legjobb esetben, csak három eszmét hirdetett: az Isten országát, az Isten atyaságát, a lélek nagy értékét és az igazságosságot a szeretet parancsával.³ De ezt sem úgy, a mint mi gondolni megszoktuk. Az istenfiúság Harnack szerint nem jelent egyebet, mint a szeretet erkölcsi viszonyát Isten és ember között s hogy Jézus is csak ilyen viszonyban gondolta magát az Istenhez; az Atyával való lényegegységéről, szóval magasabb rendű fiaságról Jézus szerinte nem beszélt. Szóval, hogy Jézus is csak olyan istenfiának tartotta magát, mint mi emberek, a teremtmények. Az «Isten országa» alatt pedig hogy az általános emberszeretet által eggyé fűzött szellemi testvéresülést értette. Az egyházat Harnack nem találja az evangéliumban.⁴

Tehát főképp az «atyaság» eszméje volna Harnack szerint az a «novum», amire Jézus a világot megtanította. A dolog pedig úgy áll, hogy tulajdonképp ez sem új eszme, Homer is Zeust állandóan «πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε» nevezi. De hát legyen meg Harnacknak kedve szerint, az azonban nyilvánvaló, hogy ezzel a kevéssel semmi arányban sem állanak azok a magasztalások, melyekkel a modernek Jézust elhalmozzák, egyszerűen erőltetettnek kell mondani a felfogást, mintha Jézust közemberi

¹ Pflleiderer: Religionsphilosophie 183. s k. 1.

² a Harnack: Dogmengeschichte 1894. I. 56. s k. 1. Más műveiben is folyton erre tér vissza.

³ Harnack: Das Wesen des Christentums. 1903. 33. 1.

⁴ Das Wesen des Christentums. 96. 1. – V. ö. Zubriczky: A kereszténység lényege 1907. 63. s k. 1.

volta dacára e néhány eszméje miatt mégis páratlannak kellene tartani az emberiség történetében. Afféle képmutatás ez modern kiadásban. Az evolucionisták álláspontján Lessing beszélt őszintén, midőn «Bölcs Náthán»-jában Jézust «megcsalódott csalónak» nevezte.

A történelem ugyanis Jézus nagyságát egészen más értelemben véste bele a századok folyásába, mást és nagyobbat tulajdonít neki. «Hiszen, – írja Braig, ki a modernisták ezen mondvá csinált «Jézus-dicsőítéseit» alaposan megrostálja,¹ hiszen ha ezeket az ömledező dicsőítéseket az elfogulatlan kritika levonásba veszi, akkor a modern felfogás szerint Jézus evangéliumából nem marad más hátra, mint egyrészt agnoszticizmus, másrészt az a kicsi hitbeli tartalom: Isten és a lélek – Atya és fiú... Egyébiránt a modernek által összeállított evangéliumokból még azt sem lehet teljes biztossággal megtudni: a raontheistikus vagy pedig a monisztikus Isten-fogalom-e a tárgyilag helyes».

Bizonyára csak azért halmozzák azokat a dicséreteket, hogy Jézus eme «tudományos» lefokozása ne fájjon oly nagyon a Jézust imádó hívő keresztényeknek.

Ekkora a különbség az evangéliumok és Harnack s utána a modernista katolikus theologusok Krisztusa között. A «történetkritikai » iskolában ennyire leapadt Jézus személyével tanával együtt.² És honnan tudja ezt Harnack? Honnan Loisy? Honnan tudják, hogy Jézus azt tanította, a mit neki tulajdonítanak! Valami új forrásokra, új okmányokra bukkantak talán? Nem; ezt az a priori felállított fejlődési szisztéma kívánja így,

¹ Braig: Modernstes Christentum. 51. 1.

² Loisy az ember-Jézus eredeti tanában lényegesnek tartja az «Isten országa» eszméjének hirdetését, melyre elő akarta készíteni az embereket s melyet közelinek gondolt. Csalódott, de hogy ez volt a fő eszméje. Az evangéliumi, Loisy szerinti költött Jézus utóbb a föltámadás hitének befolyása alatt kezdett istenné alakulni az apostolok s a keresztények öntudatában. «Die Glorie des wiedererstandenen Herrn strahlte auf die Erinnerung an seine irdische Laufbahn zurück... Alles hat sozusagen eine messianische Physiognomie angenommen, und alles trägt zu dem Beweise, dass Jesus Christus ist». Evang. und Kirche 27-8. 1. – Ebből a költészetből kialakult istenítt Jézus került volna aztán bele az evangéliumokba.

a darwinista evolúció rendszere, melyet Harnack a vallási kérdésekre s így az evangéliumokra is alkalmazott. Pedig a Darwin-féle evolúció gondolata már a természeti kérdéseknél is lejárt magát; azért igaza van Zubriczkynak, hogy «nemsokára el kell jönni az időnek, mikor a Harnack-féle dogmatörténet divatját múlja (a mint divatját multa a Baur-féle iskola) és helyet enged a józanabb evolúciónak.»

Ebből a Harnack-féle álláspontból kell mérlegelni a fönnebb idézett tételeket is, mivel ennek a fáján nőtt virágok azok egytől-egyig. Azért nem is úgy kell őket olvasni, a mint hangzának, hogy ez meg az nincs meg az evangéliumokban; hanem úgy, hogy: ezt meg ezt nem engedi meg az evolúció szisztémája, hogy benne legyen az evangéliumban. Szóval olyan emberekkel van dolgunk, a kik akkor is meg tudnák mondani, hogy mit kellett volna tanítania Krisztusnak az észbeli fejlődés ama korszakában, ha evangéliumaink egyáltalán nem léteznének. Jósolnak ők s nem történetet írnak, jegyezte meg Freppel Renanról írt kitűnő könyvében.¹

*

Tájékozódván a helyzetről, lássuk sorba a tételeket.

A 27-ik szerint Jézus Krisztus istensége nem bizonyítható be az evangéliumokból.² Felelem: a létező evangéliumokból igen, a fejlődési rendszer szerint megtizedeltekéből nem. De midőn ezt állítom és nyomban be is bizonyítom, ismételnem kell? a mit az előbbi tételknél (13, 14.) kifejtettem, hogy az evangéliumok alkalmi iratok s nem naplók vagy katekizmusok, a szisztematikus teljesség híján vannak; nem velük indult meg a kereszténység, hanem ellenkezőleg az evangéliumok a már életbe lépett és terjeszkedő kereszténységnek származékai.³ Mindegyik egy alkalmi célra íródott s ehhez alkalmazkodik tartalma. Ezt azonban csak azért hangsúlyozom, mert az evolucionisták nem

¹ Freppel: Kritische Beleuchtung der Renanschen Schrift: Das Leben Jesu. 17. s k. 1.

² «Der Titel Gottessohn den Juden, den Jüngern und dem Heiland selbst das Aequivalent für Messias war». Loisy i. műve 62. 1.

³ Belser: Einleitung in das N. Testament. 13. 1.

a helyes nézőpontból kezelik az evangéliumokat, másnak nézik, mint a mik azok eredetileg voltak.

Annak dacára azonban, hogy csak alkalmi iratok, mégis elég anyagot nyújtanak a fönnebbi, valamint a következő tételek megcáfolására. Lássunk néhány példát.

A zsidókkal vitatkozva, ezt mondta Jézus: «Ha az Isten volna Atyátok, bizonytal szeretnétek engemet; mert én az Istentől származtam és jöttem: nem is jöttem én magamtól, hanem ő küldött engem». (Ján. 8, 42.) Más alkalommal: «Úgy szerette Isten a világot, hogy az ő egyszülött Fiát adá, hogy minden, a ki ő benne hisz, el ne vesszen, hanem örök élete legyen». (Ján. 3, 16.) «Mindenek átadattak nekem Atyámtól és senki nem ismeri a Fiút, hanem az Atya, az Atyát sem ismeri senki, hanem a Fiú és kinek a Fiú ki akarja jelenteni». (Máté 11, 27.) Ez a comprehensiv ismeret, mely csak az Istent illeti meg; midőn Jézus ilyet tulajdonít magának, Istennek vallja magát. «A papi fejedelem monda neki: Kényszerítlek téged az élő Istenre, hogy mondd meg nekünk, ha te vagy-e Krisztus, az Isten Fia. Felelé neki Jézus: *Te mondad...* a papi fejedelem megszaggatá ruháit, mondván: Káromkodék! Mi szükségünk van még tanukra?» (Máté 26, 63-5.) íme, istenségének megvallása volt halálának is oka, a miből következik, hogy a zsidók jobban értették Krisztus szavait, mint a mai modernisták.

És még az a csodálatos önszembeállítás az emberekkel! «Van, a ki dicsőít engem, *az én Atyám*, kiről ti mondjátok, hogy Istenetek». (Ján. 8, 54.) Filep Cesareájánál ez a jelenet folyt le: «Simon Péter monda: Te vagy Krisztus, az *élő Isten Fia*. Jézus monda neki: Boldog vagy Simon, Jónás Fia! mert nem a test és vér jelentette ezt ki neked, hanem Atyám, ki mennyekben vagyon». (Máté 16, 16.) Csupa bizonyítékok Jézus istenségéről.

Nincs ellenben egyetlen egy hely sem az evangéliumokban, hol Krisztus Istent az ő és az emberek *közös* Atyjának nevezné, mindig megkülönbözteti magát tőlük. «A ti Atyátok tudja, mire van szükségtek, mielőtt kérnétek őt. Ti tehát így imádkozzatok; Mi Atyánk! ki vagy menyekben, szenteltessék a te neved.» (Máté 6, 8-9.)

íme tehát helyesen mondtam, hogy Jézus istensége a létező evangéliumokból nagyon is bebizonyítható¹ s a modernistáknak még a tizedelés se sikerül úgy, hogy minden erre vonatkozó nyomot eltüntessenek.

Mint látjuk, különös és a tudományban igazán páratlan helyzet az, melyben mi ellenfeleinkkel szemben vagyunk. Mindketten, Jézusról beszélve, ugyanazokat az okmányokat, ugyanazokat az evangéliumokat tartjuk kezünkben; ők is, mi is. A szöveg ugyanaz, olvassuk mindketten. Mi azt mondjuk: íme ez és ez mondatik ott Jézusról, ők rá mondják: az nincs ott. Mindehhez csak egészséges szem kell s olvasnitudás, hogy bárki is meggyőződjék, hogy nekünk van igazunk. Hol rejlik tehát az eltérés oka? Egy szokatlan eljárásban, abban t. i., hogy ők ugyan evangéliumokról beszélnek, de értik alatta a megtizedelt szöveget, mindenik máskép. Annyit hagynak ki belőlük, annyit jelölnek meg későbbi betoldásnak, a mennyit az általok elképzelt ember-Jézus képe kíván. Így természetesen a megegyezés köztünk soha sem lehetséges.

A megtévesztő a dologban az, hogy azt mondják: ez és ez az evangéliumokból nem bizonyítható be, pedig azt kellene mondaniok: az általunk *megtizedelt* evangéliumból ez és ez nem bizonyítható be.

A 28. tételt, mely Jézusban a messiási tudatot akarja megtagadni, rövid egy-két idézettel cáfoljuk. Jézus a zsidók előtt messiási voltát bizonyítván, ezt mondta: «Vizsgáljátok az írásokat, mert ti azt véltétek, hogy azokban vagyon örök életetek; és ezek azok, melyek bizonyágot tesznek felőlem ... ha Mózesnek hinnétek, bizonyára nekem is hinnétek; mert ő én felőlem írt». (Ján. 5, 39, 46.) Utal t. i. a messiási jövendölésekre. S utalván csodáira, egyenesen megjelöli céljukat: «Ha a tetteket nem cselekedtem volna közöttök, melyeket senki más nem cselekedett, vétkek nem volna (hogy nem hittek bennem); most pedig láttak és gyűlöltek engem is, Atyámat is». (Ján. 15, 24.) Más alkalommal ismét: «Ha nekem nem akartok hinni, *a tettek-*

¹ V. ö. Pesch: Praelect. dogm. 1894. 1. 82. s k. 1.

nek higgyetek). (Jan. 10, 38.)¹ Ez egyenesen messiási tudatára mutat.

Hogy Jézus Messiásnak vallotta magát, Harnacknak is hátrózott meggyőződése. «Jelentékeny tudósok, köztük Wellhausen – így ír Harnack, – kétségbe vonták, hogy Jézus magát Messiásnak vallotta. Ehhez nem tudok hozzájárulni, sőt én úgy találok, hogy *evangéliumi tudósításainkat sarkaikból kell kiforgatni* (és hányszor teszi ő maga ugyanezt!), ha erre az eredményre akarunk jutni. Már az a kifejezés «Emberfia» is csak messiási értelemben vehető – hogy pedig Jézus maga használta, kétségbe nem vonható – és, eltekintve egyébtől, oly történetet, a minő Jézus bevonulása Jeruzsálembe, egyszerűen törülni kellene, hogy kimutassuk, hogy nem tartotta magát a megígért Messiásnak és hogy nem annak akart tartatni. Ehhez veendő az, hogy a formák, á melyekben Jézus a maga tudatát és hivatását kifejezte, teljesen érthetetlenek, ha tartalmuk nem a messiási eszme. Végül, a bizonyítékok, melyekkel nézetüket támogatják, igen gyengék, illetőleg fölötte kérdésesek, ennél fogva maradhatunk a nézetnél, hogy Jézus magát Messiásnak nevezte.»²

A 29. tételt így kell fogalmazni: az evolucionisták képzelt Krisztusa valóban alantabb fokon áll, mint az evangéliumokból ismert Krisztus. A hiba az ő részükön van, hogy a szisztémájuk követelte Krisztust nevezik «történetinek», pedig az általok megrajzolt Krisztusról egyetlen egy történeti okmány sem szól. Már pedig a történet a mai fölfogás szerint nem a priori felállított szisztémák kedvéért, hanem okmányok alapján készül.

A 30. tétel a természetes istenfűságot akarja megtagadni Krisztustól.

Ennek a természetes istenfűságnak értelme a katolikus tan szerint a következő. Jézus Krisztus nem más, mint meg-

¹ Tillmann: Der Menschensohn. 1907. 79. 1.

² Harnack: Das Wesen des Christentums. 82-3. 1.

testesült Isten-Fia, a szent Háromság második személye: a *Verbum caro factum*. A «hypostatica unió» értelmében benne egy személy és két természet van: isteni és emberi természet. Tökéletes Isten és tökéletes ember ő, a kiben az emberi természet az Ige isteni személyének sajátja. Nem két személy tehát megfelelő két (isteni és emberi) természettel, hanem csupán egy személy két természetben.

Ez az *incarnatio titka*, melynek mása a természeti rendben nem található.

«A keresztény hit – írja Didón – egy titokzatos -szóval jelzi az egyesülést, mely Krisztusban az embert Istenhez fűzi: önálló állagi és személyes egyesülésnek (*hypostatica et personalis unió*) nevezi ezt. Benne az emberi és isteni természet öszszezavarodás nélkül találkoznak, az Ige személyében hiposztatikusan egyesülnek. Jézus minden kétség nélkül a szó legmélyebb, legigazibb értelmében Isten egyszülött Fia, s ez értelemben az emberek között nincs hozzá hasonló.»¹

Tehát Jézus Krisztus, egy levén benne a személy, *emberi természete szerint is* Istennek valóságos, természetes Fia, a mint azt az egyház az adoptianusokkal szemben már a VIII. században megállapította.² Jézus Krisztus emberi természete szerint is maga a «tulajdon Fia» az Istennek, az, kiről Pál mondja: «Ki még *tulajdon Fiának* sem kedvezett, hanem mindnyájunkért adta őt». (Róm. 8, 32.) Ez Jézus Krisztus emberi természete szerint, a melyben szenvedett miérettünk. A modernista tétel tehát Jézusnak emberi természete szerint való természetes istenfiúságát vonja kétségbe s merő embernek tartván őt, csupán a megigazult emberekkel egy sorba, a «fogadott» Isten fiai közé akarja helyezni.

Harnack három eszméjének egyike ez.³ Zubriczky lapokat szentel eme tévedés nyilvánvaló értékű megcáfolásának s kimutatja, hogy a kétféle Istenfiúságnak: a valóságosnak (Jézusé)

¹ Didon: Jézus Krisztus I. 160. 1.

² Scheeben: Kath. Dogmatik. III. 93. 1.

³ Harnack a Krisztusról, mint Isten fogadott fiáról szóló tanával egyszerűen a régi arianizmus tévedését újította föl. L. Egger: *TheoL Dogm.* (ed. 6-a) 134. 1.

és a fogadottnak (mienk a malaszt által) megkülönböztetése egyik alapvető vonása a kereszténységnek már a szentiratokban s vörös fonálként vonul végig az egész ó-keresztény irodalmon.¹

A mi a Szentírás ebbeli tanítását illeti, már a 27. tétel cáfolatánál idézett szövegek bizonyítják ezt. Mi egyebet jelent, mint Krisztusnak, a megtestesült Igének, valóságos Fiúságát s a mi fogadott fiúságunkat pl. a következő hely: «Úgy szerette Isten a világot, hogy az ő egyszülött Fiát adá, hogy minden, a ki ő benne hisz, el ne vesszen, hanem örök élete legyen?» (Ján. 3, 16.) Vagy midőn Jézus imádkozott, «hogy mindnyájan egygyé legyenek, a mint te, Atyám, én bennem és én tebenned (perichoresis), úgy ők is mibennünk egygyé legyenek». (Ján. 17, 21.) A Szentírás valóban nagyon élesen kiemeli Krisztus, a megtestesült Ige, valóságos Fiúsága és a fogadott fiúságunk közt meglévő különbségei:

«Te (te, a kivel mint emberrel beszéllek) Krisztus vagy, az élő Isten fia», mondta Péter (Máté 16, 10.), a mi anyyi, mint az ember-Krisztus természetes istenfiúságának legklasszikusabb megvallása.

Nagyon érdekes e pontnál Harnack. Fejtegetvén, hogy Jézus csakugyan Isten fiának vallotta magát, keresi ennek a fogalomnak a tartalmát s úgy találja, hogy a mennyiben Jézus Istent atyának, a saját atyjának ismerte föl, ebben állott az ő istenfiúsága. «Die Gotteserkenntniss ist der ganze Inhalt des Sohnesnamens». «Istenem és Atyám» ebben van szerinte valami, a mi csak őt illeti meg. Majd így folytatja: «Hogyan jutott az egyedül való istenfiúságának tudatára, hogyan jutott a maga erejének és annak a kötelességnek s feladatnak tudatára, mely ezen erőben rejlik, az az ő *titka* és semmiféle pszichológia nem fogja ezt felderíteni. Az a határozottság, mellyel János őt Atyjával szemben megszólaltatja: «Szeretél engem, mielőtt a világ megalapított volna», bizonyára Jézus saját biztos tudatát tükrözteti vissza. Itt elhallgat minden kutatás».²

¹ Zubriczky i. műve 64. s k. 1.

² Harnack: Das Wesen des Christentums. 81. 1.

Harnack tehát érezteti, hogy Jézus istenfiúságával, melyet az evangéliumokból kiolvas, fejlődési szisztémájában boldogulni nem tud; nem sok hiányzik, hogy nyíltan bevallja, kertelése legalább is erre mutat, hogy ebben a pontban alighanem a katolikusoknak van igazuk, mikor Jézus istenfiúságát az Atyával való egylényegűségre értelmezik.

*

A 31. tétel¹ más formában megisméltése a 27. tételnek s azt akarja mondani, hogy a fejlődési szisztéma által követelt «alantabb fokon álló» Krisztus kiknek² köszönheti a hit, illetőleg az evangéliumi Krisztussá való későbbi kifejtését? Furcsa egy állítás. Elképzelhetetlen ugyanis, hogy a kalcedoni zsinatig (451-ig), tehát jóval később, a keresztény gondolkozás által Isten - liává fokozatosan kifejlesztett Krisztus, az Istenfia, eszméje miként került volna a Harnack szerint is az I-ső századból való evangéliumokba, hol már Péter mondja: «Te vagy Krisztus, az élő Isten Fia» (Máté 16. 16.)?

Tisztán a szisztémába húzták az evangéliumokat s nem az evangéliumokból vonták egzisztenciájukat.

A Jézus tudásáról szóló 32. tétel egy evolucionista részlet az «alantabb fokon álló» történeti (?) Krisztusról, mint pusztán emberről. Itt már a theologusokat állítják szembe az evangéliumi szövegekkel, mintha Krisztusnak oly tudást tulajdonítanak, mely az ő «Krisztusukat», a merő embert, nem illetheti meg, illetőleg, mely tudás, a mint mondják, «az evangéliumi szövegek természetes értelmével nem egyeztethető össze». Hát az bizonyos, hogy akármit mondanak is a theologusok az evangéliumi Krisztusról, az az evolucionisták önalkotta Krisztusára sohasem fog ráilleni, a megtizedelt evangéliumokkal soha sem fog egyezni, mert olyan Krisztus sohasem létezett.

¹ Loisy: Evangelium und Kirche. 32. és 145. 1.

² «Die erste christologische Theorie ist von Paulus formuliert worden». Loisy i. műve 32.1. Oly értelemben, hogy ez Pálnál új eszme, bevitel a kereszténységbe.

Mi ebben a kérdésben a katolikus álláspont?

A mi Jézusnak *mint embernek* tudását illeti, tekintettel arra, hogy a hypostatica unio erejénél fogva az emberi természet benne az Ige személyéé vala, a katolikus theologusok Jézusnak háromféle tudását különböztetik meg. A természetes vagy szerzett tudást (scientia acquisita), a minő a mi rendes emberi tudásunk; a beléöntött tudást (scientia infusa), vagyis az Ige részéről Krisztus lelkével természetfölötti módon közölt tudást; végül az Isten közvetlen szinelátásában álló «boldog tudást» (scientia beata). A beléöntött és boldog tudása a maga teljességében meg volt benne megtestesülése első pillanatától fogva, csak szerzett tudása, összefüggvén az érzékszervek s az idegrendszer kifejlésével, volt növekedésképes.

A modernisták azon akadnak fönn, hogy a theologusok Jézusnak, mint embernek, csalatkozhatatlan tudást tulajdonítanak, holott ők Jézust tévedhető, korlátolt tudású embernek mondják, mint a minő minden más ember. Ezzel tulajdonképpen az agnoiták régi tévedését újjítják föl, (még a szentírási hivatkozásaik is ugyanazok), melyet a VI. egyetemes zsinat 680-ban elítélt Konstantinápolyban, s mely szerint Jézus, mint ember, az utolsó ítélet idejét nem tudta.

A modernisták is «az evangéliumi szövegek természetes értelmére» (Máté 24, 36; Márk 13, 32.) támaszkodva, főképpen ezt a pontot, az utolsó ítélet idejének nem tudását hánytorgatják Krisztus emberi csalatkozhatatlan tudása ellenében, mint egykoron az agnoiták.

A nehezményezett szövegeknek értelmét azonban már szent Ágoston megmagyarázta. «Mivel hasznosnak találta a határnapot eltitkolni tanítványai előtt, azért mondta, hogy nem tudja».¹ Nem tudta tehát közölhető tudással, azért, mint szent Tamás mondja: «nem tette tudhatóvá».² Nagy bölcsen nem tartotta szükségesnek közölni az emberekkel.

¹ Augustinus: De Gen. c. Manich. 1. 1. c. 22. n. 34.

² S. Thorn. Sum. Theol. III. q. 10. a. 2. «Dicitur nescire diem et horam iudicii, quia non facit scire». Különben ezt tanítja: «Anima Christi omnia novit in Verbo proprio, quae quocunque modo sunt, fuerunt et erunt et quaecunque sunt in potentia creaturae; non tamea omnia in eo

Ha pedig Lukács szerint «Jézus növekedik vala bölcsességben» (2, 52.) ez a növekedés csak a harmadik fajta tudására, a szerzett vagy tapasztalati emberi tudásra vonatkozott, az sem ennek a belső növekedésére, mint inkább külső megnyilatkozására. Olyképen, hogy a mit e tekintetben a scientia infusa folytán tudott, azt a tapasztalatból újból és újból megismerte.

Nem szabad ugyanis elfelejteni, hogy a hypostatica unió alapelvénél fogva Krisztusban az emberi tudás is az isteni személy tudása volt és mint ilyen csatlakozhatatlan vala, tudatlanság nem ékteleníthette, mivel ez a személyre hárult volna vissza.

A theológusok tanítása tehát teljesen megfelel az evangéliumi szövegek természetes értelmének, csak a Loisy-féle ütöttkopott evangéliumnak nem. Hogy pedig mindez a magyarázat nem a közönséges ember mértékére van szabva, az a magyarázott alany, Jézus Krisztus mivoltából következik, kit közönséges emberszámba venni tilt a történelem.

A tudáson kívül Jézus öntudatáról is beszélnek s ezt sem az evangélium adatai, hanem a szisztéma értelmében magyarázzák. Jézus magáról mint Istenről, mint Isten egyszülött Fiáról tudott és beszélt. Az evolucionisták ellenben Jézusban is csak oly vallási tudatot keresnek, a milyen szerintük más emberé, a szív mélyéből fakadó misztikus érzést. Egyet azonban megengednek, hogy ez az érzés benne szokatlan fokban volt meg, Pfleiderer géniusznak nevezi és megmagyarázhatatlannak, mint a lángelmék rendesen. Innen Jézusról szóló szokatlan dicséreteik.

Elteltekintve azonban attól, hogy a misztikus érzés, melyet a vallás forrásának tartanak, mese s alaptalan mint nézet akár Jézusra, akár más emberre alkalmazva: vájjon az ő magyarázataikban hol és miben nyilatkozott Jézus eme szerintük szokatlan misztikus érzése? Hiszen az egész, a mit Jézus Harnack szerint mint «novum»-ot tanított, az Istennek, mint az emberek atyjának, felismerése. Szóval Jézust nagy embernek is szeretnék fel-

cognovit, quae sunt in potentia Dei creantis, hoc enim esset comprehendere divinum virtutem atque essentiam.»

tüntetni, másrészt meg nem tudnak neki valami nagy szerepet szánni. Mert csak az evangéliumok Jézusa, a természetes Istenfia, volt a történelem fordulópontja.

*

A fölforgatott evangéliumokba szuggerált modern negatív Christologia hat tételét, ismert régi tévelyeknek följújtását, imént méltattuk. A még idetartozó hat tétel hasonló természetű.

33. Mindenki előtt, a ki »em indul előítéletek után, nyilvánvaló, hogy vagy Jézus beszélt tévesen a közelálló messiási eljöveteletről, vagy a szinoptikusoknál olvasható tanának nagyobb része nem hiteles.

34. A kritikus nem tulajdoníthat Krisztusnak határtalan tudást, hacsak abból a történetileg meg nem álló s az erkölcsi érzésnek is ellenmondó föltevésből nem indul ki, hogy Krisztusnak, mint embernek, isteni tudása volt s még sem akarta oly sok kérdésről fölvilágosítani apostolait és az utókort.

35. Krisztus nem volt mindig tudatában messiási méltóságának.

35. Krisztus föltámadása nem a tulajdonképeni történeti rendhez tartozó tények közül való, hanem egy a természetfölötti rendhez tartozó és be nem bizonyított, s be nem bizonyítható tény, melyet a keresztény gondolkodás idővel más tényekből levont.

36. A Krisztus föltámadásába vetett hit kezdetben nem annyira a föltámadás tenyéré, mint inkább Krisztusnak az Istennél való halhatatlan életére vonatkozott.

37. A Krisztus engesztelő haláláról szóló tan nem evangéliumi, hanem kizárólag szent Pál tana.

*

A közelálló messiási eljöveteletről szóló 33. tétel Loisy művének alapgondolata. Szerinte a történeti (nem az evangéliumi) Jézus alap- és főtana az Isten közelgő országának eljövelele volt, tehát egészen eschatologicus jellegű, a világ közelgő végére vonatkozó tan. Az események Loisy nézete szerint ugyan nem igazolták Jézust, tévedett, de tanának lényege mégis ez volt.¹

¹ Die Idee des himmlischen Reiches ist nichts anderes, als eine grosse Hoffnung, und da keine andere Idee so viel Raum und einen so souveränen Raum in der Lehre Jesu einnimmt, so ist eben diese Hoffnung, in die der Historiker das Wesen des Christentums legen muss, wenn er es überhaupt irgendwo feststellen will.» Evangelium und Kirche. 41. 1.

Loisy eme felfogásában, jöllehet a párisi Institut Catholique-on az exegezis tanára volt, alaposan tévedett. Jézus valóban igen sokszor beszélt az «Isten országáról», a «mennyeek országáról», de ennek a kifejezésnek ötféle jelentése van a Szentiratokban; van, ahol eschatologicus, az utolsó ítélettel kapcsolatos jelentéssel bír; van, ahol az Isten látható földi országát, az egyházat, – van, ahol az Isten láthatatlan földi országát, vagyis az igazak összeségét stb. jelenti; tehát magokkal a szentírási szövegekkel ellenkezik, hogy az «Isten országának» mindenkor eschatologicus, vagyis a világ végével járó jelentést tulajdonítsunk.¹

Vegyük pl. Jézus szavait Lukácsnál: «Kérdeztetvén a farizeusoktól: Mikor jó el az Isten országa? felelvén, monda nekik: Nem jó el az Isten országa szembetűnőképen s nem mondják majd: íme itt, vagy amott; mert íme az Isten országa *bennetek vagyon*». (17, 20.) Már ki állíthatná, hogy a jelen esetben az «Isten országa» kifejezés az utolsó ítélettel a világ végét jelenti, vagyis, hogy eschatologicus értelemben veendő, mikor, mint látjuk, egyszerűen az igazakat, az Istenben élőket jelenti?

Abban tévednek tehát a modernisták, hogy «Isten országát» kizárólag csak eschatologicus értelemben veszik, a világ közeli végére magyarázzák, holott annak «az országnak» Krisztus szándékaiban, a legtöbb szövegben, különösen a parabolákban, égi felén kívül földi fele is van, vagyis a látható egyházat jelenti, melynek fejéül Krisztus Pétert rendelte (Máté 16, 18.).

Az «Isten országának» téves magyarázatához csatlakozik a paruziának, a «közelálló messiási eljövételnek» hasonlóképp téves felfogása.

Úgy vélik, hogy annak Krisztus nyilatkozatai szerint még az akkori nemzedék idejében kellett volna bekövetkeznie; de nem következett be, tehát, egy régi tévedést fölújítva, azt mondják: vagy Krisztus, ilyesmit előre mondva, tévedett, vagy pedig a szinoptikusok tévesen adnak szájába ilyen beszédet.

A paruzia régi kérdése, a többi között Máté 24. és 25.

¹ Székely: Az Isten országa. Religio 1906. 505. 1.

fejezetére támaszkodik, Jézusnak egy hosszabb beszédére, melyet tanítványainak a jeruzsálemi templom nagyságát és szépségeit magasztaló szavaira mondott (Márk 13., Luk. 21. fejezetben csak kivonatát közlik) s melyben Jeruzsálem pusztulásáról, az «ember fia» eljöveteléről és az utolsó ítéletről tanítja ki őket, prófétai előrelátásban jelezvén a jeleket is, melyek ezeket az eseményeket meg fogják előzni.

Jeruzsálem pusztulása Titus alatt (70-ben Krisztus után) szószerint beteljesedett, a másik két esemény még nem. S erre alapítják a 33. tétel hívei ellenvetésüket, nevezetesen mivel a beszédben (Máté 24, 34-ben) ez áll: «Bizony mondom nektek, hogy el nem múlik e nemzedék, míg nem mindezek meglesznek».

Az ellenvetőket azonban magának a fejezetnek, illetőleg a beszédnek egyszerű átolvasása is figyelmeztethetné, hogy az időre nézve, mikor kelljen ezeknek az előre mondott eseményeknek bekövetkezniök, Krisztus nemcsak «e nemzedéket» említette, hanem ugyanott két más körülményt is hangsúlyozott. A 14. versben tudniillik ezt mondta: «Egész világon hirdettetni fog az ország ezen evangéliuma bizonyságul minden nemzetnek és akkor eljön a végezet»; ez az egész világon való igehirdetés pedig még ma sem mondható teljesedettnek; a 36. versben pedig, nyomban «e nemzedék» említése után, még ezt a pontos időmeghatározást kizáró kijelentést tette: «Azt a napot azonban vagy órát senki sem tudja, még a mennyei angyalok sem, hanem egyedül az Atya».

A hermeneutika szerint a beszélőnek egész beszédét kellően mérlegelni, ha egyes kijelentéseit értelmezni akarjuk, látjuk, hogy az ellenvetők Krisztus egyik mondását a másiknak rovására játsszák ki. Tény azonban, hogy az ellentét egy bizonyos látszata mégis csak mutatkozik Krisztusnak az időre vonatkozó kijelentései között.

De a fejezet figyelmes áttanulmányozása világosságot derít erre a látszatos ellentétre is. A mint Krisztus a fejezetben különböző eseményekről egyszerre és egyfolytában beszélt, úgy hogy a rájuk vonatkozó részletek a prófétai beszéd természeténél fogva annyira összefolynak, hogy egyik a másiktól határo-

zottan és világosan el nem választható; úgy ugyancsak az időre nézve is, hogy mikor következik be az egyik, mikor a másik esemény, bizonytalanságban hagyta hallgatóit Mert hiszen majd ezt mondta: e nemzedék el nem múlik; majd azt, hogy előbb az egész világon fog hirdettetni az evangélium; végül pedig: azt a napot vagy órát senki sem tudja.

Ebből tehát határozott időpontra senki sem következethet, a mint az összekapcsolt események is valóban közelebbiek és távolabbiak voltak.² Tehát már ezért se lehet úgy fölállítani a tételt, hogy Jézus a közelálló messiási eljöveteletről tévesen beszélt, mivel az tényleg a mai napig sem következett be. Közeli időben egyszerűen azért nem következett be, mivel Jézus ezt az eljövetelet közelinek nem is állította.³

Az előremondott idő bizonytalansága dacára is kiérezzük azonban, hogy itt mégis valami közelebbi és valami távolabbi

¹ «Wir müssen es uns hier vor Allem bewusst bleiben, dass es sich nicht um dogmatische Belehrungen im engem Sinne des Wortes handelt, dass wir vielmehr *prophetische* Andeutungen und Schilderungen vor uns haben, die sich in der Regel ihrer Natur nach einer gewissen, zweifellosen Auslegung entziehen.» Simar: Die Theologie des h. Paulus. 1883. 258. 1. Teljes képét adja a «paruziaról» szóló s Loisy által felújított régi kérdésnek. «Die Parusie des Erlösers».

² Határozott világosságot vet Jézus álláspontjára az Ap. Csel. elején elbeszélt az a részlet, mely Jézus feltámadása utáni időből egy epizódot mond el, midőn negyven nap alatt megjelent tanítványainak és szólt az Isten országáról. A földies gondolkozású emberek az «Isten országa» alatt a lehanyatlott Izrael országát s annak visszaállítását értették s ebben az értelemben intéztek hozzá kérdést.

«Annak okáért, a kik egybegyültek vala, kérdek őt, mondván: Uram! vajjon ez időben állítod-e vissza Izrael országát?

Monda pedig nekik: Nem tartozik hozzátok tudni az időket vagy alkalmakat, melyeket az Atya őnhatalmában rendelt el.» (Ap. Csel. 1,6-7.) Nem lehet tehát azt mondani, hogy Jézus a világ végéről s a messiási második eljöveteletről, mint valami *közel álló* eseményről beszélt.

³ Atzberger: Die christliche Eschatologie. 1890. 325. 1. «Der Zeitpunkt der Wiederkunft Christi». Ezt mondja: Wir stehen hier vor einer Frage, bezüglich deren wir nicht sofort eine Antwort, als vielmehr den Beweis zu erbringen haben, dass es keine Antwort auf sie gibt. – Használóképen Oswald: Eschatologie. 1868. 247. 1.: «Der Zeitpunkt der Wiederkunft Christi».

időpontról lehet szó. A mi közelebbi volt, be is teljesedett: a Jeruzsálem elpusztulása és a paruzia is beteljesedett bizonyos szellemi értelemben; azonban a végső Ítélet a tulajdonképeni paruziával, vagyis az «ember fiának» második megjelenésével együtt még csak be fog következni s akkor valóban el fog múlni «e nemzedék» is, mert, mint látjuk, még most is létezik. Helyesen mondja erre vonatkozólag Reischl: «A zsidó nemzet, mely az isteni Gondviselés különös csodája folytán a népek áradatában a történet egész folyama alatt nem pusztult el, tulajdonkép nem pusztulhat el, hanem szellemi, testi és vallás-erkölcsi fajtulajdonságaiban, ismeretlen száma mellett is, maradni fog, míg mindaz beteljesedik, a mit az Úr a világ végezetéről hirdetett».¹

Egyébiránt sokban hozzájárul a dolog megvilágításához, a mit Székely István dr. az említett értekezésében fejteget, hogy többféle paruziáról (Úr megjelenéséről) beszélnek a szent írások; ilyen az evangélium megismerése, ilyen az Úr eljövetele az igazak lelkébe a malaszt által stb. Ilyen értelemben a kereszténység terjedésével már «ama nemzedék» korában is csakugyan soknak megjelent az Úr, t. i. az evangélium megismerése által azoknak, a kik azelőtt nem ismerték.

Különben a nehézséget, melyet a 33. tétel emleget, már «ama nemzedék» idejében eloszlatta szent Pál, azt a hiedelmet tudniillik, mintha Jézusnak már ama napokban kellett volna másodszer jönnie. Ezt írja a Thesszalónikaiakhoz intézeti II. levelében: «Ne hagyjátok magatokat hamar elmozdítani meggyőződéstektől... mintha közel volna az Úr napja. Senki ne ámitson el titeket bármi módon; mert előbb az elszakadásnak kell jönnie s a bűn emberének, a kárhozat fiának kell megjelenni, ki ellenszegül... Nem jut-e eszetekbe, hogy még mikor nálatok valék, ezeket mondáin nektek. És most tudjátok mi tartóztatja őt, mignem megjelenhet az ő idejében». (2, 2-6.)

Hogy kit kelljen az ellenszegülő, az Antikrisztus,² a «κατέχων»

¹ Bisping: Erklärung des Evang. nach Matthäus. 1867. 483. 1.

² Bousset: Der Antichrist in der Überlieferung des Judenthums, des Neuen Testaments und der alten Kirche. 1895.

alatt érteni, a ki késlelteti Jézus második eljövételét, annak egész irodalma van;¹ bennünket most az evolucionisták miatt csak az érdekel főképp, a mit Pál idevonatkozólag mondott, hogy «nincs közel az Úr napja», tehát az a tény, hogy «ama nemzedék» is tájékozva volt ez iránt. Ha az ősegyházban később mégis kifejlődött a chiliizmus, a Krisztus ezer éves országáról szóló nézet, az a Krisztus korabeli zsidónép eschatologicus nézeteinek, melyeket a zsidóságból megkeresztelt új keresztények hoztak magukkal és az Apokalypsis egyik profetikus helyének (20, 4-6: «az igazak Krisztus papjai lesznek és vele országolnak ezer esztendeig») félreértésén alapult. Nekünk a föntebbi magyarázat alapján elég most azt tudnunk, hogy sem Jézus nem tévedett «a közelálló messiási eljövételről» beszélve, sem pedig hogy a szinoptikusok nem ferdítették el tanát.

*

A 34. tétel más formában ismétlése a 32.-nek. Avatatlanul beszél Krisztusnak «mint embernek isteni tudásáról» és sem a hypostatica unióról, sem a communicatio idiomatumról Krisztusban nem vesz tudomást, vagyis arról – az emberi természet Krisztusban az Ige személyéé lévén – hogy micsoda kiváltságok háramlottak ezen egyesülés folytán Krisztusra, mint emberre. Dogmatikánk szerint: Christo etiam ut homini relativa omniscientia competit, viszonylagos mindentudás illeti meg Krisztust, mint embert is.²

Ha tehát ezen tudása dacára sem akart egyet-mást közölni apostolaival, például midőn mondta: «Azt a napot azonban, vagy órát senki sem tudja, a mennyei angyalok sem, a Fiú sem, hanem csak az Atya» (Márk 13, 32.), mint már a 32. tételnél fejtegettük, nem azt akarta mondani, hogy ő «a Fiú» azt a napot nem tudja, (cognoscit enim eum diem ex unione cum Verbo), hanem csak annyit jelzett, hogy nem tudja közölhető módon, vagyis nem tartotta jónak közölni tanítványaival. A jö-

¹ Döllinger: Kereszténység és egyház az alapítás korában. 1869. 393. l.: «A bűn emberéről».

² Sum. Theol. 111. q. 10. a. 2. «Anima Christi in Verbo cognoscit omnia».

vendő eshetőségek, a rajok való figyelmeztetés mellett, bölcsen vannak elrejtve szemünk elől.

A kritikus tehát, ha annak nézi az evangéliumokat, a mik, t. i. történeti forrásoknak, azok tanúskodása szerint kénytelen Krisztusnak, az Isten fiának, «határtalan» tudást tulajdonítani.

*

A 35. tételt,¹ mintha Krisztus nem lett volna mindig tudatában messiási méltóságának, talán arra állapítják a modernisták, hogy Krisztus olykor nem akart a kíváncsiak kedvéért csodákat művelni (Máté 12, 38.); vagy például Heródes elé állítatván, ki «reménylette, hogy valami jelt lát majd tőle tétetni; kérdezé pedig őt sok beszéddel, de ő semmit sem felele neki». (Luk. 23, 8-9.) Krisztus ugyanis ilyen esetekben sem feledkezett meg messiási méltóságáról; hanem, mint az erény mestere, nem játszhatta a bűvész szerepét.

*

A következő 36. és 37. tétel Krisztus *föltámadásának*, mint történeti ténynek, egyszerű tagadása.² A természetes fejlődés rendszerének híveinél ez teljesen érthető, hiszen előttük se ez, se más csoda nem létezik, az nekik a természet rendjébe ütköző valami.³ Ebben hű utódjai a régibb racionalistáknak.

Nevezetes, hogy a fönnebbi két tételbe foglalt s Harnack-tól kigondolt legújabb elmélet már a negyedik, a Lessing, illetőleg a «wolfenbütteli töredékek» által divatba hozott s Krisztus föltámadására vonatkozó természetes magyarázatok közül.

¹ Loisy i. műve 67-72. 1. Mivel az Isten országa, melyben a Messiás uralkodni fog, még" csak eljövendő vala, szerinte «in einem Sinne war Jesus der Messias, und in einem andern war er es noch nicht». Érdekes, hogy nem tud megállapodni arra nézve, mikor jutott (keresztelésekor?) Jézus messiási tudatára?

² Loisy i. műve. 89. 1.

³ Rott: A csoda és természettudomány. 1907. 79. 1. – Knabenbauer: Das Wunder vor dem Forum der modernen Wissenschaft. Stirn, aus M. Laach. 1875. – Bonniot: Wunder und Scheinwunder. 1889. – Dudek: A ker. vallás apológiája. 403. 1. «A csoda és a tudomány».

A racionalizmusnak a XVIII. század végével való föllépte óta egyhangú ugyanis a vélekedés, hogy Jézus is meghalt, mint más ember s nem támadt föl, mint más sem támad föl, a kit egyszer sírba tettek. A minélfogva, a mi az evangéliumokban erről olvasható, az a régibb felfogás szerint mithos, legenda, a legújabb finomabb beszéd szerint a hit terméke, mindkét esetben egyformán költemény. (A régiebbek nyíltabbak voltak a modernistáknál.)

Azt azonban a racionalisták is kezdet óta belátták, hogy valaminek mégis csak kellett történnie, a mi a föltámadásról szóló «mese» keletkezésére alkalmul szolgált s ezt a valamit keresik Lessing óta a fantázia minden erejével.

Lessing csalásra gondolt s úgy magyarázta a dolgot, hogy Jézusnak, szerinte politikai agitátornak, terve nem sikerülvén, a megijedt apostolok a mester politikai tervét vallásra változtatták s hogy másokat is félrevezethessenek, ellopták a sírból Jézus tetemét s a föltámadásról szóló mesét gondolták ki. Ez volt a csalási hipotézis.

Ez azonban csakhamar a racionalisták szemében is valószínűtlennek bizonyult s valami más expedienst igyekeztek kigondolni. A múlt század 40-es éveiben Paulus tübingai tanár a tetszhalál-hipotézist állította föl. Jézus szerinte a kereszten nem halt meg, hanem csak el volt ájulva s úgy tették a sírba. A sír hidege, a fűszerek, a bebalzsamozás penetrans szaga, életre ébresztették; Jézus önerejéből csúszott elő a sírből s hogy ebből támadt volna a föltámadásról szóló hír.

Ez a magyarázat azonban annyira nem illik bele az események sorozatába, hogy végre Strauss Dávid is lehetetlennek mondotta.

Következett a Strauss-Renan-Pfleiderer részéről egy harmadik: a víziók hipotézise. E szerint az apostolok felizgatott kedélyállapota úgy hozta magával, hogy hallucináltak, látni vélték a szeretett Mestert, s mivel a szeretet erősebb a halálnál, támadt bennök a feltámadás gondolata. Nekik Jézus halála után is élt. Persze ilyen hallucinációkról sokszor hallani a családoknál, a kiknek kedves halottjuk van, meg is jelenik nekik, legálább a családbeliek ezt hiszik; de arra, hogy az a kedves halott

föl is támad, minden lehetséges hallucináció mellett sem szoktak gondolni, mert a forró fantáziát e tekintetben lehűti a temetőben levő sír, melyben ott fekszik a kedves halott.

A legújabb ideig ez a hipotézis tartotta magát, bár meggyőző ereje egy csepp sem volt.¹

Azért ezen is, mint a tételben olvassuk, túladtak már. A víziók hipotézise ellenében megragadta Harnack s követői Baurnak már a 60 években kimondott gondolatát, hogy a föltámadás egy nem magyarázható dolog, mivel a «történeti kutatás körén kívül esik»;² s ez a gondolat van kifejtve s kifejezve a 36. tételben.

A legújabb racionalista, vagy mondjuk modernista elmélet tehát ez.

Különbséget tesznek a történeti rend és a természetfölötti rend között oly értelemben, mintha az Isten csodatevő természetfölötti működése nem a történet folyamában, nem itt a természet körében menne végbe, mint örök végzése szerint való mindenható beavatkozás a saját művébe. Pedig itt a természet körében történik az. A kit megkeresztelnek például, abban a természetfölötti rendhez tartozó műtét megy végbe, a megigazulás; de vájjon azért az az ember, mint az isteni működés fölvevő alanya, nem a történeti rendhez, nem a természeti lények sorába tartozik-e? A föltámasztott Lázár is (Ján. 11, 17-45.) vájjon hová tartozott?

A természetfölötti, illetőleg a csodaténynek olyan értelmezést tulajdonítanak, mintha annak a természettel semmi összefüggése sem volna, s mintha az a természetes ténytől nem volna megkülönböztethető; mert csak így lehet értelme ama szólásuknak, mely szerint a föltámadást «sem be nem bizonyított, sem be nem bizonyítható ténynek» nevezik. Pedig a csoda ép úgy bizonyítható, mint minden más, az emberi életben végbemenő esemény; létesítő oka ugyan meghaladja a természet erőit, de lefolyása itt a természet körében megy végbe s épen úgy esik

¹ Gutberlet: Apologetik II. 210. 1. – Dudek: A keresztény vallás apológiája. 517. 1.

² Baur: Kirchengeschichte. 1863. 39-40. 1.

érzékeink, megfigyelésünk alá, mint akármely más természeti tény. A vakonszületett például épen úgy megvizsgálható, mint az, a ki látását az Úr szavára visszanyerte (Ján. 9. fejezet) s mind a két állapot megállapítható, csak hogy a csodatény előidéző oka természetfölötti s nem tartozik a természeti erők sorába.

A mint a természetben a felsőbb erő legyőzi, magához idomítja az alsóbb erőket, pl. a növényben az életerő a kémiai erőket, akként lép be a természetbe a csodánál a felsőbb, az isteni erő s alárendelvén magának a természeti erőket oly hatást hoz létre, a milyenre egy természeti erő sincs képesítve. Ha Krisztus azt mondta a sántának: kelj föl és járj, és járt, látjuk, hogy miután se az emberi akarattal, se az emberi hangnak csontgyógyító ereje nincs, hogy itt a hang által oly erőnek kellett nyilatkoznia, mely a természet körében nem található.

Ha erre azt mondják, hogy az eset elbírálása céljából ismernünk kellene a természet összes erőit, játszanak a szavakkal, mert az összes erőknél az egyes esethez semmi közük nincsen, rendesen csak egy erő – a fönnebbi esetben pl. az akarat ereje – szerepelvén a csodánál. Miért esnék tehát a föltámadás a történeti kutatás körén kívül, mikor benne – a létesítő okon kívül – minden a természetes megfigyelés alá tartozik?

Holt tetem, sír, lepecsételt sír, őrző katonák, üres sír, az angyal figyelmeztető szava: ne keressétek, föltámadt, nincs itt; a megjelent föltámadottnak társalgása az apostolokkal: Lássátok kezeimet és lábaimat, hogy enenmagam vagyok, tapintsátok meg és lássátok, mert a léleknek húsa és csontjai nincsenek, a mint látjátok, hogy nekem vagyon (Luk. 24, 39.) és hasonlók, nemde mind az emberi megfigyelés tárgyai? És valóban csak ennek a ténynek történeti valósága magyarázza meg az apostolok átalakulását hősökké, midőn a róla való meggyőződés után mindenre készek lettek Krisztus ügyéért.

Harnack, hogy teljesen eredeti legyen, Jézus föltámadásának, mint ténynek, tagadásánál más ötlethez fordul. Különbséget tesz az «Osterbotschaft» és az «Osterglaube» között. Az «Osterbotschaft» alatt érti az üres sírról, az Úr megjelenéseiről keringő híreket; «Osterglaube» alatt pedig érti az apostolok

lelki hangulatát Jézusnak a halál fölött aratott győzelme s az Istennek ebben nyilatkozó hatalma miatt. Csak az «Osterglaube»-t fogadja el, az «Osterbotschaft»-ot visszautasítja, mint bebizonyíthatatlant, épen úgy, mint a föntebbi tételekben olvasható.¹

Ötletek nem magyarázzák meg a tényeket; az apostolok megváltozott hangulatának jól megindokolt alappal kellett bírnia, mert hiú ábrándokért nem indul az ember az élet szenvedéseinek s nem talál a helyszínén követőkre. Itt pedig egy nagy-szerű ténnyel, a kereszténység megalapozásával van dolgunk.

Loisy ezeket mondja: «Az első keresztények a halál brutális tényét enyhítették a föltámadás dicsőségével. Pál fölfedezi ugyan Krisztus halálának oly értelmét és hatását, mely ha a föltámadással egy sorba helyezhető is, mégis függetlenül értékelhető tőle. Midőn azonban az első tanítványok Jézust Krisztusnak és Úrnak nyilvánították, nem a halála miat't tették, hanem föltámadása miatt, mellyel messiási hivatalának dicsőségébe vonult.

Hogy az «Osterbotschaft» és «Osterglaube» (a föltámadás híre és a föltámadás hite) különböző dolgok, meg kell engedni Harnacknak, jóllehet nem könnyű ezt a különbségtevést az evangéliumokban feltalálni. Ha az «Osterbotschaft»-ot, vagyis az üres sír megtalálását és Jézus megjelenéseit tanítványainak a föltámadás fizikai bizonyítékainak tekintjük, ez nem vitán fölüll álló bizonyíték, melyből a történetíró teljes biztossággal az Üdvözítő testi föltámadására következtethetne. A szóban forgó eset t. i. nem enged meg teljes erejű bizonyítást. *A föltámadt Üdvözítő nem tartozik többé a jelen élet rendjéhez, az érzéki tapasztalás rendjéhez* (Lukácsnál 34, 39. fennebb az ellenkezőjét láttuk!), *következésképp a föltámadás nem képezett közvetlenül és kifejezetten megállapítható tényt.* Valamely betegnek a meggyógyításáról meg lehet győződni és előforduló esetben valamely halottnak a természetes életbe való visszatérését is meg lehetne állapítani, azonban egy halottnak az örök életbe való bemene-

¹ Harnack: Das Wesen des Christentums. 101. 1. – V. ö. Tóth Béla: Jézus Krisztus föltámadása. 1907. 16. 1.

tele nem esik megfigyelés alá. (A föltámadás és az örök életbe való bemenetel itt nem esik össze, hisz a föltámadt Krisztus még 40 napig társalgott tanítványaival, «negyven nap alatt megjelenvén nekik és szólván az Isten országáról». (Ap. Csel. 1, 3.)

Az üres sír csak közvetett és éppen nem döntő érv, mivel a tetem eltűnése, az egyedül megállapított tény, a föltámadáson kívül még más magyarázatok lehetőségét is megengedi. (Például?) A jelenések közvetetten bizonyíték, azonban ennek a jelentőségét is bizonytalannak kell mondanunk. Mivel az elbeszélés megvizsgálása előtt még előzetesen is mondhatjuk, hogy az érzékileg észrevehető benyomások nem lehetnek valamely tisztán természetfölötti valóságnak egyértékű bizonyosságai.

A föltámadt Jézus megjelent és eltűnt a szellemek módjára; a jelenés alatt látható volt, kezekkel tapintható, és mint egy a természeti állapotban lévő embert lehetett őt hallani. Vájjon a tulajdonságoknak ez a keveréke kelthet-e teljes bizalmat a történetíróban, a ki, nem befolyásolva a hittől, fog a dolog vizsgálatához? Szemmelláthatólag nem. (Összезavarja a tény két oldalát: a ténynek, mint valóságnak megfigyelését és annak a mikéntjét. Mi például az elektromosságot, tehát a tényt, létezőnek, valóságnak tartjuk, de hogy mi önmagában? nem értjük.)

A történetíró tartózkodik az elhívéstől, mivel a jelenések tárgyilagos tényálladéka ránézve elegendő pontossággal nincs megállapítva. Az elbeszélések kritikai vizsgálata megerősíti őt kételkedésében, mivel az evangéliumok és szent Pál vezetése mellett lehetetlen neki a jelenések *egymásutánját* dátumokkal és kísérő körülményeikkel együtt megállapítani. (Tehát az egymásután is lényeges tényező a jelenések valódiságának eldöntésénél? Ha nem tudom, hogy Lipcsénél vagy Waterloonál verték-e meg előbb Napóleont, kételkednem kell, hogy egyáltalán megverték-e? No ez furcsa beszéd!) A jelenések ténye megdöntetlennek fog neki feltűnni, de természetüket és fontosságukat nem fogja tudni pontosan megállapítani. (Baj ez, a hol csupán tényről van szó?) Ha az ember függetlenül nézi az Új-szövetséget az apostolok hitétől (honnan tudja máshonnan az apostolok hitét, mint az evangéliumokból?), úgy az csak gyenge

valószínűséget nyújt, mely az előadott tárgy rendkívüli fontosságával semmi arányban sem látszik állani. De hát vajjon lehet-e az máskép, mint hogy egy természetfelettségnek természetes bizonyítéka csak tökéletlen és gyenge lehet? (A természetfeletti ténynek érzékelhető oldalára nézve csak oly erős, mint a természetes tény bizonyításánál!)

Az apostolok hite nem az üres sírra irányult: irányul az közvetlenül az örökké élő Krisztusra és mint olyat fogja föl. (Ezt honnan tudja?) Ezzel a hittel összehasonlítva a föltámadásnak akár képletes képzelése, akár elméleti felfogása, valamint a jelenések jellege egészen másodrendű fontosságú. Mindazáltal ez a hit még sem független a «Botschaft»-tól, a sírtól és a jelenésektől. Bármit is mondjon a kritika a nehézségekről és az eltérésekről, melyek a föltámadásról szóló elbeszélésekben mutatkoznak, mindenesetre elvitathatlan, hogy az apostolok hitét a Jézus halálát követő jelenések élesztették, és hogy az apostolok, sőt maga szent Pál is, valamely, a testi föltámadástól különböző halhatatlanságra nem gondoltak.¹

A hosszú kertelésnek veleje tulajdonképp az, a mint különösen az utolsó sorokból kivesszük, hogy az apostolok ugyan meg voltak győződve Krisztus testi föltámadásának valóságáról, de a mai kritikus abból, a mit az evangéliumok erről a föltámadásról elmondanak, nem képes magának kétségtelen bizonyosságot szerezni a tény valóságáról. És pedig azért, mivel «az érzékileg észrevehető benyomások (az üres sír, Jézus jelenései) nem lehetnek valamely tisztán természetfeletti valóságnak megfelelő értékű bizonyosságai».

Láttuk, hogy Loisy egyáltalán nincs tisztában a természetfeletti tény természetével, innen szkepticizmusa. Krisztusban a valóságos ember a föltámadáskor sem tűnt el, csak megdicsőült és hogy egyszersmind érzékileg vizsgálható, tehát megfigyelhető is volt, saját állításából tudjuk: lássátok kezeimet, lábaimat! Az evangéliumi adatok bőségesen elégségesek arra, hogy a tényet megbizonyítsák s csak erről van szó; magyarázatát, a mikéntet, a πῶς-t ne keressük, mert akkor Isten mindenható erejét kellene

¹ Loisy: Evangelium und Kirche. 88-90. 1.

felfognunk, a mi embernek nem adatik. És ha a tény valósága s a természeti tényektől különböző volta kétségtelen, a mi a jelen esetben nyilvánvaló, akkor elég van téve az ember abbéli követelményének, hogy a tényt józanul elfogadja.

Azután, a mi Loisy fejtegetésében feltűnik, az a csoda és a hit egymáshoz való viszonyának teljes félreértése. Nem a hit ruház föl valamely tényt csodás jelleggel, hanem éppen ellenkezőleg a csodatény indítéka a hitnek. Nem az apostolok, nem az első keresztények hite alkotta meg (mondjuk: költötte) a föltámadás tényét, de ellenkezőleg a föltámadás ténye, a történt események voltak okai a tanítványok ingathatatlan hitének. Szóval Loisy fejtegetése tagadása a vatikáni zsinat tanának (Sess. III. de fide can. 4.): «Si quis dixerit, miracula nulla fieri posse, proinde omnes de iis narration es etiam s. Scriptura contentas inter fabulas vel mythos ablegandas esse, aut miracula certo cognosci numquam posse, nec iis divinam religionis christianae originem rite probari, a. s.»

Krisztus föltámadása, a történet tanúsága szerint, nem mint afféle hit szűrődött le idővel a keresztény kontemplációból, hanem vele, mint megtörtént tény hirdetésével indult meg az apostoli prédikáció.

Ez volt mindjárt az első napokban tanításuknak közép-pontja, ennek alapján, ennek erejében indult meg a hívek csatlakozása a keresztény tanhoz, maga a hittérítés. «Das Auferstehungswunder schuf für die Apostel und Jünger Christi eine völlig neue Situation.»¹ Az előbb félénkeket és megfutamodókat ez a tény változtatta hőssökké. Péter mindjárt az első napok-

¹ Friedrich: Die Mariologie des hl. Augustinus. 1907. 11. 1. Kitűnő útmutatás ez a monográfia arra nézve, hogy nekünk katolikus theologusoknak hogyan kell a kath. tanok fejlődéséről beszélni és írni. Látjuk ebben a műben a Máriáról szóló kath. tanok fejlődésének bemutatását egész szent Ágostonig s azt, hogy ez a nagy tudós mivel járult hozzá az eszme fejlődéséhez. Az egész a mustármag fejlődése terebélyes fává; de az a mustármag az evangéliumokban van elültetve. Nem a Harnack-féle esetleges időszaki járulékok tehát a fejlődő kath. tanok, melyek időnkint mindenféle idegen elemekből bevitettek a keresztény tani rendszerbe, hanem a Krisztus által kijelentett eszmék kifejlesztései.

ban – a sánta meggyógyítása után – így szólt a néphez: «Izraeli férfiak... ti az élet szerzőjét megöltétek, kit az Isten föltámasztott halottaiból, minek mi tanúi vagyunk». (Ap. Csel. 3, 12-15.) Szent Pál pedig ilyen merészen állította föl a vagy-vagyot: «Ha pedig Krisztus föl nem támadott, akkor hiábavaló a mi prédikálásunk, hiábavaló a ti hitetek is». (I. Kor. 15, 14.)

A mi tehát a kereszténység első terjesztésénél épen a legfőbb bizonyító erejű tény ül szolgált, a mi az embereket hívökké tette, arról az evolucionisták most azt mondják, hogy a keresztény gondolkodás idővel más tényekből vezette le, vagy hogy a Krisztus föltámadásába való hit kezdetben nem annyira a föltámadás tényére, mint inkább Krisztusnak az Istennél való halhatatlan életére vonatkozott.

Ilyenformán, mikor a zsidók az üres sírt kutatták, mikor a katonákat megvesztegették, mikor az apostoloknak megtiltották Jézus föltámadását hirdetni (Ap. Csel. 4, 18.), akkor tehát csak a Jézus halhatatlanságába való s amúgy később, úgy a 2-ik, 3-ik nemzedékben fejlődendő hitről lett volna szó. Tisztára a természetfeletti tagadó s a tényekkel szembeszállni merészkedő racionalizmusnak erőlködése ez.

Történetileg ugyanis teljesen valótlan a 37. tétel. A föltámadás *ténye* kezdettől fogva előfeltételét képezte Krisztusnak az Istennél való halhatatlan életére vonatkozó hitnek a keresztény felfogásban. Péter mindjárt pünkösdi beszédében abból indult ki, hogy Jézus nem olyan, mint Dávid pátriárka, ki «meghalt és eltemettetett és az ő sírja nálunk vagyon mind e napiglan», – «Jézust föltámasztotta Isten, minek mi mindnyájan tanúi vagyunk». (Ap. Csel. 2, 29-32.) És csak ezután teszi hozzá: «Fölmagasztaltatván pedig az Isten jobbjá által és a Szentlélek ígéretét vévén az Atyától, kiöntötte azt, a mit ti most láttok és hallotok». (V. 33.)

Szóval a tétel teljesen alaptalan megkülönböztetéshez fordul, csakhogy a föltámadás tényének hitelét kisebbítse. Hogy ez így van, nem kisebb tekintéllyel, mint magával Harnackkal is bizonyíthatjuk: «A legbiztosabb történeti tények közé tartozik, így ír, hogy nem először Pál apostol toltta annyira előtérbe Krisztus halálának jelentőségét és *föltámadásának jelentőségét*,

hanem hogy ennek felismerésében teljesen az ősi hitközség (Urgemeinde) talaján állott».¹

Valamint a régibb racionalisták, úgy azonkép most a modernisták teljesen tehetetlenül állanak a magok szisztémájával a föltámadás tényével szemben.

A Jézus *kereszt-haldíának* értelmezéséről szóló 38. tétel szintén természetes a tagadás rendszerében. Ha Harnack, a mester, csak három eszmét ismer el Jézusnál, ennél a bölcs embernél, ki szerinte legfőljebb az emberiség karitatív gondolkozását vitte előbbre; ha a megváltás szerinte nem volt Jézus rendeltetése, a mint hogy abban a rendszerben nincs is eredeti bűn: akkor bizonyára, mint már Lessing a «Wolfenbütteli töredékekben» hirdette, csak valami politikai ballépésért került a keresztre s az engesztelő halál egy későbbi gondolat, mint mondják: Pál jutott rá.

Loisynak Jézus szerepléséről való egész felfogásából s a kereszténységnek szerinte Pál által történt átalakításából csak ez a gondolat következhetik: Jézus halála engesztelő jellegének, mint evangéliumi eszmének, tagadása. Az olyan felfogásban, mint a Loisyé, hogy «az eredeti keresztény gondolat zsidó volt és csak zsidó lehetett»,² hogy «az evangélium, mint olyan, csak afféle vallási mozgalmat képezett a zsidóság körében, mely annak elveit és reményeit teljesen megvalósítani volt hivatva».³ az ilyen felfogásban az engesztelő halál, a megváltás eszméje mit keresne? Jézus, Loisy szerint, a világ végével kapcsolatos közeli messiási ország eljövetelénél más gondolatot, más törekvést, más célt maga számára nem ismert.

Művében ismételten visszatér erre a kérdésre s ismételten állítja,⁴ hogy Pál a szerzője az engesztelő halál gondolatának.

¹ Harnack: Das Wesen des Christentums. 97. 1.

² Loisy i. műve. 126. 1. ³ I. műve. 156. 1.

⁴ I. műve. 32., 85-6. 1. «Dieser Apostel (Paulus), welcher Jesus nicht gekannt hatte, den die Wechselfälle seines Lebens zum Evangelisten der Völker gemacht haben, fühlte zuerst, oder als einer der ersten das Bedürfniss, sich eine Idee von Christo zu schaffen, ihn als Erlöser zu definieren.» Hogy Harnack ellenkezőleg fogja föl a dolgot, előbb láttuk.

A tételt legújabbán Schell is tanította s alapos cáfolásban részesült Stufler részéről.¹

Az egészből annyi a való, hogy szent Pál is sokat foglalkozott Krisztus halálának engesztelő jellegével, mint más apostoli levelek is, a mi egészen természetes, hisz a keresztény világnézetnek egyik legsarkalatosabb dogmája ez.² De már az aztán teljesen hamis s csak az evolucionista fölfogás által szuggerált gondolat, mely mindent kiküszöböl az evangéliumokból, mintha az engesztelő halál nem Krisztus tana volna, tehát nem evangéliumi tan, hanem szent Pál-féle találmány.

Pedig az evangéliumokon végigvonul a helyettesítő elégtétel eszméje. «Az ember fia üdvözíteni jött azt, a mi elveszett volt» – mondja maga Krisztus. (Máté 18, 11. Luk. 19, 10.) - Vagy: «Az emberfia nem jött, hogy neki szolgáljanak, hanem hogy ő szolgáljon és *váltáságul sokakért életét adja*». (Máté 20, 28.) Egy más helyen ismét: «Úgy szerette Isten a világot, hogy az ő egyszülött fiát adá, hogy minden, a ki ő benne hisz, el ne vesszen, hanem örök élete legyen». (Ján. 3, 16.) És a kín-szenvedés előestéjén vévén a kenyeret – mint Máté beszéli (26, 26.) – monda: «Vegyétek és egyétek, ez az én testem, Lukács (22, 19.) hozzáteszi: mely érettetek adatik. És vévén a kelyhet, hálát ada és nekik adá mondván: Igyatok ebből mindnyájan, mert ez az én vérem, az új szövetségé, mely sokakért kiontatik a bűnök bocsánatára». – A ki így beszél, az halálát engesztelő áldozatnak mondja.

A modernisták – s ez talán legjobban jellemzi teológiájukat – a kereszténységből teljesen kiküszöbölték a megváltás eszméjét s Jézusban legfőlebb afféle moralizáló agitátort ismernek el.

Sőt ebben a pontban Loisy túltesz Harnackon. Míg Harnack, mint már idéztem, ezt mondja: «A legbiztosabb történeti tények sorába tartozik, hogy nem éppen Pál volt az

¹ Stufler: Die Erlösungstat Christi in ihrer Beziehung zu Gott. Zeitschrift für kath. Theologie. Innsbruck. 1906. 385. 1. – Cik kem a «Religio»-ban: Schell tanaiból. 1906. 347. 1.

² Simar: Die Theologie des heil. Paulus. 1883. 122. 1.: «Das Sühnopfer Christi».

első a ki Krisztus halálának és föltámadásának jelentőségét annyira előtérbe tolt, hanem, hogy ő ennek elismerésében teljesen az őshitközség talaján állott»,¹ Loisy Pálban keresi a tan forrását, hogy csak távolabb vihesse Krisztustól. S midőn a Márknál (10,45: az emberfia... életét adja *váltságul* sokakért), továbbá Lukácsnál (22, 19: ez az én testem, mely *érettetek* adatik) előforduló s az engesztelő áldozatra vonatkozó szavait szóba hozza, azt mondja, hogy azok «minden látszat szerint Pál befolyására vezetendők vissza s utólag toldattak be az evangéliumokba».²

Olyan bizonyítási mód ez, mint Lutheré volt egykor, ki, midőn azt találta, hogy az «egyedül üdvözítő hitről» szóló tételével Jakab apostol levele merően ellenkezik, ki nyíltan mondja: «cselekedetek által igazul meg az ember és *nem csupán* a hitből» (2, 24), a levelet, mint «szalma-levelet» egyszerűen kiküszöbölte a kánonból.

A valóság tehát az, hogy Krisztus haláláról, mint engesztelő áldozatról szóló tan nemcsak Pálé, hanem evangéliomi is, sőt azért Pálé, mivel evangéliomi.³

¹ Harnack: Wesen des Christentums. 97. 1.

² I. műve. 87-8. 1.

³ Scheeben: Kath. Dogmatik. III. 332. 1.

V. FEJEZET.

A szentségek általában és részletesen.

(39-51. tétel.)

a) *Általában.*

A christologikus tételek utolsója, a 38-ik, Krisztus kereszt-halálának engesztelő jellegét Pál apostol találmányának állítván, erősen előreveti árnyékát a szentségekre. Szinte előre lehet megjelölni sorsukat. Ha nincs engesztelő halál, nincs megváltás; ha nincs megváltás, malasztból sem lehet szó, mert hiszen ennek forrása Krisztus engesztelő halálával szerzett végtelen érdemeiben van. A malasztal elesik az üdvözülés elnyerésének lehetősége, elesnek a malaszt-eszközök (a szentségek) is, melyeknek révén szerzett megszentelő malasztal örök üdvünket munkálhatjuk.

Az ilyen következtetések a természetfölötti célt nem ismerő s a természetrendi állapot fölé emelkedni nem tudó evolucionistáknál mind igen természetes dolgok; de a keresztény vallásrendszerre nézve annyi, mint midőn az élő embernek a középonti szervét, a szívét tépik ki, meghal az. A kereszténység ugyanis négy sarkpont körül forog s ezek: az eredeti bűn, a megváltás, a természetfölötti rendeltetés és Isten boldogító színről-szinre látása az örök életben. Szakítsd ki akármelyikét a sorból s megdől a kereszténység, oly szerves összefüggésben állnak ezek az igazságok egymással. Nevezetesen a megváltás megszentelő malaszt nem létében pedig üres ceremóniákká vedlenek a szentségek, sőt teljesen feleslegesek. Sőt ha a Krisztus engesztelő haláláról szóló tan, mint az evolucionisták véleményezik, csak későbbi, csak apostolkori találmány, akkor a szentségek, mint

teljesen értelemnélkül való ceremóniák, pusztán valamelyes félreértés vagy visszaélés folytán, vagy – s ez a legmodernebb – egyszerűen a pogány görög misztériumok utánzásaképpen kaphattak lábra az ősi egyházban. Ez az, a mit már a 38. tételnél előre lehetett volna jelezni s a mit ma tényleg tanítanak szentségeinkről a modernisták, általában és részletesen.

A természetes fejlődés szisztémájába nagyon beillő részlet. A misztikus érzelem, a szívnek vallása az emberiség történetében sok vajúdáson ment keresztül, sok formában jelentkezett. Egyik formája az, a hogy Jézusban jelentkezett. Jézus az «Isten országának» közeli jövetelét hitte, a mi nem valósult meg. Tanítványai társasággá verődtek össze s misztikus érzelmük Jézus idealizálásában nyilvánult. Ez a társaság – az egyház – az akkori viszonyoknak megfelelően szerveződött s szimbólumait a környező vallásokban kereste, onnan vette át s ezekből a szertartásokból fejlődtek volna idővel a mai szentségek.

Ebbe a keretbe kell beállítanunk a következő tételeket, mert csak így érthetjük meg. A szentségekről *általában* ezt tartják:

39. A szentségek eredetéről táplált vélemények, melyeket a trienti zsinat atyái vallottak s melyeknek kétségkívül nagy befolyásuk volt hozott dogmatikai kánonjaikra, nagyban különböznek azoktól, melyeket ma a keresztény elődök kutatói vallanak.

40. Abból származtak a szentségek, hogy az apostolok s utódaik, a körülmények s viszonyok javasló s indító befolyása alatt, Krisztusnak egynémely eszméjét és szándékát ilyen irányban értelmezték.

41. A szentségeknek tulajdonképpen való céljuk az, hogy a Teremtőnek mindenkor jótékony jelenlétét visszaidézzék az ember emlékezetébe.

*

Ez volna íme a szentségeknek – természetesen törvénytelen, Krisztus akaratától független – későbbi *eredete*, ilyen volna a célok s ebben állna egyúttal a nagy különbség is, mely mind ennek helyes felismerésében az ősegyház történetét nem ismerő trienti atyák s az ősegyház történetét kutató mai búvárok között mutatkoznék – az evolucionisták szerint.

Az újkor folyamán ez már a második nagy kiüresítése a szentségeknek, tartalmukból való kivetköztetése s afféle szim-

bolumokká, merő külső jelképekké való lefokozása, mint a hogy a költői néplélek tartja, hogy pl. a lilium ártatlanságot, a veres rózsa szeretetet, a búzavirág az agráriust jelképezi. Az egyik kiüresítést a XVI. századbeli protestantizmus vitte végbe, a másikat a XX. század evolucionistái. Tanulságos megvonni köztük a párhuzamot.

A kath. egyház tanítása szerint a szentségek praktikus jelek, a mit jelentenek, azt a felvevőben eszközlik is. Csatornái a kereszten szerzett megszentelő malasztnak, melyet a fölvevő lelkével (pl. a keresztelkedővel, a gyónóval, a bérmálkozóval stb.) valóban közölnek, ha benne akadályra nem találnak. Közlük pedig a malasztot a jel erejénél fogva, mint a theológiában mondjuk: *ex opere operato*, vagyis nem a kiszolgáltató alanyi érdemei, vagy a felvevő közreműködése miatt, hanem *vi ritus externi*, ámár a felvevőben a kellő előkészületet föltételezik.¹

A Szentírás egész világosan imígyen szól, pl.: «Nisi quis renatus fuerit *ex aqua*». (Ján. 3, 5.) «Qui manducat *hunc panem*, vivet in aeternum.» (Ján. 6, 59.) «Accipite Spiritum Sanctum, quorum *remiseratis* peccata, remittuntur eis.» (Ján. 20, 22.) «Resuscites gratiam Dei, quae est in te *per* impositionem manuum mearum» (II. Tim. 1. 6.) stb. így beszél a Szentírás a szentségekről s hatásaikról.

A kapcsolat, mint látjuk, közvetlen: a keresztségben a víz és a lelki újjászületés között; az Oltáriszentségben a kenyér és Krisztus testének vétele között; a papszentelésnél a kézföltétel és a malaszt közlése között. S így valamennyinél. Tehát a Szentírás szerint nem üres jelvények, nem szimbólumok a szentségek, hanem a malaszt közlői. *Per sacramenta immediate tamquam per causas instrumentales confertur gratia*.

Ez a dogmatikus tétel, mint látjuk, nem a schola szüleménye, hanem a legősibb forrásnak, a Szentírás tanának kifejezője.

A protestáns rendszerben a hívő ember hitének, vagy helyesebben: bizalmának kizárólagos üdvözítő voltánál fogva (*sola fides salvificat*) minden más eszköz a malaszt elnyerésére fölslegessé válván, fölslegessé váltak a szentségek is. A hívő,

¹ Franzelin: *Tract, de sacramentis in genere*. 1878. 50. 1.

Luther szerint, hite kezével kapaszkodik bele Krisztus érdemeibe s Krisztus érdemeinek palástjával födtenek be bűnei. Tehát, mint fölösleges lim-lomot, tulajdonkép valamennyi szentséget el kellett volna vetniök, ez azonban nagyon föltűnővé tette volna a korabeli keresztény élettel a szakítást, azért féllógikával valamit megtartottak belőlük, valamint elvetettek és a mit megtartottak (keresztség, úrvacsora), azt hozzáidomították új szisztémájukhoz. A megtartott ú. n. szentségeket t. i. mint afféle jelképeket, mint pusztá szimbólumokat, illesztették be tanrendszerükbe, oly értelmezéssel, hogy egyrészt a keresztényeknek a zsidóktól és a pogányoktól megkülönböztető jelei azok, a miként pl. a katonát egyenruhája megkülönbözteti a polgártól; másrészt, hogy céljuk csupán a hit ébresztése a felvevőben és hogy a felvevőnek ez a hite eszközli tulajdonkép a külső megigazolást; szóval a protestánsok a megtartott «szentségeket» a prédikáció bizonyos nemének nyilvánították.¹

A modern evolucionisták egy fokkal lejjebb mentek a protestánsoknál, a mennyiben törölték magát a megigazolást, magát a szimbólumok okozta hitébresztést is, de negyedlogikával mégis megtartották a szentségeket, legalább is a nevüket, azt mondván, teljesen naturalisztikus álláspontra helyezkedve, hogy egyszerűen az Isten mindenütt jelenvalóságára figyelmeztetik az embert. No erről igazán semmit sem tud a Szentírás. De különben is ha ilyen hatásról volna szó, ezt sokkal jobban eszközli egy zivatar, egy-egy szerencsétlenség, egy betegség stb. A betegség még Schopenhauert is Istenhez térítette.

Az evolucionisták ma divatos fölfogása szentségeink eredetéről az, hogy azok, mint külső adalék, jóval Krisztus után, mint a görög eleusisi misztériumoknál vagy a perzsa Míthras-kultusznál dívott szertartások utánzatai kerültek be a kereszténységbe. A 39. tétel szerint ez volna az, a mit nem tudtak a trienti atyák, a kik a szentségek szerzőjének Krisztust tartották.

¹ Möhler: Symbolik. 1864. 258. 1. – Hogy mennyire szentírásellenes ez a tan, látjuk a főntebbi idézetekből. Krisztusnak, ha Luthernek volna igaza, így kellett volna beszélnie (Ján. 3, 5): «Nisi in quo aqua excitaverit fidem et nisi per hanc fidem renatus merit...» De Krisztus nem így beszélt, hanem azt mondta: Nisi quis renatus fuerit ex aqua.

Részletesen fejtegetik ezt a többi között pl. Edwin Hatch oxfordi egyetemi tanár¹ és Georg Wobbermin.²

Legsajátságosabb Loisy álláspontja a szentségek eredetéről. Míg az előbbi szerzők az eleusisi misztériumokra, mint forrásra mutatnak rá, melyeket utánozva alkotta meg az ősegyház szentségi szertartásait, Loisy jámbor szemfogatással (Michelitsch igen jellemzően «fromme Redewendungen»-oknak nevezi), föltételezve az átvitelt, annak jogosultságát akarja kimutatni s a mi legfeltűnőbb: az eljárást egyenesen Jézus akaratával hozza összefüggésbe, oly értelemben, hogy midőn az őskeresztények azokat a szertartásokat a misztériumokból átvették, tulajdonképpen csak Jézus szándékait értelmezték.

Tehát szerinte is teljesen későbbi emberi eredetűek a szentségek, Krisztus nem tudott róluk, de azért hogy mégis törvényesek.

«A mi a szentségek eredetét illeti – így ír – azok épen úgy, mint az egyház és a dogma, Jézustól és az evangéliumból származnak és pedig mint eleven valóságok s *nem mint kifejezetten meghatározott intézmények* (und zwar als lebendige Realität, nicht als ausdrücklich bestimmte Einrichtungen – ki érti ezt?). Csak a XII. századtól fogva állapodik meg számukra nézve a nyugati hagyomány. Az ősegyház csak két főszentséget ismert, a keresztségét, melyhez hozzá volt csatolva a bérmálás és az úrvacsora; a mellékes szentségek száma ingadozott. Épen ezt a határozatlanságot nem lehetne érteni, ha Jézus földi pályafutása alatt tanítványainak figyelmét hét különböző szertartásra irányította volna, melyeknek rendeltetése volna, hogy valamennyi századon át a keresztény kultusz alapját képezzék. A szentségek csak Jézus gondolataiból és akaratából indultak ki és az apostolok és utódaik ezeket értelmezték a viszonyok s ténykörülmények fölismerése és nyomása alatt.»³

¹ Hatch: Griechentum und Christentum. (Zwölf Hibbert Vorlesungen über den Einfluss griechischer Ideen und Gebräuche auf die christliche Kirche.) Deutsch von Erwin Preuschen. 1892. 217. 1.

² Wobbermin: Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen, 1896. 143. 1.

³ Loisy: Evang. und Kirche. 164. 1.

Francia esprit-vel járó felületesség, melyet könnyű helyreigazítanunk. Először is látjuk, hogyan igyekszik a kath. hagyománv teljes fölforgatása mellett, mely a hét szentséget Jézusra, mint szerzőjökre vezeti vissza, kath. voltát megmenteni, azt mondván: igenis a szentségeket ő is Jézusra vezeti vissza, annak dacára, hogy Jézus «földi pályafutása alatt tanítványainak figyelmét hét különböző szertartásra nem irányította».

. Másodsor, jóllehet művében különös hangsúlyozással folyton «historikus»-ra játssza magát, járatlan historikusnak bizonyul. Úgy találja, hogy az ősegyházban a szentségek számát tekintve bizonyos ingadozás észlelhető, annyira, hogy a nyugati hagyomány csak a XII. században állapodott meg számukban.

Ha ez így volna, az egyetemes római egyházból már az V. században elvált nestorián, monofizita töredékek a Keleten s a Photius ideje, tehát a IX. század óta elvált nagy terjedelmű görög schismaticus egyház honnan vette a hét szentséget, melyekhez a mai napig szívósan ragaszkodik?

Valami látszat tévesztette meg Loisyt, a minek egy historikusnál nem volna szabad előfordulnia. Tudniillik az ősegyház íróinál csak hellyel-közzel fordul elő egy-egy sovány ráutalás hol erre, hol meg amarra a szentségre vonatkozólag. O ebben ingadozást és határozatlanságot lát, a miről pedig minden historikus tudja, hisz maguk az írók említik az okát, hogy ez az V. századig dívott titok-fegyelemnek (disciplina arcani) következménye volt, a melynél fogva, nehogy a pogányok előtt legszentebb titkaikat gúnytárgyává tegyék, miután a beavatottak úgy is ismerték (norunt initiati), nem szoktak róluk írni. Kutatásai alapján ezt írja Probst: «Alig szükséges fölemlíteni, hogy az első keresztény írók műveiben nem fordul elő oly hely, melynek feladata volna a szentségek *számát* megállapítani, vagy valamennyit egymásután felsorolni. Ebben a titokfegyelem korlátozta őket. Origenes pl. azt mondja, hogy a kerestségen kívül vannak még más tiszteletreméltó szentségek is, melyekbe a hivek az áldozópapok és diakonok jelenlétében beavattnak, melyeket azonban csak a beavatottak ismernek».

Ennek következménye volt, mint egy más helyen írja: dass die Arcandisciplin ein offenes und eingehendes Besprechen

der Sakramente verbot, wesswegen wir uns mit kurzen, lückenhaften Angaben begnügen müssen.¹

Az írott egykorú források ilyen szűkös volta mellett egyben arra is következtethetünk, milyen pozitív alap nélkül valók a modernisták összes idevonatkozó ellenkező kombinációi.

A titokfegyelem mellett is azonban mind a hét szentségnek ott találjuk nyomát. A «Doctrina 12 apostolorum» említi a keresztségét, a poenitentiartást, az eucharistiát; Tertullián említi a keresztségét, bérnialást, eucharistiát, poenitentiartást és házasságot; Alexandriai Kelemen a házasságot, Origenes az utolsó kenetet; Augustinus a keresztségét, bérnialást, eucharistiát, poenitentiartást, egyházi rendet, házasságot, pedig szent Ágoston idejében (f 430.) még dívott a titok-fegyelem s mégis ebből az ősi időből is íme mind a hét szentségről értesülünk.

Ma tehát a «Hellenisierung des Christentums» szisztémája divatos. Alapos cáfolata olvasható Blötzernél.²

A mit t. i. már a II. században egy Justin (Apolog. I. 66.), egy Tertullián (Praescript. 40.) megcáfoltak, a pogánység enemű befolyását a kereszténységre, azt a modernek ismét följújtják és nagy filologikus készlettel mint a tudomány új vívmányát, mint valami ezelőtt nem hallott fölfedezést tálalják elé. Azért a régi ötletre legmegfelelőbb a régi felelet. – Ide vonatkozó kutatásait összegezve ezt mondja Blötzer: «In allen wesentlichen Punkten ist denn auch, rein historisch betrachtet, eine direkte oder indirekte Entlehnung vom Heidentum, soweit die Mysterien in Betracht kommen, nicht nur nicht nachweisbar, sondern geradezu ausgeschlossen. Dabei bleibt bestehen, dass mancherlei rein äusserliche Analogien und Ähnlichkeiten, die auf den ersten Blick auffallen müssen und schon von den Alten bemerkt wurden, nicht fehlen (különösen a keresztségre és az Úrvacsorára vonatkozólag); bei näherem Zusehen stellt es sich aber immer heraus, dass sich die heidnischen Institutionen zu den entspre-

¹ Probst: Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten. 1872. 7. és 13. 1.

² Blötzer: Das heidnische Mysterienwesen zur Zeit der Entstehung des Christentums. Stimmen aus Maria-Laach. 1906. 376. 1. és 1907. 37. s. k. 1.

hanem egyszerűen félre kellene löknie. S íme, nem ezt a helyes következtetést vonják le állításaikból, hanem belemennek a szentségek céljának keresésébe, magyarázatába, vagyis egyszerűen főtartják a maguk részéről is a Krisztus fáján támadt ezen fattyúhajtásokat s csak a saját értelmezésüket oltják beléjük. Logikus eljárás-e ez?

Szinte azt látszanak ezzel jelezni, hogy azok az emlegetett történetbúvárok a szentségek emberi eredetére nézve talán még sem rendelkeznek olyan nagyon begyőző adatokkal, ha nem merik a téves intézményt megillető következtetéseket a mai egyház szentségeire nézve teljes szigorúsággal levonni. Nemcsak nem merik, de nekem úgy látszik, hogy túlságosan sokat engednek szisztemájok rovására azzal, midőn azt mondják, hogy az apostolok s utódaik «Krisztus egynémely eszméjét és szándékát» félremagyarázták. Harnack nem ezt tanítja,¹ Hatch sem, a tanítványok ilyenformán tehát mestereik ellen beszélnek. Mert vajjon mit jelent az ilyen nyilatkozat? Nemde azt, hogy Krisztus mégis csak mondott olyasfélét, a mit a szentségekre lehetett félremagyarázni. Az az «egynémely eszme» tehát rendkívüli horderejű egy állítás, kivált ha figyelembe vesszük, hogy a szentségek a keresztény vallásrendszerben nem olyan esetleges ragasztékok, mint flastrom az arcon; hanem hogy Krisztus engesztelő halálával, a malasztal s az ember természetfölötti céljai oly szervesen függnék össze, hogy azokat mindenképen föltételezik, mint a következmény az előzményt, mint az okozat az okot feltételezi.

Ezt az akaratlan elszólást tehát le kell szögeznünk, annál is inkább, mert csakugyan ez vezet az igazság felé, annak fölismerésére, hogy nem más, hanem maga Krisztus Jézus a szentségek szerzője.² Isteni működést, a minőt a Szentírás szerint a szentségek végeznek, nem is köthet érzéki jelekhez más, mint Isten, azért állandó theologikus tan, hogy a szentségek lényegén maga az egyház sem változtathat, szentségeket nem rendelhet el vagy be nem szüntethet.

¹ Harnack: Dogmengeschichte. I. 195, 430. 1. – Hatch i. műve 220. 1.

² Franzelin i. műve. 178. 1.

Ennek pozitív, a kinyilatkoztatás forrásaiból való kimutatásánál azonban újból kell hangsúlyoznom, a mit ismételten mondtam, hogy csak az, a ki rosszul kezeli az evangéliumokat, a ki mást vagy többet kíván tőlük, mint a mely célból egyenkint írtak, csak az várhatja ezen okmányok alapján teljes szisztematikus kimutatását annak, hogy mint valami mai katekizmusból vagy naplóból tüntessük fel szentségeink krisztusi eredetét. Még inkább téved, a ki szentségeinket a mai kifejlett szertartások kíséretében keresi azokban az iratokban. Az egyház már életben volt, mikor egyes alkalmi célokra íródtak az egyes evangéliumok. Azért, ha azt akarjuk tudni, mit tanított egészben Krisztus az apostoloknak s mit rendelt el, «ezt – Tertul-liánnal szólva – nem másképp tudhatjuk meg, hanem az apostoli egyházaktól».

De ennek dacára részben már az evangéliumokban, részben az apostoli levelekben is megtaláljuk¹ mind a hét szentséget, a mint az alkalom magával hozta azoknak fölemlítését vagy részlegesebb fejtegetését. Fönnebb négy ilyen szentírási nyilatkozatot, illetőleg intézkedést idéztünk a keresztségre, az Oltáriszentségre, a penitenciatartásra s az egyházi rendre vonatkozólag. A bérnálásról szól az Ap. Csel. 8, 14 és 19, 6.; az utolsó kenetről Jakab lev. 5, 14.; a házasságról Efez. 5, 22. S hogy e tekintetben Loisy értelmében ne is gondolhassunk az apostolokra, mint elrendelőkre, egyenesen kioktat bennünket szent Pál: «Úgy tekintsen minket az ember, mint Krisztus szolgáit és az Isten titkainak sáfárait». (I. Kor. 4, 1.) «Dispensatores», tehát csupán kiszolgáltatók ők,² csak ilyeneknek kívánnak tekintetni.

A szentségek isteni eredetét és célját e szerint már a Szentírás is eléggé nyomatékosan hirdeti. Az apostoli egyházak hagyományainak megörökítői, a szentatyák pedig, a mennyire a titokfegyelem megengedte, részletesebb képét adják annak, «quod traditum est» s a mit minden időben oly gondosan őriztek minden újítás ellen. Valóban rosszul olvashatta az a szentatyák

¹ Dollinger: Kereszténység és egyház az alapítás korában. 310. 1.

² Morgott: Der Spender der heil. Sacramente. 1886. 26. 1.

iratait, nem ismeri az ősegyház szellemét s épen a tani újítások ellen vívott kemény harcait, a ki csak lehetségesnek is véli az egyház hellenizálását, s Krisztus intézkedéseitől eltérő szervezkedését. A «Religio»-ban részletesen bemutatta Szentiványi antiochiai szent Ignácot (f 117 körül), írásaiban megtaláljuk a szentségeket,¹ valamint, a hogy már fönnebb említettem, a következő kor íróinál is.²

b) *A szentségek egyenként.*

Mielőtt a részletek megbeszéléséhez fognánk, a közvetlen előző tételre visszatekintve, nem szabadulhatunk bizonyos kérdésektől, melyeket az ősi kereszténység és a korabeli kultúszok, az evolucionisták által hirdetett kölcsönzési tény s az élet előttünk ismert rendes folyamatának összehasonlítása önként támasztanak bennünk. Az evolucionisták, mint az előzőkből tudjuk, nem ismerik el Krisztust a szentségek szerzőjének, nem annak az egységes forrásnak, melyből az egész kereszténységre kötelezőleg átszármaztak. Keletkezésüket a szokások keletkezésének rendes emberi útjára terelik. «Abból származtak a szentségek – mondják – hogy az apostolok s utódaik Krisztusnak egynémely eszméjét és szándékát ilyen irányban értelmezték s különben is, hogy nincs egyéb céljuk, mint az Isten jótékony jelenlétére emlékeztetni az embert.»

Ha így állna a dolog, ha a szentségek csak amolyan emberi eredetű szertartások volnának, olyanok tehát, mint a Krisztus korabeli sokféle pogány vallásnak sokféle szertartásai: akkor csodálatos tény előtt állunk, melyhez foghatót nem ismer a

¹ Szentiványi: Antiochiai szent Ignác hitvallása. Religio. 1906. 114. 1.

² Böven található Franzelin i. műve 271. 1. – Sprinzl: Az apostoli Atyák theológiája. 1885. 279. 1. – Az egyház nem írással, hanem élő szóval alapítván, a gyakorlatból kell megismerni intézményeit. Különösen előtérbe lépnek azok támadások idején. Azért ebből az időből, a 2-ik, H-ik század védőirataiból látjuk, mi volt az egyházban kezdetől fogva, mi örökölt az apostoloktól. Úgy van ez minden élő szervezetnél, hogy további fejlődésében tisztábban látjuk az eredetkor még alig mutatkozó igénytelen gyökérhajtásokat.

történelem. Miért és hogyan lett kötelezővé ugyanaz a hét szentség egy képen az egész keresztény világban, ugyanazzal a jelentéssel, ugyanazzal a szükségszerűséggel? Annyi s oly meggyőződéssel, hogy, mint már egyszer kiemeltem, a katolikus egyháztól a IV-V. században elvált s ma is Ázsiában élő nesztóriánusok s más töredék-sekták ép úgy vallják s tartják a *hét szentséget*, mint a később, a IX-ik, illetőleg a XI-ik században tőle elvált görög-keletiek, a kiket ettől a hitűktől, a szentségekhez, mint krisztusi intézményhez való ragaszkodásuktól, a XVI. században a közös ellenség ellen csábító protestánsok sem voltak képesek eltéríteni?

Az apostolok s utódaik rendelték el a szentségeket, mondják. De emberi intézkedések vidékenként mások és mások; a mint látjuk, hogy ma is a szokás dolgában más felel meg jobban a keleti ember természetének, mint a mérsékelt övi nyugotinak. Tehát ha ilyen szentségféle szertartások – mint mondják – emberi intézkedés folytán idővel csakugyan keletkezettek volna is a kereszténységben: hogyan történt az mégis, hogy mindennütt szakasztott ugyanazok keletkeztek, hogy épen hét szentség keletkezett, mikor az állítólagos célra, az Isten jelenlétére való emlékeztetésre, kevesebb is elégséges s másféle szertartások is alkalmasak?

A kereszténység keletkezésekor, tudjuk, hogy minden népnek megvolt a saját külön pogány vallása és saját külön kultusza, volt: Iris-, Attis-, Dyonisos-, Mithras- stb. kultusz, sajátos szertartásokkal,¹ hogyan történhetett az, és pedig a rendes történeti menettől eltérőleg, hogy a nemzeti különbségeket le nem rontó kereszténység mégis minden népnél ugyanazokkal a szertartásokkal s ugyanazokkal a szentségekkel lépett föl és pedig kötelezőleg? Mikor pedig nem is olyan fontos, hogy az evolutionisták felfogása szerint az Isten jelenlétére mely jel figyelmezteti az embert, csak figyelmeztesse.

Nyilvánvaló tehát, hogy itt erkölcsi lehetetlenséggel állunk szemben, mely megoldhatatlan marad mindaddig, míg a szentségek szerzését egy közös forrásra, a minden hívőt egyformán

¹ Döllinger: Heidenthuni und Judenthum. 1857. 109. 1.

kötelező Jézus Krisztusra vissza nem vezetjük és míg a szentségeknek magasabb célt nem tulajdonítunk.

Ezek után térjünk át magukra a tételekre.

Keresztség.

42. A keresztesy hitközseg léptette életbe a keresztségét, mint szükségst, a mennyiben mellözhetetlen szertartásnak vette át s hozzákötötte a keresztesy hitvallással járó kötelességeket.

43. A kisdedek keresztelésének szokása egyszerű egyházfegyelmi fejlődés volt s egyike lett azon okoknak, a miért kettéválasztották a szentséget: keresztségre és bűnbánatra.

Mint látjuk, a két tételnek alapeszméje a későbbi bevitel, a keresztségnek utólagos meghonosítása, szóval a nem krisztusi eredet. A keresztségét – azt mondják – a keresztesy hitközseg «adoptálta». «A negyedik evangélium – írja Loisy – lehetőleg elébe vág a tényleges állapotnak, midőn a keresztesy keresztségét már a Megváltó működése idején érvényben levőnek állítja. Kétségtelen, hogy Krisztus halála előtt e tekintetben semmi kifejezett rendelkezést nem tett. A keresztség a keresztelő János által ismét kiváló tekintélyre emelt zsidó szertartás és Jézus maga is fölvette János kezéből ezt a keresztségét. Valamint az Üdvözítő keresztelése az evangélium bevezetésül szolgált, úgy vezetett be a keresztség minden hívőt az evangéliumi, az Isten országát pótló társaságba.»¹

Ez különben csak részletezése «a szentségek származásáról» szóló 40. tételnek, illetőleg ennek a tételnek alkalmazása a keresztség szentségére. Hogy aztán hogyan gondolják Loisy és társai ezt a későbbi eredetet, a tétel nem mondja világosan, ámbár Loisy szavaiból arra lehet következtetni, hogy ő egy-

¹ Loisy: *Evang. und Kirche*, 164. 1. – Ez a «pótló» társaság, az egyház, annyit jelent Loisynál, hogy miután a szerinte Krisztus-tói hirdetés közeli «Isten országa» (eschatologicus értelemben) nem jött meg, vagyis Jézus tanítása csalódásban végződött, a hivek a misztikus vallási érzés alapján magok álltak társulatba s indították meg az egyház fejlődését. Összekötő kapocsnak vették át a görögöktől a keresztségét, vagy mint Loisy tartja, a Keresztelő János által újból divatba hozott «zsidó szertartást».

szerűen tovább főtartott zsidó rítusnak tartja. Csakhogy ez azzal a fölfogásával, hogy a Krisztus-féle kereszténység már Pál idején teljesen átalakult, «hellenizálva» lett, alig egyeztethető össze. Hiszen ez a «hellenizálás» okvetlenül az útnak indult keresztény vallásnak minden föltételezett zsidó elemtől való megtisztítását s új eszmekörbe való bevezetését jelenti; ho«yan maradhatott volna meg tehát rajta a zsidóságból oly fontos elem, a milyen a tagoknak társulattá való kapcsolódása!

A 39. tétel általánosságban már ráutalt a forrásra, midőn megjelölte, hogy e tekintetben a trienti atyák tanításával szemben azok a vélemények irányadók, «*quae nunc penes historicos rei christianae indagatores merito obtinent*». Mi tehát ez a «nunc», vagyis mi az a legújabb történeti álláspont?

Láttuk az előző fejtegetésben, Hatch és Wobbermin e nemű munkáira hivatkozva, hogy ma egy régen ismert dolog, a pogány görög misztériumok és a Mithras-kultusz tanulmányozása van ismét napirenden és mivel azokban a misztériumokban a mi szentségeinkhez (a tudósok a keresztiségét és az úrvacsorát nyomozzák különösen, látszik, hogy protestánsok) valami távolról hasonló szertartások fordultak elő, kész a következtetés: íme ezekből a pogány kultuszokból fejlesztette a kereszténység a maga szentségeit! Ezt a modern irányt értik az evolucionisták a «*historici rei christianae indagatores*» alatt.

Hasonlóság, «analógiák» keresése tehát ma a divat, s miután a vallási dolgokban, nagyjában egy lévén az alapeszme, oly könnyű ilyeneket találni,¹ mihelyest ilyesmi feltűnik valahol, azonnal készek a már a történet terére tartozó másik kérdéssel is: itt átvitel történt! Emez analógia-rendszer képtelen-

¹ A 80 körül Kr. u. keletkezett Sibyllák IV. könyve – zsidó termék – a megtérőknek mosakodást ajánl. Ez is keresztiségféle, mint volt a János-féle bűnbánati keresztelés. A keresztiség bizonyos faja az essenusoknál és a zsidó proselyták fölvételénél is használatban volt. De ez mind lényegesen más, mint a keresztény szentségi keresztiség. L. Székely: A Sibyllakönyvek. 1907. 34. l. – Megemlítem, hogy a mint most divat az eleusisi misztériumokat forrásul tekinteni, úgy azelőtt a kereszténység elemeit az essenismusból volt szokás származtatni. Lucius: Der Essenismus. 1881. 7. l.

ségének részletes megismerése céljából utalok Blötzer már idézett kimerítő tanulmányára. Magam részéről csak két tényre mutatok rá. A pogányság kezdettől fogva halálra gyűlölte a kereszténységet;¹ vajjon az emberi természet hajlamainak megfelelő-e egy ilyen ellenségtől átvenni a vallásos élettel legbensőbbben összefüggő szertartásokat? És viszont, ha a kereszténység vallási kultusza legnagyobb részét képező szertartásait a pogányságtól vette volna át, hogyan keletkezhettek a pogányok szörnyű vádjai a keresztények ellen épen kultuszuk miatt?² Ez az egyik tény.

A másik tény, hogy az első századok apologetái is ismerték ezeket a hasonlóságokat, foglalkoztak is velük s az utánzó ördög művének nyilvánították.³ Vájjon beszélhettek volna-e így a pogányokkal a nélkül, hogy gúnykacajt ne támasszanak, ha a keresztények tényleg a pogányoktól vették volna át szentségeiket? És sajtyszerű, hogy akkor is főleg a keresztiségről és az úrvacsoráról írtak, ma is ezt a kettőt nyomozzák. «Im Mittelpunkt des Interesses stand damals und steht heute noch die Taufe und das Herrenmahl», mondja Blötzer. Tehát az evolutionisták «historikusai» tulajdonkép uraságoktól levetett ócska ruhákat árulnak, vagyis egy régen megvitatott dolgot újítanak föl.

Hogy azonban újból magára a tételre visszatérjünk, a mondtak alapján ki kell nyilvánítanunk, hogy a kereszténységre ráfogott emez átvitelnek semmi történeti alapja nincs.

Nem a későbbi keresztény hitközség vette át (t. i. a pogány misztériumokból) s léptette életbe a keresztiségét, mint a 42. tétel állítja, hanem az, a Szentírás szerint, Krisztus rendelése. Rendelete ismeretes. «Minden hatalom nekem adatott mennyben és a földön. Elmenvén tehát, tanítatok minden nemzeteket, *megkeresztelvén* őket az Atyának és Fiúnak és Szentléleknek nevében». (Máté 28, 18-19.) Ha a francia biblikusok nem

¹ V. ö. Tacitus: Annales 15, c. 14. Edit. Hahn, 1881. 301. 1.

² Lásd Min. Felix: Octavius, c. 9. Edit. Hurter, 1871. 26. 1. A katolikus szerző viszont gúnyolja a pogány szertartásokat, c. 21.

³ L. Justin. Apolog. I. 66; Tertullian Praescript. c. 40.

volnának oly rossz dogmatikusok, mint a milyenek, láthatnák már e szavak erejénél fogva is, mily mélységesen összefügg a keresztség, melyet a Szentháromság nevében rendel kiszolgáltatni, Krisztus egész missziójával s az általa hirdetett üdvönd-szerrel.

Az a «tehát» mutatja, hogy a keresztség nem olyasmi, a mit, mint valami darab vakolatot, bármikor később rá lehetett volna ragasztani a keresztyénység épületére; nem eleusisi üres rítus az, hanem a keresztyénység lényegéből előlépő valami, a mit a Szentháromság nevében lehet csak kiszolgáltatni; mutatja, hogy a keresztség a három isteni személy nevében esz-köziött «újjászületés a vízből» (Ján. 3, 5.), mely megtisztít az eredeti bűntől s az örök életre vezet, tehát a keresztyénységnek lényeges része. A mivel egyúttal a zsidó bűnbánati keresz-telésnek, mint afféle rítusnak, Loisy által föltételezett egyszerű átvétele is ki van zárva.

Az pedig., hogy a későbbi keresztyény hitközség vette volna át valahonnan kívülről a keresztségét s tette volna kötelezővé, annyira nem igaz, hogy épen az ellenkezőről van tudomásunk, vagyis arról, hogy nem máskép, hanem a megkereszteltek-ből alakult mindjárt az első, a jeruzsálemi hitközség. Az Ap. Csel. beszélnek, hogy az első pünkösöd napján nagyon hatásos beszé-det intézett Péter az «izraelita férfiakhoz» Jeruzsálemben, Krisz-tus föl támadásának színhelyén. Hogy minő meggyőző ereje lehetett ennek a beszédnek az izraelita férfiakra, a kik külön-ben, mint tudjuk, rendesen csak anyagi haszonnal mozdíthatók meg, mutatja az eredmény. «A kik elfogadták az ő beszédét - mondja az Ap. Csel. 2, 41. – *megkereszteltetének*. És hozzájuk (t. i. az apostolokhoz) álla az napon mintegy háromezer lélek, kik állhatatosak valának az apostolok tanításában (tehát nem az újszövetségi Szentírás olvasásában, mert akkor abból még egy betű sem létezett!), a kenyérszegés (eucharistia) közösségé-ben és az imádságokban.»

Ezzel lépett életbe a keresztyénység mint egyház s annak kapuja, melyen a háromezerén beléptek, mint látjuk, a keresz-tség vala. Nem kellett, sőt nem is lehetett tehát a keresztségét a pogány rítusból később átvenni, mert Krisztustól rendelve kez-

dettől fogva megvolt, mint fölvetel a katolikus egyházba.¹ Vele indult meg az egyház élete.

Hasonlókép hamis, a mit a kisdedek kereszteléséről állítanak.

Az erről szóló 43. tétel csaknem szórói-szóra Loisy művéből van véve. «Az a szokás, – úgymond – hogy gyermekeket keresztelnek, fegyelmi fejlődésre vezethető vissza, a mi a szentség jelentését nem változtatta meg, talán csak egy kissé meggyengítette, és a bűnbánat szentségének elválására vezetett.»²

A gyermekkeresztelés a Szentírásban világosan nem említetik,³ a mint sok más részlet is hiányzik benne, hacsak föl nem tételezzük, hogy a hol egész családok megkereszteléséről van szó, gyermekek is odaértendők. (Ap. Csel. 14, 15; I. Kor. 1, 16.) De az első ker. írók világosan mondják, milyen alapon keresztelte az ősegyház a kisdedeket. Origenes szerint: «Az egyház az apostoloktól hagyomány kép kapta, hogy *kisdedeket* is kell keresztelnie».⁴ Cyprián szerint: «A keresztségtől és a kegyelemtől senki sem tiltható el, annál kevésbbé szabad eltiltani a *kisdedei*, ki, mint újszülött, nem vétkezett, kivéve, hogy Ádámtól származva, a régi halál szennyét születésével vonta magára».⁵

A bűnbánat szentségét sem kellett a kisdedek miatt a keresztségtől elválasztani, mert hiszen az, mint Krisztus-rendelte szentség, mint látni fogjuk, kezdettől fogva önállóan létezett.

¹ Kutatásai eredményeképen ezt írja Blötzer: «Jedenfalls kann in Bezug auf die Taufe von einer Entlehnung der christlichen von der heidnischen Religion nicht die Rede sein; denn schon die Apostel und die ersten christlichen Lehrer hatten, wie wir gesehen, die Bedeutung der Taufe als einer geistigen Wiedergeburt zu einem übernatürlichen Gnadenleben in ihrer ganzen Weite und Tiefe erfasst, während sich ähnliche Auffassungen für die entsprechenden heidnischen Riten erst eine viel spätere Zeit nachweisen lassen». I. műve 1907. 190. 1.

² Loisy: Evang. und Kirche. 165. 1.

³ Hurter: Dogmatica. 1885. III. 255. 1.

⁴ Lib. 5. in ep. ad Rom. c. 9.

⁵ Ep. 63. Hurter opusc. XXI. 189. 1. – A gyermekkeresztelésről az ősegyházban I. Probst i. műve 121. 1.

Bérmálás.

44. Semmivel sem lehet igazolni, hogy az apostolok kiszolgáltatták volna a bérmálás szentségét, a mint a két szentségnek, a keresztségnek t. i. és a bérmálásnak, tulajdonképeni megkülönböztetése alig is hozható kapcsolatba az első keresztyénység történetével.

A mit itt a bérmálás szentségéről mesélnek, abban nem is evolucionisták, hanem a XVI. századbeli protestánsoknak ismételői. Régen mondták ezeket Dallaeus, Basnage és Chemnitz.¹ Csak a formában, illetőleg a felfogás módjában van köztük különbség. A protestánsok azt vallották, hogy a bérmálás valamiféle katekezisből fejlődött szentséggé, az evolucionisták szerint a keresztségét kísérő s a misztériumokból átvett szertartásokból.²

Az ősegyház meggyőződése szerint ellenben a bérmálásnak, mint a keresztségtől különböző szentségnek, szerzője Krisztus s már az apostolok is kiszolgáltatták. E tekintetben régi íróink állandóan hivatkoznak az Ap. Csel. 8, 14. s k. v.-re. «Midőn pedig hallották az apostolok, kik Jeruzsálemben valának, hogy Szamaria (Filep diakon prédikálására) bevette az Isten igéjét, hozzájuk küldték Pétert és Jánost. Kik elmenvén, imádkozának értük, hogy vehessék a Szentlelket; mert még senkire közülök nem szállott, hanem csak megkereszteltettek vala az Úr Jézus nevében. Akkor rajok tevék kezeiket és azok vevék a Szentlelket». Hasonló adat foglaltatik az Ap. Csel. 19, 6-ban, hol a megkereszteltekre Pál tette a kezét és «rájuk szállá a Szentlélek».

E szövegben, az elbeszélt történetben, a tulajdonképeni szentségnek (sacramentum) és pedig a keresztségtől teljesen különböző szentségnek összes alkotóelemeivel találkozunk. Külön kiszolgáltatóval. A samariabelieket Filep diakon keresztelte meg, de a kézföltételre már apostolokra volt szükség, kiknek

¹ Möhler: Symbolik. 275. 1.

² Harnack szerint: «Symbolische Handlungen, ursprünglich bestimmt jene Mysterien (Taufe und Abendmahl) zu begleiten, lösten sich ab und wurden selbständig. So ist die Firmelung entstanden, die schon Cyprian als ein besonderes «sacramentum» gezählt.» Dogmengeschichte. 1894. II. 419.1.

Jeruzsálemből kellett odautazniok. Találkozunk külön látható jellel: kézföltétellel és imával s a keresztségétől különböző hatással (effectus), a Szentlélek vételével, «mert – mint mondja az Írás – még senkire közülök nem szállott, hanem csak megkereszteltettek vala».

Ez volt a bérmálás az apostolok korában, melynek folytonosságáról az egyházban tanúskodnak az Atyák. Így Cyprián, tekintettel a szamariabeli esetre, ezeket mondja: «Ugyanez történik nálunk ma is, hogy azok, a kiket a templomban megkereszteltek, az egyház fejei elé járulnak és a mi imádságunk s kezeink rájoktétele által a Szentlelket nyerik és az Úr jegyével ellátnak».¹ Jeromos ezt írja: «Ez az egyházak eljárása, hogy azokhoz, a kiket távol a székhelytől kisebb községekben áldozárok és diakonok megkereszteltek, kirándul a püspök, a Szentlélek hívására kezeit rájuk teendő».²

Érdekes Cypriánnak egy nyilatkozata. (Epist. 75.) Ő is egyike volt azoknak az afrikai egyházban, kik annak idején az eretnekektől kiszolgáltatót keresztség érvényességét tagadták. Nézete téves volt, de a mit annak kapcsán mond, érvül szolgál a modernistáknak a 44. tételben kifejezett állítása ellen. Azt mondja, hogy a visszatérőket újból kell megkeresztelni és azután rajok tenni a kezeket, hogy «mindkét szentség által újból szülessenek». Neki tehát a keresztség és bérmálás két szentség.³

A minden újítástól irtózó ősi egyház tanúságát bírjuk ezekben a nyilatkozatokban a tekintetben, hogy hogyan értette az Ap. Csel.-ben elbeszélt eseményt, illetőleg, hogy mit hagyományoztak rá az apostolok.

Ezzel az életből merített s gyakorlattal támogatott tanúsággal szemben értékét veszti a protestánsoknak az a kifogása, hogy az említett szövegekben nem szentségről, hanem bizonyára arról a kézrátételről van szó, mellyel az ősi egyházban a nyelvek charismája (glossolalia) volt összekötve. Nem ez a kézföltétel volt az. Az Ap. Csel.-ben Szentlélekről (πνεῦμα) van

¹ Epist. 73.

² Dialog, adv. Lucif. η. 9.

³ A kettő között lévő különbségről az ősegyházban l. Probst i. műve 168. l.

szó, a charismas helyeken (pl. I. Kor. 14, 1. s. k.) csak πνεῦμα-
ról; azután a nyelvadomány nem vont maga után benső meg-
szentelést, hanem erre való tekintet nélkül jóknak és rosszak-
nak adatott.¹ Különbösen is a protestánsoknál ez csak keresett
ürügy volt: igazi oka a bérmálás, mint szentség, elvetésének
náluk az, hogy «az egyedül üdvözítő hit» tétele miatt vallás-
rendszerükben egyáltalán nincs helye semmiféle kegyelmi esz-
köznek, semmiféle szentségnek, tehát a bérmálás szentségé-
nek sem.

E szerint a két szentségnek, a keresztségnek t. i. és a bér-
málásnak megkülönböztetése, mint Dölger részletről-részletre
kimutatta, nemcsak hogy az első keresztyénység korába, hanem
egyenesen az apostoli korba tartozik.

Oltáriszentség.

Mint már a keresztségnél és bérmálásnál láttuk, a moder-
nisták, illetőleg az evolucionisták folyton a történet nevében
beszélnek. Ez így volt, ez nem volt így, az meg máskép volt.
A Dekrétum által elítélt tételekben csak végső következtetéseit
halljuk, de nem látjuk azokat a történeti adatokat, melyek-
kel következtetéseiket igazolják. Ezeket pedig közelebről az
evolucionisták könyveiben látni nagyon érdekes dolog: össze-
függnek ezek az ú. n. adatok a legújabb sütetű őskeresztyén
irodalommal és ennek a modernisták részéről való igazán ön-
kényes művelésével. Nemcsak az evangéliumokat tépdésik dara-
bokra, hanem a régi szentatyák műveit is, azután közéjük
keverik még az apokrifeket is és a három elemmel operálnak.

¹ Dölger: Das Sacrament der Firmung historisch-dogmatisch dar-
gestellt. 1906. 34. 1. – «Die Handauflegung erscheint in beiden Fällen
(Act. 8, 17; 19. 6.) als ein der Taufe gegenüber selbständiger heiliger
Ritus, was noch mehr dadurch hervortritt, das die Handauflegung den
Aposteln vorbehalten ist, die Taufe dagegen auch von Nicht-Aposteln
vollzogen wird; bei den Samaritern vollzog der Diakon Philippus die
Taufe, Petrus und Johannes die Handauflegung. Ebenso wird (Act. 19, 1)
Paulus ausdrücklich die Geistesmitteilung zugeschrieben, nicht aber die
Taufe.» Kitűnő monográfia, mely behatóan foglalkozik Harnackkal és az
evolucionisták idevonatkozó föltevésével.

Egyik művet megtagadnak, másikat más időbe helyeznek, más-más szerző művei közé soroznak, a szerint, a hogy beleillik a szisztémába, az általok elképzelt fejlődés fokaihoz képest. S ezekben a «kritikai» műveletekben elsősorban nem a történeti, hanem az ú. n. *belső érvek* vezetik őket, a világon a legalanyibb, tehát a legönkényesebb álláspont; innen véleményeik és felfogásaik legio-száma az ősegyház intézményeire vonatkozólag.

Hogy többnyire hogyan néz ki az ilyen belső érvekből, vagyis valamely könyv tartalmából vont okoskodás, arra kézen fekvő példáim vannak. Jókai utolsó éveiben, hol a Vasárnapi Újságban, hol a Pesti Hírlap-ban olvastam egy-egy novelláját, mert érdekelt az író fejlődése. Egyik-másik olvasva olyan benyomást tett rám, hogy megesküdtem volna rá, hogy nem Jókaié, annyira nem találtam benne az igazi Jókait. Pedig övé volt, neve alatta. Egyik kedvelt szónokunknak olvastam egyik legújabb és teljes beszédét s nem ismertem reá. Az a benyomásom volt, hogy nem eleget készült rá. Ezen a beszéden belső érvekből: egyes állításaiból, pongyolaságából, ismétléseiből, stílusa sajátosságaiból kimutathattam volna, hogy valami kezdőnek az alkotása. De hát neve alatta volt.

A történelem, illetőleg, az említett esetekben, a névaláírás azt bizonyította nekem: ez a mű ezé és ezé; én meg a belső érvekből egész a hihetőségig képes lettem volna kimutatni, hogy nem lehet az övé. S még sem lett volna igazam.

Ezt a bizonytalan, szemkápráztató műveletüket, ősrégi iratokon gyakorolva, nevezik az evolucionisták általában történeti kritikának s ennek nevében konstruálják szentségeinket is, az egyház életében a leggyakorlatibb s mindennapi, tehát közellenőrzés alatt állott dolgot, folytatólag eképen:

45. Nem kell az egészet történeti értelemben venni, a mit Pál (I. Kor. 11,23-25)¹ az oltáriszentség alapításáról mond.

A tétel, mint látjuk, nagyon röviden végez az Oltáriszentséggel, pedig ennek az evolucionisták fejtegetéseiben igen szé-

¹ «Mert én az Úrtól vettem (közvetlen kijelentés által), a mit át is adtam nektek: hogy az Úr Jézus, a mely éjjel elárultaték, vévé a kenyeret és hálát adván, megszégé és monda: Vegyétek és egyétek, ez az én

lès a kerete. Ez a rövid tétel csak végső konklúziója, mintegy összegezése annak az ú. n. kutató munkának, melyet az evolutionisták történetbúvárai e pontra vonatkozólag, nevezetesen a katolikus Oltáriszentség¹ és az eleusisi misztériumok összehasonlítása tekintetében végeztek.

Felfogásuk ez. Valamint a 38. tétel szerint az engesztelő halálról szóló tant, úgy az Oltáriszentségről való katolikus felfogást is szent Pál vitte be, mint idegen elemet, az első kereszténységbe. Jézus tanában az nem foglaltatott. Szent Pált tartják a fejlődési szisztémában annak a tényezőnek, a ki Krisztus egyszerű, egy pár pontból álló tanítását átalakította, a hellenizmus légkörébe vonta, szóval egészen mást csinált belőle, mint a mire Krisztus gondolt. Pállal indult meg szerintük az a nagy átalakító folyamat, melyből idővel a katolikus egyház tanaival, intézményeivel fejlődött.

Tehát Pál lett volna az első, a ki a korinthusiakhoz írt első levelében pendítette meg a katolikus Oltáriszentség eszméjét. Hogy ugyanezt Krisztus életében, az utolsó vacsora alkalmából, Máté (26, 26 s. k.), Márk (14, 22 s. k.), Lukács (22, 19 s. k.) is részletesen elmondják, az a modernisták szerint nem dönti meg e nézetet; mivel ezek az evangéliumi részletek szerintük (Loisy szerint is) csak később, Pál nyomán, utólag vitettek be az evangéliumokba. (Ez az a híres kritikai eljárás, melylyel mindent be lehet bizonyítani a világon!) Mivel pedig ez a felfogásuk, azt hiszik, ha Pál előadásával végeztek, végeztek az evangélistáknak az Oltáriszentségre vonatkozó elbeszéléseivel is, mivel a ki hamis forrásból merít, nem merít tiszta, iható vizet. Már pedig az evangélisták előadása ilyen volna. Azért egyetlenestem, mely értetek adatik; ezt cselekedjétek az én emlékezetemre. Hasonlókép a kelyhet is, minekutána vacsorált, mondván: Ez a kehely az újszövetség az én véremben; ezt cselekedjétek, valahányszor isszátok az én emlékezetemre. Mert valahányszor eszitek e kenyeret és isszátok a kelyhet: az Úr halálát hirdetitek, a míg eljő. A ki tehát méltatlanul eszi e kenyeret, vagy issza az Úr kelyhét, vétkezik az Úr teste és vére ellen.»

¹ Franzelin: Tractatus de SS. Euchar. sacramento et sacrificio. 1887. – Naegle: Ratramnus und die heil. Eucharistie. 1903. – Specht: Die Wirkungen des euch. Opfers. 1876.

eov kis tétel látszik elégségesnek az Oltáriszentség evolúcionisztikus bemutatására: nem kell az egészét történelmi értelemben venni, a mit Pál róla mond s ezzel azt hiszik, mindent elmondtak, a mit idevonatkozólag mondaniok kell.

Szóval Pálon nyugszik az Oltáriszentségről szóló egész katolikus tan; csakhogy Pál előadása az evolucionisták szerint nem történet,¹ hanem kölcsönzés az eleusisi misztériumokból; ennél fogva a katolikus egyház tana az Oltáriszentségről, mint Krisztus intézményéről, nem egyéb, mint egyszerű félreértés, melyre a trienti atyákat is csak a régi időknek nem ismerése vezethette.

Mire támaszkodik már most ez a «történeti» felfogás? Főkép Firmicus Maternusnak, a IV. század második feléből, tehát a keresztény időkből származó egy állítására,² melyben az eleusisi misztériumoknál szereplő bizonyos misztikus lakomáról emlékezik meg. Erre támaszkodva, az angol Percey Gardner³ így okoskodik: úgy látszik, az eleusisi misztériumok középontja a szent lakoma volt, a melyen a neophyták (az újonnan beavatottak) résztvettek és a mely által istenekkel összeköttetésbe léptek. Pál tudósítása az Oltáriszentség alapításáról, melyre az evangélisták tudósítása visszavezethető, egyik korinthusi víziójából származik, melynek tartalmát a közellévő eleusiniumok szolgáltatták.

Ez volna a katolikus Oltáriszentség eredete az evolucionisták szerint. Beleálmodják a korinthusi levélbe a víziót, melynek ott nyoma nincs; megtagadják az evangéliumi adatok hitelességét; Firmicus Maternus szövegébe pedig beleolvasnak oly tar-

¹ Loisy fejtegetése az Oltáriszentségről igen burkolt és igen diplomatikus, hogyan lett az egyszerű «Gedachtnisfeier»-ből szentség és mise. *Ev. und Kirche*. 167.1. – Hogy azonban az eucharisztikus adatok Pál nyomán csúsztak be az evangéliumokba, világosan mondja: «Die Erzählung Márkus beruht anscheinend auf einer der Erzählung des Lukas ganz ähnlichen, in welcher das von «Blut des Neuen Bundes» Gesagte nach der Lehre Paulus hinzugefügt worden wäre.» 88. 1.

³ Blötzer: *Stirn*, aus M. Laach. 1907. 196. 1.

³ *The Origin of the Lord's Supper*. 1893. 18, 1. – V. ö. Anrich: *Das antike Mysterienwesen*. 114. 1.

talmat, mely abban nem található s megvan a kritikai bizonyosság!

Az Oltáriszentség és az eleusisi vallásos lakomák jelentménye között, a mennyire az emlékekből ki lehet venni, ég és föld a különbség. Valami távoli hasonlóság észlelhető, de az eszme egészen más. Vétenek tehát az evolucionisták az ellen, a mire Pfleiderer is figyelmeztet: «Gyakran előforduló hiba, hogy két vallás összehasonlításánál a hasonlóságokon kívül a különbségeket figyelmen kívül hagyják, vagy oly kevéssé értékelik, hogy a dolog lényegét a mellékes körülmények szintájára becsülik le».¹ Azonkívül azt sem kell figyelmen kívül hagyni, hogy ezek az «elfogulatlan» kutatók ügyet sem vetnek arra, hátha a keresztény időkben a keresztény rítus befolyása alatt épen a pogány rítusok vettek át egyes elemeket, melyek nekik a kereszténységben, melyet oly hevesen ostromoltak, megtetszetek. Nem, nekik csak a kereszténység az átvevő, mert a fejlődési szisztéma úgy kívánja.²

A mi az eleusisi szertartásokat illeti, róluk való ismeretünk eddig nagyon hiányos s mégis erre a töredékes anyagra mily merész következtetéseket igyekeznek alapítani. Vájjon tudományos, megbízható eljárás-e ez? Nem kell-e a szentszéknek az ilyen látszatok után futkosó theologusokat elítélni?

A mai kutatás eredményét ezekben összegezi Blötzer: «A valóságban a keresztény Eucharistia és a pogány misztériumi lakomák között, ha egy misztikus lakomának tisztán külső élvezetétől eltekintünk, semmi analógia sem található. Az Eucharisziát, mint áldozatot³ és mint lelkünk táplá-

¹ Pflleiderer: Das Christusbild des urchristlichen Glaubens. 1903, 107.1.

² Az evolucionisták nyereszkedésének az a haszna, hogy a mieinket is szorgos kutatásra indítja. Ennek egyik kitűnő terméke *Struckmann*: Die Gegenwart Christi in der Eucharistie. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung. Wien, 1905. Kezdve a Didachén az összes írott ősi forrásokat bemutatja egész a niceai zsinatig. A mi Oltáriszentségünket találjuk ott. Vagy *Blank*: Die Lehre des heiligen Augustin vom Sakramente der Eucharistie. Paderborn, 1907. Kifejti szent Ágoston szerepét e tan továbbfejlődésében.

³ Lásd Hergenröther: Die heilige Eucharistie als Opfer. 1868. – Kisfaludy: A szentmise áldozati valósága. 1886.

lékát¹ sem a pogányságból, sem a zsidóságból, sem mini szent Pál vagy szent János vallási géniusának alkotását nem lehet kimagyarázni: az a teremtői szeretet ténye az Isten-embernek, Jézus Krisztusnak.»²

Jézus Krisztus, a Verbum carofactum, teremtő szeretetének ténye! Ez az eucharistiának legjobb jellemzése. Valamint az Ige testet öltve jelent meg az emberek között s lett tanítónk, jőtevőnk, megváltónk, királyunk; úgy a kenyér és bor látható színei alatt a világ végéig velünk akart maradni lelkünk táplálására. Szeretetének ezt a teremtő emlékét hagyta nekünk, Istenhez méltó emléket.

Szent Tamás szerint ennek megértésénél ránk emberekre nézve «sensus deficit, sola fides suffi ci t». Nagy titok ez, eszünk erejét meghaladó igazság, mint az egész természetfeletti rend, melyet ő kinyilatkoztatott számunkra. Ne keressük itt a természet törvényeit, a természetfeletti rend ezeken felül áll, azokból mi az eucharistiát meg nem érthetjük. Vévén kezébe a kenyeret megáldá és monda: Vegyétek és egyétek, ez az én testem, mely érettetek adatik. Nem kenyér tehát, hanem Krisztus teste az eucharistia, illet pedig csak a teremtő szeretet alkothat.

Azonban ennek közelebbi magyarázata nem tartozik most ide. A mit kimutatni akartunk, csupán az, hogy a modernisták-
nak ötleteskedése az eucharistiára vonatkozó evangéliumi és szent Pál-féle értesítések körül tudományos értékkel egyáltalán nem bír.

A bűnbánat szentsége.

46. Az ősegyházban ismeretlen volt a keresztyén bűnös az egyházi tekintély közvetítésével történő kiengesztelésének fogalma, ellenkezőleg az egyház csak nagyon lassan szokott hozzá az efféle felfogáshoz. Sőt azután is, hogy a bűnbánat, mint egyházi intézkedés, közhasználatba ment át, nem nevezték szentségnek, mivelhogy megszégyenítő szentségnek tartották.

¹ Hoffmann: Geschichte der Laienkommunion bis zum Tridentinum. 1891. Igen érdekes benne az ősi egyház ebbeli állapotának bemutatása. – A Bunyitay-Rapaics-Karácsonyi által kiadott: Egyháztörténelmi Emlékekben (385. 1.) olvasható Luther levele Révai Ferenchez Krisztusnak valósgos jelenlétéről az Oltáriszentségben.

² Blötzer i. mű 198. 1.

47. Azúr szavai: Vegyétek a Szentleket; a kiknek megbocsátjátok bűneiket, megbocsátatnak nekik és a kinek megtartjátok, meg vannak tartva (Ján. 20, 22-3), a világért se vonatkoznak a poenitentiatartás szentségére, bármit is tetszett erről állítani a trienti atyáknak.

Mindkét tétel a gyónásról, a penitenciatartás szentségének emez egyik, a protestánsok által annyiszor támadott részéről szól. Az evolucionisták, mint látszik, semmi újat nem mondanak benne, a mit a mai történeti bűvárlatot jóval megelőzőleg a protestánsok már százszor nem ismételték volna.

Különben a helyzet a túloldalon e kérdésre vonatkozólag egészen zavaros. Luther és Kálvin úgy látszik a fülgyónást csak mint isteni jogon alapuló intézményt támadták, egyebekben nem tiltották el. Luther a kis katekizmusában ezt mondja: «Vor Gott soll man aller Sünden sich schuldig geben, auch die wir nicht erkennen; aber vor dem Beichtiger sollen wir allein die Sünde bekennen, die wir wissen und fühlen im Herzen». Az augsburgi hitvallás 11. szakasza: «Von der Beicht wird also gelehrt, das man in der Kirche die Privatabsolutio (Privatbeicht) erhalten und nicht fallen lassen soll». Kálvin a kötő és oldó hatalmat tagadta ugyan, de a fülgyónást nem törölte el, hanem azt mondta: «nur denen empfohlen wird, welche sie nach ihrem Dafürhalten benötigen». Az ellen azonban, hogy kötelező legyen, mint III. Ince 1215-ben elrendelte, hogy legalább egyszer végeztessék egy évben, kikelt.¹ A gyónás a magyar protestánsok között is jó ideig használatban volt²

¹ Miután a hívek régi önkéntes buzgósága a gyónás tekintetében abban az időben megfogyatkozott, III. Ince a IV. lateráni zsinaton a buzgóság fokozására elrendelte, hogy mindenki legalább egyszer évenként gyónjék. Hefele szerint (Conciliengeschichte, 1886. V. 888. 1.) az erre vonatkozó 21. fejezet így szól: «Jeder Gläubige, von beiden Geschlechtern, der die Unterscheidungsjahre erreicht hat, muss alljährlich wenigstens einmal seinem sacerdos proprius seine Sünden treulich beichten, die ihm auferlegte Busse nach Kräften vollziehen und wenigstens an Ostern das Sakrament der Eucharistie andächtig empfangen, es sei denn, dass sein Priester aus guten Gründen diesen Empfang auf einige Zeit untersagt hätte. Wer das Obige nicht thut, wird von der Kirche ausgeschlossen und erhält, falls er stirbt, kein christliches Begräbniss ...»

² Bunyitay-Rapaics-Karácsonyi: Egyháztörténelmi Emlékek. 1906. III.

A későbbi protestánsok (például Dalläus 1661-ben), különösen a pietisták erősen támadták a gyónást, ú-gy hogy ki is ment náluk a használatból. Ellenben 1901-ben Stuttgartban az evangélikus lelkészek konferenciájukon erősen szorgalmazták visszaállítását a protestáns egyházban, mint olyanét, «durch welche die Kirche das ihr Job. 20, 21-3 übertragene Mandat der speziellen Seelsorge verwaltet». Nagyon hatástalan nélküle egész lelkipásztorkodásuk.

Modernistáink közül a tagadó álláspontot legerősebben Loisy képviseli, a 46. tétel az ő szavait ismétli: «Man besass anfangs nicht den Begriff des sündigen und wieder versöhnten Christen, erst sehr langsam gewöhnte sich die Kirche daran. Man nahm an, dass die gewöhnlichen Schwächen durch eine gewisse fortdauernde Wirkung der Taufe, durch das Gebet, die Kommunion, alle guten Werke, hauptsächlich die Werke der Barmherzigkeit, wieder ausgeglichen würden... Jedoch mit der Vermehrung der Sünden musste der Ablass und eine Einrichtung der Lossprechung entstehen... Aber wenn auch die Busse auf diese Weise eine christliche Einrichtung, und die Ausöhnung ein Amt der Kirche geworden war, so dachte man doch noch nicht daran, einen solchen Vorgang mit dem Namen Sakrament zu bezeichnen: sie war ein Sakrament der Scham...»¹

Hogy mikor hozták be a régi egyházban a fülgyónást, arra nincs feleletük. Harnack úgy vélekedik, hogy a karolingi idők előtt az ír-skót kolostorokból származott át egész Európába,²

173. 1. Nádasdy Tamásnak, a lutheránusok sáryári főprotektorának jelenti lékai várnagya, hogy Jakab építőmestere meghalt és «mint jó keresztény meggyónt, sőt végrendeletében gyóntatójáról is megemlékezett».

¹ Loisy: Evang. und Kirche 165-6. 1.

² Harnack: Dogmengeschichte III. (1897.) 300. 1. «Dass das wirkliche Bekenntnis aller Sünden dem Priester gegenüber und die Auflegung von Satisfaktionen aller Art für die Hunderte von Verfehlungen des Lebens, dass mit einem Worte die Privatbusse vor dem Priester die Regel wurde, erklärt sich nur aus der allmählichen Einbürgerung der Mönchspraxis in der Weltkirche. Begonnen hat die Sache in der iroschottischen Kirche, die ja in eminentem Sinne Mönchskirche gewesen ist. Hier sind zuerst Bussordnungen (im Sinne der Privatbusse) für die Laien aufgestellt worden ...»

Weiss st-galleni ókatholikus pásztor szerint (1901.) bizonyára a XIII. század előtt. Herzog ókatholikus püspök (1901.) meg azt vitatja, hogy az ősi egyházban volt penitenciatartás szentsége, de a «római fülgyónás» nélkül.¹

Már ez a kis történeti vázlat is mutatja, hogy modernistáink túlmerészek, mikor a 46. és 47. tételben oly kerek kijelentéseket tesznek a «megszégyenítő szentségről».

Az a stuttgarti lutheránus konferencia jól mutogatott az evangéliumokra, Ján. 20, 21-3 verseire. Ott foglaltatik a gyónás isteni elrendelésének okmánya. Csak ily alapon válhatott ez az emberi hiúságnak nem hízalgő és a papságra nagy terhet roví kötelezettség általánossá az egyház keleti és nyugati részeiben. Hogy Luther és Kálvin nem tudtak vele mit csinálni, értjük, mert nem tudták beleilleszteni új tani rendszerükbe.

Ján. 20, 21-3 verseiben nem a világért se, hanem mindenestre benn foglaltatik a gyónás krisztusi elrendelése. Erős fényt vet erre a II. és III. századból a novatianusok és a montanisták eretneksége, kik egyáltalán nem tagadták, sőt elismerték, hogy az egyháznak van bűnoldó és kötő hatalma (a kulcsok hatalmának nevezték), csak mint afféle rigoristák némely bűnököt, mint megbocsáthatatlanokat, szerettek volna az alól kivonni.²

A penitenciatartás szentségének s benne a gyónásnak elrendelése így szól: «A mint engem küldött az Atya, én is küldelek titeket... Vegyétek a Szentlelket. A kiknek *megbocsátjátok bűneiket*, megbocsáttatnak nekik és *a kiknek megtartjátok*, meg lesznek tartva». (Ján. 20, 21-3.)

A saját bűnbocsátási hatalmát ruházta át Krisztus apostolaira, az átruházott hatalom tárgya a bűnök, a hatalom természete pedig bírói. Kétirányú ez a hatalom: megkötni és feloldani. Hogy ezt tehessék, ismerniök kell a bűnököt s ítélni fölöttük. Épen azért, midőn Krisztus az apostolokat bűnbocsátó hatalommal fölruházta, egyúttal a híveket ítélőszéküknek alá-

¹ Lásd az egészről *Gartmeier*: Die Beichtpflicht, historisch-dogmatisch dargestellt. Regensburg. 1905. 14-24. 1.

² Hagemann: Die römische Kirche in den ersten drei Jahrhunderten. 1864. 54. 1.

vetette. Viszonylagos itt a bírói hatalom gyakorlása és a bűnvallás kötelezettsége, mely nélkül az apostolok és utódaik feladatuknak megfelelni egyáltalán képesek nem volnának.¹ Mit kössön, vagy mit oldjon ugyanis a pap, mint bíró, ha az ügyet nem ismeri, ha a gyónó föl nem tárja lelkiismeretét gyóntatója előtt? Az ép úgy lehetetlen, minthogy az orvos gyógyítsa a beteget, ki baját eltitkolja előtte.

A protestánsok próbálkoztak ezt a hatalmat a keresztelési küldetéssel azonosítani. De egészen más a keresztelési misszió, mint a melyről itt szó van; hisz a keresztelésnél bírói, illetőleg kötő vagy oldó hatalmat a keresztelő nem gyakorol. Egy más hatalomnak az átruházása ez, melyről Origenes mondja: «A kire Jézus rálehel, mint az apostolokra és a kinek tettein ismerni föl, hogy a Szentlelket magában bírja, az bocsátja meg a bűnököt Isten helyett, a mennyiben az Isten szolgálatában jár el, kinek egyedül van hatalma megbocsátani a bűnököt».²

Az apostolokról az utódokra szállt át a «kulcsok eme hatalma», melyről a dolog természeténél fogva tudni kell, hogy mindjárt kezdetben későbbi kifejlett alakjában nem jelentkezhettek, mint Gartmeier kimerítő tanulmányában írja: «Die Busspraxis im allgemeinen, wie die Ablegung der Beicht im besondern, anfangs etwas anders gestaltet war, wie gegenwärtig. Man muss eben erwägen, das die ersten Christen nahezu eine Gemeinde von Heiligen bildeten...»³ De már a II. és III. században a montanista és novatianus vita minden idézetnél nyilvánvalóbbá teszi a gyónás jelenlétét és gyakorlását az egyházban. Pacian (IV. száz.) a nagyobb bűnök megbocsáthatatlanságát vitató Sympronianusnak oda mondja: «Azt mondod, hogy ezt (bűnököt megbocsátani) csak Isten teheti. Igen, de a mit Isten az ő papjai által végez, az is az ő hatalma».⁴

Ilyenféle nyomokat és vonatkozásokat a gyónásra találunk az ősegyház irodalmában, de részletes vagy kimerítőbb tudósi-

¹ Palmieri: Tractatus de poenitentia. 1879. 45. s k. 1. – Prohászka: A keresztyén bűnbánat és bűnbocsánat. 1894. 40. 1.

² Origenes: De oratione c. 28. (Migne. P. G. XI. 528.)

³ Gartmeier: Die Beichtpflicht. 63. 1.

⁴ Pacianus epist. 1. c. 9. (Migne. P. L. XIII. 1057.)

tást nem. Nem azért, mintha a gyónás nem létezett volna, hisz annak ellenkezőjét mutatják a világos vonatkozások; hanem azért s ezt az evolucionisták figyelmen kívül hagyják, mivel, mint már a szentségekről általán szólva említettem, egész az V. századig dívott « titokfegyelem » szentségeinkről részletesen beszélni tiltotta.

Azért még a 430-ban meghalt szent Ágoston műveiben is csak egyes megjegyzéseiből, ráutalásaiból kell összeszedni a gyónásra, Oltáriszentségre stb. vonatkozó tanait, mivel csak úgy alkalmilag vet oda egyet-mást, «Sorgfältig beobachtet den Väter, írja Blank,¹ diese Vorsichtsmassregel in allen ihren öffentlichen Vorträgen, bei welchen auch Ungetaufte zugegen waren, aber auch sonst in Schriften, wie Briefen und Kommentaren zu den biblischen Büchern, welche nicht blos für Eingeweihte bestimmt waren, bezw. leicht Uneingeweihten in die Hände fallen konnten».

Hogy azonban mégis kiszivárgott valami elődeink szertartásaiból s nevezetesen a gyónásról a pogányok közé, tanúja a II. száz. végén élt Minucius Felix: Octavius című műve, melyben elmondja, mivel vádolták abban az időben a pogányok a keresztényeket, a többi között, hogy titkos összejöveleikben megölt s lisztel behintett csecsemőt esznek (vonatkozás az Eucharistiára), hogy – s ez érdekel most bennünket: «Alii eos (Christianos) ferunt *ipsius anistitis ac sacerdotis colere genitalia et quasi parentis sui adorare naturam*».² Mi egyéb ez, mint a gyónáskor a gyóntató előtt térdeplőnek félreértett cselekvése, vagyis a gyónás maga?

Ez az adat egymaga szinte eldöntő erejű plasztikus bizonyosága a fülgyónás intézményének a korai katakombás egyház idejéből.

Ilyen vonatkozásokat találunk, de egyebet a titokfegyelem miatt hiába keresünk. Azonban azt hiszem, hogy a tényt magát, a gyónás létezését ezek az adatok is minden kétségen kívül

¹Blank: Die Lehre des heiligen Augustin vom Sacramente der Eucharistie, 1907. 2. 1.

²Min. Felicis: Octavius. Edit. Hurler (Opuse. XV.) 27. 1.

helyezik és gyakorlati kommentárt szolgáltatnak Jézusnak Jánosnál (20, 21-3) olvasható intézkedéséhez.

Így Cyprián († 258) «De lapsis» című művében panaszkodik a Felicissimus pártjához tartozó papokról, hogy a hitehagyottakat minden további elégtétel nélkül visszafogadják. «Mindezt, úgymond, megvetik ezek és mielőtt a bűn kiengesztelésére került volna a sor, mielőtt bűneiket megvallhatták s mielőtt lelkiismeretük az áldozat és az *áldozópap keze által megtisztult volna...* az Úr testén és vérében erőszakot követnek el (azaz az Oltáriszentséghez szentségtörőleg bocsáttatnak)».¹

Jeromos beszélvén az ó-szövetségi zsidó papokról, kikhez tartozott a leprás betegek fölött az Ítékezés, ezt mondja: «Akkép az Új-szövetségben is köt vagy old a püspök és áldozár, nem olyanokat, a kik ártatlanok vagy bűnösök, hanem hivatalánál fogva, a kiknek *bűneit részletesen megismerte*, tudja, kit kell megkötni, kit föloldozni».²

Basilius: «A bűnök bevallásánál ugyanaz az eljárás kövendő, mint a testi bajok kinyilvánításánál. A mint a testi sebet nem bárkinek mutatják az emberek, hanem csak azoknak, a kik orvosolni tudják, hasonlóképp a *bűnök bevallása* is azok előtt történik, a kik azokat orvosolni képesek». Mint más helyen mondja: «azok előtt, a kikre az Isten titkainak kiszolgáltatása bízott».³

Nagy Leó pápa (440-61) pedig a campaniai püspökökhöz írt levelében (Ep. 148.) ezt írja: «Azt az apostoli szabállyal ellenkező túlkapást is, melyről minap értesültem, hogy némelyek a tilalom ellenére elkövetik, minden módon megszüntetni elrendelem, t. i. a penitenciatartásnál, melynél az egyes bűnökről írásban történő nyilvános vallomást követelnek a hívektől, *holott pedig a bűnöket elegendő egyedül a papnak titkos gyónásban megvallan*h. Ma ezt fülgyónásnak nevezzük.

És Harnack mégis azt mondja, hogy a gyónás a ír-skót kolostorokból indult ki.

¹ Cyprián De lapsis. c. 35. (Migne. P. L. IV. 492.)

² Hieronymus in Matth. 16, 19. Hurter: Dogmatica. 111. (1885.) 393. 1.

³ Basilius Inter. g. 229, 288. (Migne. P. G. XXXI. 1233.)

Az utolsó kenet.

A rosszul értelmezett fejlődés egész szisztémája a kereszténységnek, tanainak, intézményeinek, Krisztustól való elválasztásán sarkallik, tulajdonképpen azt kell mondani, hogy az evolucionisták részéről egyenes szembeállítás a kereszténységnek, mint emberi fejleménynek, Krisztussal. Szerintük nem az övé, hanem másoké, embereké, tehát nem isteni.

Hogy mennyiben felel meg az ilyen nézet a történeti tényállásnak, láttuk az előbbi négy szentségnél, melyek sorsára juttatják természetesen a többit is.

48. Jakab apostolnak levelében (V. 14, és 15.) nem volt szándéka Krisztusnak valamelyes szentségét köztudomásra hozni, hanem tisztára valami jámbor szokást akart ajánlani és föltéve, hogy az ajánlott szokást a malaszt valamiféle eszközének nézte, semmiesetre sem vette abban a szoros értelemben, a hogy ezt később a szentségek fogalmát és számát megállapító theológusok fölfogták.

A tételben nélkülözünk minden határozottságot. Jakab az evolucionisták szerint nem akart szentségről beszélni, vagy ha ilyesmire gondolt volna is, nem vette azt oly szoros értelemben, mint a későbbi theológusok. A ki így beszél, annak nincs bizalma a saját állításához, az ingadozik. Nehéz is e pontban az evolucionisták helyzete. Jakab apostol nyilatkozata ugyanis nyilvánvalóan nem illik bele fejlődési szisztémájukba, mert a mit mond, az tanilag befejezett dolog, úgy hogy a későbbi theológiának nem maradt más föladata, mint az egész tudományos rendszerébe beilleszteni.

Ezt mondja az apostol: «Beteg valaki közületek? hívassa el az egyházi szolgálkat és ezek imádkozzanak fölötte: megkenvén őt olajjal az Úr nevében; és a hitből jött imádság megszabadítja a beteget és megkönnyebíti őt az Úr és ha még bűnökben vagyon, *megbocsáttatnak neki*».

A legegyszerűbb elemzésre is azonnal szembetünökké lesznek a szóban forgó cselekvés összes szentségi elemei. Van itt látható jel: imádság és olajjal kenés; van a hatásban, a bűnök megbocsátásában, megnyilatkozó láthatatlan malaszt, ugyanis az Apostol szerint a megkenés folytán a betegnek, ha még bűnök-

ben vagyon, megbocsáttatnak a bűnei, a mi a megszentelő maslaszt nélkül nem történhetik; végre Krisztus rendelése befoglaltatik magának Jakab apostolnak intézkedésében, mivel ember, ha apostol is, olyasmit nem rendelhet el saját nevében, a minek folyománya isteni okozat: a bűnök megbocsátása lehetne.

A megjelölt elemek tehát kétségtelenné teszik, miről beszélt Jakab apostol; szándéka iránt a legkisebb kétség sem foroghat fönn. Beteg keresztényekről beszél, beszél a hozzájuk hívandó papokról (presbiterek alatt ezeket értették), a végzendő szertartásról, mely az Úr nevében történik és beszél a hatásról: a beteg testi-lelki megkönnyebbüléséről, valamint bűneinek megbocsátásáról. A bűnök bocsánata, mely az olajjal való megkenéssel és imádsággal, mint külső szertartással, szoros *okozati* összefüggésben áll, kizár itt mindenféle jámbor szokást, mert a jámbor szokásoknak nem lehetnek ilyen eredményeik. Szentség ez itt a szó legszorosabb értelmében.

Azért nem egyéb kertelésnél, midőn Loisy az utolsó kenet szentségi voltát ily módon vonja kétségbe: «Jézus, úgy tetszik, megsabta, megengedte vagy példája által mutatta tanítványainak, hogy a betegeket imádság kíséretében megkenjék, vigasztalás vagy épen gyógyítás céljából (Márk 6, 13.): ez az egész, a mit az evangélium az utolsó kenet szentségéről tartalmaz. Ennek a szokásnak a története az első keresztény századokban meglehetősen homályos. Az olajjal való kenések ősidők óta valószínűleg mindig használatban voltak, azonban a megszentelt olaj használata igen különböző volt. A halálos veszedelemben forgó betegek megkenése a pap kezei által kitűnt a többiek között különös fontossága (honnan ez a fontosság?) és ünnepies jellege miatt. Történeti szempontból tekintve ennek a körülménynek köszönheti, hogy a szentségek sorába fölvtették, midőn arról volt szó, hogy hetes számra berendezett sorozatukat felállítják».¹

Minden legkisebb bizonyítás nélkül ez a csevegő Loisynak az álláspontja.

¹ Loisy: *Evang. und Kirche* 168. 1.

A protestánsok, kiknek rendszerébe, mint ismételten említettem, a szentségek szintén nem illenek, a legváltozatosabb vélemények kíséretében tagadták Jakab nyilatkozatának szentségi jellegét. Még legegyszerűbben végzett vele Kálvin, a ki elismerte, hogy Jakabnál szentségről van szó, de nézete szerint ez csak az apostoli korszakra vonatkozott, míg tudniillik az úgynevezett gyógyítási charisma főnnállóit; ezzel aztán megszűnt a szentség is. Igen sokan közülök gyógyítási, vagyis orvosi kenésre gondoltak; de Wolfnak ez nem látszott valószínűnek, mivel nem látta be, hogy erre a célra miért kellene épen papokat hívni s hogy hogyan írhatta volna elő az apostol minden betegségre ugyanazt az olajkenést? Hozzátehetjük, hogy a «charisma curationum»-ra, a gyógyítási charismára nemcsak azért nem lehet ebben az esetben gondolni, mivel a gyógyítás nem csupán a papság adományát képezte; hanem azért sem, mert az apostol a bűnök megbocsátásáról beszél, a mi egészen más, mint a testi egészségnek gyógykezelés útján való visszaállítása.¹

Az utolsó kenetnek, mint szentségnek folytonosságáról már az első három századból vannak elég világos nyomaink, a mi az apostol tanítása után nem is történhetett máskép. Kern fejtegeti Origenesnél, Tertuliánánál, caesareai Özsébnél előforduló adatokat.² Ha az őskeresztény írók inkább csak ráutalnak e szentségre, oka, mint valamennyi szentségnél, a «titokfegyelem» az 5-ik századig, melynél fogva Íróink a pogányok miatt tartózkodtak a szentségekre vonatkozó minden részletesebb fejtegetéstől.

Fontos bizonyíték az ősegyház felfogására, a mit, szent Ágoston idejében, I. Ince pápa Decentius eugubiumi püspöknek idevonatkozó kérdéseire válaszolt. Decentius azt kérdezte tőle, szabad-e az utolsó kenetet a bűnbánat alatt állóknak kiszolgáltatni? «A bűnbánóknak – válaszolt a pápa – nem szabad

¹ Kern: De sacramento extremae functionis. 1907. 60. 1. Szakszerű monográfia dogmatörténeti szempontból, melyben különösen azt az újabb időben elhomályosodott tant hangsúlyozza, hogy ez a szentség a «közvetetten bemenetelt az örök életbe» eszközli.

² Kern: u. o. 50-4. 1. – Zubriczky: Óskeresztény irodalom. 1906. 176. lap.

kiszolgáltatni, mert hiszen *szentség* és azoknak a többi szentséget sem szabad kiszolgáltatni (etiam reliqua sacramenta negantur).»¹

Van azonban az utolsó kenetről szóló 48. tételben még valami, mint Loisy soraiban is olvassuk, a mit szó nélkül hagyni nem lehet. Az evolucionisták tudniillik azt mondják, hogy ha Jakab apostol az általa ajánlott szokást tényleg a malaszt valamiféle eszközének tartotta volna is, szerintük semmi esetre sem gondolta ezt oly értelemben, mint a hogy később «a szentségek fogalmát és számát megállapító» theologusok fölfozták. A mi tulajdonkép annyit jelent, hogy a szentségek fogalma és száma a theologusok későbbi újító alkotása.

Egyáltalán téves állítás. Eltekintve attól, hogy az egyházban a «traditum»-hoz való föltétlen ragaszkodás miatt semmi lényegbe vágó új fogalmat behozni nem lehetett, magán a Jakab-féle szövegen – a mi általában a szentség fogalmát illeti – látjuk, hogy nem is kellett. A theologusoknak egyszerűen csak összegezniök kellett az adott (a kinyilatkoztatásban foglalt) elemeket s megvolt a «sacramentum» tartalma, a mit fogalomnak nevezünk: látható jel, láthatatlan malaszt, Krisztus Urunk rendelése.

A hetes szám, mint ilyen, az t. i., hogy csak hét szentség van, kifejezetten csak később külön említés tárgya, abban az időben már, midőn a «sacramentum» szó régi tág értelmének megszorításaképen, a fölmerült kérdések és viták folytán, az általa jelölt összes szertartások sorából ki kellett emelni a malasztközlő szertartásokat s a többitől elkülöníteni. A mi a viták előtt azért nem volt szükséges, mert hiszen az életben, a gyakorlatban ezt a *különbséget* a szertartások között úgy is mindenki ismerte.²

A «sacramentum» szónak tudniillik, a legtöbb más szóhoz hasonlóan, már a latinoknál is különféle jelentése volt, hasonló-

¹ Epist. 25.

² Krawutzky: Zählung und Ordnung der heil. Sacramente. 1865. Breslau. 28. 1. Dogmatörténetileg fejtegeti a kérdést az apostoli kortól egész a trienti zsinatig. Látjuk nála részletről-részletre, korról-korra kimutatva, hogy a szentségekről érkező későbbi theologusoknak nem kellett s nem is lehetett a szentségeknek valami új fogalmát megalkotni.

kép a kereszténységben is.¹ A mi rajta későbbi újításnak látszik, az csupán jelentésének megszorítása, a mennyiben később kizárólag csak a szentségek jelölésére használtatott, de ezzel sem új fogalmat nem kapott, sem új dolgot nem jelentett, hanem csak a Krisztus rendelte malaszteszközöket.

A theológiának, nevezetesen a skolasztikának, műve e tekintetben csupán a már a Szentírásban is megjelölt elemek spekulatív elemzése, összehasonlítása s műnyelven való megnevezése. De ez nem annyi, mint ha a theologusok alapították volna meg először a szentségek fogalmát és számát, vagyis mintha az, a mit szentségeknek nevezünk, maga későbbi emberi fejlemény volna.

Az egyházi rend.

49. A mint a keresztény úrvacsora idővel liturgikus jelleget öltött, addigi vezetői papi jelleget nyertek.

50. Az apostolok az idősebbeket, a kik rendszerint a keresztények gyülekezeteiben felügyelői tiszteket viseltek, presbitereknek vagy püspököknek rendelték, hogy a növekedő hitközségekben a szükséges rendről gondoskodjanak, nem pedig hogy bennök az apostolok misszióját és teljhatalmát megörökítsék.

A tételek az egyházi rend szentségének és a velejáró hierarchiának keletkezéséről szólnak s a mennyiben az intézményt, úgy ahogy, mégis az apostolokkal hozzák összefüggésbe, szelídebben fejezik ki a tévedést annál, a hogy Loisy tárgyalja a kérdést.

Szerinte, miután az eredeti kereszténység vallássá s ez által kultusszá fejlődött ki, szüksége volt kultuszszolgákra. «Die Befugnis der Vorsteherschaft der Ältesten ergab sich *von selbst*». Hogyan? Loisy így képzei: «A mint az apostolok és a vándorprédikátorok rendkívüli hivatala megszűnt, a mint a lelkesedés, mely prófétákat támasztott, az első század vége felé lelohadt, a mint ennek különben egész természetesen be kellett következnie, a tanítói hivatal és a hitközségek vezetése egész terjedelmében

¹ Franzelin: De sacramentis in genere. 1878.1.1. – Scheeben: Kath. Dogmatik IV. 465. 1.

átszállott a meglévő előjárókra, lehet mondani kormányzókra, a kik kétségkívül részben már az előtt is gondozták». ¹

Oly természetesnek találja ezt, mint a hogy az emberek, ha társulatba állanak össze, előjárók nélkül el nem lehetnek. Krisztusnak persze, a ki, mint mindjárt meghalljuk, Loisy szerint egyházalapításra nem is gondolt, a hierarchia, az egyházi elöljáróság fölállításában semmi része sem volt.

Azonban a szentiratokban magokban másképp olvassuk a tényállást akár az egyik, akár a másik kérdésben.

Az Úrvacsorának liturgikus jelleget Jézus Krisztus adott, miután az eleusisi átvitel, mint láttuk, egyszerűen mese. Papokká is ő avatta apostolait, midőn az utolsó vacsoránál rendelte: «Ezt – a mit én most tettem – cselekedjétek az én emlékezetemre». (Luk. 22, 19.)

Hogy pedig ez a papi hatalom miként volt átszarmaztandó utódaikra, látjuk az Ap. Csel.-ből mindjárt az első diakónusok rendelésénél, mivel ezekre volt legelőbb szükség. «Ezeket (a megválasztott hetet) állíták az apostolok elé, kik imádkozván, rajok tevék kezeiket». (6, 6.) Tulajdonképpen pedig látjuk Pál apostolnál, ki Timotheushoz írt I. levelében ezeket mondja: «Ne hanyagold el a kegyelmet, mely benned vagyon, mely neked adatott a prófétálás által (a Szentlélek fölvilágosítása folytán) az egyházi szolgák kézföl tételével». (4, 14.) S még világosabban (II. Tim. 1, 6.): «Intelek, hogy gerjeszd föl az Isten malasztját, mely benned vagyon kezeimnek rádtétele által». (Per impositionem manuum mearum, cum impositione manuum presbyterii.)

Íme a papi rend szentsége, a krisztusi rendelés, a szentség összes kellékeivel. Külső jel: az apostol kézrátétele, továbbá a láthatatlan malaszt és Krisztus rendelése: a szentség kellékei. Apostolok azok, a kik ordinálnak; Pál szerint a püspökké föl-szentelt Timotheusban a malaszt, mint Pál kezei rátételének következménye, jelentkezik, melyet az egyházi szolgák, a presbitérium, kézföltétele kísért, mint ma is látjuk a papszentelésnél a püspök körül szolgáló papság részéről.

¹ Loisy: Evang. und Kirche 162-3. 1.

Tehát valamint az Oltáriszentség nem fejlődött ki az eleusisi lakomákból, hanem Krisztus rendelése volt; úgy a papi jelleg sem esetleges fejlődés, fictio, melyet a hitközség némely emberei úgy szereztek, mint a falusi bíróságot szerezni szokás, hogy valaki elnököljön az üléseken. Különös kellékekkel kellett annak bírnia, a kit az apostolok pappá vagy püspökké szenteltek. Látjuk ezt Pál intéséből, melyet Timotheusnak ad: «Kezeidet hirtelen senkire ne tedd és ne légy részes idegen bűnökben» (ne add föl senkinek az egyházi rendet, ha csak előbb meg nem győződteél méltó voltárol.) I. Tim. 5, 22.

Ezeket összegezve, értjük csak igazán az ordinatio jelentőségét, melyet Pál, Miletusból Jeruzsálembé utazva, ekként kötött szívére az Efezusból előhívott «véneknek»: «Vigyázzatok magatokra és az egész nyájra, melyen titeket a Szentlélek püspökké tett az Isten anyaszentegyházának kormányzására, melyet maga vérével szerzett». (Ap. Csel. 20, 28.)

Sokatmondó szavak! Nem mondja el a történetet, nem részletez semmit, a hitközségekben ismert dologról beszél; azoknak, a kikhez beszél és azoknak, a kiknek jelenlétében beszél ilyen részletezésre nem volt szükségük. Az nyilvánvaló, hogy nem a nép által választott elöljárókat érti, hiszen a «Szentlélek tette őket püspökké az isten egyházának kormányzására», sem olyanokat, a kikre, mint Loisy véli, a községek vezetése úgy magától szállott át. Hogy miként lettek püspökké, Pálnak előbb idézett leveleiből tudjuk meg.

Annak a kornak nyelvén, azt, a mit mi későbbi műszóval egyházi rend szentségének nevezünk, nem lehetett ennél jobban kifejezni.¹ Ez pedig egészen más, mint a mit az evolucionisták légből kapva beszélnek, hogy miután a keresztény úrvacsora idővel liturgikus jelleget öltött, addigi vezetői papi jelleget nyertek. A papi jelleg Krisztus rendelése óta főnállott.

Azért az ősegyház meggyőződését fejezi ki szent Ágoston, midőn a keresztségről és a papi rendről beszélve, ezt írja: «Mindakettő szentség s mindakettő bizonyos megszenteléssel jár az emberre nézve, az, mikor keresztelik, ez, mikor ordinál-

¹ Scheeben: Kath. Dogmatik. IV/2. 752. 1.

ják».¹ Érdekes e tekintetben a kalcedoni zsinat (451.) 2. kánonja: «Ha valamely püspök pénzért ordinal és a *malasztot* pénzértékné veti alá, a mely pedig nem árulható... rendjéből letéessék.»² Malasztközlő eszköz pedig annyi, mint szentség, íme ilyennek tartotta az ősegyház az ordinatiót.

Ezen ordinatiónak eredményeképpen már a szentiratokban jelentkezik a hierarchia hármas tagozata: püspökök, áldozópapok és diakonok és pedig nem olyképen, mint az 50. tétel állítja, hogy a növekedő hitközségekben a polgári községek mintájára egyszerűen a rend főtartásáról kellett gondoskodniuk; hanem úgy, hogy az apostoloknak a megjelölt területen missziójokban és teljhatalmukban örökösei legyenek. «Ez okért hagytalak téged Krétában, hogy, a mik hátra vannak, eligazítsad és rendelj városonkint egyházi szolgálkat, a mint én meg is hagytam neked», írja Pál Titusnak (1, 5.), kit Kréta püspökévé tett. És hozzá teszi: «Ints és dorgálj minden hatalommal». (2, 15.) Hasonló önálló apostoli jogkörrel tűnnek föl az Efezusvidéki püspökök, a kikről előbb volt szó.

Hogy pedig az apostolok nem mindig az idősebbeket ordnálták püspökké, látjuk ismét Pál eljárásából, ki a fiatal Timotheust rendelte püspökké s azért inti őt: «Senki se vesse meg ifjúságodat, hanem légy példája a híveknek beszédben, társalkodásban, szeretetben, hitben, tisztaságban». (I. Tim. 4, 12.)

Mint az apostoli teljhatalom örököséről beszél a hierarchiai fokozatokról az apostol-tanítvány, antiochiai szent Ignác († 117 körül); «Intelek, hogy mindent egyetértéssel elvégezni iparkodjatok; elül ülven a püspök Isten helyett, a presbiterek az apostoli szenátus helyett és a nekem igen kedves diakonok, a kikre Jézus Krisztus szolgálata bízott».³

¹ Contra epist. Parmen. 1. 2. c. 13.

² Hefele: Conciliengeschichte. 1873. II. 506. 1.

³ Epist. ad Magnesios n. 6. – Előtte az első század végéről egy másik apostol-tanítvány, római Kelemen, a Korinthusiakhoz irt levelében ugyan így nyilatkozott: «A mint az Atya küldte Krisztust, Krisztus az apostolokat, úgy rendelték az apostolok a püspököket és diakónusokat». V. ö. Zubriczky: Ókeresztény irodalom. 66. 1. – Ezek egyúttal bizonyítékai az ordo szentségének is az apostol-tanítványok korából, mert hiszen püspökké csak ordinatio útján lehet valaki.

Nem emberi fejlemény tehát az egyházi rend, hanem Jézus Krisztus intézménye, melyben az ő missziója folytatódik. (Ján. 20, 21.)

A házasság.

51. A házasság az egyházban csak később válhatott újszövetségi szentséggé; arra ugyanis, hogy szentségnek tekintessék, szükség volt előbb a malasztól és szentségekről szóló theologikus tan teljes kifejtésére.

A mit e tételben a házasságról mondanak, hogy már csak azért sem lehetett az apostoli korban szentség, mert előbb a malasztól és a szentségekről szóló theologikus tannak kellett kifejlődnie, egyszerűen semmi beszéd. Hiszen ezt az okoskodást akármelyik előbbi szentségre is lehetett volna alkalmazniuk, hogy megtagadják apostolkori szentségi voltát. Az a skolasztikai 13. századi elméleti formulázás – ezt akarják ők mondani – az egyképen volt 13. századbéli mind a hét szentségre vonatkozólag, tehát nem különlegesség a házasságra nézve.

A fő hiba ebben az állításban azonban az, a mint már a 48. tételnél is említettem, hogy az evolucionisták a skolasztikának a szentségekre vonatkozó tételeiben valami új tant látnak, új fejlődést, a mit a régi egyház tartalmilag nem ismert. Ez teljesen légből kapott nézet. A mint az újkori fizikusok, kifejtve a mágnesség elméletét, nem magát a mágnességét fedezték föl, hanem azt már a Krisztus kora előtti pásztorok ismerték Kis-Ázsiában; úgy a skolasztikusok elméletté fejlesztve a szentségekről a kinyilatkoztatásban talált elemeket, nem új dolgot, nem új fogalmat találtak ki, hanem a régit tudományosan formulázták. Ha mi a szentséget fogalmilag így határozzuk meg: «sacramentum est ritus gratiae efficax», mi egyebet teszünk, mint hogy összefoglaljuk a Szentírás idevonatkozó szövegeiben előforduló elemeket? Ha szent Pál ezt mondja: Gerjeszd föl az az Isten malasztját, mely benned vagyon kezeimnek rádtétele által: mit mondott egyebet, mint hogy az ő kézrátétele volt Timótban a malaszt eszközlője? S csak ennyi foglaltatik a fön-
tebbi definícióban is.

A malaszt külön kifejtésére sem volt ezért szükség, eléggé kifejtette azt már szent Pál, kivált római levelében.

A házasságról két szempontból intézkedett Krisztus: eredeti egységét visszaállította (Máté 19, 5. s k.) s fölbonthatatlannak nyilvánította.¹ (Márk 10, 11-2; – a Máténál 19, 9. előforduló kivételt Pál szerint [I. Kor. 7, 10.] az ágy és asztaltól való elválasztásra magyarázzuk.)² Szentségi voltára vonatkozólag a Szentírásban említés nem tétetik, kivéve Ephes. 5, 22. s k., a hol Pál a házasságot nagy titoknak (sacramentum) mondja, Krisztus és az anyaszentegyház összekötetéséhez hasonlóan.³

Eme sajtószzerű szentségről, melynél a fölvevők magok a kiszolgáltatók s a pap csak hiteles tanú, nem sok mondani-valója van az ókeresztény irodalomnak.⁴ Hogy azonban nem nézték világi ügyletnek, mint később Luther tanította, azt világosan látjuk Tertullian szavaiból: «Honnan vegyek szavakat ama házasság boldogságának ecsetelésére, melyet az egyház köt, melyet a szentmise-áldozat megerősít, áldás megjelöl, angyalok égben hirül adnak s az Atya jóváhagy?»⁵ I. Ince pápa pedig (415.) világosan rámutat a házasságra, mint szentségre: «Rendeljük, támaszkodva a katolikus hitre, hogy az a valódi házasság, mely először az isteni malasztra volt alapítva s hogy a második nővel megkötött házasság, míg az első nő él s elválasztva nincsen, semmiesetre sem lehet törvényes».⁶ Ez a pápai nyilatkozat azért is érdekes, mert látjuk belőle, hogy nem kellett az egyháznak a XIII. századi skolasztikára várnia, hogy «isteni malasztra alapított» házasságról beszéljen.

A szent kereszténység első idejében alig merültek föl oly esetek, melyek megvitatása a házasság szentségi voltára fényt derített volna. Innen az idetartozó adatok csekély száma.

¹ Palmieri: Tractatus de matrimonio christiano. 1880. 97. s k. 1.

² Frenzel: De indissolubilitate matrimonii. 1863. 39. 1.

³ A theologusok eme szöveg mérlegeléséből a házasság szentségi voltára következtetnek. Hurter: Dogmatica, 1885. III. 511. 1. – Egger: Enchirid. Dogm. Specialis. 1902. 942. 1.

⁴ Említi a II. század közepén Hermas Pastor-a, megengedi a házasságtörőtől való elválást, de nem az új házasságot; Athenagoras kiemeli a szüzességet s a második házasságot tisztességes házasságtörésnek nevezi; Tertullian már többször beszélt róla. Zubriczki i. műve. 80. 111, 225. 1.

⁵ L. 2. ad uxorem c. 9.

⁶ Epist. 5.

Ha már most összegezzük ezeket a szentségekre vonatkozó kutatásainkat, látjuk, milyen mondva csinált az evolucionisták állítása a hét szentségnek az egyházban szokás útján való későbbi fejlődéséről, illetőleg emberi eredetéről. Magok a különben alkalmi célokra készült szentiratok is történeti hűséggel bemutatják krisztusi eredetüket s ezzel nyilvánvalóvá teszik az okot, miért találhatók e szentségek az egyház egész egyetemében s miért ragaszkodnak hozzájuk még az egyháztól elvált szekták is, a protestánsokat kivéve.

Látjuk egyúttal, hogy a fejlődő theologia nem tett e tekintelben egyebet a mai napig, mint hogy a jól megvetett alapokon elméletileg kifejtette, a mi a kinyilatkoztatásban alapvonalaiában már befoglaltatott.

Loisy ellenben így elmélkedik: «A szentségi rendszer átöleli és megszenteli az egyház hierarchikus tagozatát és a keresztény élet fő mozzanait. *Benne előre megállapított program nélkül* (íme darwinizmus a katholicizmusra alkalmazva) oly intézmény lépett életbe, mely az ember létét isteni atmoszférával veszi körül és mely összes részeinek belső összhangja, valamint hatalmas befolyása által kétségkívül a legcsodálatraméltóbb alkotást tárja elibénk, mely valaha *önként* (spontan) támadt egy élő vallásból».¹

Tehát a nagy szentségi rendszer önként, előre megállapított program nélkül, ennél fogva Krisztus nélkül fejlődött volna az egyházban. S hozzá hogy a legcsodálatraméltóbb alkotás, a mi valaha egy élő vallásból támadt! Dehogy támadt, a keresztény vallás lényegének egyik alkotó eleme a szentségek, melyek a kereszténységgel együtt jöttek a világra.

¹ Loisy: Evang. und Kirche. 169. 1.

VI. FEJEZET. Az egyház és szervezete.

(52-56. tétel.)

A «rendszer» végigszáguld az egész vonalon s mindent letarol, akár a vihar a forró nyárban. A mi csak alkotó része a kereszténységnek, tan vagy intézmény, kegyelmet előtte nem talál, hanem, elszakítva Krisztustól, mindent az emberi változán dóságok árájába sodor s mint az innen eredett időszakai fejlemények összegét, mely századokon át nőtt nagyra, az emberi alkotások közé soroz. A mit Krisztus kezdeményezett, az az evolucionisták szerint nem maga a kereszténység; a kereszténység, mint olyan, csak utána kezdett fejlődni, indult útjára s csak annyiban hozható vele összefüggésbe, a mennyiben föllépésével ő adott lökést az élénkebb vallási eszmeáramlatoknak, mint a ki követ dob a folyóba, oka a víz hullámzásának. Ezek az áramlatok azonban szerintük más irányba terelődtek, mint a hogy Krisztus akarta s előre láthatta és ebből a meg nem- vagy félreértésből szent Pál nyomán indult volna el a mai kereszténység fejlődése.

Külön lapra került Krisztus s egy másikra a kereszténység, mint egymástól idegen nagyságok.

Ebből a modernista műveletből, illetőleg a kereszténységnek eme laicizálásából láttuk az imént a szentségek emberi keletkeztetését, már t. i. a hogyan az evolucionisták szeretnék keletkezésüket. Bajuk persze csak az, hogy szisztémát kigondolni tudnak, de kedveért a történelmet visszacsinálni nem tudják.

A szentségek után *az egyház* kerül sorra, ennek hasonló emberi fejlődése. Őt erre vonatkozó tételüket mutatja be a Dekrétum s nyomban a történeti igazság nevében elit élni kény-

telén. Alapeszménk ismét csak ez: a mit egyházon s alkotmányán értünk, a mint az idők folyásában a történet színpadán jelentkezik, az elejétől végig nem Krisztus alkotása, hanem az akkori emberi viszonyok esetleges fejlődése. Emberi alkotás nekik az egyház, mint az egész szent kereszténység. Lássuk, hogyan?

52. Krisztusnak távolról sem volt szándékában valami egyházat, mint a földön évszázadok hosszú során fenmaradandó társaságot alapítani, sőt ellenkezőleg, az ő felfogása szerint a mennyek országa a világ végével együtt már-már elközelgő vala.¹

Loisynak – szokása szerint – nem indokolt gondolata. «Az bizonyos, úgymond a többi között, hogy Jézus az egyház szervezetét (alkotmányát), mint egy afféle, a földön megállapított és a századok hosszú sorának tartamára szánt államét, nem szabályozta előre... Jézus a mennyek országát hirdette és jött helyette az egyház... Hogy Jézus az egyház jövőjét tanítványainak előre hirdesse, sem nem lett volna lehetséges, sem nem lett volna hasznos.»²

Az evangéliumok s bennük Krisztus erre vonatkozó sok-

¹ Ebben a modernista tételben új kombináció jelentkezik, hogy t. i. Krisztus azért nem gondolhatott egyház alapítására, mert hitt a közeli paruziában. Ez az indokolás ilyen formában új; a protestáns evolucionisták nem így fogják fel a dolgot. így Pflleiderer ezt írja: «Der Ursprung des Kirchenregiments ist weder auf die Einsetzung Jesu, noch auf die der Apostel direkt zurückzuführen. Sondern es ging hervor aus der freiwilligen Dienstleistung der hierzu durch charismatische Begabung Berufenen und aus der freiwilligen Anerkennung dieses Liebesdienstes und der darauf beruhenden persönlichen Auctorität seitens der Gemeinde». Grundriss der christl. Glaubens- und Sittenlehre. 1886. 303. 1. – Lipsius pedig: «So wenig Jesus eine eigene «Kirche» neben und im Gegensatze zur jüdischen Volksgemeinde hat gründen wollen, ebensowenig wollte die Urgemeinde eine neue Religionsgemeinde sein, sondern betrachtete sich einfach als den messiasgläubigen und damit der Bürgerschaft im künftigen Gottesreiche versicherter Theil des Volkes». Evang. protest. Dogmatik. 1879. 862. §. Sajátszerűen hangzik ez annak, a ki olvasta a Szentírást. Ha Luthernek nem lett volna valaha szüksége arra, hogy az egyházi tekintély sújtó karjától szabaduljon, talán az ő ötletei nyomán sohasem keletkeztek volna ilyen s ehhez hasonló légből kapott elméletek.

² Loisy: Evang. und Kirche 112-4. 1.

szoros nyilatkozataival teljesen ellenkező emez állítás azon a téves felfogáson épül föl, melyet a 33. tételnél világosan megcáfoltunk, mintha Krisztus a második messiási eljövetelet (paruzia) s vele a világ végét küszöbön állónak hirdette volna. Szóval az állítás alapja hibás kép Jézusról és működéséről.

Nem gondolta ezt Jézus, nem is mondta, nem is jövendölte. A Jeruzsálem jövő elpusztulásáról mondottakhoz hozzáköti a világ végére vonatkozó jövendölését s jöllehet a két jövendő esemény részletei a jövendölés természeténél fogva összefolynak is Krisztus szájában, annyit azonban világosan látunk, hogy azt a második eseményt, a világ végét, melyet világos kijelentése szerint: az evangélium «az egész világon», «minden nemzetek között» való hirdetésének kell megelőznie, nem tartotta, nem tarthatta közelállónak s midőn ezenfelül odanyilatkozott, hogy «azt a napot vagy órát senki sem tudja, még a mennyei angyalok sem», az esemény időbeli meghatározására s ennek az emberekkel való közlésére szemmel láthatóan egyáltalán nem is gondolt. (Máté 24, 14. 36 v.)

S hogy nem gondolt a világ közelgő végére, mutatják egyebek közt épen az egyházzól tett nyilatkozatai is, melyek a mint egyrészt kétségtelenné teszik egyházalapítási szándékát, úgy másrészt magukban foglalják ennek az egyháznak «a világ végéig» való fenmaradási rendeltetését is.¹

Elég e tekintetben ismét az evangéliumokra hivatkoznunk, melyek, mint folyton hangsúlyozzuk, alkalmi s részleges célokból írt iratok lévén, semmit bennük rendszeresen, naplószerűen vagy katekizmusi formában összeállítva nem találunk; de összevetve a bennük följegyzett krisztusi nyilatkozatokat, mint sok egyébről, úgy az egyház alapítása tekintetében is eléggé tiszta képet alkothatunk magunknak Krisztus rendelkezéseiről. Egyházalapítási szándékát kinyilvánítja Péterhez Filep Cezareája környékén intézett szavaiban: «Én mondom neked, hogy te Péter vagy (petra = kőszikla, sziklaerős férfiú) és e kőszálon fogom építeni anyaszentegyházamat (ecclesiam meam) és a pokol kapui nem vesznek erőt rajta. És neked adom a mennyek

¹ Wilmers: De Christi Ecclesia. 1897. 64. 1.

országa kulcsait. És a mit megkötetesz *a földön*, meg leszen kötve mennyekben is...» (Máté 16, 18-19.)

Tehát a földön alapította Jézus a mennyek országát, melyet előbb anyaszentegyházának nevezett s melynek kulcsait íme Péternek szándékozik átadni. S Loisy, honnan, honnan nem, mégis azt mondja, hogy Jézus a mennyek országát hirdette és jött helyette az egyház. Nemde nyilvánvaló ráfogás ez? A valóság ellenben az, a mit Fonck mond: «Das Himmelreich ist, das Christus auf Erden für alle Völker und für alle Zeiten in seiner heiligen Kirche errichtet hat».¹

Super hanc petram² aedificabo ecclesiam meam, mondta Krisztus. A saját egyházáról beszél, az általa a földön alapítandó társaságról, hogy megkülönböztesse minden más társaságtól, lévén az ecclesia görög szó (ἐκκλησία) úgy a zsidóknál, mint a pogányoknál, nevezetesen a görögöknél, elnevezése minden rendszeresen összehívott, szervezett népsokaságnak, társaságnak.³

Jelzi egyúttal, hogy az ő társasága monarchikusán⁴ lesz szervezve, egy fej vezetésére bízva, kinél az egész hatalom lesz, a kulcsok által jelzett legfőbb hatalom. Ez a fej, ez az alap, melyre építendő egyházát, sziklaerős lévén, maga a társaság is oly erős lesz, hogy a pokol kapui, vagyis a gonoszság összes fondorlatai nem vehetnek majd erőt rajta, nem tehetik tönkre, a mivel nyilvánvalóan annak elpusztíthatatlan fönmaradását jelzi. És Loisy mégis azt mondja: az bizonyos, hogy Jézus az egyház szervezetét nem szabályozta előre!

Ellenkezőleg. Egy pár szó s már is Krisztus szándékának egész perspektíváját látjuk: az egyházalapítást, annak alapszervezetét, ingathatatlan fenmaradását, egyszóval azt, hogy «a földön évszázadok hosszú során át fenmaradandó társaságot akart alapítani». Ha Krisztus felfogása szerint, mint az evolucionisták

¹ Fonck: Die Parabeln des Herrn. Vorwort és 61. L

² Az ennek értelmére vonatkozó különböző protestáns magyarázatokat 1. Reinerding. Theol. Fundamentalis 1864. II. 78.

³ Hettinger: Fundamental-Theologie. 1879. IL 6. 1. – Dudek: Az egyház önálló, tökéletes társaság. Hittud. Folyóirat. 1891. 44. 1.

⁴ Hettinger i. műve 145. 1. – Gutberiet. Apologetik. 1894. III. 32. 1.

álmodják, a mennyek országa a világ végével már-már elközelgő vala, volna-e értelme az ilyen beszédnek, az ilyen határozott, magasröptű tervnek?

Ez alkalommal Krisztus még csak a jövőről beszélt; csak annyit mondott: fogom építeni anyaszentegyházamat, mert az evangéliumok tanúsága szerint Krisztus összes intézkedéseiben fokozatosan, a bölcs paedagogus módjára járt el, nemcsak műveit, de apostolait is előbb előkészítette, ránevelte, hogy majdan szándékainak okos végrehajtóivá lehessenek. Azt az elsőséget, melyet itt Péternek szán, az apostoloknak is előbb meg kellett szokniok, hogy az emberi gyarlóság a nagy egységet (Ján. 17, 11.), minőnek egyházát óhajtotta, egykor meg ne rontsa.

Ígérését csak hosszabb idő multán valósította meg, midőn Péterrel szemben tanúsított folytonos kitüntetéseivel apostolait erre az elsősége már rászoktatta;* csak föltámadása után ruházta rá tényleg az egyházában viselendő elsőséget: «Legeltesd az én bárányaimat, legeltesd az én juhaimat». (Ján. 21, 15-7.) A ki magát oly előszeretettel «jó pásztornak» nevezte (Ján. 10, 11.), ki életét adja juhaiért, íme itt Pétert állítja be maga helyett főpásztornak az ő bárányai és juhai fölött, kik benne hinni fognak, azaz Pétert rendeli egyháza fejének.²

Ha ezt az evangéliumi alapot, ha Krisztusnak ezt a rendelkezését veszem: érték mindent, a mit a történelem az egyház és a pápaság keletkezéséről beszél, e nélkül minden talányszerű. Máskülönb a zsidókból és a pogányokból, tehát hozzánk hasonló kritikával eljáró, tényeket vizsgáló, előbb ellenséges, utóbb meggyőződésükért sokat szenvedő emberekből alakuló ilyen egységes egyház keletkezését, fönmaradását, hol fejet hajt mindenki, emberileg elképzelni nem tudom.

Hogy kik lesznek majd ennek az egy háznak mint egyenlőtlen jogúak társaságának tagjai, a másik rendeletével jelezte:

¹ Hurter: Dogmatica. 1885. I. 326. 1.

² Az evangéliumok szerint Krisztus szervezve alapította egyházát, úgy hogy ez a két mozzanat egyesítve jelentkezik eljárásában. L. Wilmers i. műve 40. 1. Ez idő szerint ez a legkiválóbb dogmatikus monográfia az egyházzól.

«Minden hatalom nekem adatott mennyben és a földön. Elmenvén tehát, tanítsatok *minden nemzeteket...* tanítván őket megtartani mind, a miket parancsoltam nektek és íme, én veletek vagyok mindennap világ végezetéig». (Máté 28, 18-20.)

Minden nemzetek jelettetnek meg tagok gyanánt, a kik megkereszteltetve lépnek majd be az egyházba s ott nem valamely filozófiai iskola módjára mindenki azt fogja hinni, vallani, a mi neki tetszik, hanem vallani fogják mindazt, «a miket parancsoltam nektek». S hogy az embereknek egyúttal biztosítékuk is legyen, hogy ezek az apostolok, mint különben gyarló emberek, nem vezetik őket tévedésbe, nem tanítanak nekik mást, mint a mit Krisztus parancsolt, isteni segítségét, velük való láthatatlan maradását ígérte nekik a világ végezetéig. Már most a ki apostolainak működési terül az egész világot, minden nemzetek megtérítését jelöli ki, a mi bizony nem egy-két százév alatt következhetik be; a ki erre nézve segítségét igéri a világ végezetéig: lehet-e az olyan, a kinek fölfogása szerint «a mennyek országa a világ végével már-már elközelgő vala»?

Annak illusztrálására, hogy maga Jézus is jól tudta, hogy egyházának elterjedése nem valami rövid idő alatt következhetik be, minden mást mellőzve, csak egyik példabeszédét hozom fel. «Hasonló mennyeknek országa a mustármaghoz[^] melyet vévén az ember, elvete földébe. Mely kisebb ugyan minden magnál, mikor pedig felnő, nagyobb minden növényinnél és ává leszen, úgy hogy az égi madarak eljönnek és ágain laknak». (Máté 13, 31-2.) Ha mustármag az egyház, melynek nőnie kell és pedig mindennél kisebb magból, hogy minden növényinnél nagyobb fává legyen: ahhoz idő kell, sok idő, mert az emberek ilyen egyesítése legnagyobb társasággá az erkölcsi rend terére tartozik, melyet az emberi akarat szabad elhatározása igen késleltethet.

Az evolucionisták Loisyval együtt – egyházzól beszélve - tehát egyáltalában nem dicsekedhetnek azzal, hogy megértették Krisztust és szándékait.

Egyházát ő maga életbe nem léptette, hanem előkészített mindent, a mi életbeléptetéséhez szükséges volt. Megadta a tant, a parancsolatokat, elrendelte a malaszteszközöket; lerakta az

egyház alapszervezetét apostolaiban. Pétert fejnek rendelte: neked adom a mennyek országa *kulcsait*, a mit megkötendesz a földön, meg lesz kötve az égben is. A többi apostolt is ellátta ilyen hatalommal: a miket megkötendetek a földön, meg lesznek kötve a mennyekben is (Máté 18, 18.); de kulcsokról ezeknek nem szólt, azok kizárólag Péternél vannak, a mi annyit jelent, hogy az apostolok hatalma is Péternek, mint a hatalom forrásának, van alávetve. Az egész világot tanítványaikká rendelte: a ki titeket hallgat, engem hallgat; a ki titeket megvet, engem vet meg; elmenvén, tanítsatok minden nemzeteket megtartani mind, a miket parancsoltam nektek. S végre mennyei missióját ruházta át rájuk: A mint engem küldött az Atya, én is küldelek titeket. (Ján. 20, 21.)

Ezért nevezzük az egyház szervezetét, alkotmányát, isteni jogon alapuló szervezetnek, hierarchiának.¹ Krisztus egyháza pünkösdkor lépett életbe, midőn Péter hatásos beszédére az első hívek csatlakoztak az apostolokhoz. «A kik elfogadták az ő beszédét, megkereszteltetének. És *hozzájok áll*a az napon mintegy háromezer lélek. Kik állhatatosak valának az apostolok tanításában, a kenyérszegés közösségében és az imádságokban». (Ap. Csel. 2, 41.)

Ez az egyház kezdete s fejlődésének az alapja – a mai napig. Egészében, mint látjuk, Krisztus rendelése, egyszerűen Krisztustól eredő isteni intézmény, mely idővel terebélyes fává fejlődött.

Az evolucionisták részén, jobbára protestáns theologusok, egész irodalma van e kérdésnek: hogyan keletkezett az egyház? így pl. Pfleiderer,² a ki csak egy ponton akad fenn, t. i. a presbyterekkel, a presbyteri intézmény keletkezésével nem tud tisztába jönni. «Der Ursprung dieses Standes ist dunkel». Pedig különben az egyház emberi keletkezése körül mindent úgy beszél el, mintha ott lett volna. Dobschütz,³ Wernle,⁴ Frank,⁵

¹ Palmieri: Tractatus de Romano Pontifice. 1877. 108. 1.

² Pflleiderer: Die Entstehung des Christentums 1905. 241. 1.

³ Dobschütz: Probleme des Apostolischen Zeitalters. 1904.

⁴ Wernle: Die Anfänge unserer Religion. 1904. 276. 1.

⁵ Frank: Geschichte und Kritik der neueren Theologie. 1898. 327. 1.

s annyian mások egymásután igyekeznek megkonstruálni az emberileg alakult ősegyház képét, más-más eredménnyel. Mind-egyiknél másképp néz ki az egyház, az «Urgemeinde» kezdete; az evangéliumokat, a szentatyák iratait s az apokrifeket kényölkedvők szerint keverik s mindegyik kisüt belőlük egy más emberi egyházat. Azonkívül egyik cáfolja a másikat. Frank például semmire sem tartja Harnackot, szerinte csak Ritschl régi eszméit öltözteti új formába. Dobschütznek Wernle igen radikális, műve oly könyv, «mit dem ich keineswegs übereinstimme». – Az evolucionisták e tehetetlensége, a mint lábukat a történet talajára teszik, egyik erőssége a kath. álláspont igazságának.

Ilyen lévén azoknak a sokat emlegetett kutatásoknak az eredménye, mit mondhatnánk egyebe, mint hogy hamis lévén az evolucionisták alap gondolata Krisztusról s egyházáról, hamisak abból folyó további tételeik is.

*

53. Az egyház alkotmánya nem változhatatlan, ellenkezőleg a keresztény társadalom is örökös fejlődésnek van alávetve, mint a polgári társadalom.

Ez egyszerű folyománya az előző tételnek, mely szerint Krisztusnak még szándékában sem volt valami egyházat alapítani. Természetes, hogy ha így állna a dolog és ha utána mégis valami egyház alakult volna, hogy az nem az ő műve, hanem az embereké, mint a polgári társadalmak alakulása. A mit pedig az emberek alkotnak, arról tudjuk, hogy nem változhatatlan s így az egyház alkotmánya sem volna változhatatlan.

Azonban, mint láttuk, a tétel hamis előzménynek a folyománya s így maga is értékét veszti.¹

¹ Moulart: Az egyház és az állam. 1884. I. 42. 1. Az alkotmányon az egyháznak a primátusban megalkotott monarchikus szervezetét, minden jognak fölülről (a kulcsok hatalmából) való eredését és a jog bírlalóival misszió útján történő részletetését, nemkülönbön a püspöki kormányzatot értjük. Az evolucionisták, a 49. és 50. tételben kifejezett nézeteik után következtetve, itt bizonyára az egyház alkotmányának demokratikus, vagyis alulról felfelé, a népből való fejlődését értik, természetesen azon feltevésben, hogy az egész egyházi kormányforma a régi politikai

Nem arról van különben szó, hogy az egyházban nincs fejlődés; van, hiszen azt Krisztus a mustármagról szóló példabeszédében szinte szemléltetőleg előre jelezte. Csak a haladásnak a Loisy és társai által meghamisított fogalma van kizárva, miután egyszerűen változást, az alkotmánynak az emberi gondolatok szerint való konstruálását jelenti, mint a polgári társadalomban látjuk, hol a közakarattól függ a polgári alkotmánynak monarchikus, arisztokratikus, demokratikus volta. Ilyen kezdetet és ilyen fejlődést, Krisztustól lévén megállapítva az alkotmánya, az egyház nem ismer s ilyen változáson nem is ment át soha.

*

54. A dogmák, szentségek és a hierarchia mind fogalmukra, mind pedig történeti megjelenésükre nézve tisztán a keresztény értelem magyarázatai és fejlesztményei, a mennyiben az evangéliumban rejlő csekély magvat külső járulékokkal megnövesztették és tökéletesítették.

Más alakban ismét csak az előző tételnek ismétlése: a dogmák, a szentségek és a hierarchia, vagyis az egyház tana, szertartásai és szervezete szerintük csupa emberi alkotások Krisztus szándékai ellenére. Teljesen hasonló ez a 40. tételben foglaltakhoz, mely szerint abból származtak volna a szentségek, hogy az apostolok s utódaik a körülmények és viszonyok javalló és indító befolyása alatt Krisztusnak egynémely eszméjét ilyen irányban értelmezték. Ez egyszerű ráfogás. Az eddigiekben, Krisztus intézkedéseit taglalva, magunk meggyőződünk róla, hogy az az «evangéliumi mag» oly határozott természetű volt, hogy abból csak az fejlődhetett ki, a mi tényleg fejlődött: dogma, szentségek, hierarchia, mint a búzamazgból sem fejlődhetik más, mint kalászos búza.

Hogy pedig annak a «magnak» fejlesztése nemcsak lehetséges, de szükséges volt, maga Krisztus határozottan jelezte, midőn, mint fönnebb hallottuk, egyházát mustármaghoz, a magvak között a legkisebbhez hasonlította, melynek nőnie kell, hogy fává legyen. Ez a fejlesztés, mely azonban egészen más,

viszonyok behatása alatt emberi befolyásra keletkezett. Ez pedig egyszerűen jogtörténeti tévedés.

mint külső elemek bevitelére, tehát nemcsak nem ellenkezett Krisztus szándékával, hanem éppen szándéka végrehajtásának tekintendő.¹

Az illetően tani fejlődés egyik legtanulságosabb példáját a Mariologia mutatja. Az evangéliumi «Mater Christi», «gratia plena»-ból, karöltve a echristológiával, a tanoknak egész gyönyörű sorozata fejlődött idővel az egyházban.²

A dogmatika kifejlesztette a dogmákat és a szentségeket, egész elméleteket állított föl róluk; az egyházjog kifejlesztette a hierarchiát, de ez a Krisztus jelölte alapon történt, az elhítt magnak a kifejlesztése volt, nem pedig külső járulékoknak bevitelére az ő hagyományába. Sem a dogmatika nem teremtette meg a dogmákat és szentségeket a kereszténység hellenizálása-képpen, sem az egyházjog a hierarchiát, hanem csak részletezte azt, a mi «tradicum», a mit Krisztus ránk hagyományozott.³ Mindezt az előző tételben részletesen kifejtettük.

*

55. Simon Péter soha nem is gyanította, hogy Krisztus í'elsőbbseg-gel ruházta föl egyházában.

Meglepően merész állítás. Ennek még Loisy is ellentmond, a mennyiben elismeri, hogy Krisztus tizenkét tanítványt válasz-

¹ Begyöző módon kifejti ezt és a fejlődés módját bemutatja *Pesch*: Glaube, Dogmen i. műve 174-200. 1.

² Friedrich: Die Mariologie des h. Augustinus. Köln. 1907.

³ Ezt az egyházban az evangéliumi alapból kiinduló haladást senki sem jellemezte jobban, mint az V. századi (434.) *lerini Vince* (galliai, közel Nizzához) Commonitoriumában (c. 23.): «Sed forsitan dicit aliquis: Nul-lusne ergo in Ecclesia Christi profectus habebitur religionis? Habeatur plane et maximus. Nam quis ille est tam invidus hominibus, tam exosus Deo, qui istud prohibere conetur? Sed ita tamen, ut vére profectus ille sit fidei, non permutatio. Siquidem ad profectum pertinet, ut in semet-ipsam unaquaeque res amplificetur; ad permutationem vero, ut aliquid ex alio in aliud transvertatur. Crescat igitur oportet et multum vehemen-terque proficiat tam singulorum quam omnium, tam unius hominis quam totius Ecclesiae, aetatum et seculorum gradibus intelligentia, scientia, sapientia, sed in suo dumtaxat genere, in eodem seil, dogmate, eodem sensu eademque sententia». Hurter: Opusc. Patrum IX. 215. 1.

tott s ezek között első volt Péter. «A tanítványok körülveszik őt, nem mint valami rendezetlen tömeg; tizenkettőt tüntetett ki közülök a Megváltó és őket tényleg hivatalának részeseivé tette; sőt a tizenkettő közt is egy volt az első, nemcsak hivatása elsőségénél vagy buzgóságánál fogva, hanem a Mesternek határozott rendelkezésénél fogva, mely tovább fönmaradt s következményei az apostoli társaság történetében még ma is megállapíthatók».¹ Természetesen, Loisy szerint, Krisztus részéről ez csak a közelgő mennyek országának, de nem az egyháznak előkészítésére vonatkozott.

Az elébb idéztük Krisztusnak Péterhez intézett egy-két nyilatkozatát a ráruházott felsőbbiségről. Sok van ezekből a Szentírásban, mint a kérdésről szóló monográfiák részletesen tárgyalják. Itt csak egy-két ilyen adatot sorolunk föl a tétel hamis voltának kimutatására. Krisztus nemcsak szóval nyilatkozta ki Péterre vonatkozó szándékát, de bánásmódjával is a többiek fölött sokszor kitüntette Pétert. így egyszer Kafarnaumban az adópénzt kellett megfizetni. Krisztus egy statert fizettetett «érettem és éretted», magáért és Péterért. Az evangélista így folytatja: Azon órában a tanítványok Jézushoz járulának, mondván: Kit tartasz nagyobbnek mennyeknek országában? Egyszóval bántotta őket, hogy Pétert folyton megkülönbözteti. (Máté 17, 26; 18, 1.) Krisztus nem tagadta, hogy valaki csakugyan nagyobb lesz köztük, hanem felelte: a ki köztetek nagyobb akar lenni, legyen a ti cselédek és a ki köztetek első akar lenni, legyen a ti szolgáto. (Máté 20, 26.) Vagyis legyen aláztos.²

A föltámadás után az angyal a sírnál ezt mondta az aszszonyoknak: föltámadott, nincs itt, menjetek, mondjátok tanítványainak és Péternek. (Márk 16, 7.) Mi egyéb ez, mint isméi Péter megkülönböztetése. Jézus mennybemenetele után Péter tart elsőnek beszédet a zsidóknak Jeruzsálemben és vezeti be őket az egyházba; a jeruzsálemi zsinat a húsevés kérdésében az ő nézete szerint dönt; Pál apostoli útjaiban szükségesnek

¹ Loisy: *Evang. und Kirche* 99. 1.

² Innen a pápák címirata: *Servus Servorum Dei*.

tartja Pétert fölkeresni Jeruzsálemben s így tovább. Mindenki tudott volna tehát Péter kiváltságáról, csak ő maga nem?

A föltámadás után, mint eljárása mutatja, nem úgy viselkedett, mint a ki semmit sem tud hivatásáról. Az igaz, hogy a Szentírásban ezt Péter soha *szóval* nem említi, ha tetteivel gyakorolja is; bizonyára Krisztus figyelmeztetése az alázatosságra vezette ebben, egyébiránt az apostolok között, az egyház első idejében, ezt emlegetni nem is volt szükséges.¹

Hogy mi volt Péter Krisztus egyházában, csakhamar tényekben nyilatkozott a római egyház elismert főségén, melynek kathedrájához, mint első volt püspöke, kötötte Krisztustól nyert egyházi joghatóságát.

Az előző négy tétel mindent kétségbe vont a katolikus egyházon, a mi rajta isteni. Krisztustól még a szándékot is elvitatta, hogy valaha csak eszeágában is lett volna egyházat alapítani; ennélfogva a mi csak található egyházunkban: a primátust, a hierarchiát, dogmát, szentségeket későbbi emberi változékony elemnek minősítette. S ebben az emberi alkotásban csodálatosképen minden egyféleképen alakult, bármerre terjedt is a kereszténység; holott a tapasztalat szerint a történelem rendes menetében minden ilyen emberi fejlődés bomlással jár: íme a protestantizmus ma már kétszázon felül számítja a szektákat, a kevés számú zsidóság nálunk is vallásilag legalább négyféle. Hogy azonban akkor az egyszer, a mióta a világ áll, gyönyörű harmonikus világegyházat alakítottak ki a nemzetekre oszlott, a különféle hajlamú és gondolkodású emberek és szervezésében nem oszlottak meg. Dehát ez történeti tréfának is sok; láttuk, hogy az egyháznál sem ment volna máskép a dolog, az egységes fejlődés, Krisztus tekintélye nélkül.

Folytatólag az ötödik tételben a pápaságot mutatják be ilyen hasonló emberi alakulásban.

56. A római egyház nem az isteni Gondviselés rendelkezéséből, hanem tisztán politikai okok összejárásából folytán lett valamennyi egyház fejévé.

¹ Wilmers i. műve 171. 1.

Így szól az evolucionista tétel. Hogy a római püspököt politikai okok összejátszása emelte valamennyi püspök fölé s így keletkezett volna a világegyházban a pápaság. Protestánsoktól sokszor hallott állítás, melyet részemről minden beható vizsgálat előtt is, egyszerűen a népléktan alapján, mindig emberi képtelenségnek tartottam. Hiszen két-két nemzet is csak kézzelfogható földi érdekért tud ideig-óráig összetartani, különben egy és ugyanazon nemzeten belül is folyton elő-előtör a forrongás. Az emberek Ádám óta nem szívesen engedelmessé válnak, legfőképen pedig tiltakoznak lelkiismereti ügyeikbe való minden beavatkozás ellen. Tessék végig menni a történelmen, a mióta csak az ősmondák kódéből kezd kibontakozni és soha, sehol, semmi éghajlat és földrajzi, valamint politikai viszonyok között nem találjuk másnak az embert.

Alkalmazzuk ezt a történelmi köztapasztalatot kérdésünkre és helyezkedjünk az evolucionisták álláspontjára. E szerint hogyan, hogyan nem, Krisztus halála, illetőleg mennybemenetele után a vallási eszme olyan kereszténységféle alakot kezdett öltetni; keletkeztek vallási gyülekezetek hol Kis-Ázsiában, hol Görögországban, hol a távoli Spanyolországban s így tovább. Belső szervezetük hogy először nagyon egyszerű volt; a községek a betegek és szegények ápolása s egyéb felebaráti cselekedetek végzése céljából koruk és buzgalomuk által kiváló férfiakat választottak magoknak.¹ Ez lett volna a fejlődés első csirája. Ezeket diakónusoknak és presbytereknek nevezték; belőlük alakult volna idővel a papi rend, mely a tanítást és az isteni tisztelet vezetését elvállalta. Nagyobb községek élén azonban választott püspökök (episcopi) állottak. Ez lett volna, Mangold szerint, az első keresztény idők képe; könyvére azért hivatkozhatom, mert ez fejezi ki az evolucionista, vagy ha úgy tetszik, e kérdésben a protestáns álláspontot.²

¹ Mintha csak a mai baptisták szervezetét olvasnók. — *Dudek*: A magyar baptisták szervezete és hitvallomása valláskritikai szempontból. 1907.31.1.

² Mangold: Világtörténelem. 1892. II. 31. 1. — Nemcsak több középiskolában, az állami polgári képzőkben, hanem az egyetemen is használják. Ehhez a képhez, hogy lássuk, mennyire hamis, jó átolvasni Döllinger művét: A kereszténység és egyház az alapítás korában.

Állapodjunk meg ennél a képnél és fontolgassuk a kérdést egyelőre az emberi köztapasztalat szempontjából. Először is ember legyen, a ki, ismervén az emberi természetet, el tudja képzelni, hogy ennek az emberileg fejlődött kereszténységnek 'tani tartalma ugyanaz lehetett volna a legtávolabbi országok különböző községeiben, a különböző népek között; másodszor, hogy az egyes község, bármelyik is, megengedje, hogy a saját «választott» püspökének egy más, akár közeli, akár távoli község püspöke kötelező szabványokat írthasson elő, melyeket a községen végrehajtsón, vagyis a melyek szerint kösse meg választóinak lelkiismeretét. A népek lélektanát nem ismeri, a ki ilyen naivságot el tud hinni; de nem is hallott az az ősi egyházzól, a vértanuk egyházáról semmit, melynek legfőbb jellemző vonása épen a lelkiismeretszabadságért vívott késhegyig menő küzdelem volt.¹

Azonban nemcsak a különféle ősi hitközségeknek egy nagy egység alá vonása, hanem már az is a néplélektan ellen van, hogy ha az első hitközségek csakugyan «teljesen demokratára alapon nyugodtak», hogy ebből, mint állandó szervezet, főlebbvalói (papi) és alattvalói viszony fejlődjék a lelkiismereti téren, miután ez nem ugyanazon a szükségleten alapul, mint az a másik, hogy a községnek bírāja, polgári elüljárója legyen. Mindennel pedig, a mit a népek életéből, egyéniségük nagyra tartásából ismerünk, ellenkezik, hogy oly téren, a hol egyedül lelkiismeretük határoz, a saját választott tisztviselőiken s ezzel közvetve önmagukon egy távoli ország, tehát egy más nép «választott» elüljáróját uralkodni engedjék; hogy továbbá ebben az eljárásban a világ összes községei megegyezzenek s hogy ebből egy állandó szervezet: a pápaság létesülhessen. Ilyen volna pedig a Róma városi püspök főnhatósága – a primátus – valamennyi más egyház püspöke fölött. A népek mellett végre

¹ Hatalmas képét adja Harnack már a II. század vége felé teljesen kifejllett egyháznak. «Jede Gemeinde ist selbständig, aber sie sind wesentlich gleichartig verfasst und miteinander durch ein und dasselbe Lehrgesetz und durch feste Regeln für die Interkommunion verbunden...» Das Wesen des Christentums. 120-21. 1. Hogyan volt ez emberileg lehetséges?

nem kell kifelejteni magokat a püspököket sem, a községek kiváló férfiain; vájjon olyanoknak ismerjük-e a kiváló férfiakat, mint a kik bárki előtt, kivált az egyenlő jogúak előtt, könnyen fejet hajtanak s ha utoljára egyik-másik meg is tenné: vájjon keletkezhetik-e az emberi sokszor túlhajtott önérzet mellett ilyesmiből állandó intézmény? Bámulom annak a hitét, a ki ilyesmit ténynek elfogadni képes, mert az csakugyan nem ismeri az embereket.

Az 52. tételnél láttuk az ilyen egységes fejlődésnek egyedül lehetséges alapját, Krisztus isteni tekintélyét; ez magyarázza meg egyedül a különféle népek engedelmisségét az apostolotódok iránt; ez teszi érthetővé, hogy miért fejlődhetett oly egységes intézmény, a milyen a primátus, az egész emberiségben.

De mindebben, csupán az emberi természet nyilatkozására támaszkodva, egyszerű okoskodással mérlegeltük az ellenkező - az evolucionista - álláspont lehetetlenségét. A tulajdonképeni érdemleges bizonyítás a történelemre tartozik, annál is inkább, mivel az evolucionisták, «a politikai okok összejátszására» hivatkozva, állításukat bizonyára a tényekből, adatokból, szóval a történelemből olvasták ki, mint ez a kritikai történelem művelőihöz illik. Térjünk át tehát a történelemre s kérdezzük az evolucionistáktól: mely politikai okok voltak a pápaság kifejlesztői? Vagy még világosabban: melyik császár volt az, a ki a római püspököt valamennyi egyház fejévé rendelte? Hogy hívták azt a bizonyos római püspököt s melyik évben, micsoda körülmények közt történt ez?

Megjegyzem, hogy a kérdés ilyen alakjában az ellenfélnél is vagy egy évtized óta már elavult. Még 1889-ben, midőn a «Magyar Sion»-ban foglalkoztam vele,¹ modern volt s a protestánsok között ilyen merev alakjában volt divatos. Ma az emlegetett császári rendeleteket már túlhaladott álláspontnak nézik s a pápaság fejlődését egészen más, hogy úgy mondjam, belső okokra vezetik vissza, jeléül annak, hogy micsoda furcsa tör-

¹ Magyar történetcsinálók a pápa primátusáról. Magyar Sion 1889. 486. s k. 1.

ténelem lehetett az, melyre még nemrég esküdtek. Sőt úgy látom, hogy az evolucionistáktól átvett fönnebbi 56. tétel is, mely a pápaság keletkezését «tiszván politikai okokra» vezeti vissza, szintén inkább már az elavult állásponthoz számítható, mert nem fedi többé az atyamesternek, Harnacknak, sokkal enyhébb, természetesebbnek látszó álláspontját.

Igen tanulságos ennek a két változott álláspontnak az ismerete, mivel nemcsak azt mutatja, céljaik kedvéért mennyire vissza szoktak az emberek élni a tudománnyal; hanem azt is, hogy semmiféle elmésség nem tud boldogulni a pápaság fejlődésének igazolásával Krisztusnak Péterre vonatkozó intézkedése, vagyis a pápaság isteni jogú alapja nélkül.

E célból bemutatom tankönyveink képviselőjében Mangold, a nagy történetírók nevében Ranke s a nagy államfilozófok nevében Eötvös József br. már is elavult, végre a ma divó nézet nevében Harnack idevonatkozó fejtegetését.

Mangold lehetetlen álláspontot foglal el, a mennyiben kettéosztja az egyház szervezetét, alkotmányát. Pétert, szerinte, Jézus rendelte egyházának fejévé (31. 1.) s később is (Nagy Theodosius után 379-395) «a legfőbb papi méltóság a római püspök, mint szent Péter utódja, kezébe volt letéve» (35. 1.) Ez a helyes álláspont, csak az apostolokat kifejejti. Már most ezen egy ponton kívül minő volt szerinte az ősegyház szervezete részletesen? «Az új egyház belső szervezete igen egyszerű vala és eleintén teljesen demokrata alapon nyugodott» (31. 1.). Idővel alakult a papi rend «a betegek és szegények ápolása s egyéb felebaráti cselekedetek végzése céljából a községek által választott, koruk és buzgalmuk által kiváló férfiak sorából». Ezek tehát mind világi férfiak voltak, mint a többiek, azonban ez az idővel alakult «papi rend a tanítást és az isteni tisztelet vezetését vállalta el». (32. I.)¹ Még később, «mióta a keresztény vallás államvallás rangjára emelkedett (tehát valamikor N. Konstantin 313. milánói rendelete után), szervezete is változáson ment keresztül». Hogyan? «A papi rend végkép különvált és a

¹ Loisy felfogása, mint hallottuk, szintén ilyen. Evangelium und Kirche. 163. 1.

hívek befolyása, nevezetesen választása alól függetleníté magát»! (35. I.)¹

Tehát Mangold szerint az egyháznak volt Krisztustól rendelt feje s ennek utódja a római pápa; de az alatta álló papi rend, végig az egész vonalon, hogy már későbbi egyszerű emberi fejlődés, a községek műve. Ez a dolghoz nem értőnek pusztá ötlete, mely a szervezet természetével ellenkezik, miután valamely szervezetnek a feje a hatalom végrehajtásának közegei nélkül nem képzelhető, a mint Krisztusnak erre vonatkozó ilyen intézkedéseit az előző, nevezetesen az 52. tételnél láttuk és pedig ugyanazon források alapján, melyekből Mangold csupán Péterről, mint az egyháznak Krisztustól rendelt fejeéről, értesült.

Ranke így képzei a helyzetet. A római birodalom megtörte a függetlenséget, leigázta a népeket; amaz önállóság érzetét, mely az elkülönzésben volt, megsemmisítette; ellenben a későbbi időkben az igaz vallást kebeléből támasztotta elő, egy közös öntudat legtisztább kifejezését, mely messze túlhág a határain, az egy igaz Istenben való közösség öntudatáét...

«Ennek a vallásnak – így folytatja – azonfelül a római birodalom adta meg a külső alakját is... Eleinte köztársasági formák közt mozgott az egyház, de azok az új hit uralomra jutásával mindjobban elenyésztek. A klérus lassankint egészen szemközt állt a laikusokkal... Ennek a rendnek azonban egyúttal az alkotmányát is a birodalom mintája szerint kellett létesítenie. A polgári kormányzat fokozatának megfelelőleg támadt (lásd fönnebb a 49. és 50. tétel fejtegetését!) a püspökök, a metropolitánok s a pátriárkák papi urasága. Nem sok idő múlva a római püspökök jutottak legfőbb rangra. (Ez most tételünkre

¹ Mangold nem olvasta az evangéliumokat. Krisztus egyházát, mint egyenlőtlen jogúak társaságát, szervezte s az apostolokban megállapított papi rendet, mely tőle veszi misszióját s nem a néptől (A mint engem küldött az Atya, én is küldelek titeket), szembeállította a hívőkkel, mint elüljárókat az alattvalókkal szokás szembeállítani. Ha Krisztus így szervezte egyházát, nem kaphatta ezt a szervezetet N. Konstantin után. A népfeleség elve nem evangéliumi elv, azt a protestánsok elszakadásukkor gondolták ki.

vonatkozik.) Hiú képzelgés ugyan, mintha az első századokban vagy általában valaha, kelettől nyugatig elismert primátussal bírtak volna; de mindenesetre nagyhamar oly tekintélyre tettek szert, melynélfogva minden többi egyházi hatalmasságon túl emelkedtek. Sok összejött, a mi őket ily tekintélyes rangra segítette. Ha már valamely tartományi főváros nagyobb jelentőségéből mindenütt különös túlsúly származott annak püspöke számára, mennyivel inkább meg kellett lenni ezen esetnek az összes birodalom régi fővárosára nézve, melynek a nevét viselte. Róma egyike volt a legelőkelőbb püspöki székhelyeknek; itt vérezett valaha a legtöbb mártyr; az üldöztetések idejében a római püspökök leginkább kitettek magukért, s gyakran nem annyira a hivatalban, mint a mártýromságban s a halálban következtek egymásra. Azonfelül pedig a császárok is jónak látták, hogy egy nagy patriarchális tekintély fölemelkedését előmozdítsák. Egy törvényben, mely a kereszténység uralkodására döntővé lett, azt parancsolja nagy Theodosius, hogy mindazok a nemzetek, a melyek az ő kegyelmes urasága alatt állanak, azt a hitet vallják, melyet szent Péter a rómaiaknak hirdetett vala.¹ III. Valentinián megtiltotta a Galliában s egyéb tartományokban levő püspököknek, hogy az eddigi szokásoktól el ne térjenek (tehát az eddigi szokásoktól!) a tiszteletreméltó férfiúnak, a szent város pápájának jóváhagyása nélkül. A császárok oltalma alatt gyarapodott hát ezentúl a római püspökök hatalma».²

¹ Jogi alapja annak, hogy miért épen a római püspök örökölte Péter primátusát, az, a mire itt Theodosius rámutat, Péter apostol római püspöksége, mellyel kiváltságát a római püspöki székhöz kötötte. Ezért lett a római szék «Mater omnium ecclesiarum». Schmid: Petrus in Rom oder Novae vindiciae Petrinae. 1892. Robitsek: Szent Péter római püspökségéről. Hittud. Folyóirat. 1893. 42. 1. Palmieri: De Rom. Pontifice. 1877. 323. s. k. 1.

² Ranke Lipót: A római pápák az utolsó négy században. Ford. Lehr Albert. 1886. I. 7-9. 1. – Miatán III. Valentinián Eötvösnél még egyszer fog előfordulni, itt említjük meg, hogy III. Valentinián II. Theodóz császárral 445-ben törvényt adott ki, melyben kijelentik, hogy «az apostoli szék elsősége mind szent Péter dicsősége, ki a püspökök fejedelme, mind Róma város méltósága, mint a szent zsinat (Hefele szerint CG. I. 407. 1. nicaeai értendő) tekintélye által van erősítve: azért senki se meré-

Ez volna a folyamat, melyben a katolikus egyház alkotmánya és benne a pápaság kialakult volna, és pedig úgy vesszük ki Ranke szavaiból, hogy ez a nagy művelet «az új hit uralomra jutása» utáni időhöz kötődik, tehát úgy 313 után történt volna. A miből következik, hogy az egyház addig az ideig alkotmány és pápaság nélkül volt.

Se forrást nem idéz, se határozottan nem beszél, eleinte valósággal fázik a történelemtől. Állít, állít nagy általánosságban: támadt a püspökök papi urasága; nem sok idő múlva a római püspökök jutottak legfőbb rangra, mindenesetre nagy hamar tettek szert tekintélyre. De hogy mikor támadt, mely városban kezdődött, kivel kezdődött az a püspöki uraság; mikor volt az a «nem sok idő múlva» és melyik volt az a római püspök, a ki először jutott legfőbb rangra? a hogy a komoly történetíró beszél, ki forrásokból meríti adatait, arról Ranke egy betűt sem említ. Pedig ez a tudni való, vagy mi!

A római püspökök rátermettsége, az üldöztetések idejében való kitartása nem kizárólagos tulajdona ennek a székek; ilyesmivel az első egyház idejében nagyon sok püspöki szék dicsekedhetett, sőt sokszor Rómában béke volt, mikor a provinciákban dühöngött az üldözés.

Végre, mint láttuk, nagy későre említ két császárt, Theodosiust és III. Valentiniánt; de a hogyan bemutatja őket, rendelkezéseik már föltételezik az egyház alkotmányát és a pápaságot, mint meglevőt s arra a célra, a mire Ranke akarja használni, a pápaság keletkezésének bemutatására, egyáltalán nem alkalmasak. Theodosius a szent Péter által hirdetett hit megtartását sürgeti nemzeteinél, III. Valentinián pedig meghagyja, hogy az eddigi szokásoktól el ne térjenek a szent város pápá-

szeljen e szék tekintétye ellenére valami tiltott dolgot cselekedni, mert csak akkor leszen az egyházban mindenütt béke, ha a közönség elismeri kormányzóját». Roskoványi: Romanus Pontifex 1867. I. 189. l. A császárok tehát a pápaságot, mint Péterre támaszkodót, régi intézménynek nevezik és a béke állandósítása okáért elismerését polgári törvény erejével is szentesítik, mint mikor szent István Decretumában a magyar püspökök tiszteletét mindenkinek előírta. Ez bizonyára nem annyi, mint valami új intézmény felállítása.

jának jóváhagyása nélkül. Mind a kettő a múltat sürgeti, a régi intézmények föntartását óhajtja s nem kezdeményez új dolgot.¹

Nem csoda, ha az evolucionisták maguk is belátták, hogy a pápaság «későbbi» alakulását így elhíhetővé tenni nem lehet, mert az ilyen bizonyításnak még a kinézése se történelmi. Ha pedig valaki ily szándékkal részletesebben markol bele a történelembé, úgy jár, mint Eötvös József báró járt, galimatiászaik miatt egyszerűen nevetségessé válik. Könnyebb ugyanis evolucionista nézeteket fölállítani, mint azokat történetileg bebizonyítani.

Br. Eötvös Józsefünk ugyanis kiválóan tanulságos példája annak, mennyire nem lehet a pápaság emberi keletkezését emberi viszonyokból, politikai körülményekből, császárok akaratából Krisztus nélkül kimutatni, ha szoros és meggyőző történeti bizonyítékok után kutatunk.

Klasszikusnak tartott nagy művében: «A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az államra» címűben polgárisodásunk fejlesztő tényezői között nagy helyet szán a kereszténységnek, de konstrukciója e tekintetben csodálatos módon az ő idejében divatos tübingai iskola szellemére támaszkodik. Ő, a katolikus férfiú, protestáns források után ismerte saját egyházát. Ezek nyomán haladva, megkülönböztette a kereszténységet a katholicizmustól és a kereszténységnek (ennek a szerinte eredetileg egyszerű demokratikus szervezetnek) idővel katholicizmussá történt kialakulása (tehát romlása) nála egybeesik a pápaság létesülésével. S miután ez az ő felfogása szerint későbbi eredetű volt s a császároktól származott, azonképen későbbi keletűnek kellett tartania a katholicizmus kifejlését is a kereszténységből.

«Ha a katholicizmus egysége – így ír – az első századokban, midőn a kereszténység már elterjedve és a vallási érzelmek roppant hatással voltak a népre, kevésbbé szokik

¹ Érdemes megjegyezni, hogy a két császár szent Péter hitét és a régi szokásokhoz való ragaszkodást abban az időben sürgeti, mikor Mangold szerint a keresztény vallás «szervezetének» épen új átalakuláson kellett volna keresztülesnie. Így csinálják a történelmet!

szembe, mint később, ezt kivált azon körülménynek kell tulajdonítani, hogy a pápaság csak utóbb fejlesztette ki tisztán monarchiái formáját. Az egység fogalma az egyházban is együtt halad a korlátlan monarchiái hatalomával.»¹

E szerint az első kereszténység nem ismerte a pápaságot, de az egységet sem; mind a kettő későbbi emberi fejlesztmény. Míg azonban csak arról van szó, hogy valaki efféle nézetet valljon, addig könnyen megy a dolog; nehezebbé válik akkor, hogyha a nézetet be is kell bizonyítani s történeti adatokkal megtámogatni.

Így járt Eötvös br. is. Nevetségesen járatlannak bizonyult a történelemben, mihelyest komolyan nekiállott megfelelni a kérdésre: ki és mikor hozta létre a kereszténységben azelőtt ismeretlen pápaságot; más szóval: ki emelte a római község püspökét a többi országok püspökei fölé?

Ezt mondja: «Mihelyt a római birodalomnak államhitivé lett a kereszténység (tehát 313 után): a római pápák (helyesebben: püspökök) azonnal igénybe vették az egyház felsőségét. Egy századdal később, miután Valentinian császár Leo pápát az összes egyházak fejének nyilvánítá: I. Julius pápa, mint tudva van, már úgy intézkedett a szakadásra nézve, melyet Arius a keleti egyházban a sardikai zsinaton támasztott – mint az egyház feje. A római pápák (helyesebben: püspökök) ez igénye vagy követelése, melyhez a legsúlyosabb időkben is ragaszkodtak, midőn Jusztinian hódítása Róma püspökeit Byzantól tette függökké, lényeges s úgy hiszem, igen üdvös befolyással volt a nyugat polgárisodásának kifejlésére.»²

Egy más helyen ezt ekkép bővíti ki: «A pápa felsősége az egyház körében ugyanazon eredményre vezetett, melyre a korlátlan királyság az állam körében. A kath. kereszténység nézeteiben e tekintetben is nevezetes módosítások keletkeztek. S habár I. Julius, sőt nagy Leo igényei nem voltak oly határozottsággal föllállítva, mint később Joannes de Turrecremata «De

¹ Eötvös József br.: A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az államra. 1870. I. 149. 1.

² U. o. 162. 1.

protestate papali» körülírta (Credendum est, quod romanus pontifex in iudicio eorum, quae fidei sunt, spiritu sancto regatur et per consequens non erret): e felsőségi igénnyel sohasem hagytak föl; s a mely mértékben lett a római főpap hatalma egyre korlátlanabb, annál inkább megszerzé az egyház azon eszközt, miáltal fejlődésének iránya, sőt mértéke is meghatározottatott».¹

Ez volna, Eötvös br. szerint, az egyik «nevezetes módosítás» a későbbi kereszténységben, t. i. a pápaság keletkezése, mely nézete szerint ekkép jött volna létre. A római község püspöke felsőségi igényével először is a kereszténységnek államhitté való nyilvánítása után lépett föl, tehát nem Nagy Konstantin, illetőleg 313 előtt. Ehhez képest ezelőtt a római püspök csak olyan volt, olyan jogkörrel bírt volna, mint más galliai, hispániai stb. hitközségek püspökei. Valentinian lett volna az a császár, ki a római püspököt, Leót, az összes egyházak fejének nyilvánította, vagyis a római püspök «igényének» szolgálatába állt. Tehát e szerint Leo lett volna az első pápa. Továbbá, hogy I. Julius Leo után egy századdal már úgy intézkedett, mint az egész egyház feje. Intézkedett pedig ily minőségben Eötvös báró szerint arra a szakadásra nézve, melyet Arius a keleti egyházban a sardikai zsinaton támasztott. A római püspökök ezen igényükkel hogy többé föl sem is hagytak, a mi különben hogy igen üdvös befolyással volt a nyugati polgárosodás kifejlésére. A római főpap hatalma egyre korlátlanabb lett.

Ez volna a történelem szava, vagyis az, a mit evolucionistáink is «a politikai okok összejátszásának» neveznek a pápaság későbbi keletkezésénél. A főszerepet az egészben, mint látjuk, Valentinian császár és Leo római püspök játssza; emennek az igénye és a császár jóváhagyása mellett lépett volna életbe az azelőtt ismeretlen pápaság, mint államjogi institutio.

Hát ennél elemibb baklövéseket egyhamar még nem követett el ember, mint Eötvös eme dedukciójában, a mi igen jellemzi még képzettebb embereinknek is a vallási műveltségét.

¹ U. o. 168-9. 1.

Leóról és Valentiniánról lévén szó, ez csak III. Valentinianus I. vagy Nagy Leó lehet, a ki uralkodott 440-461-ig. I. Julius 327-352-ig (Konstantins császár alatt ült szent Péter székhén.

Ebből kiindulva kombináljunk egy kissé. Hogy «egy századdal később, miután Valentinián császár Leo pápát az összes egyház fejének nyilvánítja», tehát hogy egy századdal később «I. Julius pápa már úgy intézkedett a szakadásra nézve, melyet Arius a sardikai zsinaton támasztott, mint az egyház feje». Ez teljes lehetetlenség, mivel I. Julius épen száz évvel előbb élt, mint Leó. Ha tehát I. Julius már mint az egyház feje intézkedett, akkor Eötvösnek legalább is azt kellett volna állítania, hogy I. Júliust Constantius császár nyilvánította az összes egyház fejének, s hogy utódai, Liberius, Damasus, I. Ince stb., kilencen voltak Leóig, már mind mint az egyház fejei intézkedtek, miután föltehető, hogy ezek a kemény fejű római püspökök nem hagytak föl az igényvel, melyet I. Julius támasztott.

Ennélfogva III. Valentiniánnak azt a gyöngeségét, hogy ő nyilvánította volna I. Leót az összes egyházak fejévé, kétségbe kell vonnunk, mert íme Eötvös szerint épen egy századdal előbb I. Julius már úgy viselkedett, mint az egyház feje.

Érdekes továbbá Arius szerepe is, melynek alkalmából hogy először jelent meg a történet terén a pápaság. Arius, mint Eötvös mondja, «a sardikai zsinaton szakadást támasztott.» Dehogy támasztott, hisz akkor már a sírban porladt. A sardikai zsinat 343-ban tartatott, Arius pedig 336-ban meghalt. Eötvös tehát Ariusról is hallott valamit, zsinatról is, de rosszul, miután az a 325-ben tartott I. niceaei egyetemes zsinat volt, mely I. Sylvester pápa alatt elítélte Ariust; a miből következik, hogy Eötvös engedelmével I. Júliusnál is hátrább, illetőleg előbbre kell mennünk s már I. Sylvesterben kell olyan Leó-féle «igényeket» keresnünk Nagy Konstantin alatt, a minőket ő Valentinianus alatt emleget. S hogy még dramatikussabb legyen a történet, Justinianus is belekeveri a dologba, pedig a történelem semmit sem tud arról, hogy Justinianus hódítása Róma püspökeit valaha Byzantótól függökké tette volna. A történelem csak azokról a fondorlatokról tud, melyeket Justinianus neje, Theodora, Silverius

és Vigilius pápák ellen elkövetett¹ s tud Justinian hódoló nyilatkozatáról 533-ban II. János pápához intézett levelében.²

Ezen elemi tévedései dacára is a jó Eötvös bizonyára meg volt győződve, s talán úgy vannak vele olvasói ma is, hogy csakugyan kiderítette a pápaság későbbi keletkezését.

Nem kell bővebben bizonyítanunk, hogy e nemű régiebb prot. vélekedésekben nyilvánvaló történeti hiba volt a kréta körül, mert íme evolucionistáink is már visszavonultak e tőről,³ a mivel önként bevallották, hogy ott Valentinian körül a pápaság krisztusi eredetét megdönteni nem lehet. Míg ugyanis azelőtt, mint Mangoldnál, Rankenál, Eötvösnél közös vonásként láttuk, jóval későbbi időben, 313 után, keresték a pápaság keletkezésének gyökereit, követők ma már előbbre nyomulnak, a III., a II., sőt I. századba, hátha ott sikerül valahol a római községi püspök szertelen ígényeit fölfedezni.

Elég lesz e tekintetben Harnackot bemutatnunk. Előbb ezt állapítja meg: «Nyilvánvaló, hogy a III. század vége felé a fejlődés – eltekintve a birodalom perifériáin fekvő községektől – mindenütt ugyanahhoz a határponthoz érkezett: a katholicizmus, a szónak lényegesen ugyanazon értelmében, melyet ma is ahhoz kötünk, a hitközségek nagy többségében be volt fejezve. E tekintetben már a priori valószínű, hogy a kereszténységnek

¹ Rapaics: Egyet. Egyháztörténelem. 1879. I. 311. 1.

² Közölve Hurter: Dogmatica. I. 369. 1.

³ Hogy mennyire megsappant az evolucionisták kedve az általuk föltételezett hierarchikus fejlődésben az eddig szokásban volt apodiktikus adatokra hivatkozni, ennek feltűnő példája Dobschütz, a ki már a püspökség fejlődését is az ősegyházban talánynak mondja: «Wie es möglich war, dass aus den mannigfachen Ansätzen des apostolischen Zeitalters es unvermerkt zu dieser geschlossenen Einheit des katholischen Gesamt-episkopats kam, ist bis heute ein Rätsel». Probleme des apostolischen Zeitalters. 1904. 115. 1. – Nekünk ez nem talány. – Pileiderer a püspöki tekintély felállítását az első század végén keresi, a mire szerinte a hitközségeket a gnosztikus támadások kényszerítették. Die Entstehung des Christentums. 1905. 243. 1. – Jellemző, hogy Pileiderer már nem a történeti tényeket keresi, hanem – mint egyenesen megmondja – egyszerűen csak a protestáns felfogást kívánja igazolni. (246. 1.) Ez az az előítélet nélkül dolgozó «tudomány».

emez átalakítása, a mi tulajdonkép nem egyéb, mint az evangélium projectiója az akkori világbirodalomra, a világváros hitközségének – a római egyháznak – vezetése alatt ment végbe (unter der Führung der Gemeinde der Welthauptstadt, der römischen Kirche) és hogy ilyformán a «római» és «a katolikus» kezdettől fogva valami különös viszonyban állott egymással». ¹ Tehát íme, hogy a III. század vége felé már készen állott a katholicizmus.

Micsoda «Rückwärtskonzentrirung»-ja ez a «tudománynak»! A mit Ranke, Eötvös nemrég még a csak 313 év utáni időkben véltek biztosan megtalálni, a kereszténységnek katholicizmussá történő átvedlését, azt a nagy kritikus kutató, Harnack, a III. század vége felé, tehát jóval előbb, már egészen befejezettek találja. S míg amazoknak a római egyház vezető szerepe csak az V. század közepén (Leó 440-461-ig volt pápa) tűnik föl és a római püspök «igényéből vagy követeléséből» támadt, Harnack a római egyház vezető szerepét a többi egyházak fölött az őskereszténység emlékeiben «kezdettől fogva» meglevőnek találja.

De nemcsak lényeges időbeli különbség ez a nézetek között, hanem Harnack állításával elesik amazok egész indoklása is: a császári rendelkezés és a római püspöknek fejébe szállt követelése. Ha a katholicizmus kifejlődése (a mi az evolucionistáknál annyi, mint az ősi, demokratikus kereszténységnek a hierarchikus katholicizmussá átvedlése) már a III. század vége felé be volt fejezve, s ha abban a római egyház kezdettől fogva vezérekedett: akkor ebben a császároknak semmi részük nincsen, hiszen ez az egész korszak az üldözések kora s a III. század vége után még következett Dioklecián kegyetlen, elnyomó uralma. A római püspök önfejtő igénye pedig, ha annak csupán a nagyravágyás lett volna az alapja, nevetséges pöfeszkedés, melyre ugyan ki hallgatott volna a provinciákban, mikor a római püspöknek egész ereje abban az időben abban nyilvánult, hogy bujkálhatott a katakombákban.

Miután pedig Harnack a római egyház vezető szerepét a

¹ Harnack: Dogmengeschichte. 1894. I. 439. 1.

a többiek fölött kezdettől fogva számos (9) adattal beigazolta, mintegy magyarázatképen ezt mondja: «E szerint nehéz volna kételkedni a fölött, hogy az alapvető apostoli rendelkezések és a katolicizmus törvényei ugyanabban a városban alakultak ki, mely különben is a földkerekségnek törvényeket adott és hogy onnan terjedtek el, mivel a világ hozzászokott, hogy Rómából jogot és törvényt kapjon. Ez ellen azt lehetne ellenvetni, hogy a párhuzamos fejlődés más provinciákban és városokban spontán, ha mindjárt valamivel későbbben is ment végbe. Általánosságban ez a föltevés megállhat, azonban kimutatható, hogy a római hitközségnek ebben egyenesen igen jelentékeny része volt, és hogy már a II. században első és legtekintélyesebb egyháznak volt elismerve. Egyszerű áttekintése az erre vonatkozó legfontosabb tényeknek van hivatva ezt beigazolni. Fényesebben, mint a római egyház az ú. n. Kelemen-féle első levél által, egy se lépett be az egyháztörténetbe, miután már Pál tanúskodott róla (Róm. 1, 8.), hogy hite az egész világon hirdettetik. A korinthusiakhoz intézett emez irat (a római Kelemen levele) mutatja, hogy a római egyháznak már az I. század végén szilárd rendszabályai voltak, hogy anyai gonddal örködött a távoli hitközségek fölött, és hogy már akkor tudott oly nyelven szólni, mely a köteletségnek, a szeretetnek és a tekintélynek kifejezése... Hermas «Pastora» is bizonyítja, hogy maguk között a laikusok között is a római egyházban közkeletű volt a felfogás, hogy egyháznak az egyetemes egyházzól kell gondoskodnia. A külföldiek részéről az első bizonyoságot a római egyházzól antiochiai Ignác szolgáltatja. Ha a rómaiakhoz írt levelében eltekintünk is a túlzott kifejezésektől, annyi mégis kétségtelen, hogy Ignác a római egyháznak a testvéregházak körében való elsőségét hangoztatja... S hogy eredetiben tovább idézzem: «Nicht Aniket (pápa) ist zu Polykarp (Smyrna) gekommen, sondern dieser zu jenem... Keiner Gemeinde im Reiche konnte es gleichgiltig sein, wie sie zur grossen römischen Gemeinde stand; fast jede hatte Beziehungen zu dieser Gemeinde; in dieser Kirche gab es Gläubige aus allen Kirchen. Und diese Kirche wies eine Bischofsreihe (schon um 180) auf, die lückenlos von den gloriosen Aposteln Paulus und Petrus bis zur Ge-

genwart reichte... sie haben es bewirkt, dass aus den christlichen Gemeinden eine reale Confederation unter dem Primate der römischen Gemeinde (und später unter der Leitung ihres Bischofs) entstanden ist.»¹

Így beszél Harnack; a primátussal már olt van az első században. Ha azt gondolja, hogy ezt a római egyház különös szeretete, pénzbeli segítségei és befolyása fölfelé idézték elő, tehát hogy ez a primátus nem Krisztustól Péterben rendelve, hanem természetes emberbaráti okokból fejlődött ki, legyen meg kedve szerint. Nekünk elég, hogy a kritikai tudomány Ranketől, Eötvöstől már idáig jutott. Ha tovább mérlegeli az eseményeket, majd még eljut az igazi forrásig, Krisztusig. De egy a bizonyos, hogy a pápaságnak a római püspökök gőgje és a császárok politikai parancsai folytán való keletkezéséről még a közeli múltban hangoztatott sok balvélemény íme az evolucionistáktól is megkapta a kegyelemdőfést.

¹ U. o. 443-7. 1. – V. ö. Heiner: Der neue Syllabus Pius X. 1908. 261. 1.

VII. FEJEZET.

Az egyház, a haladás és az igazság.

(57-65. tétel.)

Az evolucionizmus s az elveit követő modernisták a kereszténységből, a természetfölötti eredetű vallásból, természetesen, emberit akarnak alkotni; a mi természetfölötti elem található benne, ki akarják belőle kűszöbölni s a közönséges filozófiai észrendszer fokára leszállítani. Sőt még ennél is alább. A filozófia észre támaszkodik, ellenben a vallást s vele a kereszténységet semmis alapból, a szívnek holmi misztikus, az ész által ellenőrizhetetlen érzelméből akarják levezetni. Valóban tehát nem egyszerű herezis a modernizmus, hanem, mint X. Pius jellemezte, az összes herezisek összefoglalata.

Az eddigi fejtegetések után hátra van még nyolc tétel, melyekben a modernisták részben más alakban az eddig mondottakat ismétlik, részben pedig a «haladás», illetőleg evolucionista elveik nevében egyenesen hadat üzennek a kath. egyháznak, kívánván új protestantismussá vagy dogmátlan kereszténységgé való átalakítását.

*

57. Az egyház a természeti és a theologiai tudományok haladásával szemben ellenségesen viselkedik.

A felületes szellemek eddig rendesen csak azt hajtogatták, hogy az egyház a világi tudományok ellensége; a modernisták, magukra gondolva, a frázist azzal toldották meg, hogy már a theologiai tudomány haladásának is ellensége lett.¹

¹ Ilyesmit hangoztatott legújabbán Ehrhard is. L. Religio 1908.85.1.-Szeghy: Néhány szó a modernizmusról. Katholikus Szemle 1908.241. 1.

Ez a vád a múltban és jelenben is olyan, mintha azt állítanám, hogy anyám, a ki gondosan fölnevelt, a világon a legnagyobb ellenségem volt. Hiszen egész mai kialakulásunk, tudományos és társadalmi fejlettségünk, szóval egész új civilizációnk az egyháznak és a katholicizmus nagy fiainak a műve. Mi nagy történt a tudomány, művészet és az emberbaráti intézmények terén, a mit az egyház nem ápolt, nem mozdított volna elő? «Lapozzák át a történetet, írja a prot. Guizot, az ötödik századtól a tizenhatodik századig s a theologia az, mely uralja és vezényli az emberi szellemet... A theologia a vér, mely Baconig és Descartesig az európai világ ereiben keringett».¹

Valóban hálát fakaszt szívünkben az a kép, melyet az izraelita Acsády nemzetünk első századi átalakulásáról, a kath. magyar egyház gazdasági hatásáról, a XL századbeli kath. pap jelleméről és tudásáról fest. Ezt írja a többi között: «A kath. pap volt nálunk a tudás és szellemi műveltség őre és gondozója, a nyugoti világban ez időben egyedüli letéteményese. A pap volt amaz idők egyedüli tanult embere, csak ő tudott irni-olvasni, csak ő ápolta az ókori világ szellemi hagyományait. Világi ember a nyugaton akkor ilyesmivel nem bíbelődött s az írás-olvasás egyszerű mesterségét is papjainak engedte át».²

Magyar irodalomtörténetünk tanuja annak, hogy a mi nyelvemlékünk van a Halotti Beszédtől egész a XVI. század 30-as éveiiig, az mind a kath. egyház, mind kath. papok kezeiből maradt reánk. Kutassuk tanintézeteink, műemlékeink, emberbaráti intézményeink történetét s a kath. egyházat találjuk ott mint alapítót, mint fejlesztőt a mai napig.

Az egyház nem ellensége, hanem ápolója a mindennemű tudománynak,³ a mint viszont sok felfedező nagy elme épen a

¹ Guizot: Az európai polgárosodás története a római birodalom fölbojlásától a francia forradalomig. Ford. Grubiczy György. 1867. I. 188. 1. – Még Harnacknak is van elismerő szava. Das Wesen des Christentums. 153. lap.

² Acsády: A magyar birodalom története. 1903. I. 163., 164., 173. 1.

³ Az egyház a vatikáni zsinaton ünnepies vallomást tett erről. (Sess. III. cap. 4. de fide et ratione): «Az egyház annyira távol van attól, hogy

természettudományok terén nem látott semmi akadályt abban, hogy egyidejűleg hú fia lehessen egyházának!¹ Ha egyesek közülök eltévedtek, az nem a tudomány hibája, hanem az emberé és ha az egyház valakivel szemben állást foglalt, nem a tudománynak vetett gáncsot, hanem az emberi hibákat helytelenítette. Épen a folyton hánytorgatott, de rendesen rosszul ismert Galilei-eset² is bizonyítja az egyház óvatosságát a hit védelmében, de nem állásfoglalását a tudomány *beigazolt* tételeivel szemben.

Hettinger sok szép műve között alig írt szebbet, mint a minő az a részlet «Apológiájában», melyben «Kirche und Bildung» címen az egyház kulturális történetét nagy vonásokban megírta.³ Szinte a XIX. század történetét látjuk szemeink előtt drámaszerűleg elvonulni, fejlődését a népvándorlástól egész a mai időkig s benne kezdeményező, mozgató, megtermékenyítő tényezőként az egyházat tanaival, eszméivel, ráhatásával. Az

az emberi művészet és tudomány ápolásának útját állja, hogy épen ellenkezőleg azokat minden módon emeli és ápolja. Mivel ismeri és nagyrahecsüli az előnyöket, melyek azokból az emberi életre származnak és jól tudja, hogy azok, a mint Istentől erednek, úgy helyes módon kezelve, a malaszt segítségével, ismét Istenhez vezetnek vissza. Nem is tiltja, hogy a tudományok a magok sajátos területén saját elveiket és saját módszerüket kövessék; azonban midőn ezt a jogosult szabadságot elismeri, egyúttal gondot fordít arra, nehogy az isteni tannal való ellenkezési viselkedből tévelyeknek hódoljanak, vagy saját illetékes területüket átlépve zavarólag tolakodjanak a hit területére. A hitbeli tanösszeg ugyanis, melyet Isten kinyilatkoztatott, nincs valami filozófiai szisztéma módjára az emberi elmék befejező munkájára utalva, hanem, mint isteni letétemény, az egyházra van bízva hűségese megőrzés és családokozhatatlan értelmezés céljából».

¹ Kneller: Das Christentum und die Vertreter der neueren Naturwissenschaft. 1904. – Fölötte érdekes könyv, mely kimutatja, hogy a természettudósok általában azt a rossz hírnevet, hogy keresztényellenesek, épen nem érdemlik meg, csak a Haeckel-féle rikkancsok hozták őket ilyen rossz hírbe. Sőt olyanok is, a kik előbb tényleg materializmusnak hódoltak, pl. Virchow, Wundt, a tudomány behatóbb művelése folytán később egész világnézettel változtak. 392. l.

² Dudek: Elmékedés a világnézetéről. Religio. 1907. 35. l.

³ Hettinger: Apologie des Christenthums. 1880. V. 181-447. l.

értelmi, a tudományos, a művészeti, az erkölcsi, a jogi, a gazdasági téren csupa megújulás, fejlődés, haladás. Egyik század munkáján emelkedik a másik a nevelő anya karjaiban, úgy hogy nem frázist, hanem tényekkel, töméntelen kutatóval megerősített igazságot mond ki, midőn azt állítja: «Ist ja doch gerade die Idee des Fortschrittes eine spezifisch-christliche, katholische Idee».

Soha igazságtalanabb állítás nem hangzott el tehát elfogult ember szájából, mint midőn a modernista azt merte kiírni, hogy az egyház a tudományok ellensége.

Amit pedig a tétel második részében állítanak, hogy az egyház már a theologiai tudománynak is ellensége lett, az egyszerűen nevetséges, ha nem volna az eltévelyedésnek oly szomorú bizonyítéka. Ezt a modernisták magokra vonatkoztatva mondják, a kevély ember rosszhiszeműségével.

Midőn az egyház általunk imént ismertetett tételeiket elítélte, vájjon a theologia fejlődésének vetett-e gátat, vagy inkább egyes féktelenkedő embereket kellett kötelességszerűleg megfékeznie? Mire való is volna az egyház, ha Krisztus egész intézményét úgy engedné kezelni, mint az evolucionisták óhajtják! Pesch éppen most újonnan foglalta röviden össze Schell tévelyeit;¹ olvassa el akárki ezt a tanulmányt s vizsgálja meg, vájjon Schell tanaiban a theologia haladása, vagy ellenkezőleg meghamisítása foglaltatik-e!

A mit az egyház bármikor igaznak állított, a tudomány még sohase mutatta ki hamisnak.² Az utóbbi évtizedekben például nem helyeselte a darwinizmust s vájjon nem oda jutott-e ma maga a természettudomány is, hogy ezt a rendszert, mint tévesét, feladja? Az egyház tehát nem a tudománynak, hanem a merész tévedezésnek ellensége. Ápolja a tudományt, de hiven őrzí a hitletéteményt is.

*

¹ Chr. Pesch: Ende der Schell-Frage. Stimmen aus Maria-Laach. 1907. 546. 1.

² Wasmann: Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie. 1906. 492. 1.

58. Az igazság nem változhatatlanabb, mint maga az ember, miután vele, benne és általa fejlődik.

Ezt állítva,¹ íme már nemcsak a theologia, hanem a filozófia terére is pusztítólag lépnek, megtámadják magát «az igazságot», s Kanttal egyszerűen viszonylagos értékű dolognak minősítik. Változik, fejlődik – mondják – az ember, változik vele és általa az igazság is. E szerint tehát abszolút, változatlan igazság nincs. Goromba tévedésbe esnek itt abból a könnyen észrevehető hibából, mivel az «ismeretet», az emberi megismerést, fölcserélik magával az igazsággal. Ugyanis nem az igazsággal, hanem a rá vonatkozó emberi megismeréssel történik az, a mit állítanak, hogy t. i. az emberrel, az emberben és ember által fejlődik. Mi a mágnességét ma hasonlítlanul jobban ismerjük, mint a Kr. előtti kis-ázsiai pásztor, midőn vasszegű botja a mágneskőbe beakadt; de a mágnesség maga aa is ugyanaz, a mi volt annak a pászturnak idejében.

Az igazság van, létezik, akár megismeri az ész, akár nem; akár ismeri meg az egyik jobban, a másik kevésbé, A megismerésben igenis van fejlődés, haladás, változás, de nincs az igazságban. Akár a metafizikai igazságot vesszük, akár a logikait. Az előbbi: *concordantia entis cum similitudine ejus, quae habetur in intellectu et juxta quam ipsum ens fieri debet.* A másik: *concordantia cognitionis cum re cognita,*² az ismeret egyezése a megismert tárggyal.

A Föld kezdettől fogva keringett a Nap körül s a régiek tévedve mégis a földközponti rendszert vallották; midőn aztán Kopernik, több előzője, nálunk Joannes Regiomontanus után, 1536-ban hirdette, hogy a napközponti rendszer felel meg az igazságnak s mi most utána valljuk: ez által nem a Föld helyzete változott a Naphoz, de változott az embereknek rávonatkozó addigi hibás ismerete.

A fejlődés nem az igazságot változtatja, hanem változtatja, tökéletesíti az emberi ismeretet s ez a változás sem vonatkozik az úgynevezett önmagokban ismert első elvekre: az egész nagyobb

¹ Loisy: *Autour d'un petit livre* 187. I. – Heiner i. műve 275. I.

² Dupeyrat: *Manuductio ad philosophiam.* Parisiis. 1887. I. 23.>. 1.

részénél, nincs okozat ok nélkül, a rossz nem jó stb., hanem vonatkozik a komplikáltabb igazság részleteire. Midőn pl. Biró Lajos az új-guineai természeti népről azt írja, hogy: a mi nálunk erény és bűn számba megy, azt ott is annak tekintik, sőt hogy kevésbé romlottak, mint az európaiak,¹ nem jelez egyebet, mint hogy bizonyos alapelvek semmiféle emberi fejlődéssel nem változtak, a mint közöttünk és az új-guineaiak közt kétezer évnél hosszabb fejlődési különbség van s ennek dacára is a mi nekünk jó, nekik is jó.

Tehát az igazság valóban változhatatlan, csak az ember, az emberi megismerés változó, halad, tökéletesedik.

Ez a természetrendi, az ész rendszeres kutatása tárgyát képező igazságokra vonatkozik. Mennyivel inkább változhatatlannak kell tekintenünk az Isten által kijelentett természetfeletti igazságokat, melyekre az ész magától rá nem juthatott s miután tudomására jutottak, fogalmi tartalmukat felfogni nem képes. Hogy egy Istenben három személy van, hogy Krisztus egy személyben Isten is, ember is, hogy a dolgok létüket a teremtésnek köszönik s hasonló a pozitív isteni kinyilatkoztatás igazságai, melyeken az emberi ész mit változtasson? Hisz ezek az Isten belső életére, kifürkészhetetlen belső működésére vonatkoznak, örökké ugyanazok, mint az isteni állag, azért az emberi ész bárminő fejlődése mellett is mindig ugyanazoknak maradnak, hittitkoknak, melyeket alázatos hittel kell fogadni.

Ha az evolucionisták, tagadván a természeti mellett a természetfeletti rendet, tekintetbe nem veszik az igazságok két rendjét s ha figyelmen kívül hagyják, hogy Jézus azért«bizta élő apostoli tanítótételre tanainak hirdetését és megőrzését, hogy az emberektől a természetrendi s az ember fölmutatására bízott igazságokkal össze nem zavartatván, mindig tisztán és sértetlenül megmaradjanak, mint Istentől kijelentett igazságok, ez részükről hiba, mely azonban nem szolgálhat alapul emez igazságok tagadására.

Nem fölfedezendő igazságok tehát a kinyilatkoztatás igaz-

¹ Biró: Vannak-e meg vademberek és emberevők? Természettudományi Közlöny. 1907. 572. 1. V. ö. Religio 1907. 579. 1.

ságai, mint a természetrendi igazságok; sem arról nem lehet szó, hogy a fejlettebb ész más, általa jobban fölismert igazságokat állítson helyökbe, ilyesminek csak az emberi tudományokban lehet és van helye, mint időnkint tapasztaljuk. A ki nyilatkoztatás s ennek folytán az egyházi tanítás terén csak egy módszer a jogosult, az egyház részéről azoknak változatlan hirdetése: elmenvén tanítsatok minden nemzeteket, megtanítván őket megtartani mind, *a miket parancsoltam nektek*; a hivek részéről pedig az alázatos hit: a ki hisz üdvözül; a ki nem hisz, elkárhozik.

Ezekre az igazságokra vonatkozólag is bővíthet a mi ismeretünk, a kijelentett igazságba is mind jobban és jobban belehatolhatunk, tanú rá a tudományos theologia; de, mint kijelentett igazságok, részünkről változtatás tárgyai nem lehetnek, észbeli igazságokkal ki nem cserélhetjük.

*k

59. Krisztus nem hirdetett minden időre és minden emberre alkalmazható meghatározott tanösszeget; hanem csak bizonyos, a különböző időkhöz és helyekhez alkalmazkodó vagy alkalmazkodni hivatott vallási mozgalmat kezdeményezett.

Loisynak, mint előbb tárgyaltuk, főszméje, hogy Jézusnak egész szerepe az embereknek a közelgő s a világ végével kapcsolatos Isten országára való előkészítésében merült ki. Tehát arra, a mi utána fejlődött, ő nem gondolt s nem is gondolhatott, nem is az ő műve.

«Nem szűnünk meg ismételni – úgymond – hogy az evangélium nem befejezett és elvont tan volt, a mely saját erejéből minden időre és minden emberre közvetlenül alkalmazható lett volna. Nem volt az egyéb *eleven hitnél*, mely minden szempontból keletkezésének idejével és milieujével össze volt fonva. Hogy ez *a hit* a világ számára föntrtartható legyen, folytonos alkalmazkodási folyamatra volt szükség és lesz szükség mindig.»¹

«Az evangéliumokban Jézus szavaiból csak elhalványodott és kissé zavaros visszhang maradt, maradt az az álta-

¹ Loisy: Kvang. und Kirche 121. 1.

lános benyomás, melyet kedvezően hangolt hallgatóira gyakorolt, valamint leghatásosabb mondásaiból valami oly módon, a mint azokat értették és értelmezték; *maradt végre a mozgalom*, melynek megindítója Jézus volt.»¹

«Az evangélium nem szólt az elvont, az időn kívül álló s változatlan embernek, a ki sehol a theoretikusok fantáziáján kívül nem létezett; hanem szólt az élő embereknek, a kik az idő változásai közt egymásután következnek, és a kikhez minden időben *alkalmazkodnia* kell.»²

Érdekes, hogy Harnack ép az ellenkezőjét mondja. «Ich zweifle nicht, dass schon der Stifter *den Menschen* ins Auge gefasst hat, in welcher äusseren Lage er sich auch immer befinden möchte – *den Menschen*, der im Grunde stets derselbe bleibt, mag er sich auf einer auf- oder absteigenden Linie bewegen, mag er im Reichtum sitzen oder in Armut, mag er stark oder schwach sein im Geiste. Das ist die Souveränität des Evangeliums.»³

A Loisy-féle s a tételbe foglalt gondolatnak hamisságát, a mint az evangéliumok romjain épül föl, az előzőkben sokszor fejtegettük, nevezetesen a 21. tételnél. Azért itt nem is foglalkozunk vele újból, hanem egyszerűen csak idézzük Krisztus ellenkező rendelkezését. ((Elmenvén, tanítások minden nemzeteket, tanítván őket megtartani mind, a miket parancsoltam nektek». (Máté 28, 19-20.)

Az apostoloknak e szerint mindazt és csakis azt szabad tanítaniok s minden nemzeteknek mind azt és csakis azt kell hinniök, a miket Krisztus parancsolt. Minden időre és minden emberre szóló tárgyilag meghatározott tanösszeget ennél jobban kifejezni nem lehet.

Természetesen ez a tani összeg az evangéliumokban, mint alkalmi iratokban, egészen nem foglaltatik. «A miket parancsoltam nektek», – mondja Krisztus. Nem az evangéliumok, hanem, mint sz. Chrysostomtól ismételtén hallottuk, az apostolok

¹ Loisy: *Evang. und Kirche* 9. 1.

² *ü. o.* 78. 1.

³ Harnack: *Das Wesen des Christentums*. 11. 1.

voltak azok az «élő kódexek», melyekbe Krisztus élőszóbeli tanításával tanait letéteményezte. Az evangéliumokban csak töredékei vannak meg.

*

60. A keresztény tan kezdetben azonos volt a zsidó tannal, folytatólagos fejlődésében azonban előbb Pálé, azután Jánosé lett, végre hel-lén irányzatú és egyetemes.

«Der ursprüngliche christliche Gedanke war jüdisch und konnte nur jüdisch sein».¹ «Die erste christologische Theorie ist von Paulus formuliert worden... Diese Theorie, kosmologisch und soteriologisch, konnte nicht verfehlen in die evangelische Überlieferung Eingang zu finden, und sie hat auch Eingang darin gefunden. Die Lehre von der Erlösung kündigt sich bei Markus an... dringt in Matthäus und Lukas ein, bis dass sie ihre endgültige Formel in dem Evangelium des Johannes findet.»² – így Loisy.

Az elítélt tétel az evolucionista álláspont újból való hangsúlyozása, mely szerint a kereszténységet a maga sajátos eszméivel nem Krisztus, hanem tulajdonképen Pál apostol kezdeményezte volna, a mint ezzel már az előző fejtegetésekben ismételten találkoztunk. Itt új annak a kiemelése, hogy Krisztus tana tulajdonkép maga a zsidó tan volt. Különös, Harnack, mint láttuk, úgy fogja föl a dolgot, hogy Krisztus egészben

¹ U. o. 126. 1. – Sajátszerű, hogy Loisy felfogásával ellentétben Harnack ezt írja: «Die Predigt Jesu führt uns auf wenigen, aber grossen Stufen in eine Höhe, auf welcher *ihr Zusammenhang mit dem Judentum nur noch als ein lockerer erscheint*, und auf der überhaupt die meisten Fäden, die in die «Zeitgeschichte» zurückführen, unbedeutend werden. Diese Behauptung mag paradox erscheinen; denn gerade heute wieder wird uns mit der Miene, als handle es sich um eine neue Entdeckung, eindringlich versichert, man könne die Predigt Jesu nicht verstehen, ja überhaupt nicht richtig wiedergeben, wenn man sie nicht im Zusammenhang der damaligen jüdischen Lehren betrachte und diese allen zuvor aufrolle. An dieser Behauptung ist sehr viel Wahres, und sie ist doch, wie sich zeigen wird, *unrichtig*.» Das Wesen des Christ. 10. 1. – így vannak az igazsággal az evolucionisták. Az egyik állít, a másik tagad, de mindig a tudomány nevében.

² U. o. 32. 1.

három eszmét hirdetett, mely voltaképp zsidó tannak még sem nevezhető.

Mintán erről volt már szó, most csak kettőt ismétlünk, 1. hogy Krisztus a saját egyházáról beszélt, a minék, mint afféle megkülönböztetésnek, nem volna értelme, ha az mégis csak egy lett volna a zsinagógával. 2. Krisztus meghagyta apostolainak, hogy ne azt tanítsák minden nemzeteknek, a mit Hillel vagy Schamai iskolája vallott, hanem *a mit én parancsoltam nektek*. Hogy pedig az föltétlenül valami más volt, mint maga a közkeletű zsidó tan,¹ mutatja a tény, hogy a zsidóság, a szinédrium, üldözte az apostolokat, üldözte híveiket Palesztinában és mindenütt. Vajjon azért üldözzle-e, mert az ő tanait vallották?

Ha a kereszténység nem lett volna új tan, hanem csak a korabeli eszméknek, akár zsidóknak, akár pedig helléneknek visszhangja, akkor, mint Pál mondja (í. Kor. 1, 23.), nem nézték volna a zsidók «botránkozásnak», a pogányok «bolondságnak».

A mi továbbá a keresztény tannak egyetemes jellegét, az egész emberiségnek szóló voltát illeti, hogyan lehet ezt későbbi fejlődésnek tulajdonítani, teljesen érthetetlen. Krisztus intézkedése az volt: elmenvén tanítsatok *minden nemzeteket* (Máté 28, 19.), «elmenvén *az egész világra*, hirdessétek az evangéliumot minden teremtménynek». (Márk 16, 15.) Ebben nemcsak az foglaltatik, hogy Jézus tana nem lehetett a Palesztina határait szorított zsidó tan, mely csak a választott népnek volt adva, hanem fölségesen kidomborodik a kereszténység egyetemes jellege is, mely hivatva volt karjaira ölelni a zsidó népen kívül az összes többi nemzeteket is.

Ha végre a hellén irányzat alatt azt a befolyást értjük, mely az evangéliumi mustármagnak kifejlesztésére hatott, az nagyon természetes. Az emberi műveltség mindig segítségére volt a keresztény tanok értelmezésének és alex. Kelemen a

¹ Langen: Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi. 1866. – Delitzsch: Jesus und Hillel. (Mit Rücksicht auf Renan und Geiger.) 1879. – Dudek: A keresztény vallás apológiája. 1893. 443. 1.

görög filozófiát egyenesen «*παιδάγωγον εις Χριστόν*» nevezi. Aquinói szent Tamásnak is hatalmas Summája fölépítésénél nagy szolgálatot tett Aristoteles. De ha az alatt azt akarják érteni, a mint tényleg értik is, hogy a görög vallásból táplálkozott a keresztény tan s új eszmékkel onnan gazdagodott, az egyenesen a dogmatörténettel ellenkező állítás.

Különben midőn a modernista tétel oly határozottan kiszabott fokozatok szerint osztja föl az őskereszténység fejlődését, Harnack kevesebbel is beéri s azt mondja: «Az evangéliumot Pál... változtatta *egyetemes* vallássá és ő fektette a nagy egyházi alapra».¹

*

61. Bízvást el lehet mondani, hogy a Genézis elejétől az Apokalypsis végéig a Szentírás egyetlen fejezete sem tartalmaz teljesen azonos tant azzal, a mit az egyház ennek megfelelően tanít s ennél fogva a Szentírás egyetlen fejezetének sincs azonos értelme a kritikus előtt és a theologus előtt.

Nem egyéb, mint más formában ismétlése a 2, 12, 19, 23, 24. tételeknek, cáfolata is az ott mondottakból következik.

A ki úgy bánik el a szentiratokkal, mint az evolucionisták, hogy darabokra tépi s ezekből a darabokból aztán ő állít össze tanokat, az természetesen soha sem fog találkozni az egyháznak a hiteleseknek elismert szentiratokból merített tanival.

*

62. Az első idők keresztényei nem úgy értették az apostoli hitvallás főbb ágazatait, mint a hogy a mai keresztények értelmezik.

Ennek a tételnek értelme abból a heves harcból érthető, melyet Harnack 1892-ben² indított az «Apostolieum» ellen, mint az utolsó szál ellen, mely még a racionalista protestantismust a katholicizmushoz kötötte. Harnack ugyanis Caspari hatalmas forrásmunkája nyomán, mely az «apostoli hitvallás»-ra (Hiszekegy-re) vonatkozó anyagot szorgalmasan összegyűjtötte, az

¹ Harnack: Das Wesen des Christentums. 113..1.

² Harnack: Das apostolische Glaubensbekenntniss. Ein geschichtlicher Bericht nebst einem Nachwort. Berlin, 1892.

«Apostolicumot» beállította az imént a 60. tételben is jellemzett fejlődési szisztémába s elejétől végig összes kifejezéseit kiforgatta abból az értelemből, melyet nekik a régi írók ép úgy, mint az egyház minden időben tulajdonítottak. Már az első szó «Hiszek» (az Istenben) sem jelent szerinte hitet, hívést, hanem bizalmat. «Jézus Krisztusban ő egy Fiában» szerinte nem Jézus isteni származását, az Atyával való egylényegűségét jelenti, hanem Jézust, a nagy embert és így tovább.¹

Ezt az evolucionista álláspontot (Loisynál i. műve 146. lapján olvasható) jelzi tehát a 62. tétel, melyet a Szentszék kárhizatott.

A helyzet ez. Az összes eddigi nyomozások egybehangzók abban, hogy apostoli hitvallásunk (a régi római hitvallás) anyaga visszavezethető az apostoli korra; nem volt az egyéb, mint a keresztlési formának (Máté 28, 19.) részletezése, melyet a felnöttek a keresztség fölvétele előtt elmondottak s melynek különböző, egyes részletekkel bővített formái (kisázsiai, frank stb.) a részleges egyházakban a herezisek alkalmából alakultak. Végleges alakja (a rómainak) szintén az I. század második felébe vagy a II. század elejére tehető.²

Harnack ezen adatokkal szemben az apostoli hitvallást (melyet a kis katekizmusban tanultunk), mint olyat, nem helyezhetvén későbbi időbe, tartalmát húzta Procrustes ágyára s olyasmit hozott ki belőle, a mit a keresztényeknek az ő szisztémája szerint az I. és II. században vallaniok kellett, hogy épségben maradjon a «szisztéma».

Sokan a protestánsok közül is fölháborodtak ezen a romboló munkán, irat-iratra következett,³ a katolikusok közül Blume szállította le Harnack önkénykedéseit, ferdítéseit a maguk értékére.⁴

¹ Rálicított Harnackra Kattenbusch: Das Apostolische Symbol című vaskos, két kötetes munkájában. Leipzig. 1894. A theológiát filológiává változtatva bámulatos dolgokat hoz ki a hitvallás egyes szavainak értelméről. (II. 501. sk. 1.)

² Hanuy: Az apostoli hitvallás ősalakja. Religio. 1906. 332. 1.

³ Tanulságos a prot. Zahn: Das apostolische Symbolum. 1893.

⁴ Blume: Das apostolische Glaubensbekenntniss. Freiburg. 1893.

A kutatás eredményét így foglalja össze Blume: «keine einzige kirchlich gebilligte Auslegung des Symbolums steht im Gegensatz zur ursprünglichen». (6. 1.)

Annak részletesebb megvilágosítására, hogy hogyan értik az evolucionisták a tételt, hogy az első idők keresztényei nem úgy értették az apostoli hitvallás főbb ágazatait, mint a hogy a mai keresztények értelmezik, fölhozzuk Loisy vélekedését.

«Az egyház – úgymond – még mindennap ismétli az apostoli hitvallásban: «Alászállott a poklokra, fölment a menyekbe». Ezeket a szavakat századokon keresztül betűszerinti értelemben vették. Számos keresztény nemzedék a poklot, az elkárhozottak helyét, lábai alatt, az eget, a választottak helyét pedig feje fölött gondolta. Ma sem a theologia, sem a népies prédikáció nem ragaszkodik többé ehhez az elhelyezéshez és épen oly kevésbé szokás Jézus lelkének tartózkodását halála és föltámadása közötti időben, valamint menybemenetele után a megdicsőült emberségét hely szerint meghatározni. A hitágazatnak tulajdonképpen való dogmatikai értelme ugyanaz marad, mivel mindig Jézus lelkének az Ó-szövetség igazultjaihoz való átmeneti viszonyát és a föltámadt emberi természetének megdicsőülését jelenti. Vájjon, tekintettel arra az átalakulásra, melyen ennek a formulának látszólagos értelme keresztülment, nem lehet-e állítani hogy a jövő theológiája még szellemibb képzetre fogja annak tartalmát szorítani? Valóban igaz, hogy az egyház dogmatikus formuláit gyakran igen finom megkülönböztetések segítségével megjavítja. S ezzel nem tesz egyebet, mint a mit mindig tett, alkalmazza az evangéliumot az emberi értelem és az emberi élet állandóan változó állapotaihoz.»

Loisy, mint látjuk, a pokol és a menny népies felfogását tartja szemé előtt, mely az elkárhozottak és az üdvözültek állapotát helyhez köti (Lokalisierung) és a helyhezkööttség eme képzetének időleges eszmei változására állapítja azt az állítását,

5. sk. 1. Rámutat egyúttal Harnack alaphibájára, mint a ki saját vallomása szerint a dogmatörténetbe a darwinizmust vezette be s ahhoz képest magyarázza a kereszténység fejlődését is. Nem az adatokból vezeti le nézeteit, hanem az adatokat módosítja a szisztéma követelményei szerint. (51.1.)

mintha evvel az apostoli hitvallás egyik ágazatának *értelme* is idővel megváltozott volna.

Azt ugyan ő is látja, hogy a helyhezkötés képzetének változása mellett «a hitágazatnak tulajdonképen való dogmatikai értelme ugyanaz marad» és utóbb mégis erről, mint példáról, azt a következtetést vonja, hogy az egyház «dogmatikus formuláit gyakran igen finom megkülönböztetések segítségével megjavítja (verbessert).»

Hogy a népies kifejezés értelme változhatik, az bizonyos. Az is bizonyos azonban, hogy a kifejezés a változott értelem után is meg szokott maradni. Tudjuk ma már, hogy nem a Nap kel és áldozik s mégis nemcsak a nép, hanem a szakférfiak is használják ma is. Petőfi is énekelte: «Lement a nap. De csillagok nem jöttének».

Abban azonban téved, mintha az egyház akár abban az ágazatban, akár másban megjavította volna dogmatikus formuláját, hisz Loisy maga mondja, hogy mindennap ismétli ugyanazt.

Az ugyanis, vájjon a pokol lábaink alatt van-e, mint Dante oly ijesztően leírja és a menny a fejünk fölött? mellékes a tekintetben, ha *az állapot*, melyet akár az egyik szóval, akár a másikkal jelezünk, az élet után csakugyan bekövetkezik. Ez a fő, ezen fekszik a hitágazat értelme, ez benne a hit tárgya, s az örök kínokat, valamint az örök boldogságot s a léleknek velők járó halhatatlanságát hitték az első keresztények s hiszik a mai keresztények.

Ha e tekintetben (az állapotra vonatkozólag) volna eltérés a régi és a mai keresztények, a régi és a mai egyház tanítása között, akkor lehetne mondani, hogy az első idők keresztényei nem úgy értették az apostoli hitvallás főbb ágazatait, mint a hogy a mai keresztények értelmezik. De ezt állítani nem lehet, mert valóban a hitágazatnak tulajdonképen való dogmatikai értelme ugyanaz marad mind két esetben, akár lokalizáljuk a lelkeket a jelen élet után, akár nem.

Sohasem az volt a fő a keresztény gondolkozásban, hogy a pokol lent, az ég meg fent van-e; hanem az, hogy az egyik az örök boldogtalanság, a másik az örök boldogság állapota.

«A Szentírás után, mondja Oswald, a keresztény nyelv-

szokás a boldogok lakóhelyét égnek nevezi (schamajim: magas fenséges hely, ουρανός, coelum, boltozat); a mivel nem az van mondva, hogy az alatt térbelileg kiterjedt helyet kell érteni, jóllehet mi a mostani szűkös képzelő módunkkal a tértől nem tudunk elvonatkozni; mert hogy az emberi lelkek a magok szellemi mivoltában, vagy a föltámadás után megdicsőült testükkel a térben egy bizonyos meghatározott helyet foglalnának el, alig állítható, annál kevésbé bizonyítható. A mi szűkös képzelőmódunkhoz alkalmazkodik a Szentírás is... de ezzel az ég helyiségeiről semmi sincs mondva és azért az eget, mint a boldogok állapotát, kell felfogni.»¹

Istent is égbe képzeljük, pedig ő, mint tiszta szellemi lény, mindenütt jelen van s már az Ó-szövetségben is olvassuk: «Az ég és az egek egei téged be nem foghatnak». (Király. III. 8, 27.) De hát mi emberek, mint érzeki lények, a szellemi lényekről, tehát a lelkek állapotáról is az élet után, csak helyhezköttően tudunk beszélni.

így állván a dolog, a Loisy-féle nézet csak oly értékű, mint volt Strauss abbéli állítása, hogy a csillagászat elvonta Istentől az eget. Lehet, hogy a népies kifejezés értelmét tisztázta, de az Isten mindenütt való jelenlétén nem változtatott; úgy a pokol mint mennyország lokalizálás nélkül is annak marad, a minék a keresztény hit mindig állította.²

63. Az egyház nem képes hathatósan megvédelmezni az evangéliumi etikát, mivel megátalkodottan ragaszkodik a mai haladással össze nem egyeztethető változhatatlan tanokhoz.

Abból az etikából, mely változékony tanok folyamánya, az egyház nem kér, hanem etikájában is kötelességszerűen ragaszkodik Krisztus elveihez: a miket parancsoltam nektek. A mint a változékony embert senki sem tartja a jellem mintaképének, úgy az egyház az elvek változhatatlanságával szilárdította meg az európai civilizációt, mert azok az elvek isteni forrásból származván, örökké kifejezik az igazat az etikában.

¹ Oswald: Eschatologie. 1868. 38. 1.

² Hettinger: Apologie. IV. 285. 1.

S tényleg eddig senki sem vallotta kárát, a ki életét az egyház erkölcstana szerint irányította; ellenben sokan megbánták már az etikai változékonyságot. Nem illik tehát az egyházon ócsárolni, a mi egyik legnagyobb dicsősége.¹

Brunetiére egyik művében szintén foglalkozik e kérdéssel, nem kellene-e a kinyilatkoztatott tanokon változtatni s új utakat követni, miután úgy látszik, hogy a régi igazság is elavul, tehát jobb azt egy újabbal felcserélni. A kérdésre pedig így felel. Vegyük csak fontolóra, mióta és miféle feltételek alatt indult a természettudomány oly bámulatos haladásnak? Bizonyára azóta, hogy a természeti törvények változhatatlanságából, mint megingathatatlan alapból indultak ki s arra építenek. Ha velünk együtt minden, a mi körülöttünk van, csak a phänomenalismus nagy folyamának zúrzavaros hullámzása volna, akkor nem létezhetik tudomány s nincs haladás a tudományban. Sem Newton, Descartes, Galilei, sem Kopernikus nem fedezhették volna föl a világrendszer berendezését, ha nem annak nézik, mint elődeik. A folyton egy azonképen működő természet a haladás föltétele, mert az állandó elem nélkül a haladás nem volna egyéb, mint hasztalan vadászat az örökké futó után. Ha tehát a természeti törvények változhatatlansága nem akadály, hanem szükséges föltétele a tudományos haladásnak, miért képezné a hittanok változhatatlansága az értelmi haladás akadályát?²

Valóban úgy van. A mi erkölcsi tartalma van civilizációnknak, annak magas s az ókor előtt ismeretlen ideálját mind ezeknek a változhatatlan tanoknak köszönhetjük. Veritas liberalst vos. Az igazság szabadít meg titeket, de az igazság változhatatlan, mint az Isten.³

¹ A ki a kérdést részletesen akarja megismerni, annak ajánljuk Weiss öt kötetes művét: Apologie des Christenthums vom Standpunkte der Sitte und Cultur. Freiburg, 1888.

² Brunetiére: Les raisons actuelles de croire. Paris, 1903. 8. 1.

³ Csakhogy ezt a változhatatlanságot nem szabad a megmerevedéssel, az életteleniséggel azonosítani. Változatlanság ez, melyből a legelevenebb élet fakad. Pesch igen találóan ekként magyarázza a dolgot: «Wir werden beim Dogma das göttliche und das menschliche Element unterscheiden müssen... Die Worte der göttlichen Offenbarung, belebt vom Heiligen Geiste, sterben nicht ab, ändern sich nicht, machen nicht anderen

Semmi egyéb a világon nem igazolhatja ezt előttünk világosabban, mint a saját tapasztalatunk. Minek köszönhetjük a mai állapotot, midőn minden inog, midőn minden megbízhatatlan, midőn a becsület, tekintély és a közérdek értékét veszti, mint annak az új etikának, mely a keresztény elvek háttérbe szorításával az emberi cselekedetek értékelését az autonóm észnek rendelte alá? Keserű emberi tapasztalatok fogják még igazolni az egyház álláspontját.

64. A tudományok haladása kívánja, hogy módosítsuk a keresztény tannak az Istenre, teremtésre, kinyilatkoztatásra, a megtestesült Ige személyére, a megváltásra vonatkozó felfogását.

Loisynál ezt így olvassuk: «A modern filozófia fejlődése jobban és jobban odavezet az immanens Isten fogalmához, kinek nincs közvetítőre szüksége, hogy hasson a világra és az emberre. A világmindenség mai ismerete nem vonj a-e maga után a teremtés fogalmának kritikáját? Történeti ismereteink nem vezetnek-e a kinyilatkoztatás eszméjének kritikájára? Az emberi erkölcsiség ismerete nem vezet-e a megváltás fogalmának kritikájára?»¹

Ezt a helytelen kívánságot már jó ideje elítélte a vatikáni zsinat. «A ki azt mondja, hogy bekövetkezhetik, hogy az egyház által eléadott dogmáknak a tudomány haladásához képest valamikor más értelem tulajdoníttassék, mint a melyet az egyház nekik tulajdonított vagy tulajdonít, a. s.» (Sess. III. de fide et ratione can. 3.)

Lehren Platz, sondern bleiben für immer, was sie von Anfang an waren. Sie ziehen den Menscheng Geist zu sich heran, befruchten ihn mit neuen Erkenntnissen, die unaufhörlich wachsen können, ohne die Breite und Höhe und Tiefe des Gotteswortes zu erschöpfen; sie haben eine innere Verwandtschaft mit der Wahrheit, wo immer sie sich findet und assimilieren sich auch die natürliche Wahrheit, als ein aus der gleichen himmlischen Heimat stammendes Wesen, das sie in ihre höhere, weil übernatürliche Seinsweise aufnehmen; sie stossen alle heterogenen Elemente, Irrtum und Unwahrheit mit göttlicher Kraft von sich; sie entwickeln sich durch immer grössere theoretische und praktische Entfaltung ihrer inneren Lebensfülle.» Glaube, Dogmen und geschichtliche Tatsachen i. niu 194. 1.

¹ Loisy: Autour d'un petit livre. 153. 1.

Ezen az ú. n. korszerű módosításon Wundt filozófiája alapján Schell is próbálkozott, mint előtte a Hegelt követő Günther s képtelenségeket hozott létre.¹ A profán tudomány ugyanis a kath. tanokra vonatkozólag semmit sem kíván, mivel ezek a kérdések tárgyi körébe egyáltalán nem tartoznak; de a theologia sem, csupán csak az evolucionisták theológiája kívánja a változtatást, az pedig meghallgatásra nem számíthat, mivel téves fölfogás szülötte s olyan, melyre legi ellemzőbb a következő:

65. tétel: A mai katholicizmus nem egyeztethető össze a valódi tudománnyal (melyikkel?), ha csak át nem alakítjuk valami dogmátlan kereszténységgé, vagyis valami tág és szabadelvű protestantizmussá.

Evolucionistákhoz méltó kívánság.² A racionalista protestáns kritikusok művei tévesztették meg őket, tehát most oda szeretnék átterelni az egész katholicizmust. Ezt nevezik a katholicizmus kiegyeztetésének a modern tudománnyal!

Kívánságuk eszerint nem kevesebb, mint hogy eresszük szélnek az egész katholicizmust s juttassuk a protestantismus sorsára! Ez nagyon érdekes műtét lenne. Ezzel azonban már annyira erőt vett az evolucionistákon a «haladási», illetőleg a rombolási vágy, hogy valójában nem is tudják, mit beszélnek. Melyik protestantizmussá kívánják átalakítani a katholicizmust? Lutherére? Az nem létezik. A modernre? Az megfoghatatlan lény.³ Ma már ugyanis csak racionalizáló és katholicizmust

¹ Lásd Chr. Pesch említett tanulmányát: Ende der Schell-Frage St. aus M.-Laach. 1907. 546. 1. – Különösen *Gommer*: Hermann Schell und der fortschrittliche Katholizismus. 1907. 30-91. 1., a hol Istenre, teremtésre stb. vonatkozó új meghatározásait veszi boncoló kés alá.

² Houtin: La Question biblique au XX. siècle. 154. 1.

³ Érdekes, a mit erre vonatkozólag mond Haan: «Wir werden hingewiesen auf den liberalen Protestantismus. Das sei die Musterreligion. In ihr sind Dogmen, aber unschädliche, sie stimmen trefflich zur modernen Wissenschaft. Lehrautorität und folgerichtig Einheit sind da unbekannt Jeder glaubt und predigt, was ihm beliebt. Wem Rothe oder Spicker nicht gefallen, der mag zu Dörner oder Martensen gehen, er kann sich auch Schenkel oder Ritschi, Harnack oder Pfleiderer anschliessen; auch steht gar nichts im Wege, aus den sich bekämpfenden und widersprechenden Theologen einen Teil von diesem, einen andern von jenem sich anzueignen, wer eigentlich gar nichts glauben will, schliesse sich

ostromló emberek vannak; ellenben protestánsok, kik valami pozitívben hinnének, legalább a tanultak között, nincsenek. Mit akarnak tehát ezzel az óhajukkal a katolicizmus «megmentéséért» buzgólkodó evolucionisták? Tulajdonképen – nihil-t. Hát az ilyen jó barátoktól mentsen meg az Isten, az ellenség-gel majd csak boldogulunk magunk is.

*

Ezzel befejeztük tanulmányunkat a modernizmus és a katolicizmus nagy ellentétei fölött. Áttanulmányoztuk a Szent-szék által kárhoztatott 65 evolucionista tételt, melyeket meg-tévedt lelkek a katolicizmusnak a modern korszellemmel való ú. n. kiegyeztetési céljára kigondoltak. Nem kiegyeztetés ez, hanem a kereszténységnek legmélyebb alapjaiban való fölfor-gatása, megsemmisítése. A misztikus érzésre való visszavezetés folytán nemcsak a kereszténység pozitív kinyilatkoztatott, hanem ésszerű és tárgyilagos voltának is megtagadása.

Nem új ez a törekvés, csak a formája újabb; az egyház támadói századról-századra kínálnak hasonló modernségeket, de az egyház ingathatatlanul csak tovább őrzi, tovább hirdeti a Krisztustól rábizott üdvözítő tanokat. Mindig modern s mindig régi, mint az örök igazság, melyet az Isten Fia hirdetett.

Földerítve az evolucionisták veszedelmes tévedéseit, magát a katolikus igazságot is tanultuk jobban megismerni és job-ban megszeretni. Mert a katolicizmust alaposan megismerni annyi, mint azt igazán megszeretni és lelkesen követni. Köszön-jük a Szentszéknek, hogy a hit épségét óvó Dekrétumával erre újabb alkalmat szolgáltatott.

Az egész «szisztémá»-nak teljes méltatása okából végül még foglalkoznunk kell azzal a kérdéssel: van-e valami alapja a modernisták aggodalmainak s nevezetesen hogy a tudomány mai vajúdásai között milyen lehet a katolicizmus jövője?

nur den monistischen Pasloren in Bremen an; auch das ist noch echter liberaler Protestantismus. Da feiert die vielgepriesene Freiheit der Wissen-schaft ihre schönsten Triumphe. Unbegreiflich ist nur, wie ernste Männer mit Gott und Religion, mit dem heiligsten, was der Mensch hat, ein so schnödes Spiel treiben.» Dogma und Wissenschaft. Stirn, aus M. Laach. 1908. 137. 1.

VIII. FEJEZET.

A katholicizmus jövője.

A modernizmus, mint theologiai irány, a mint követőinek többször hangoztatott nyilatkozataiból s az utolsó fejezetben tárgyalt tételeiből kiérezhető, a katholicizmus jövője miatt aggódik, félti a tudománytól s azért léte biztosítása céljából módot keres, hogy a haladó tudománnyal kiegyeztesse.

Így fogva föl e törekvést, szerzőinek nyilatkozataiban, a jó szándékot tőle eltagadni nem lehet; de az is kétségtelen, hogy buzgólkodásában az e célra vezető eszközöket és utakat alaposan eltévesztette. Az a mód ugyanis, ahogy a modernizmus a kiegyeztetést tervezi, nem kiegyeztetésre, hanem a katholicizmus megsemmisítésére vezetne.

Az egész kísérlet tényleges alkalmazásából láttuk, hogy tulajdonképpen nem a kiegyeztetést óhajtja, hanem a katholicizmus telj es megadását az ú. n. tudomány előtt. Hiszen a 65. tételben kifejezett az az alapgondolata, melynek értelmében a mai katholicizmus a tudománnyal meg nem fér, olyan, hogy a katholicizmustól megtagad minden igazságot, a tudományban meg csupa szintiszta igazságot lát. Az egyik gondolat olyan téves, mint a másik. Következésképp óriási tévedés számba megyén a kiegyeztetésnek kijelölt az a módja is, hogy tehát alakítsuk át a katholicizmust valami dogmátlan kereszténységgé vagy szélesjáratú protestantismussá. Ez még gondolatnak is bizarr és a kérdéses ellenfelek természetének teljes félreismerésén alapszik.

A katholicizmus korántsem valami lejárt, elavult nagyság; a tudomány pedig, kivált az, melyet a modernisták szem előtt tartanak, épen nem maga a megtestesült korszerű igazság. A ki ezt vallja, nemcsak hogy a kiegyeztetendő két fél termé-

szete iránt nagy tévedésben leledzik, hanem egyúttal nincs is többé hivatva arra, hogy a köztük netán előforduló ellentétek kiegyeztetésére vállalkozzék. Az ilyen már előre állást foglalt a tekintetben, hogy a két kibékítendő ellenfél tőle méltányos ítéletet ne várjon, mert hiszen előre kimondta, hogy a kibékítést csak az egyiknek megsemmisülése és a másiknak föltétlen fölmagasztalása árán tartja lehetségesnek.

A katholicizmusnak és a tudománynak egymáshoz való viszonya azonban nemcsak nem kíván, de nem is enged meg ilyen kiegyeztetést. A helyzet ugyanis az, hogy a tudomány bebizonyított igazságai (s nem a tudósok mindennap változó vélekedései) és a katholicizmus tanai között valóságos ellenmondás nem létezik, a látszatos ellenmondásoknak, ha vannak, valódi okára pedig bölcsen rámutatott a vatikáni zsinat. «Jóllehet a hit (a kinyilatkoztatás) az ész fölött vagy on, soha a hit és az ész között valóságos ellenmondás nem lehetséges: mivel ugyanaz az Isten, a ki a hit misztériumait kinyilatkoztatta, az ész világosságának is a szerzője, Isten pedig önmagára rá nem cáfolhat, valamint egyik igazság nem mondhat ellent a másiknak. *Az ellenmondás hiábavaló látszata köztük leginkább onnan ered, hogy (némelyek) vagy a hit dogmáit nem az egyház felfogása szerint értelmezik és magyarázzák, vagy a vélekedések tévedéseit észigazságok gyanánt hirdetik.* Azért minden a felvilágosult hit igazságával ellenkező állítást hamisnak nyilvánítunk.» (Sess. 3. cap. 3.)

Az egyház évezredes tapasztalata nyilatkozik ebben az állításban. A kereszténység tanai és a tudomány között emlegetett ellenmondások eseteiben ugyanis mindig a két ok közül az egyik szerepel; vagy az emberek ostromolnak valamit, a mit a kinyilatkoztatás s nyomában az egyház nem tanít, vagy kész tudományos igazságnak hirdetnek olyasmit, a mi még csak vélekedés (nézet, hipotézis) számba megyén. Szóval esetről-esetre mesterségesen idézik elő a hit és a tudomány között az ellenmondásokat.

Semmisem közönségesebb pl. mint Mózes teremtéstörténetét, a Szentírás egyik legfölségesebb lapját, (Genézis első fejezetét), a természettudomány nevében támadni. S van-e, vagy

egyáltalán lehet-e ellenmondás a kettő között? Nincs és nem is lehet; mert hiszen másról beszél Mózes s mással foglalkoznak, más területen mozognak a természettudományok. Mózes a dolgok kezdetét beszéli el, vallási igazságokra tanít: Isten mindenek teremtője; minden, a mi tőle van, jó; hálaival tartozunk neki. Az észleltre és kísérletre támaszkodó természettudomány ellenben vizsgálja a működő természetet, a meglévőket; a lét kezdete, az tehát, a miről Mózes tárgyalt, nem tartozik rá, arról nem tudhat semmit. A viszony eszerint közöttük az, hogy Mózes csak az «előszót» írta meg a természettudományokhoz, magát a tudomány könyvét megírni, a természet törvényeit és működésüket megismertetni a természettudomány feladata. Igazán különböző két terület. Nem találkoznak, hogyan ütközhetnének össze? Nem mi mondjuk ezt, már szent Ágoston hirdette: «bármit mutatnak ki a tudósok alapos érveléssel a dolgok természetéről, mi kimutatjuk, hogy mindaz szent könyveinkkel nem ellenkezik».¹

Azért pl. az, a mit nálunk Gorka Mózes teremtéstörténetéről mesél, hogy «a rohamosan gyarapodó aprólékos vizsgálókat és bő tapasztalatokat már semmiképp sem lehet Mózes teremtéstörténetével összeegyeztetni... mely most az őt egyedül megillető helyre, a hit birodalmába került» – avatatlan ember beszéde s csak azt mutatja, hogy a más különben tanult emberek is mily járatlanok a theologiai kérdésekben.²

Vagy akármely más tanát vesszük a kereszténységnek: a szent Háromságot, a megtestesülést, az Oltáriszentséget stb., kérdezhetjük, mely tudománnyal ellenkeznek? Az ész hódolva megáll előttük; a kinyilatkoztatás folytán, mint az igazmondó Isten által velünk közölt igazságokat, elfogadja, de lényegükig nem hat el. Az ember érzi a végtelen különbséget Isten és ember között; tudja, hogy Isten más, mint az ember, hogy másképp van; hogy pl. míg az ember, a véges lény, egy személyt képez, az isteni lét a maga végtelen tökéletességében másképp lehet,

¹ Hurter: Dogmatica, 1885. II. 210. 1.

² Gorka: Az ember. (A műveltség könyvtára II. köt.) 1905. 38. 1. – V. ö. ismertetésemet róla Religio 1906. 221. 1.

másképp kell lennie. Sejti, gyanítja ezt az ember, de a lényegig nem hat el; ha pedig így áll a dolog, miképp található ellenmondást a szent Háromságról szóló tanban?

Csak ha maga szerint méri az ember az Istent, ha az előtte ismert természettörvények korlátainak veti alá, ha magához hasonló gyarló lényé alacsonyítja le: akkor kezd előtte érthetlenné válni a kinyilatkoztatás egész tartalmával. De ez esetben a saját álokoskodásai vezették félre s nem a kinyilatkoztatott tan.

Valóban, hogy a vatikáni zsinattal ismételjük: az ész és a kinyilatkoztatás között az ellenmondás látszata csak akkor áll elő, ha a hit dogmáit nem az egyház felfogása szerint értelmezik, hanem valami idegen tartalmat adnak nekik.¹

A modernizmus esetében ezenkívül kirívóan szerepel az összeütközés másik oka: hogy micsoda tudományt szembesítettek ezek a kath. theologusok a katholicizmussal? Röviden szólva a Kantianizmust és Ritschlianizmust,² mint fejtegetéseink bizonyítják.

Elhagyták a hagyományos keresztény filozófiát, el a hagyományos teológiát, szinte megvetőleg nyilatkoznak a skolasztikáról, melyet úgy látszik nem is ismernek.³ Kant képviseli előtűk a modern filozófiát, Ritschl a modern teológiát; az a Kant, a kinek köszönhetjük a mai zűrzavart a filozófiában⁴ s az a Ritschl, a kinek modernizált nézeteit fejtegetik Harnack és az evolucionisták. Az előbbinek követése hogy hová vezeti őket,

¹ Csodálatos, hogy épen a hittitkok mily termékenyítőleg hatottak értelmi fejlődésünkre, mennyire mozdították elő a kutatási vágyat s ez által a haladást. L. Hettinger: Apologie. III. 82. s k. 1.

² Pesch: Glaube, Dogmen i. műve 216. 1.

³ Braig ezt írja a fiziológiai pszichológia főképviseleijéről, a nálunk is (Pauer által) követett Wundtról: «Die scholastische Philosophie, vor allem die Erkenntnislehre ist, wie für sehr viele der Neueren, so auch für Wilhelm Wundt nicht bloss ein unbebautes, sondern ein unbekanntes Land.» Modernstes Christentum i. műve 106. 1. Pedig ezek a modernista theologusok mesterei, a kiknek nyomában haladnak.

⁴ Pesch: Die Haltlosigkeit der «modernen Wissenschaft». 1877. – Nálunk Kant tévedéseire alaposan rámutatott Jehlicska: Merre vezet az ut a metafizikához? Religio 1907. 777. 1.

láttuk részletesen a III. fejezetben, a vallás eszméjének fejtegetésénél, melyet valami misztikus érzésből származtatnak és minden tárgyilagos értékétől megfosztanak; Ritschl követése pedig rávezette őket az *emberi* kereszténység indokolatlan, képtelen szisztémájára.

Ezeket a rendszereket szembesítik a tudomány nevében a katolicizmussal s rajok mutatva, ilyen alapon mondják, hogy íme a mai katolicizmus nem egyeztethető össze az igaz «tudománnyal.» A mi pedig tulajdonkép annyi, hogy nem egyezik Kanttal és Ritschllel. Tehát a vélekedések tévedéseit hirdetik biztos észigazságok gyanánt s nem ezeket, hanem a katolicizmust nyilvánítják hamisnak.¹ Olyan eljárás ez, mint a hogy minden századnak a modernistái koruk kedvenc eszméit szembeállították az egyház tanaival s alkalmazkodást követeltek tőle. A kedvenc eszmék korról-korra változnak, újabbak váltják föl a régieket, az egyház tana pedig századról-századra ugyanaz. Ugyan, hogy is nézne ki az egyház, a katolicizmus, ha időnkint hallgatott volna efféle «jó barátaira»? Bizonyára úgy, hogy régen kimúlt volna a szintén elavult, de korukban «modern» eszmékkel együtt.

Modernistáink tehát alaposan meg vannak tévesztve. Egy bizonyos látszat, a nagy lárma, a sűrű irodalmi termelés az evolucionisták részén vezette őket csalódásba. E mellett szembe-tűnően bizonyít az a sajtószerű körülmény, hogy Kant és Ritschl, a két protestáns nagyság, nem hazájában, a német föl-

¹ A dolog pedig úgy áll, mint Heiner írja: «Treibt und bleibt die natürliche Wissenschaft «wahre Wissenschaft», dann wird sie nie in tatsächlichen Widerspruch treten mit der übernatürlichen Wissenschaft, mit jener Religion Jesu Christi, die er in seiner Kirche niedergelegt; beide können und müssen sich vereinigen lassen. Die wahre Wissenschaft sucht nicht Widersprüche mit der Wissenschaft des Glaubens, sondern erstrebt Harmonie aller AVissensresultate, die sämtlich nach dem einen gemeinsamen Mittelpunkt hinführen, sich gegenseitig beleuchten, bestätigen, fördern und so eine grosse, einheitliche, das gesamte Gebiet des Wissens und Lebens, die Reiche der Natur und Gnade, der Vernunft und des Glaubens, das natürliche und übernatürliche zusammenfassende Weltanschauung ermöglicht, die vom letzten Grund und Ziel alles Daseins ausgeht und zu ihm hinführt.» I. műve 320. 1.

dön, tévesztette meg a kath. theologusokat, a kik ott szemtől-szembe, a helyszínén, látják a bomlasztó munkát, a fanyar gyümölcsöket, melyeket a két prot. tudós a német protestantizmus életében előidézett; hanem a hullám átcsapott a meszszebb Francia-, Olasz- és Angolországba, hová a német tanok az elméletek csábító külsejével hatottak csupán el. A modernista theologusokat látszat, külső csillogás vezette csalódásba,¹ mert ha komolyan tanulmányoznák a német prot. irodalom termékeit, lehetetlen volna észre nem venniök azt a zürzavart, azt az általános fejtelenséget, melybe ezek az írók nézeteikkel kerültek. Egyik ellentmond a másiknak, egyik cáfolja a másikat s nem találkozik kettő, a ki a «természetes» kereszténység bármely pontjára nézve egy nézetet vallana. Szemlélve ezt az állapotot, egy újkori Pilátus ismét csak kérdezhetné: hol az igazság⁴? Ha pedig így áll a dolog, melyik tudománnyal, melyik megállapított igazsággal ellenkezik a katholicizmus? Bizonyára a legnagyobb zavarba jönne az ember, ha a modernisták kívánsága szerint át akarná alakítani a katholicizmust a modern nézetek szerint, hisz számuk oly nagy s annyira eltérnek egymástól, hogy szinte lehetetlen volna a műveletet végrehajtani. De hát nincs is semmi ok, hogy erre az átalakításra törekedjünk. A katholicizmus *tani átalakításra* nem szorul s a komoly tudomány nem is kívánja ezt az átalakítást. A vallás és a tudomány, mint egy Atyának két gyermeke, mint két jó testvér halad egymás mellett, támogatva, áthatva egymást. Amaz a természetfölötti rendet, ez a természetet tárja elibénk: az az Isten-

¹ Innen, mint mestereik, ők is szeretik a homályt, melybe nézeteiket burkolják, a miben legtöbbször vitte, mert legérthetlenebb, Tyrrell György. «Man spottet über die Definitionen und Syllogismen der alten Schule, die in unseren modernen wissenschaftlichen Betrieb ganz und gar nicht mehr hineinpassten und, anstatt zu überzeugen, nur zum Widerspruch und zur Verachtung reizten. Vielleicht hat *die Dunkelheit*, welche über den Schriften mancher berühmten Philosophen der Neuzeit lagert, den einen oder andern zu der Einbildung verleitet, philosophische Tiefe und Dunkelheit seien notwendig miteinander verbunden, und wer ganz klar rede, könne schon deshalb nicht als grosser Denker gelten.» Pesch: Glaube, Dogmen műve 137. 1.

nek kinyilatkoztatott tanait, ez ugyanannak az Istennek a természetbe írt titkos gondolatait magyarázza. A kettő egy nagy egész, az isteni igazságok nagy országát alkotja s csak a tagadás ősi szelleme akarhat közöttük ellentéteket támasztani s elválasztani azt, a mi a bölcs Alkotó rendelkezésénél fogva kölcsönös támogatásra, egymás kiegészítésére van rendelve. Valamint a malaszt nem rontja le az emberi természetet, hanem támogatja, tökéletesíti; úgy a hit sem lehet ártalmára a tudománynak s viszont a tudomány a hitnek, hanem feladataik teljesítése által kölcsönös erősödést nyerhetnek egymástól. Ha valamely esetben s valamely embernél ennek az ellenkezője áll be, úgy maga az ember a hibás, kinek téveteg esze zavarta meg az összhangot. Bacon szerint: *philosophia paulisper degustata adducit a Deo, penitus exhausta adducit ad Deum.*

Az egyház s a benne letéteményezett katholicizmus szent Pál szerint az igazság oszlopa és erőssége. Egyenesen az emberség érdekében áll tehát, hogy ez az oszlop ingathatatlantul maradjon. Ha valaha, ma kétszeresen van erre szükség. Midőn a megtévedt tudomány folytán minden megingott, minden bizonytalanná vált; midőn a társadalmi alapok gyengülésével nemcsak a tekintély, hanem maga az emberi élet is értéket kezd veszíteni; midőn a dúló szenvedélyek ragadják az embereket: legalább egy intézménye a világnak maradjon meg régi erősségében, hogy ha az emberek ismét béke és nyugalom, valamint a rend megszilárdítása után óhajtoznak majd, legyen menedékük az a Krisztustól ültetett nagy fa, melynek ágai az egész világ fölé terjeszkednek. Fölséges hivatása van tehát a katholicizmusnak, de csak úgy, ha a benne letéteményezett isteni igazság meg nem fogyatkozik, ha az marad változatlanul, a minőnek Krisztus akarta. Szent Hilarius szerint: az egyházat, midőn üldözik, akkor ismerik meg; vajha igyekeznének az emberek jobban megismerni, mert akkor meg is fogják szeretni. Úgy van a katholicizmus, mint a művészetről tartja a régi beszéd: *non habet osorem, nisi ignorantem.* Ne féltsük tehát a jövőben sem a tudománytól, csak a tudatlanságtól.

A katholicizmus jövőjét nézve eszerint két igazság előttünk teljesen bizonyos. Az egyik a nagy hivatása, melyhez

képest, a mint a múltban, úgy a jövőbeli is nagy feladatok várnak reá az emberiség érdekében; a másik ingathatatlan fennállása, melyet az emberi rossz indulat megdönteni iparkodik, de melyet a komoly tudomány soha sem fog veszélyeztetni. Ellenkezőleg, a mint a múltban, úgy a jövőben is a kath. egyház mindig önzetlen művelője, ápolója lesz a tudománynak. A modernizmus is el fog múlni, mint annyi tévedezés a századok folyamán, más tévedezések fognak támadni helyette, egy időre ismét zajt, bomlást fognak okozni, de a katholicizmus sértetlenül, megújnodva csak tovább fog haladni a Gondviselés jelölte útján. Ég és föld elmúlnak, de az én igéim el nem múlnak, mondta Krisztus.

Ezeknek az «igéknek», ennek a katholicizmusnak épen ezt a változhatatlanságát vitattuk a modernistákkal szemben, a mint Lutherben is helytelenítjük, hogy nem az embereket igyekezett erkölcsileg megjobbítani, hanem megváltoztatta a katekizmust. A katekizmus jó, megtartandó, csak az emberek lehetnek rosszak és javításra, átalakításra szorulnak.

S ezzel a kérdés másik oldalához érkeztünk: vájjon, midőn a modernisták *tani reformját*, a kereszténységnek új alapokra fektetését helytelenítjük s nagy tévedésnek minősítjük, vájjon nem esünk-e ez által abba az egyoldalúságba, hogy tehát *minden* reformot helytelenítünk?

Nem lehetetlen ugyanis, hogy fejtegetéseink könnyen azt a benyomást kelthetik egyik-másik olvasónkban, mintha mi az egyházi életben megkívánható mindennemű reformnak ellenségei volnánk. Távoll legyen tőlünk ennek még csak a gondolata is; nem úgy ismerjük az egyháztörténetet és az emberi viszonyokat, hogy az ilyenféle utópiának kedvünk volna hódolni.

Minden, a mi él, egyúttal fejlődik, alakul s az idő, a viszonyok, a szükségletek módosító befolyásának van alávetve. A cselekvésmód, mely bizonyos körülmények között jól beválik, visszas, sőt ártalmas lehet ugyanezen körülmények változása folytán. így van ez a haladó emberiséggel, így van ez az egyházzal is, *melyben a változhatatlan isteni elem a változásoknak alávetett emberi elemmel áll szoros összeköttetésben*. Emberek alkotják az egyházat, kiket üdvösségre kell vezetnie; de ezek az emberek nem-

csak gyarlók, a kikre – papokra és világiakra egyaránt – könnyen rátapad a föld pora, hanem az állami, a társadalmi és a tudományos viszonyok változásai szerint magok is sok változásnak vannak alávetve gondolkozásban, cselekvésben, sőt vágyaikban és érzelmeikben is. Új igények váltják föl a régieket; új fölfogások vágnak maguknak utat a közélet terén: nemcsak a nemzeti élet, hanem az egyház is folyton új korszakokba lép, melyek egész jellemükben elütnek az előzőktől.

Minő más volt a képe a katakombái, majd a III. Ince korszakabeli XIII. századi és legutóbb a IX. Pius alatt még az egyházi államától is megfosztott egyháznak az államhatalmi befolyás tekintetében. Mily mások voltak a papság viszonyai, anyagi helyzete és erkölcsei XIV. és XV. században, a reservatiók, az annáták, a beneficiumok halmozása idejében s mily egészen más képet öltött ugyanez a trienti zsinat, majd a szekularizáció után. Valamikor a nagy szerzetesrendek virágoztak, ma mintha inkább a kongregációk volnának hasznosabbak a hitélet emelésére. Egykor a királyok, hercegek, grófok leányai töltötték be a szigorú kolostorokat, ma már a papi pályára is kevesebben vállalkoznak. Valamikor még (II. Endre idejében) a kalocsai érseknek is elég volt, ha írni, olvasni tudott; ma már a falusi lelkésznek is akadémiai képzettség kell. II. József idejében a besztercebányai szabadkőművesek pert akasztottak a városi plébános nyakába, mivel nem akarta őket megáldoztatni; ma sokhelyütt még a hivek is ritkábban járulnak az Oltári szentséghez. Valamikor nem egy püspök hadban, vadászatban töltötte idejét; ma itt-ott még akkor is elégedetlenek vele, ha folyton a székhelyén, az egyházmegyei hivatalban foglalatoskodik és nem tér ki a szociális térre. Valamikor a hivek külső vallási élete búcsújárásban, a mainál jelentékenyen több ünnep megülésében stb. merült ki; ma egyúttal kath. társadalmi tevékenységet is kifejtének, körökbe, egyesületekbe is csoportosulnak. Valamikor a szószék volt az egyház kathedrája, ma ez nem elég, hanem a sajtó útján is kell terjeszteni eszméit.

Ilyen a hullámozása az emberi elemnek az egyházban. Ennek folytán nemcsak a viszonyok változása, hanem az erkölcsöknek időnkint való hanyatlása is folytonos reformokat igényel.

nyelt és igényel embereken és intézményeken; az erre vonatkozó intézkedésekkel, a velejáró, sokszor heves mozgalmakkal tele vannak az egyháztörténet váltakozó századai.

Tanain és alapszervezetén kívül tehát minden átváltozhatik és változik is az egyházban, megújul, átalakul; hol javulásnak indul, hol ismét romlik és megújulásra vár.

Ép azért a józan gondolkodású s az életet és egyháza történelmét ismerő katolikus egyáltalán nem lehet ellensége az egyházban időnkint szükséges kisebb-nagyobb reformoknak. Ilyen fejletlen gondolkodású ember általában kevés is találkozhatik. Midőn tehát a modernizmussal, mint reformiránnyal, a mint az különösen Francia- és Olaszország némely köreiben, illetőleg theologusainál ezidőszerint jelentkezik, ellenkezünk, az részünkről nem a szükséges reformok ellenzése, hanem a célnak és a módnak támadása, mely a modernista mozgalomban jelentkezik.

Egyházunk isteni szervezete, melyen mi nem változtathatunk, valamint a történet folyamán egyházunkban végbement sok üdvös reform példája (Aquinói Tamás, szent Bernát, Nerei Fülöp, Borromei Károly, Páli szent Vince, a trienti zsinat stb.) mutatja, mit lehet s mit kell reformálni és hogy hogyan fest a szükségessé vált reformoknak helyes útja-módja az egyházban, hogyan kell annak törvényszerűen végbemennie. Könnyű a ráutalás.

Az embereket, az emberi erkölcsöket kell reformálni, hogy jobban katolikusok legyenek s nem a tanokat kell rongálni, hogy még jobban bomoljanak az emberek.

Azután hierarchikus egyházunk felülről lefelé és nem alulról fölfelé van szervezve, a mint azt minden hívő tudja s a kezdő theologus is bőven megindokolva ismeri. Az egyház kormányzói hatalma nem a néptől, a hívek egyetemétől átruházott hatalom, hanem isteni jog, melyet Krisztus rendelt a hívek kormányzatára. Nem ti választottatok engem, hanem én választottalak titeket, mondta Krisztus. Azért: a mint engem küldött az Atya, én is küldelek titeket, a saját misszióját ruházta át apostolaira s ezen a jogon ők előljárói az egyháznak. A kötő es oldó hatalom tőle van s még ez is monarchikus alapon van

szervezve. A ki Krisztus erre vonatkozó szavait, a mint azokat Péterhez (Máté 16, 19), majd pedig az összes apostolokhoz intézte (Máté 18, 18), összehasonlítja, az lényeges különbséget vesz észre. Mindkét esetben ugyanazoknak látszanak Krisztus szavai: a mit megkötendezsz, a mit megkötözendetek, s mégsem ugyanaz a jogi hatátyuk, mert csak Péternek mondta: neked adom a mennyek országa kulcsait, a mit megkötendezsz... A többieknek a kulcsokról nem szólt semmit. A kulcsok hatalma, tehát a legfőbb hatalom, a hatalom forrása csak az egy Péternél van, minden abból ered, azon alapszik, még a többi apostolok és apostolutódok kötő és oldó hatalma is.

A vezetés tehát isteni joron mindenkor – most és jövőben – az apostoli testülethez tartozik, azért felülről kell jönnie Krisztus egyházában minden intézkedésnek s így a szükséges reformok megindításának is. Ha nem így történik, nem helyesen történik; ha alulról olyan hangok kezdenek hallatszani, mint Fogazzaro «Il Santo»-jában olvassuk, hogy Rómára minden reformot rá kell kényszeríteni, megtoldva azzal a buzdítással, mint nemrég a németeknél volt hallható, hogy a világiak ne hagyjanak föl a reformok megindítását célzó szervezkedésükkel, akkor az egyszerűen forradalmi hang, melynek nincsen helye a kath. egyházban.

Hová jutna bármely rendezett társadalom s hová jutna a kath. egyház is, ha a kinek eszébe jut valami reformot sürgetni, az mindjárt sarkára állhatna s tüzzel-vassal keresztülröltethetné gondolatait, illetőleg ötleteit? Az ilyen eljárás hierarchia helyett anarchiára, az egyház megbontására vezetne, melyen ilyformán nemcsak a pokol kapui, hanem az emberi szeszély is erőt vehetne. A túltengésbe került efféle individualizmusnak hatásait látjuk a protestantizmuson, a melyben a hány fej, annyi a vélemény, az eredmény pedig az általános feloszlás, a kereszténység válsága, melynek egyik tüneteként tavaly azt referálta a «Kölnische Volkszeitung», hogy Badenben a luth. néptanítók jórésze már teljesen hitetlen.

Tudjuk és érezzük azt mindnyájan, hogy az embernek Ádám óta nehezére esik az engedelmesség, azért is az engedelmességet az erények közé sorozzuk és érdemszerzőnek tartjuk.

Tudjuk, hogy vagy száz éve, a nagy francia forradalom óta, mindnyájan a forradalmi szellem hatása alatt állunk, mely nemcsak a politikai és társadalmi, hanem a tudományos téren is folyton kavarog és nem talál megnyugvást, különösen pedig kevésre becsüli a tekintélyt. De az egyház hivatása az emberiség történetében nem az, hogy a válságos korszakokban elmerüljön az áradatba, ússzék az áramlattal s a bomlasztó elemet szaporítsa; hanem ellenkezőleg az, hogy mint konzerváló erő, az emberiséget az átalakulásból nyugvó pontokra vezesse, mint ennek nagyszerű példáját a népvándorlás mindent fölforogató korszakában mutatta.

Ezt illenék tudniok és ebben kellene elsősorban előjárniok a theologusoknak s az egyház minden hű fiának és ha mindjárt önmegtagadás árán is, az engedelmesség erényétől nem volna szabad eltérniök. Ne abierint in viam gentium. Nem szabad tehát az egyházat felelősség mellett vezető tényezőknek amúgy is nehéz feladatát még jobban megnehezíteni, vagy épen az embereket Róma ellen s az alsóbb törvényes előljárásság ellen izgatni; ellenkezőleg a saját körünkben mindent el kell követnünk, hogy a kath. tan tisztán föntartassék és a törvényes rend biztosíttassék.

Erre azt szokták mondani a modern nevelésű emberek, hogy eszerint a katholikuskak nem volna más feladata, mint csupán engedelmeskedni s a felülről jövő parancsokat némán fogadni. Afféle «Maul halten und weiter dienen». Tehát eszerint nem is szólhatunk arról, ha valamely reformnak szükségét érezzük? Nem szabad föltárnunk lelkünket a tapasztalt bajok orvoslása érdekében?

De igenis ezt mind szabad megtennünk a kellő mód és tapintat szemmeltartásával, mint komoly férfiakhoz illik. A fiú mindig elmehet atyjához, a hívő pásztorához s kitarthatja előtte tapasztalatait, óhajait az egyház ügyeiben is. Nemcsak püspökéhez, hanem Rómába is fordulhat mindenki, ha szükségét látja. A sajtó útján, kivált az egyházi folyóiratokban fejtegetheti eszméit, s ez ma a legszokottabb módja az eszmecséreknek. Hány üdvös eszme merül föl épen ezen az utón, hány terv adódik elő a mindenféle reformok keresztülvitele érdekében!

Tehát ezer módja van a katolikusknak is szólani, szívét kitárni s néma hallgatásra senki sincs kárhozthatva.

De ne fordítsuk meg a szerepeket s ne akarjuk, hogy a pásztorból juh és a juhból pásztor legyen. Krisztus csak egynek mondotta egyházában: legeltesd bárányaimat, legeltesd juhaimat. Ne akarjuk óhajunkat parancsnak tekinteni, melyet az egyházi hatóság nyomban teljesítsen. Különösen a fiatal hév, melyet a tapasztalat még le nem hűtött s a szobai tudósok, ezek az életben többnyire igen impraktikus és felelősséget nem érző emberek, e tekintetben a leghevesebbek szoktak lenni: nyomban szeretnék megmásítani a világot, pedig csak Isten «Legyen!» szavára lett egyszerre minden. Hogy milyen különbség van gyakran az elméleti tételek s gyakorlati megvalósíthatásuk között, példaképp főlemlítem Trefort miniszterünket, a 48-as reformkorszaknak egyik igen mozgékony alakját, ki fiatalabb korában mindent szeretett volna francia mintára átalakítani. Irt, agitált, kritizált. Mikor aztán miniszter lett és módjában állott volna terveit valóra váltani, azt szokta mondani, hogy a bársonyszékből egészen másképp látja az ember a világot!

Papiroson gyönyörű terveket lehet faragni, de az életben azokat megvalósítani nehéz, sokszor szinte lehetetlen; mert paragrafusokat írni és igazítani könnyű, ellenben embereket megváltoztatni igen-igen nehéz. Pedig minden reform emberek körül forog.

Ne gondoljuk tehát, hogy az a felsőbb vagy éppen a legfelsőbb egyházi hatóság ne látná azt, a mit mi látunk; sokkal többet lát és tud az, mint a köznapi reformer, mert onnan magasabbról szélesebb a látókör, mint alant; de a legjobb akarat mellett is sokszor alig tehet valamit vagy csak keveset az ügyek jobbrafordítása érdekében, mivel nem kevesebbel, mint emberekkel van dolga.

Föltéve azonban az esetet, hogy ott fönt sem megy minden úgy, a hogy mehetne és mennie kellene, mert utoljára az előljárók is emberek, azok is lehetnek gyarlók, hanyagok, kevésbé rátermettek; akkor is van mód az óhajok kifejezésére, van tér a teendők fejtegetésére, ha nem másutt, hát az irodalmi téren, a mit fönt is észrevesznek; de egy csalhatatlanul biztos

módja van mindig a javításnak és ez az önreformálás. Tegye meg mindenki kötelességét, dolgozzék, legyen kifogástalan életű és gyönyörűen alakul át jobbra a helyzet az egész vonalon.

Aquinói szent Tamás a hittudományban, szent Bernát, Assisi szent Ferenc, Páli szent Vince s annyi igazi reformátor az egyház múltjában, az egyházi élet terén hatalmas változásokat idéztek elő, a nélkül, hogy eszükbe jutott volna forradalommal megfenyegetni az egyházi elöljárókat.

Modernistáink azonban egészen más célt követnek s más módot használnak terveikben. Csinálnak új dogmatikát (pedig tanaink szépek, hanem az emberek rosszak!) s nyomban az egész egyházzal szeretnék elfogadtatni. Tehát az egyetemes zsinatok szerepét tulajdonítják maguknak s ezt a szerepüket parancsszóval akarják elismertetni mindenkivel, magával az egyház fejével is. Az ilyen eljárás nem az egyház igaz reformátoraira, kiket az egyház érdemeiknél fogva a szentek sorába iktatott, hanem Lutherre emlékeztet, a ki megbontotta az egyházat, mivel szem mellátlatólag nélkülözte a reformátor legelső erényét, az alázatosságot.

Még a «reform» szóval is visszaélnék ezek a férfiak; mert ez alatt rendesen az erkölcsök javítását, a fegyelem és a buzgóság felfokozását szoktuk érteni; ők ellenben azon a címen, hogy a korszellemet kell kibékíteni a kereszténységgel, neki-mennek magának a kereszténységnek, a tanoknak; lényegében felfogatni, filozofikus tartalommal megtölteni, szóval egész pozitív természetfölötti jellegében a racionalista tudománynak földáldozni akarják. Hogy ebbe Róma s egy hithű fia sem akar belemenni, az – gondolom – a legutolsó hibájuk.

Ezzel a «reformmal» ellenkezünk mi, ezzel szállunk hadba, mert a kereszténységre nézve lehetetlennek tartjuk.

Hogy magunkról, a magyar egyházzól, részletesen megemlékezzünk, ránk is férne efféle reform. Tiszta élet, együttérzés és fokozott tevékenység a papságban; az egyszerűség visszaállítása és a sokféle címnek beszüntetése. A híveknek odaadóbb ragaszkodása egyházukhoz, velük való testvéri érintkezés s a vallásiak mellett anyagi érdekeiknek gondozása. A sajtó

felvirágoztatása s a tudomány buzgóbb művelése. Az egyházmegyék fejeinek gyakori érintkezése papjaikkal és híveikkel, a főpásztori közvetlenség és ellenőrzés s mindenben tervszerű, a szükségletekhez mért tevékenység és irányítás. Róma irányát, buzdít s élénk tevékenységet fejt ki, ez kellene a perifériákon is, azokban a kisebb közületekben, melyeket egyenkint és összesen egyházmegyéknek nevezünk.

Az ilyen eleven katholicizmusnak, emberileg szólva, yan jövője, s hogy az legyen, a vezéreken kívül a csapatvezetőktől s ezek között az egyházi tudománynak hivatott művelőitől, a theologusoktól függ. Vos estis sal mundi, si sal infatuatum fuerit, in quo salietur? Ne féltsük tehát az egyházat, mert annak fönmaradását isteni ígéret biztosítja, de féltsük az embereket, mert azok veszélybe kerülhetnek. A modernizmus mai tünete pedig mindnyájunknak okulásul szolgáljon a tekintetben, hogyan nem lehet előbbrevinni a katholicizmus szent ügyét.

TARTALOM.

Bevezetés	Oldal 3
I. FEJEZET.	
Az egyházi tanítótékintély viszonya a theologiai tudományokhoz.....	19
II. FEJEZET.	
A Szentírás sugalmazottsága és történeti értéke.....	40
III. FEJEZET.	
A kinyilatkoztatás, a dogma és a hit.....	63
IV. FEJEZET.	
Christologia.....	90
V. FEJEZET.	
A szentségek általában és részletesen.....	121
VI. FEJEZET.	
Az egyház és szervezete.....	164
VII. FEJEZET.	
Az egyház, a haladás és az igazság.....	191
VIII. FEJEZET.	
A katolicizmus jövője.....	210