

606496

Philos.

0

444

A

BÖLCSÉSZET TÖRTÉNETE.

KIDOLGOZTA

DOMANOVSZKI FENDRE,

A SOPRONI ÁG. HITV. EV. LYCÉUMBAN A BÖLCSÉSZET TANÁRA
ÉS A MAGY. AKADEMIA L. TAGJA.

MÁSODIK KÖTET.

AZ EGYHÁZI ATYÁK KORA.

Philos.
fr. 67
II
Mester

BUDAPEST.

NYOMATOTT A M. KIR. EGYETEMI KÖNYVNYOMDÁBAN.

1875.

840948

M. ACADEMIA
KÖNYVTÁRA

Nihil in coelestibus essentiis naturaliter inest, quod in homine essentialiter non subsistat.

Johannes Scotus Erigena.

MAGYAR
TUDOMÁNYOS AKADEMIA
KÖNYVTÁRA

NAGYMÉLTÓSÁGÚ
TREFORT ÁGOSTON,

KÖZOKTATÁSÜGYI MAGY. KIR. MINISZTER

ÚRNAK

HÁLÁS TISZTELETTEL

AJÁNLJA

A SZERZŐ.

MAGY. AKADEMIÁ
KÖNYVTÁRA

E L Ő S Z Ó.

A Bölcsészet Története című munkám második kötetét a tisztelt olvasó közönség elibe csak most terjeszthetem. Kezdetben azon terv lebegett előttem, hogy az egész munka három kötetből fog állani, s annak második kötete a középkort fogná magába foglalni. De midőn az egyházi atyák és a scholastikusok korán dolgozgattam; mindinkább beláttam, hogy itt oly tárgyakkal és pontokkal van dolgom, melyekre irodalmunk eddig kevés gondot fordított, s melyekről nem lehet elmondani, hogy azok ismerete nálunk el volna terjedve. És mivel azon pontokban sok fontos, korunk gondolkodására még most is kiható van; komoly fontolgatás után örömmel elhatároztam magamat arra, hogy az egyházi atyák és a scholastikusok korát bővebben adom elő. Így az egyházi atyák kora külön, és a scholastikusoké szinte külön kötetre szaporodott fel. E szerint elhagytam azon keretet, melybe a munka tartalmát, mint szorosabb értelemben vett kézikönyvbe, be lehetne illeszteni. Ha azonban a szükség kívánná, örömmel kész leszek a két kötetet oly alakba foglalni, minő a kézikönyveknek megfelel.

Midőn a két korszak gondolkodása történetének terjedelmesebb előadására magamat elhatároztam, beláttam, hogy nehéz munkára vállalkoztam. A feladatok, melyek megoldásával az egyházi atyák és a scholastikusok foglalkoztak, mélységüknél fogva már magukban véve nehezek. De egyelőre nem ezen, hanem az előadandó tárgyon kívül fekvő nehézségekre gondolok. Az egyházi atyák és a scholastikusok gondolkodása leginkább vallási kérdések megoldásával foglalkozott, az tehát túlnyomólag theologia. De a mi korunk harcban áll a vizsgálódás nélküli hit és a kétkedő gondolkodás között. És tény az, hogy azon vélemény, mely szerint a theologia nem tudomány, ma a miveltek között nagyban el van terjedve, s ezen véleménynek a mi hazánkban is nem kevés híve találkozik. Hol ily nézetek meghonosultak, ott az írónak, ki theologiai kérdéseket fejteget, már előre is meg van nehe-

zítve állása. De a tudomány, ha igazságáról, melyet előad, bir bizonyossággal, szabadon és minden befolyástól menten fogja teljesíteni kötelességét, s független lévén minden tekintetektől, csak az igazságos kritika komoly szavára fog hallgatni. Hogy korunkban a vizsgálódás nélküli hit és a kételkedő gondolkodás egymással harcban állanak; e tekintetben megnyugtat azon tény, hogy ezen ellentét rendszeren minden vallás történetében előfordul. Hogy a theologia tudomány-e, az e munkából is bizonyosan ki fog tűnni. E pontra nézve itt egyelőre csak ennyi. A theologia tudomány a vallásról. Mi a vallás? Az ember élete az Istenben és az Isten élete az emberben. A világtörténet azon ítélőszék, mely az egyes ember, a családok, a községek, a népek és az államok sorsát, mint megvesztegethetetlen igazságosság kormányozza. De ezen igazságosság még azért tökéletlen, mivel színhelye a tér és az idő lévén, a szükségességet az esetlegességgel összekeveri, s így tapasztalatilag véve a dolgot, az úgy az isteni gondviselés mellett, mint ellene szolgáltathat anyagot. Az emberi szellemet tehát a történet lefolyása teljesen ki nem békítheti, s így ennek levésén túl szükségképen halad az egyáltalános lény ideájához, mely a változásnak alávetve nem lévén, mint feltétlen, magával mindig egyenlő és örök valóság. Ez az Isten. Az ember kebele ez által nyer ingathatatlan támpontot az események folyása, s a szünes szüntelen változások rohanása ellenében. Az Isten az egyáltalános szellem, s mint ilyen, ő alapja és igazsága az emberi szellemnek. A vallásnak lehetnek változó jelenségformái, érzékileg színezett, sőt ferde és hamis képzetek az Istenről; de a vallás elpusztíthatatlan magva örökké megmarad, t. i. hogy az a belső istentisztelet, az ember tudatának gyakorlati közvetítése az istenivel, az ember neveltetése a szentnek hatalma által, s belső megtisztítása és megdicsőíttetése. Ezen legfőbb és legszentebb viszonyt adja elő a theologia, s mivel tudomány, vagyis mivel bebizonyítólag jár el; úgy az Isten, mint azon viszony fogalmát kritikának veti alá, s így előadási módja bölcészeti. A speculativ theologia tehát a legfőbb s legdicsőbb tudomány, s már Aristoteles azon tudományt, melynek későbbi tanítványai véletlenül metaphysika nevet adtak, ő maga theológiának nevezte, mivel az utolsó alapokról szól. Kik tehát a theológiát a tudomány jellemétől megfosztják, azok előtt a theológiának sajátos formája lebeghet. Minden tudományt lehet elferdíteni, tehát a theológiát is, s minél dicsőbb a tárgy, melyre a tudomány iránylik, annál eltorzítottabb alakok merülnek fel a tudományban, ha felfogásunk azon tárgyról hiányos és téves. Az igen is tény, hogy vannak a keresztyén

theológiában irányok, melyek a tudomány követelményeinek meg nem felelnek. Ilyen különösen a supranaturalismus, mely az észet, ezen minden tudomány legfőbb és legbiztosabb organumát jogához jutni nem engedi. Azonban minden supranaturalismus viszonylagos, mert az ész hatalmát a tudomány országából egyik sem képes egészen kizárni. Minden supranaturalismusnak az a gyökere, hogy hibás felfogása van az isteni kinyilatkoztatásról, mivel ezt csodának tekinti. Azonban mai korunkban szintúgy, mint máskor is, felmerültek oly nézetek is, melyek szerint maga a vallás is tagadtatik, s az csak az ember gyengeségének és miveletlenségének tekintetik. Ha ez áll, igen természetes, hogy a theologia egyáltalában nem tudomány. Említettük, hogy némely vallási közösségnek lehetnek torz alakjai és hamis képzetei; de ebből a vallás semmiségére következtetni oly gyenge okoskodás, mintha valaki abból, hogy a világon sok rossz ember van, azt következtetné, hogy a jó épen nem létezik. Az oly frivol nihilismustól az ésszerű gondolkodásnak még szikráját is meg kell tagadni. Egyoldalú azon nézet is, mely szinte korunkban fejlett ki, s mely azt mondja, hogy szükségképen be fog következni vagy a gondolkodásnak szabad kifejlése és a hitnek meg a gyakorlati vallásnak elenyészése, vagy a hit uralma és az ész szabad fejlődésének megkötése. Az ily vélemény igazságtalan vádat emel úgy a hit és a vallás, mint az ész ellen. A hit is rejt magában észbeli momentumot. A hit az ember lelkének fogékonytsága az isteni iránt, azon közvetlen meggyőződés, hogy a természetet és a történetet az isteni bölcsesség és hatalom kormányozza. Tehát a hit is tudás, de mivel csak közvetlen tudás, az befogadhatja magába a hamisat is, s isteninek tekintheti azt, mi nem isteni, szentnek azt, mi nem szent. Ekkor a hit tartalma lehet észellenes és képtelen. De az ily tartalomnak a tudományos vizsgálódás és miveltség könnyen lehet ura. Nagy igazságtalanság az is, ha azon ferdeségeket és torzalakokat, melyek a történet folyamában a keresztyénségben felmerültek, a keresztyénség lényegének tekintjük, s azon véleményt terjesztjük, mintha azon eltorzítások megczáfolásával a keresztyénség is meg volna czáfolva. És az valóságos terrorismus, mely a gyengéket azzal ijesztgeti, hogy a keresztyénséghez ragaszkodni a miveltség hiányát árulja el. A szabad gondolkodásnak jogában áll, a vallásnak hibás álláspontját, istentiszteletének torz alakjait bírálni; de a vallásnak csak is ily hiányos formái azok, melyekhez a tudomány részéről az ostrom hozzáférhet, de soha nem magának a vallásnak azon örök lényege, mint azt fentebb röviden megállapítottuk. Sőt a vallásban tételezett gondolkodás maga is azon

hatalom, mely hiányos jelenségformáin képes túlhatni. A történet ezt tényekkel is igazolta. Tehát azon tény, hogy vannak a theológiában oly álláspontok, melyek a tudomány kívánalmainak meg nem felelők, s az észszel össze nem egyeztethetők, még nem annak bebizonyítása, hogy a theologia nem tudomány, ép úgy nem, hogy mivel a történet lefolyása alatt más tudományok is letértek a tudományosság útjáról, az ily esetleges tény még nem megsemmisítése azon tudományoknak. Tudomány-e a vegytan, a csillagászat? Bizonyosan, és mégis amaz egy időben az alchymiába, emez az astrologiába fajult el. Vagy lehet-e a politikát, a finaneziát a tudomány fokára emelni? Kétségen kívül és mégis nem volt-e, s nincs-e politika és financia, mely a népeket és az egyeseket nem, hogy boldogította volna hanem megrontotta; vagy hogy közelebb maradjunk a tárgynál, nem voltak-e a politikai és a pénzügyi tudományokban tanok és rendszerek, melyek hibásaknak bizonyultak be? Fogja-e valaki a költészettől a művészet jellemét elvonni akarni azért, mivel a költészetnek is megvoltak a kiskorúság és a romlás korai? Még nincs nagyon távol azon időpont, midőn nálunk a költészetet vulgaris játéknak tekintették. Mehetünk még tovább. A mathesis magát büszkén exact tudománynak, és tudománynak sensu eminentissimo tekinti. Valójában az nem ilyen. A mathesis magyarázza a nagyságot, mennyiséget, mint a dolgok egy lényeges határozmányát. De a mathesis ki nem mutatja a nagyság szükségességét, hanem ezt felteszi, s így e tekintetben dogmailag jár el, mi a tudomány szempontjából hiány.

Tehát, hogy a theologia nem tudomány, ez önkényes, semmi által nem indokolható állítás. Hogy korunkban oly nézetek is felmerültek, hogy a theologia nem tudomány, vagy épen, hogy a vallás csak az emberiség gyengeségének és miveletlenségének eredménye, ennek komoly alapja van, minek fejtegetése nem ide való. Ennek folytán engem nem háborgathat azon aggodalom, hogy oly tárgynak, még pedig részletesebb leírásához járultam, melyet ma nem egy ember, a kor felvilágosodására hivatkozva, nem tekint tudománynak. Azonban még egy ellenvetés útját kell bevágnom. Az egyházi atyák és a scholastikusok korát adom elő, de épen ezek gondolkodását azon hiány nyomja, mely mint supranaturalismus, az észet és ennek jogait érvényre jutni nem engedi, tehát olyan, mely gondolkodásától a tudományos jellemet elveszi. De ezen egész kort épen az jellemzi, hogy a gondolkodás az egyházi hittel szemközt való teljes önállásának tudatára még el nem jutott, s az egyházi hitelvek egész tartalmát isteni revelatióknak tekintette. Ezen elfo-

gult hit kora tükrözi magát vissza az egyházi atyáknál és a scholastikusoknál. Azonban noha, ha az elvet tekintjük, ez az igazi történeti álláspont; mindemellett is ez írók a felállított korláton mennyire áttörnek, kitetszik onnan, hogy úgy az egyházi atyák a dogmákat a bölcsészet segedelmével tehát az ész útján törekeshnek megállapítani valamint a scholastikusok a legfőbb dogmákat is észbeli úton bizonyítgatják. Utolsó esetben megtartják a tudományos jellemet, hol pedig az isteni revelációra támaszkodva adják elő tanaikat, azt a történetírónak, mint azon kornak még a gyermeki hit körében élő iránylatát kell felfogni, s az ily momentumot épen úgy nem lehet a történetírásból kihagyni, mint nem p. o. a nép polgári történetének azon időszakát, midőn az még csak a patriarchák vagy a vezérek kormányja alatt élt.

Mi azon nehézségeket illeti, melyek magában a tárgyban rejlenek, ezek közt vannak oly feladatok, melyeket az egész ó-kor nem ismert. Például azon kérdést, mikép viszonylik az ember szabadsága az Isten szabadságához, az isteni világkormányhoz, az ó-kor alig érintette. Csak a keresztyén világban, ennek elvéből kifolyólag, állott elő a szükség, ezen kérdéssel tüzetesen foglalkozni. A keresztyénség fellépte óta a tudomány mélyebb ellentéteket ismer, s ezek közvetítése egyik legszebb és bizonyosan hálás, az emberiséget mivelő feladata. Ezen nehéz kérdésekkel először az egyházi atyák, utánuk a scholastikusok foglalkoztak. És ez maga elegendő ok, hogy tanaiktól és rendszereiktől a tudományos jellemet meg nem tagadhatjuk. Az pedig magától értetődik, hogy hibáikra, különösen mi a tárgy felfogását és az előadás módját illeti, a tudomány követelményeinek megfelelőleg leszünk tekintettel. Épen ezért senki ne gondolja, hogy én felekezeti szempontból írtam; ez különben is ki fog derülni; engem csak az igazság és a tudományos szempont vezetett. Ép úgy hibás az, ki valamely felekezet tanai iránt türelmetlen, mint az, ki a minden tekintetek felett álló tudomány örök jogát érvényíteni gyenge, mert a tudományt semmiféle felekezeti érdek tekintetének feláldozni nem szabad, s ily áldozatot a vallás, mely tudomány nélkül maga sem lehet el, nem is kíván. Mi az egyházi atyák és a scholastikusok elfogult hiténél meg nem állapodhatunk. Mi a scholastikai theológiában rejlő ellenmondásokat felfedeztük és annak épületét összeromboltuk; de ebből nem az következik, hogy azon kor tudományos törekvése gyümölcstelen fáradozás lett volna, tehát hogy nekünk azon törekvésekkel törődnünk sem kell; sőt inkább fel kell ismernünk azon szükségességet, hogy a keresztyén emberiség a patristikától a scholastikán át haladt azon pontig,

hol a patristika és a scholastika által még lekötött gondolkodás szabaddá lett, tehát az új korhoz. A lefolyás menetele a következő.

A keresztyénség szükségképen világtörténeti tény, elve az emberi szellem lényegében alapszik. Ezen elve az isteninek és az emberinek egysége, tehát az igazi a valódi, és a szabad viszony Isten és ember közt. Azonban a keresztyénség igazságai eredetileg történeti tényekben, személyekben, elbeszélésekben, hagyományokban meg képzetekben állottak. Ez az őskeresztyénségkora. De szükséges volt azon tényeket, elbeszéléseket általánosan érvényes formákba, tanfogalmakba foglalni. A keresztyénség mint új vallási közösség okvetlenül kívánta lényeges hitelveinek rendszeres átnézetét, és pontos, a tudomány alakjának megfelelő meghatározását, mert csak így alakulhatott meg mint egység ki és befele, és csak így szilárdulhatott meg. Szükségképeni volt, hogy vallását gondolkodásának tárgyává tegye. De az egy elv által összetartott képzeteket és elbeszéléseket csak úgy lehet tudományosan és következetesen kifejteni, ha azokat tanfogalmakba foglalja. Ez az egyházi atyák nagy munkája. De az egyházi atyák által megállapított hitelveket, tanfogalmakat be kell bizonyítani, s következményeikben kifejteni. Ez az emberi ész elutasíthatatlan követelménye. Azon gondolkodási irány, mely ezen feladat megoldásában fáradozott, a scholastika. Ez bebizonyította a hitelvek igazságát, de csak formailag, úgy, hogy a tartalom erőszakosan foglaltatott be a formába, s a tudománynak egyéb kívánalmait is megsértette. A scholastika azon feladat megoldásán fáradozott, hogy az egyházi dogmát a gondolkozással, a hitet a tudással közvetítse, megértesse. Ez nem sikerült azért, mivel a scholastika mint még egy elfogult kor tolmácsa minden egyházi dogmát isteni inspirációnak tekintett, azt tehát mint abszolút igazságot és feltétlen tekintélyt az ész bírálata alá venni nem merte. Hogy a gondolkodás a feltétlen tekintélyre emelkedett egyházi hit által megkötött elfogultságának állapotából saját erejénél fogva felszabaduljon, ehhez még idő kívántatott. Ezen időpont bekövetkezése az újkor. Az emberiség sok közvetítésen ment át, míg ide a gondolkodás szabadságának korához érkezett.

Ha tehát csak az egyes tények, jelenségek felületén maradunk, ha be nem hatunk az elvbe, melyből a történeti jelenségek egész sora megítélendő; úgy semmiféle történetet nem fogunk megérteni. Az érintettekből kiviláglik, hogy a régibb kor dogmai vitáiban igen fontos, a dolog természetében rejlő érdekről volt a szó. Ezt be kell ismerni, s nem kell gondolni, hogy azok az emberi értelemnek csak üres sub-

tilításai lettek volna, vagy tán egy szövevénye az önkényes és hiú véleményeknek. Az tagadhatatlan, hogy a történetben a lassankint előremenő emberi haladást kell látni. Tehát a történetnek előttünk fekvő korában sem lesz dolgunk pusztán más és más egyénnel, kik folytonosan megújulnak, hanem itt dolgunk lesz korszakokkal, melyek a dolgok belső szükségességéből erednek, mint a haladó kifejlésnek egyes tényezői. A keresztyénség az emberi szellem lényegében alapszik, ehhez tehát nem áll külső viszonyban. A dogmafejlés története épen azon törekvés, a keresztyénségnek mindig tisztább felfogásához járulni. Nem kell a dogma szótól megijedni. A dogma, mint azt kissé már megérintettük, s mint az a szövegből még jobban ki fog világlni, szükségképeni volt. A dogma nem más, mint keresztyén igazságok tanfogalomba foglalva. Ha mi tehát túl is emelkedtünk a scholastikai theologia álláspontján, ez nem annyi, mint a keresztyénség bukása. A keresztyénség nagy történeti tény, s igazságai népeket és nemzeteket vezettek a világosság, s a tiszta emberiség célpontja felé, azok a mi gondolkodásunkra és műveltségünkre is kihatnak, s a jövődségre is ki fognak hatni, mert a keresztyénség az emberiségbe a folytonos újjászületés erejét oltotta be. Azt látjuk, hogy napjainkban a böles törvényhozók, az elmélyedni tudó írók a humanitásra, az észre, a keresztyénségre hivatkoznak. A francziák kikiáltották az emberiség jogait, az angolok eltörölték a rabszolgaságot, több európai állam, köztük a magyar is, törvény által megalapította a vallásszabadságot és egyenlőséget. Igaz, mindezt egyes nemzetek műveltségük foka szerint tették meg, de csak a keresztyénség szellemében és ennek erejénél fogva. Szent István a keresztyénség szellemében parancsolta meg a keresztyén rabszolgák szabadon bocsáttatását. A keresztyénség a törekvő és a munkálkodó népszellemek tisztító tüze, s ezek annak lényegét mindig tisztábban fogják magukból kiképezni, s partikularismusuk salakjaitól megtisztalni. De sok harcza s küzdelembe került, hogy az emberiség a keresztyénség igazságait mindig nagyobb fényben ismerje fel, s azokról magának bizonyosságot szerezzen. Ezen harcokat előadni, ez a történet feladata és mulaszthatatlan kötelessége. És ezen előadás egyszersmind a teljes történeti tudásnak annyira kiegészítője, hogy nála nélkül az illető korok politikai történetét teljesen megérteni egyáltalában lehetetlen.

Ha tehát a dogmafejlés története a keresztyénségnek mindig tisztább felfogása; ugy ezen történet a keresztyénség ideájának immans mozgása, s így van egy mély, az összes történeti mozgást a belső

egységgé összekapcsoló összefüggése. Ez a helyes történeti felfogás. Ezzel szemközt áll részint azon felfogási mód, mely a dogma történetében csak lényeges tartalmat lát, de azon mozgékonytság nélkül, melyben épen a történeti élet áll, részint ennek ellenkezője, mely csupa változást lát, de azon lényeges valóság nélkül, mely a történeti mozgás tartalmát képezi. Ezek egyoldalúságok, s ilyenek előfordulnak mind azon munkákban, melyek tisztán csak a dogmákat adják elő, mind azokban, melyek mint bölesészettörténeti művek állanak előttünk. Az első felfogás szerint van oly változás, mely szerint semmi sem változik meg. Itt a történeti vizsgálódásnak azon feltevés teszi alapját, hogy az igazság, a főtan, mely a történet tartalmát képezi, kezdet óta kész, s közvetítésre nincs szüksége, s hogy minden változás, mely által a tartalom lényegesen megváltoznék, csak a dolog lényegén kívül történik meg, tehát, hogy annak elve a hitetlenség. Ezen egyházilag nagyon hívó felfogás az igazi római katolikus felfogás ugyan, de a protestáns világban is vannak képviselői. Ezek közé tartozik Bull György, egykor angol tanár és presbyter. Munkájának czime: *Defensio fidei Nicaenae*. London. 1703. Az ily történeti felfogás nem más, mint külsőképen összekapcsolt tételek halmaza. Itt csak egy színvonal van, honnan semmi sem emelkedik ki, tehát a leghíresebb férfiak is elvesztik epochalis jelentőségüket, s a történetíró itt nem lát mást, mint igazságot, hitet, üdvösséget az egyik részen, a másik részen csupa tévedést, hitetlenséget, kárhozatot. A XVII. század végén kezdett mutatkozni a theológiában a szabadabb mozgalom, de csak a XVIII-ik század közepén állott be a történeti theologiai felfogásra nézve az új lendület. De most a gondolkodás, mely eddig a dogmát vizsgálni is alig merte, mint kétely a dogma lényege ellen fordult, s minél nagyobb önkénnyel nyult be az író a történet folyásába, annál inkább tett szert azon hírre, hogy a történeti okbéli kapocs belátásában ő a nagy mester. Az írók és az olvasók sajnálták azon elmeélességet, melyet annyi egyházi tanító rápazarolt oly kérdésekre, melyek jelentéktelenek, a keresztyén tanhoz közelebbi viszonyban nem állanak, s azt hirdették, hogy az egyházi tanítók által okozott viták a keresztyén egyháznak csak károkat okoztak. Az ily felfogást szabadelvűségnek, felvilágosodásnak tekintették. Egyik túlságból beleestek a másikba. Ekkor a keresztyénséget csak gyakorlatilag erkölcsi szempontból ítélték meg, s becsét azon mérték szerint méltányolták, minő befolyást gyakorol az az ember erkölcsi tökélyére. Így természetesen kiveszett az érzék annak felfogásához, hogy mi a keresztyénség, ha azt bölcse-

szeti szempontból tekintjük. Az ily egyéni felfogás alapját azon feltevés képezi, hogy a történetben csak egyének vannak, és ezek sajátosságai, de nem egy lényeges, tárgyias tartalom. Hogy a történetben nemesak egyesekkel, hanem általános és szükségképeni tartalommal, szóval eszmével van dolgunk, mely mozgékonyosságának elvét magában hordja, ily történeti felfogással, mi tárgyunkat illeti, Neander bir. Ez tehát helyes, és Neander tudományossága bámulatos, de szerinte is a keresztényen dogma kifejlése csak a szerint vesz fel különféle alakokat, a mint az egyesnek vagy az ideális, vagy a realis gondolkodásmódhoz van hajlama és képessége. Álláspontja tehát csak lélektani vizsgálódás.

Ezzel ki van mutatva, hogy az egyházi atyák és a scholastikusok gondolkodása a bölcsészet, és általában a világ történetének egy szükségképeni momentuma, s mint ilyen az figyelmünket és tanulmányozásunkat nemesak igényli, hanem meg is érdemli.

A két kötet kidolgozásánál merítettem részint eredeti forrásokból, részint oly írókból, kik az egyházi atyák és a scholastikusok gondolkodásának történetét megírták. Az eredeti munkák közül használtam különösen: Irenaeust, Tertullianust, Hilariust, Augustinust, Boëthiust, Skót Erigena Jánost, Cantuariai Anselmet, Lombardi Pétert és Aquinoi Tamást. Természetes, hogy legjobb, ha az ember mindent az eredeti forrás szerint ismer. Erre nekem azonban tanári teendőim halmaza miatt időm sincs. Tudni kell, hogy a magyar protestáns tanár mennyi munkával terheltetik. És mi még távol vagyunk attól, hogy akadjon emberünk, ki a bölcsészet történetét egészen az eredeti források szerint dolgozza fel. Ha ehhez közeledni akarunk, úgy a bölcsészet tanítására és tanulmányozására több időt és figyelmet kell fordítanunk. Bölcsészettörténeti munkák közül, hol szinte elég alkalmam és okom adódott a nyomozgatáshoz, a következőket használtam: Bruckert, Tennemannt, Hegelt, Rittert, Erdmannnt, Überweget, Hauréaut, Stöckelt és Baurnak a tárgyamra vonatkozó iratait. Stöckel előadása világos ugyan és tiszta, de álláspontja a theológiában erős supranaturalismus, az egyháziakban pedig határozott hierarchiai. A nehéz megfejtésű feladatokban leginkább Baurra, a tübingi iskola megalapítójára támaszkodtam, íróra, ki oly fényesen bizonyította be a vallásbölcsészeti kérdések megoldásához és előadásához hivatását, hogy e téren az egész világirodalomban alig van gondolkodó ki vele mérkőzhetnék. Mindemellett, Baurt is elhagytam ott, hol a tanulmányozásaim folytán szerzett meggyőződésém és felfogásom az

ő felfogásával össze nem hangzott. Meggyőződés szerint eljárni, ez az embernek egyik büszkesége. De a hivatkozás a pusztá meggyőződésre akár a tudományban, akár a vallásban, akár a politikában széles tárkaró, tehát az nem elegendő. A meggyőződésnek a gondolkodás és a tanulmányozás folytán biztos alapot kell adni, különben az magát mint igazságot igazolni nem tudja, s ha ennek hiányában csak önbizonyosságára hivatkozik, ekkor közel áll a fanatismushoz. Ott is tehát, hol mások nyomozásait átvettem, ezt csak a saját tanulmányozásom és gondolkodásom folytán szerzett meggyőződéselem alapján tettem, s így nem voltam mások gondolatainak pusztá leírója, regisztrálója.

Szerettem volna, a patristikával és a scholastikával foglalkozó újabb írók közül egy angol szerzőt is használni. Barát Ferencz úr munkám első kötetét bírálván, Lewes bölcészettörténetére figyelmeztetett, s ő munkámat ezen író bölcészettörténeti felfogása szerint bonczolgatta. Fájdalom! angolul nem tudok. A munka második kötetének fordítása után kérdezősködtem, de munkálkodásom idejekor az még nem volt kapható. Hogy e munkát nem használtam, nyíltan bevallom, nem sokat veszthettem, ha meggondolom, hogy Lewes úr mikép fogja fel a görög bölcészet történetét. A bölcészet történetét úgy felfogni, mint azt Lewes úr teszi, egészen elhibázott gondolkodás. Nem e helyre való, hibás felfogására néhány észrevételt megtenni.

Mint említve volt, a patristika és a scholastika kora túlnyomólag theologiai tárgyakat fejteget. Azonban az egyházi atyák és a scholastikusok theológiája is nagyrészben bölcészeti alapon mozog, mert bölcészet nélkül a theológiának soha sem lett volna története, és bölcészeti elem nélkül igazi theológiát gondolni sem lehet. De a bölcészeti alapon mozgó theológiában is lehetnek, sőt vannak, is különböző álláspontok. Minő állásponton állok én, mi jelen művemet illeti, még erre nézve kell nyilatkoznom. Mert nem elég annyit mondani, hogy a dogmafejtés története azon törekvés: a keresztyénségnek mindig tisztább felfogása. És az sem elegendő, ha oly felfogással járulunk a történet megírásához, hogy a történetben, tehát a bölcészet történetében is nemesak egyesek szerepelnek, hanem hogy van egy lényeges és tárgyas tartalom is, mely tulajdonképen a történet lelke. A földolog épen az, melyik ezen lényeges tartalom, és ezen lényeges tartalomra nézve kívántatik a helyes, a dolog lényegébe beható és az igazságot eltaláló felfogás.

Ha valahol, ennek helye különösen ezen kényes tárgynál, a patristikánál és a scholastikánál van meg. Stöckel álláspontja p. o. lénye-

gesen más, mint Bauré. Általában az írónak viszonya az előadott tárgyhoz nem lehet a puszta referálás. Azon gondolkodási iránynak, melyet a munkában követek, mutatkoznia kell különösen a következőknél fogva. Az egyházi atyák három nagy kérdést törekedtek megfejtetni: az Isten, az istenember és a szabadság ideáját. Ez volt a scholastikusoknál is a fő probléma. Miután azon három kérdést, a mint azok az egyházi atyáknál kifejlődtek, sorban előadtam, minden kérdést a maga helyén a legújabb kori bölesészet szempontjából is czélszerűnek találtam fejtegetni azért, mivel mind a három pontra nézve úgy az egyházi atyáknál, mint a scholastikusoknál ingadozások lévén, a három nehéz, de fontos pontot így gondoltam nagyobb világosságban feltüntetni. Azon pontok világos feltüntetésére pedig, mint említém, különösen azon indok is birt, mivel azokat irodalmunk eddig elegendő tekintetbe nem vette. A történeti előadás fonalát ez által meg nem szakítottam, s szóba hoztam oly kérdéseket, melyek iránt, hogy érdek lehet, tökéletesen hiszem, annál inkább, mivel azok közt vannak olyanok, melyek az emberi életet folytonosan mozgatják, és a gondolkodásnak folytonosan tárgyai. Szilárd azon meggyőződés, hogy az embernek tudnia kell magát tájékozni, mi állását az egyházban illeti, ismernie kell ennek történeti kifejlését és viszonyát ahhoz, mi a keresztyénségben az örökkévaló. Erre nézve csak a gondolat, mint a minden tekintélytől szabad öntudat, szerezhethet meggyőződést és adhat kedélynyugalmat. A munkában szó van a keresztyénségnek legfőbb feladatairól. Ezen feladatokkal foglalkozni a tudománynak mulaszthatatlan kötelessége. A keresztyén vallást abszolút vallásnak mondják. Ilyen az csak akkor ha az igazság és a gondolkodó ész ítélőszéke előtt megáll, ellenben, ha van benne olyan, mi magát ezen legfelsőbb bírószerk előtt igazolni nem tudja, az össze fog omlani, s az örökkévaló isteni igazság, mely az embert egyedül boldogíthatja, és melynek uralmát semmiféle tan és semmiféle hatalom megakadályoztatni nem képes, teljes dicsőségében diadalmaskodni fog. Engem az említett három feladatnak az újkori bölesészet szellemének megfejtésében a keresztyénség alapideája vezetett: az isteninek és az emberinek egysége. Én azon közönségesen elterjedt gondolkodásmóddal, mely az istenit és az emberit pusztán egymás mellé állítja, szemközt állok. Csak, ha a kettőnek egységét tartjuk meg, lehet megoldani a keresztyénségnek, és általában a tudománynak legnehezebb feladatait. Az istenember ideája — oly összetétel melynek már hallására is a rideg értelem megijed — csak ezen szempontból fogható fel, ezen szempontból az nem puszta synthesis. Ezen

állásponton áll az újkori vallásbölcsészet, s ezen szempontból Hegel, Daub, Mahrheineke, Rosenkranz, Göschel a keresztyénség ideájából eredő dogmákat a bölcsészettel összeegyeztetni törekednek, a nélkül, hogy az ész jogán legkisebb csorbát ejtenének. Azok, kiknek nehezen esik különbséget tenni a betű és a szellem közt, ezen férfiak ily eljárásában orthodoxiát láttak. Baurnak is általában ez az álláspontja, hol pedig azon gondolkodóktól eltér, és új irányt követ, arra leszünk tekintettel. A keresztyén világ tetteleg túlvan azon nehézségeken, melyek a theologiai és a philosophiai tudást mint ellenségeket egymással szembe állították. A tudomány ezen nehéz harczon átesett. E harc eredménye a theologia és a philosophia kibékülése. És ez az új álláspont. Azonban be kell vallanunk, hogy ezen álláspont még csak általános és nem mindenütt tisztán kivehető vonásokkal van megjelelve. De így is azon műveltség, mely a theologiai és a philosophiai elem összeegyeztethetlenségét tekinti az igazi álláspontnak, meg van haladva. Tanulmányozásom és gondolkodásom után én is ezen álláspontnak vagyok híve. Igazi-e ezen álláspont, azt az igazságos és a nehéz feladatokat komolyan átgondoló szakértő bíráló megítélésére bátran bízom.

Mi a nyelvbeli előadást illeti, törekedtem a világosságra és a könnyű felfoghatóságra, s hiszem, hogy ezt elértem, tán némely pontokat kivéve, hol a tárgy nehézsége éreztette velem, hogy nyelvünk ily tárgyak előadásához az írók által még elegendő hajlékonyságot nem kapott.

Ő Nagyméltósága a magyar királyi közoktatásügyi miniszter úr fogadja forró hálámat és köszönetemet, hogy e művet a magyar királyi egyetemi könyvnyomdában kiadni kegyeskedett.

Sopron, augusztus 1875.

Domanovszki Endre.

I.

Visszapillantás az ókori bölcsészetre.

A görög szellemi élet jellemét virágzásának legszebb idejében a szellemnek és természetnek közvetlen egysége képezte. Innen lassan haladt a kettőnek megkülönböztetéséhez. A görög élet romlásával beállott a kettő közti szakadás.

A romlás folytán az emberi tudat a tárgyas világban kielégítést nem találván magába vonult vissza. Miután így a kettő közti kapocs végkép megszakadt, a magába még elegendőképen el nem mélyedt öntudat előtt az igazi, az isteni mint túlnani tűnt fel. Innen eredt a boldogtalanságnak, a kedély pusztaságának, a ki nem elégitett vágynak leverő érzete és a bűn tudata. Ez lépett azon szép, osztatlan egység helyébe, mely egykor a szellemi és természeti közt megvolt.

Az újplatonismus törekedett ugyan azon túlvilágihoz eljutni, az innenit és a túlnanit erőszakosan összefoglalni, nevezetesen elméletileg a gondolkodást túlszárnyaló bölcsészet, gyakorlatilag az ember érzéki részének előlése által. De mivel ezen kísérlet valótlan volta miatt meghiusult, a hellen philosophia napja leáldozott. Hogy azon dualismust le nem győzhette, ezen szenvedett hajótörést a régi bölcsészet.

A keresztyénség felfogta azon feladatot, melyet a régi világ kitűzött, de megoldani nem tudott s kimondá azon elvet, hogy Isten, az örök igazi és való, nem pusztán túlnani, kimondá az isteninek és emberinek egységét. Hogy az Isten emberré, az ige testté lett, ez a keresztyénség alapeszméje. Gyakorlatilag ezen idea úgy fejeztetik ki, mint kiengesztelés, újjászületés, mint az érzékinek vallásos, szellemi megtisztulása, megdicsőítése, ellentétben az ascesis pusztán negatív irányával.

II.

Átmenet az óvilágból a keresztyénséghez. *)

Agörög bölcsészet utolsó kiágazásának főfeladata volt: a világmegváltás. Ezen feladat megoldásában fáradozott az újplatonismus és

*) A világtörténet ideája, azon felfogás, hogy valamennyi nép szellem-

ennek előfutói. E rendszereket tehát vallási indokok mozgatták. A keleti vallások közt különösen egy volt, mely érezte ezen bölcsészeti iránynyal a rokonságot, ez a zsidó vallás. Azon vonások, melyek a zsidóság és az újplatói philosophia közt a rokonságot mutatják, a következők: a zsidó nép romlása és szerencsétlensége az idegen uralkodás járma alatt, ezen szerencsétlenség szomorító érzete, a szükség és vágy ez alól felszabadulni s ezen felszabadulás reménye, hit a túlnani Istenben, az Isten fogalmának tisztább felfogása a próféták által és ezek reformátori iránya, *) hit a csodákban s a néphitbe átment képzetek az angyalokról mint Isten és ember közti közvetítőkről. A zsidóság a maga összhangzását az újplatonismussal és előfutóival úgy véli megérthetni, miszerint azt gondolja, hogy a görög bölcsészet az ó-szövetségből eredett. Így fejlett ki az alexandriai zsidó bölcsészetben, melynek főképviselője Philo, az ó-szövetségi iratok allegorikai magyarázata. A zsidó bölcsészetben is, valamint az új-platonismusból és ennek egyéb előfutóiban a főfeladat a világmegváltás elve. Ezen világmegváltó elvet úgy kell gondolni, mint isteni világezzelt, mint a teremtés motivumát, mint világképző és teremtő elvet. Ezen elv behat a világba, holott az Isten, mint tisztán túlnani a világtól, szabad és tőle elvált. Tehát a világteremtő elvet meg kell különböztetni az Istentől, az nem maga az Isten, de az Istentől ered, mint az ige a szellemből; az az Isten igéje, az isteni logos.**) A logos a közvetítő Isten és az emberiség között.

irányai közt belső összefüggés van, hogy az úgynevezett pogányság is az emberi szellem történeti kifejlésében szükségképeni fokozat, mindezen nézetek újkoriak. Ezért a nem-keresztyén vallások nyomozása többé nem oly elfogult, mint a középkorban, mely azokban az igazságnak csak ellenkezőjét látta, sőt inkább az új, elfogulatlan felfogás kimutatja azt, mi bennök az örök igazság. E fejezet azon összefüggésről szól, mely van a zsidó és a görög gondolkodás s a keresztyénség között. Ezt Fischer Kuno oly szépen adja elő, hogy az ő felfogását örömmel elfogadtam. Lásd Geschichte der neuern Philosophie v. K. Fischer I. Bd, 46. lap stb.

*) Mózes alkotmánya szerint a zsidóélet alapja a theokratia volt. A monarchia már eltávozás ezen alaptól, mivel a királysággal együtt a hierarchia is kifejlett. A babylóni fogság után a theokratiára egyszerűen visszamenni lehetetlen volt. A próféták erre törekedtek ugyan, de módosulatok mellett, és egyszersmind egy szebb jövőnek reményeit hirdették. Ezen derültebb jövőnek megvalósítója a Messias. Ez volt a próféták reformátori iránya.

**) Az igazi vallás ott kezdődik, hol az isteni szellemet egyáltalános igazságában felismerjük. Ezen ismeretet úgy lehet képzelni, mint ígét, melyen az Isten szelleme az ember szelleméhez és ebben szól, mert az Istent igazán csak úgy ismerhetjük meg, a mint ez az emberi szellem számára nyilatkozik.

A logos ideája a görög philosophiában fejlett ki. Hogy ezen idea az emberi tudatba behasson, oly irányt kellett vennie, mely kezdet óta a világelvet tette feladatává. A görög philosophia valójában kezdet óta a világelvvel foglalkozott, mert e gondolatot a Socrates előtti időben a dolgok megfejtésére, virágzási korában a dolgok felismerésének kimagyarázására használta, az Aristoteles utáni irányokban az emberi ideál megvalósítására, utolsó korában pedig arra, hogy belőle megértse az ember megváltását a világtól. Nevezzük a világelvet logosnak, úgy elmondhatjuk, hogy a görög philosophia kezdet óta ezen kérdéssel foglalkozott: mi a logos? A görög philosophia kifejlésében a logosnak különösen három formájával találkoztunk. A világelvet úgy kell gondolni, mint világrendet, mely a világ örök működésével összeesik. De a világrendet nem lehet gondolni örökkévaló világcél nélkül, mely a világ életműködésében úgy jelenik meg, mint a folytonos levésben a változhatlan lét. De ezen örök világcélhoz oda kell gondolni a benne képzőleg működő világerőket, melyek a világot úgy megalakítják, hogy azokból mint magvakból a világ kifejlik. A világelvnek első formáját Heraclitnál, a másodikat Platónnál, a harmadikat Aristoteles nyomán a stoikusoknál láttuk. Az első felfogás szerint a logos a világrend vagy világfolyás, természet, *κοσμος*, a második szerint az ősképi vagy eszményi világ, az ideák világa, a harmadik szerint a világgépző erők telje (*λογοι σπερματικοι*). De a görög logos-ideának központja a platói felfogás, mert a világfolyást és a világgépző erőket nem lehet gondolni a világ ideája nélkül. Az ősképi világ platói képzete magában foglalja az emberi ősképet is, mit lételünk értelmi alapját és mint fejlődésünk célját. Ezen ősképpel szemközt a mi földi lételünket, megtestesülésünket az érzéki világban úgy kell gondolni, mint a léleknek a kívánság által okozott bukását, s hogy azon ősképhez visszatérjünk, ez csak a kívánságot legyőző tisztulás által lehetséges. De ha ez az ember célja, ez lesz a világ célja is, az, hogy az ember a világtól megszabaduljon, hogy megváltassék. E szempontból világos a platói philosophiának azon vallási jelentősége, melyet az különösen a görög philosophia utolsó korában nyert. Ekkor a logost úgy fogták fel, mint világmegváltó elvet, mint a megváltás isteni gondolatát, melyben a teremtés belső célja, mint az Isten teremtő igéje foglaltatik. Az ige testté lett azon

Ezen igazság megszabadító és megszentelő erővel bír. Ebből foly, hogy azon kinyilatkoztatás csak az emberi szellemhez megfelelő módon történik, tehát az emberi ész határait meghaladó módon nem, s az észfölötti annyi, mint az észellenes.

emberben, ki a világot legyőzte, ki annak véges érdekeitől szabad, azaz ki élete által az embernek tiszta ősképet, az örökkévaló embert, az ember hiánytalan ideáját kitárta.

A zsidó és a görög megváltási feladat sok pontban találkoznak. Ezé a logos gondolata, amazé a Messiás képzete. De a logos általános világelv, tehát keresi a megszemélyesülést, a Messiás személyesen felfogott népideál, s keresi az általánosítást. Tehát a két irány kívánja a kiegészítést és kölcsönös áthatást. Ezen kiegészítést keresi a zsidóság. Mert, midőn a platonismust a maga képzeteibe törekszik beidomítani, ez annyi, mint a logos-ideát a messiási képzetbe beleképezni. Különösen Philó philosophiájának központja a logos-messiás, az a világ megváltója és közvetítője.

Azonban Philó logosa csak kíváncsi, a megvalósulástól távol eső ideál. De a megváltás feladata személyes megoldást kíván. Meg van oldva, ha megjelenik oly ember, ki a világot tetteleg legyőzte, ki a világtól teljesen szabad, kiben az emberiség a maga ősképet teljesen felismeri, s kiben mint a megváltóban hisz, kiben az ige testté, az Isten emberré lett. Csak az ily személyben való hit nyugtatja meg a megváltás szükségét érző emberiséget.

A logos-idea szempontjából mint az a görög bölcsészeknél kifejtett, ily ember lehetetlen, mert ezen ideának nincs kilátása, hogy az egy bizonyos egyénben megtestesüljön, az azon hitnek, melytől át van hatva, nem ad egy bizonyos személyre utaló irányt. A logos és az ember közti űr betölthetetlen, az istenek sorrendje, minőt az újplatonizmusban láttunk, ezen hiányon nem segít. A logos-idea szeretne mint személy megvalósulni, de a természeti emberi élet sehogy sem akar reá illeni, a megváltás gondolata ellenmondásban áll az emberi természet gyengéivel, az mint általános és személytelen, az emberiség határán túl fekszik. Így a megváltás szüksége éreztetik ugyan, de az kilátás nélküli. Ellenben a zsidó felfogás szerint a megváltás szüksége bír kilátással és reménnyel, mert a Messiás személyében bír egy népideállal, s várja ezen megváltót, ki eljövend, mint az Isten által a világalalomra kiválasztott nép szabadítója. Ezen világbíró Messiás a zsidó nép legszébb reményeinek tárgya. De e képzetnek azon hiánya van, hogy a Messiás nem az emberiség megváltója, az csak egy népnek politikai megszabadítója. Ha tehát megjelenik egy Messiás, ki megváltó lesz, nem mint azt a zsidó nép várja, hanem mint azt a logos-idea gondolja, akkor

megvannak a feltételek, melyek alatt a vallási világfeladat megoldható. A keresztyénséghez ezen út vezet, s az történetileg szükségképeni tény.*)

III.

Krisztus az istenember.

A pogányság **) vagy pantheismus, vagy dualismus, vagy polytheismus. De lényege mindezen formában az, hogy benne a közvetlen természeti lét az isteni, p. o. a görögöknél Poseidon a tenger, Helios a napfény, az egyiptomiaknál Osiris a Nilus, Isis maga Egyiptom. Midőn a gondolkodás azon fokig megéri, hogy az istenségnek ily felfogásában a hiányt felismeri, a pogányságnak szükségképen el kell enyészni. Igaz, a pogány istenek is úgy képzeltek, mint szellemek, de csak a vallásos képzetben, a költő lelkében.

A zsidó vallás monotheismus, mert az Istent úgy gondolja, mint szellemet és mint egyet. De az Isten a világra nézve egészen túlnani, ehhez csak külső viszonya van. Isten és világ egymás mellett léteznek. Tehát a távolság Isten s világ és ember közt teljes, s ezt az embernek fájdalmas resignációval kell beismerni. Mivel az Isten a világ fölött a maga felségében oly távol álló, ezen állásponton igazi ismeret az Istentől lehetetlen. Igaz, hogy ő abban, mit teremt, kinyilatkoztatja a maga hatalmát, bölcsességét és jóságát; de mégis örökkévaló megközelíthetlen dicsőségében a világtól, mint magában levő, távol marad. És ő, mint szellem és teremtő, csak egy nép Istene. Innen van, hogy e nép története egészen vallási, vallása pedig egészen történeti. A multnak tulajdoníttatik minden becs, ezen kívül a jövőnek, melynek dicsőbb alakját a Messiás fogja megalkotni; ellenben a jelen pusztá, öröm és becs nélküli. A pogány vallások körén belül a magasabb álláspont a bölcsészet, az, mely mint szabad gondolkodás a népvallással ellenkezésbe teszi magát. A monotheismus álláspontján a prófétia előhírnöke a vallás magasabb fokra való átmenetének.

Tehát úgy a polytheismus, mint a monotheismusban még megvolt az isteninek és emberinek heterogeneitása, a kettő közt a nagy távolság. De midőn a népek kebeléből kiveszett a hit a vallási tarta-

*) A zsidó messiási képzetet egységben a hellen logos fogalmával az új szövetségi iratok közt legszebben, legtökéletesebben János evangélioma adja elő.

**) E szót csak azon értelmében használom, a mint a pogányság a keresztyénségtől különbözik, tehát nem azon egyoldalú értelemben, melyhez valami megvető, valami vallástalan tapad.

lomban, s miután ez — felismervén benne az ember a hiányokat — többé kielégítést és megnyugvást nem adhatott, midőn ezek folyományaképen az életnek minden állagos alapjai megsemmisültek, midőn a római viláгурalkodás folytán az uralkodásvágy, hiu fény és gőg mindent megrontott, midőn a világ egész belsejében magával meghasonlott; akkor hatottak az általános levertség, romlás, gyász és pusztaság homályán át azon ismeret fénysugarai, hogy az Isten az embert a maga lényegéből ki nem zárta.

Az Isten a maga lényegét az emberiségnek Krisztusban nyilatkoztatta ki. Azon gondolat és hit, hogy az isteni szellem az emberinek igazsága és valódi alapja, hogy az isteni szellem az emberiségben valóban jelenlevő, teszi a keresztyénség lelkét. Hogy az Isten emberré lett, ez biztosítja az ember számára azon bizonyosságot, hogy a teljes szabadság valójában elérhető, hogy az ember az egyáltalános igazság részese lehet, hogy az Istennel egyesülhet, az mutatja meg az embernek helyes viszonyát az universumhoz s ennek alkotójához, az teszi az egyes embert szellemileg önállóvá, mivel őt az Istennel s ez által a világgal és önmagával kibékíti. A mint Krisztus ezen egyes ember egységben tudta magát az Istennel, azon mód, mint ő ezen öntudatát az életben megvalósította, az igazi vallás fogalma. Ha Krisztusban nem látunk mást, mint egy bölsembert, p. o. olyant, mint Sokratest, ugy a pogányság álláspontjára szállunk le, ha őt nem tudjuk máskép gondolni, mint Istennek egy küldöttét ugy a zsidóság álláspontján maradunk. Ő neki, mint soha egy embernek sem, azon hivatása és azon teljes energiája volt, a szükségesség által meghatározott szabadságot, mint a szellem igazságát teljesen és tisztán kinyilatkoztatni.

Ő istenember volt, azaz azon ember, ki az Isten lényegét a maga lényegével teljesen egynek tudta. A keresztyénség épen ez által győzött le minden dualismust, melyen az egész ókor túlmenni nem tudott, s Krisztus az isteninek és az emberinek, a szelleminek és a természeti- nek egységét nem pusztán ugy adta elő, mint egy elméletileg bölse- szeti tant, melynek valósága csak kellőség és kíváncsolom, mint egy még csak megvalósítandó eszmeképet, hanem egész élete által. Az ügy, melyet ő képvisel, nem másé, hanem az ügy, melyet az Isten dicsőségére végez, az övé és az egész emberiségé. Ezen közvetlen valóságban jelent meg az emberré lett Isten az egész emberiség számára, mint ennek igazi élete. Mit a keresztyénség előtti kor csak sejtett, és mire annyi fáradalom közt törekedett de mit elérnie nem sikerült, az itt nyilván- valóvá lett, az Isten maga lett emberré, s ez által az ember az isteni élet

teljes dicsőségébe felvétellett; az isteni és örökkévaló igazság és tökély, az egyáltalános szellemi, megszűnt az emberiségre nézve pusztán csak túlnani és egyedül óhajtás lenni. Az Istennek ezen kinyilatkoztatása nem foglal magában egyes határozatokat, törvényeket, hanem az a jelenségvilágba lépett isteni személynek teljességében áll. Tehát életének minden eseménye, minden szava, minden cselekedete és tette az isteni élet kitérülése. Testének, természetiségének csak azon jelentősége van, hogy az, az istenséget kinyilatkoztató működésének pusztá organuma. Krisztus egyáltalános szabadsága, tisztasága a büntől, isten-emberi volta egyedül szabad önelhatározásának műve, azt tehát a természeti fogantatás és születés processusának okából kimagyarázni akarni minden szellemiséget tagadó felfogás, az épen ellenkezője annak mit a vallás akar. De igenis az egész világ, a természet és szellem országa nem mutat formát, mely alkalmasabb volna az isteni lényeg egész teljének befogadására, mint az emberi személyesség. Tehát az emberi természetnek legfőbb igazsága, annak teljes egysége az Istenel. Az Isten örökkévaló lényegénél fogva istenember. De ezen örök eszmének a tapasztalati világban is lennie, megvalósulnia kellett s ehhez az időbeli és világtörténeti lefolyás kívántatott. Ha ez egyelőre csak hagyományos ténynek és adatnak látszik lenni; úgy ennek igazsága azon gondolat, hogy az emberi nemet az isteni gondviselés neveli. Hogy az ember viszonya az Istenhez igazi tulajdonává váljék, ez az istenség munkája, s ez az emberi nemnek isteni neveltetése azon pontig, midőn az istenember megjelenhetett. És hogy ő az idő teljében megjelenjék, mennyire fáradozott és munkálkodott ezen az egész világtörténet! Nem egyes történeti tudósításokból és feljegyzésekből, hanem az egész kereszténység előtti kornak gondolkodásmódjából,*) viszonyai-
ból és állapotaiból világlik ki Krisztus történeti megjelenésének szükségessége. Ily értelemben Krisztus az emberiség történetének központja, rá vonatkozik a jelen, múlt és jövő, mert valamennyi nép, ezek vallásai, erkölcsi és politikai intézvényei arra irányultak, annak szükségét érezték, azt óhajtották, kiben az Isten bölcsesége és szentsége nyilvánvaló lesz, ki az emberiségnek minden sebeit begyógyítja, ki

*) A görögöknél, p. o. az istenember előképe Herkules. A saját tette és a végesség szenvedései által a földinek salakjaitól megtisztított ember az Olympra emeltetik fel, s az örök ifjúság derült élvezetében él a boldog istenek közt. Herkules tehát Krisztus személyességéhez az előkép, de csak is ilyen, mivel személye pusztán mythusi alak, s mivel csak a halál után és nem ezen valódi életben emeltetik az istenség fokára.

annak minden hiányain túlemelkedik, ki az igazinak és jónak minden sugarait magában összeponstosítja. Ő az örökkévaló ember, az ember tiszta ideája, ő mutatta meg az ember számára az Isten lényegét, mint az emberi élet változhatlan és egy alapját. És hogy megmutatta, miszerint az élet korlátai közt a szabadság, az isteni tökély szükségképeni és ránk nézve lehető; ez oly tény, melynél dicsőbb a történetben soha nem volt és soha nem lesz. Az Isten maga nyilatkoztatja ki magát az emberi szellemnek, mint ennek igazi lényege és belseje. Így megszenteli számára a véges érzéki életet, mivel ezt az által, hogy maga lesz emberré, sajátjának ismeri el és az így megszentezett valóság korlátain őt teljesen túl is emeli, miután maga, mint szellem, azon túlhat. Ezért az ember azon tudat folytán, hogy az Istennel egységet képez, nem a közvetlenül jelenlétben, hanem hitében és tudásában az Istenről mint a minden létezőn túlható egyáltalános szellemről, találja legfőbb kielégítését. Hogy az Isten emberré lett, ez az emberi szellemnek legnagyobb megdicsőítése, felemelkedése a tökély azon fokára, melynél feljebb haladni nem lehet, az az ember megváltása. A keresztyénség egyszerű alapelveivel tehát homlokegyenest ellenkezik azon nézet, mely az emberi természetet és szellemet lealacsonyítja.

IV.

A keresztyénség elve a tudományban bebizonyítandó. De hogy Krisztus azon személy volt, ki magát az egyáltalános igazsággal egynek tudta, ez másokra nézve egyelőre csakis egy adott tény. Tehát a gondolkodó emberben mindig megvan a lehetőség, benne, az istenemberben, kételkedni. *) A gondolkodásra nézve ezen tény csak

*) Hogy az isteni és az emberi természet a tökéletes és teljes, és hogy ezen egység, mint valódi és a jelenségbe lépett Krisztusban van meg, e fölött minden korban, a legujabb időben pedig különösen Strauss, Bauer Brunó, Feuerbach és Renan részéről támadtak kételyek. Ha azon egység csakugyan igazi, és Krisztus személyében történetileg megvalósult, sem a vallásnak, sem a tudománynak nincs oka az ily kételyektől és ellentétektől félni. Sőt inkább az ily kételyek felmerülése folytán a tudomány azon eszmét és történeti tényt annál tisztább világosságban lesz képes feltüntetni. De nincs hatalom, mely jogositva érezhetné magát azon férfiaktól a szabad gondolkodási nyomozásból eredett meggyőződésük nyilvánítását megtagadni.

Strauss, mint philosophiailag gondolkodó fej, nem vonja kétségbe az isteni és az emberi természet egységének sem ideáját sem valóságát. De azt állítja, hogy az idea nem szokott oly módon megvalósulni, miszerint egész gazdagságát, egész teljét egy példányba (Exemplar) kiöntse (ausschütten), ellenben a többiek irányában fősvénykedjék, úgy hogy egyben teljesen, a többiekben

akkor nem idegen többé, ha azt úgy képes felfogni, mint az emberiség ideája kifejlésének eredményét, mint az emberi nem történetének központját. Mivel Krisztus saját személye és élete által mutatta meg az emberi tudat számára az istenség lényegét, mivel ő birt az Istenről teljes bizonyossággal, mivel ő volt az isteni akaratnak legtisztább megvalósítója; innen magyarázható ki azon törekvés, hogy a vallástudomány a helyett, hogy azon ténynél megállapodott volna, ellenkezőleg annak fogalmát szünetnélküli munkában és sokszor heves szen-

csak tökéletlenül nyomja ki magát, sőt inkább, hogy az idea a maga gazdagságát az egymást kiegészítő példányok sokaságában, az individumok változatában szereti kitérni. Tehát Strauss szerint az istenember az egész emberiség, az emberiném, de nem az egyé, nem a személy.

Az idea a természetben minden ásványba, növénybe, állatba mindig újra beleképezi ezen lények alkatelemeit, egész teljét minden példányba beleönti. Így van ez a szellem világában is úgy, hogy minden ember valamennyi ember, minden szellem valamennyi szellem; a szellem azon egészet, melyben kitérül, mint alanyi egységet is tételezi, az alanyban megvan az ember fogalmának lényege is. Hogy a szellemi alany a maga kifejlésében, lényegét a teljes jelenségre kitérje-e, ez teszi létezésének különbségét, mi nagyon fontos. Itt igen is van egy mozzanat, mely könnyen azon gondolatot ébreszti fel, hogy a szellemi alany a maga lényegét a jelenségvilágban teljesen nem létesíti. Ekkor azon tény áll, hogy a szellem történetileg csak sorát mutatja a töredékes jelenségeknek, melyekben a maga lényegét csak egymásután tárja ki; s hogy mi azt teljesen felfogassuk, valamennyi jelenséget kellene összefoglalni, mert a szellem csak valamennyiben teljes. Ez igaz ugyan, de éppen ennek megvalósulásához az kívántatik, hogy a szellem gazdagságát, miveltségének terjedelmét egyes alanyokban is egész mélységben összefoglalja, s annak eddigi mértékén tülelje. Az ily összpontosító, páratlan egyének egy tartalmat személyiségükkel teljesen összeforrasztanak, de ez a történeti kifejlés természetesen haladó rendjével nem ellenkezik.

Noha tehát Strauss okoskodása igen megnyerőnek látszik lenni, az egy lényeges gondolatmozzanatot elhagy látköréből. Strauss szerint az Istennek emberré levése és az embernek Istenné levése azon értelemmel bír, hogy ezen kifejlés kizárja azon fokot, melyen túl haladás, nincs. Ekkor elmarad azon gondolat és valóság, hogy az ember tökéletesen felemelkedhetik az Istenhez, mi egyszersmind teljes lebecsültetése az Istennek az emberhez. Pedig csak azon legmagasabb fokról lehet belátni az egész emberiség lényegét és teljes rendeltetését. A jelenség sokaságának formája nem a valódi végtelen és a teljes, az csak végnélküli, mert zárpontjához soha el nem jut. Tehát csak az egyes személyiségnek van azon ereje és belterjisége, az istenit a legmagasabb fokig s minden mértékét befoglaló módon elérhetni. Krisztus az ember ideálja, benne az ember fogalma, a mint ennek lényege, az isteni szellem, teljesen megfelelő módon emelkedett valóságra. Ellenben Strauss a dolgot úgy fogja fel, hogy az isteni állag nem egy alanyval azonos, hanem hogy az csak az alanyok ösz-

vedélyek közt is felderíteni törekedett. Az elfogulatlan hit, mely Krisztusban saját valóját ismeri fel, mely szavaiban saját tudását bírja, szabad a kételytől. De a tudományra törekvő, gondolkodó ember előtt azon különben fenséges tény mindig csak feltevés, egy adott tény, melynél megállapodnia a tisztelet legszentebb érzései mellett sem lehet, sőt nem szabad, hanem oda kell haladnia, hogy arról a tudományos igazság erejénél fogva szerezzen magának tiszta belátást és megnyugtató bizonyosságot. Az a keresztyén vallásban a dicső igazság,

szességében egyenlő magával. Ő az immanentia álláspontját annyira megtartja, hogy manifestációjának fogalma miatt a transcendentia határozottságát egészen megsemmisíti. Strauss továbbá azt mondja, hogy Krisztus elő nem adhatta az emberi életnek minden oldalait, p. o. a házasságot, költészetet, tudományt, a hadi lánghelmét stb. De azon szellemi és erkölcsi alap melyen mind ezek és más mozzanatok nyugosznak másodrangúak, viszonyban azon egy általános szabadsághoz, mely a szellem igazsága, s melyet Krisztusnál senki tisztábban nem képviselt. Ezen értelemben Krisztus egyetlen és egyedüli. Egyedülisége ellen a polemia csak akkor helyes, ha az tanítatik, hogy ő lényegünkre nézve idegen, hogy ő nem a mi lehetőségünk. Ezek a fő észrevételek, melyeket a tudomány Strauss felfogása ellen tett. (Lásd: Encyclopaedie der theologischen Wissenschaften von K. Rosenkranz, 2-te Aufl. 1845, 64. lap stb.). Embernek az igazságra törekedni legfőbb feladata és legszentebb kötelessége. Ez egyszersmind az ember teljes szabadságának nélkülözhetetlen feltétele, mert teljesen szabad csak az, ki teljesen igaz. Isten az egyáltalános igazság, tehát az Istenről igazi fogalommal bírni, ez az ember teljes szabadsága. Maga Strauss mondja, hogy hiu törekvés Krisztus tanát vagy a keresztyénséget Krisztus személyétől elválasztani, s őt csak mint a keresztyén vallás alapítóját tekinteni, mivel ő annak tárgya. Ha Krisztus nem Isten, semmiféle emberi gondolkodás őt azzá tenni nem fogja, s az embernek akkor kötelessége magát azon hittől, hogy ő istentiszteletünk tárgya felszabadítani; de ha ő Isten, ismét nincs gondolkodás, mely tőle az istenséget elvehetné. Már az eddigiekből is látszik s a következőkből még jobban ki fog derülni, hogy álláspontunk ellenkezik azon, rendesen elterjedt nézettel, mely az istenit és az emberit, csak egymás mellé állítja. De ha az igazán emberi, különbségben ennek elhomályosított jelenség formáitól, egyszersmind isteni; ez áll megfordítva az Istenről s ez is, fogalmának megfelelő módon az emberit magában foglalja. Az egyoldalulag okoskodó gondolkodás e két mozzanat belső viszonyát az ember részén könnyen belátja; de rendesen szabadkozik ezen következetességet az Istenre nézve elfogadni, mivel be nem látja, hogy a viszony egyik határozottságával a másik is tételeztetik. Az istenember ideája szükségképeni és örök, az az Isten, lényegéhez tartozik. Az Isten és az ember eredeti egysége és az erre iránylott keresztyenség előtti képzetek, sejtelmek és mythusok Krisztus által emeltettek igazságra és valóságra, tehát az eszme alakjára. Ő az, ki a világot minden önzéstől és rabszolgaságtól megszabadította s a bűn jármát összetörte.

hogyan az Istent és az embert el nem különíti egymástól, hanem alapítójának az istenembert tekintti, kiből tehát az isteni és az emberi tudat egyesül. Igaz, hogy ezen igazság az egyesnél egyelőre a hittel kezdődik, de a hit is a szellem tanubizonysága a szellemről, mert a hit igazi alapja a szellem. Tehát a hit tartalma nem lehet az, mi nem igazi, mi valótlán, mi tévedés és hazugság, mi csak esetleges és az emberi gondolkodás önkénye. Az ily tartalomnak semmiségét a felvilágosodásnak kimutatni könnyű s az ember méltóságából eredő kötelesség magát ily tartalom alól felszabadítani. De mennyiben az igazi hit is egyelőre a külsőn, a multon, a tekintélyen alapszik, annyiban az ily tudás az igazságról csak hagyományozott. Szükséges tehát innen a tudományhoz átmenni, hol azon közvetlen tudás épen a tudomány által közvetítetik úgy, hogy az igazság, melyet a keresztyén vallás magában foglal, a bizonyosságra emeltetik, s így úgy a hitetlenségtől, mint a vakhittől megtisztíttatik. Az igazság a tudományban tudatos. A tudomány valójában oly hatalom, mely nem szorul arra, hogy vagy a csodás és a titokteljes mögé rejtőzzék, vagy pusztán csak a gyakorlatot tüzze ki főczélul, elhanyagolván az igazság mélységének kinyomozását. A tudományban nem irányulhatunk közvetlenül a cselekvésre, hanem az igazság felismerésére. Mivel az igazság cselekedeteink szabályozója, azt mindenek előtt felismerni a mi feladatunk. Csak ha az igazság szükségességét felismertük, csak akkor vagyunk képesek megérteni ennek helyes vonatkozását a gyakorlati életre is. Ferde felfogás a keresztyénségben a lényegest a titokszerűben és a csodásban *) keresni. Azt kinyilatkoztatott **) vallásnak nevezzük azért, mivel tudni lehet, sőt tudni kell, mi az és mit foglal magában. Ha igaz, hogy a keresztyénség az igazi

*) A csoda azon forma, mely szerint a vallás a szellem szabadságát úgy képzei, hogy ez a természettől független. A csodát tehát betűszerint venni a legnagyobb leketlenség. Az igazság kinyilatkoztatásának nincs csodákra, megjelentésekre, a természet és szellem örök törvényeit lerontó tettekre szüksége. A legeszményibb költészet is használja a csodát, mint emeltyüt a legfenségebb igazságok előadására.

**) E szót azon helyes értelemben veszem, miként e helyes értelemre maga a szó is utal. A kinyilatkoztatott a valódi és az észszerű, tehát ezt az ember megismerheti. A ki nem nyilatkoztatott az, mi elrejtett tehát mi nem való. Ezt megismerni nem lehet, legfeljebb sejteni. A kinyilatkoztatást tehát nem veszem azon értelemben, hogy az csodák és az emberi nem fejlődésének szükségképeni törvényeivel meg nem egyező jövődölések szerinti történet és cselekvés. Ily kinyilatkoztatás nincs, s az ily felfogás ellen a maga becsét ismerő gondolkodás teljes joggal harcol.

vallás, ugy az ész örök törvényeivel megegyezőnek kell lenni. Ilyen csak akkor, ha a gondolkodás ítélőszéke előtt megáll, mert az, mi észhatározmány, a gondolkodás örök törvényeivel nem ellenkezhetik, és megfordítva a gondolkodás csak az észhatározmányban nyugszik meg, tehát azt, mi ezzel ellenkezik, mint valótlant el nem fogadhatja. A vallásnak tehát az egyáltalános igazságot oly alakban kell előadni, mely az általános tudás előtt nyilvánvaló. Ezen alak emberi, mert Isten lesz emberré. De a nehézség ott mutatkozik, ha ezen isteni kinyilatkoztatás előzményeit és következményeit vesszük tekintetbe, mennyiben ezek symbolikai és mythosi elemeket is vesznek fel magukba, melyek az emberi jelenségmódjának világosságával össze nem hangzanak. Az emberi élet a nemzés és születés által közvetítették. De minthogy a vallás az istenembert teljes joggal örökké valónak képzeli, örökkévalóságát az által fejezi ki, hogy ő nem támadt emberi születés, sem teremtés által, tehát születése, kinyilatkoztatásának és életének jelentőségével szemközt, közönyös. És ismét, a vallási képzetnek nincs más eszköze az isteni élet örökkévalóságát a képzet számára kifejezni, mint hogy azt a halottakból feltámasztja. Ez azon forma, mely által a képzet azon gondolatot előadja, hogy a meghalás az isteni étellel szemközt közönyös. Valójában a keresztyén vallás lényegénél, eszméjénél fogva nem támadt. Az Istennek egyenlőképen örök kinyilatkoztatása az Istennek nem bír sem kezdettel, sem véggel. Az Isten, fia *) ki emberré lett, oly örökkévaló, mint az Isten, kit atyának nevezünk. Az Isten mint ilyen, az egyáltalános szellem és igazság, nem születhetik, időbeli kezdet alá nem eshetik, hanem csak az ember, ki egyszersmind az Isten fia. Ép úgy az igazi vallás azért, mivel ez emberi, és mivel mint jelenségnek van időbeli kezdete, lényegénél fogva nem támadhatott. Az idea örök, csak jelenségének van kezdete. Ez értelemben a keresztyénség oly régi, mint a világ. A keresztyén vallás az előbbiekkal öszszehangzik arra nézve, mi ezekben igazi és isteni volt, de lényege az, hogy benne az egyáltalános szellem nyilatkoztatta ki magát egységben az emberivel, benne az Istennek tudata egy embernek élete s ez az igazi vallás megalapítása és a világ megváltása. Az isteni igazság az emberre nézve többé nem idegen, nem túlnani, hanem sajátja. A mint Krisztus az igazi ember, ki az Istentől nem különbözik, úgy az isteni igazság egyszersmind emberi. A keresztyénség által hirdetett igazságok az emberbe nem kívülről jönnek, azok az ember lényegében mint tulajdonai örök idők óta gyökereznek.

*) Mit jelentenek ezen kifejezések: az Isten, mint atya és fiu, erről alantabb lesz szó.

A tudomány feladata tehát tiszta belátást szerezni, hogy a vallás észszerű, midőn ennek a szemlélet, képek és képzetek alakjában levő tartalmát a tiszta gondolat elemében előadja. A vallási képzetekben örök és bölcsészeti igazságokat keresünk, s bizonyos, hogy a vallás, ezen minden nép életének egyáltalános alapja, a szellemi gerjedezők szíve, a nép bölcsészete egyszersmind. De nagy tévedés, sőt igazságtalanság a vallástól azt kívánni, hogy igazságait egyszersmind a bölcsészet alakjaiban adja elő. Tehát azon tudat között, mely a vallási tartalmat még csak érzékileg szemléli, vagy képekben képzei, s a közt, mely ugyanazon tartalmat a fogalom elemében gondolja, nagy műveltségi távolság van. Ezen különbség az egyes ember tudására nézve minőségi; de ebből épen nem következik, hogy a gondolkodás a képbe foglalt tartalmat megsemmisíti. Ha tehát a vallást általában, s így a keresztyéniséget is csak lélektanilag vizsgáljuk; úgy annak egyes képzei és hitpontjai között az ellenmondások egész sorát minden lépten nyomon felfedezhetjük, azt a logica és a természet törvényeivel összeegyeztethetni soha nem fogjuk s ekkor nem marad egyéb hátra mint azt vagy elvetni vagy magunkon másképen segíteni. Képzelnem kell p. o., hogy Krisztus az örökkévaló istenember, hogy ő az ember örökkévaló ideája, és e mellett képzelnem kell őt mint csecsemőt, gyermeket, halottat. Vagy képzelnem kell, hogy szabad vagyok és ismét, hogy Isten sorsomat örök idő óta meghatározta. De a tudománynak a gondolkodás hatalmánál fogva azon szép feladata van, hogy a vallási képzeteket nem tekinti a vallási tartalom utolsó és teljesen megfelelő alakjának, úgy mintha maguk ezen képzetek, és nem az általuk kifejezett tartalom képeznék az igazságot. Csak ha a vizsgálódás a fogalmi gondolkodás álláspontjára emelkedik; csak akkor sikerül neki a keresztyén vallás képzeiben az igazságot és észszerűséget felismerni és bebizonyítani. A tudomány nem akar lenni és nem lehet csak keresztyén hit, hanem törekszik a hitet és ennek egész tartalmát megérteni. Ez nem történhetik a gondolatok harcza nélkül, melytől azonban visszariadni senkinek sem szabad, ki a tudományt becsülni tudja, és ki azt az emberiség egyik legnagyobb jótéteményének ismerni tanulta. A mi korunknak az nagy áldása, hogy az életben és a tudományban semmit sem lehet állítani, mi a gondolkodó vizsgálódás előtt nem igazolható. A mai bölcsészeti theologia oly hatalom, mely a tévedést felfedezi, s ez által a szükségképeni haladáshoz utat tör, az harczol a vallási hitnek oly tartalma ellen, mely csak esetleges, tehát nem való, s mely mint ilyen, nem is a keresztyénség eleme, hanem az emberi önkény, vagy kiszámítás, vagy tévedés eredménye.

Az ily hit ellen harczolni, a vallás tartalmát bírálni és megérteni, ez a tudománynak elidegeníthetlen, senki által el nem vehető joga. Az oly vallási irány, mely az igazságot nyomozó gondolkodástól fél, mely a szabad tudományt elő nem mozdítja, sőt tán arra törekszik, hogy a szellem szabad mozgását megkösse; méltán esik azon alapos gyanuba, hogy nem a világosságnak, hanem a sötétségnek szolgál, hogy nem az igazságnak, hanem az önzésnek hódol. Az ily irány az emberiségnek legnagyobb ellensége, mivel a felvilágosodást és a szabadságot a vallás szentségének ürügye alatt akadályoztatja.

V.

A keresztyénség mint egyház.

A keresztyénség felléptével az emberiség számára új feladatok támadtak. Az első feladat volt, hogy megjelenjen az, ki az emberi ösképet visszaállítsa., a másik feladat, hogy az emberiség a maga ösképét ezen személyben felismerje, hogy benne higgyen, s ezen hitet új erkölcsi világrenddé fejlessze ki. Az első feladatot Krisztus oldotta meg, a másikat az emberiségnek kell megoldani az által, hogy Krisztusban hisz. Ezen hitet nevezzük keresztyénségnek. Ezzel ki van tűzve azon feladat, mely az emberiséget ezen idő óta mozgatni fogja. Ezen feladatokról itt csak annyiban lehet szó, mennyiben philosophiai természetűek, mennyiben azon világnézetet fejtik ki, melyet a Krisztusban való hit mint elv kíván. Mivel az elv vallási, az emberi üdvre, a világ megváltására, az embernek az Istenhez való helyes viszonyára irányuló, innen az ezen elvnek megfelelő elmélet theologiai.

Feltétetik hit a Krisztusban mint elv, mert elv nélkül a keresztyénség képzeiteit, történeti tények alakjában létező igazságait tanfogalmakba befoglalni nem lehet. Azonban hit a Krisztusban csak lassanként emelkedik mindig magasabb nézpontokra. Az első fok az, hogy Krisztus személyében az emberiség hiszi a Messiást, a második az, hogy ezen Messiásban hiszi a világmegváltót, a legmagasabb szempont az, hogy a világmegváltóban hiszi az örökké való Krisztust, a testté lett igét, az Istenné lett embert. Ezen kifejlés már a keresztyénség első hitokirataiban feltalálható, s a theologiai tudomány feladata azon nagy ellentéteket és harczokat előadni, melyek szükségesek voltak, hogy a keresztyénség megszabaduljon a történetileg adott korlátoktól. Határozni kellett a messiási hit és a világmegváltóban való hit, az általános és a particuláris keresztyénség, Pál és Péter apostol hitiránylata közt.

Pál apostol helyes felfogása szerint a keresztyénség tülemelkedik a zsidóság korlátain, kimondja, hogy világvallás, hogy oly hit, mely a világot legyőzi és ez által megváltja. Tehát kívántatik, hogy az emberek ezen hitben egygyé legyenek, hogy a hitközösség által új életrendre egyesüljenek, melynek célja tisztán a szelleminek és az igazságnak élni, minden egyebet, mint eszközt annak alárendelni, s ezen életrendet az egész világon elterjeszteni. A Kristus tanait vallók kezdetben csak egyes gyülekezeteket képeztek, de ezek érezték a szervezett egyesülés szükségét. Ezen szervezett egyesülés az e g y h á z (εκκλησια). A mint a hit lassanként legyőzi a hozzá tapadó még érzéki képzeteket és ezeket eszményíti; azon mértékben növekszik általános érvénye s ez úttal azon kívánalom, hogy ezen hitből az emberiség számára új életközösség és életrend szülessék meg. Szóval az egyház a keresztyénség részéről szükségképeni, mert az az Isten országa a földön, *) azaz az érzékinek áthatása a szellem által, az igazságnak, szabadságnak és szeretetnek hazája. Ezen ország kívánja a hívők egységét, s az új életrendet ezen egység hatja át és kormányozza. E z e n e g y s é g K r i s z t u s. Ugyanis kívántatik, hogy mi Krisztusban, ezen egyesben megvolt, azon szellem általánosan minden emberben honoljon, mert az így van meg tettleg, mint szellem az emberiségben. Ezen gondolat szülte az egyházat.

*) Az Isten országa képies, a világ országaitól átvett kifejezés azon tudattal, hogy ezektől különbözik. Az Isten országa alatt nem érthetünk mást, mint az universumot, a mint ez a természet és a szellem országa. Az Isten országa az Isten viszonya a világhoz és a világ viszonya az Istenhez, az tehát örökkévaló, az az Isten tulajdonságainak, lényegének kinyilatkoztatása a világban, s az ember feladata azon ország tudatára eljutni. Röviden: az Isten országa az érzékinek, az anyaginak áthatása a szellem által. Ezen országban élnek tehát azok is, kik nem tartoznak a keresztyén egyházhoz, mert az Isten országa az igazság és a szabadság országa. De e tekintetben igenis vannak fokozatok és különbségek, a szerint, a mint az egyes népek és nemzetek azon országhoz miveltségük foka és saját munkájuk komolysága folytán közelebb vagy távolabb állanak. Míg a világtörténet folyása meg nem szakad, az ellentét az Isten országa és a világ, az isteni és a világi között mindig meglesz, noha a dicső és mindeneket befoglaló feladat az, hogy az utóbbi mindinkább megnesemesíttessék, hogy az előbbi az utóbbiban mindig teljesebben megvalósuljon, mert az isteni világcsira az, mi a világ elve, tehát ennek mindig nagyobb fejlettségre és tökélyre kell emelkedni. E célpont felé a világ új lendületet kapott a keresztyénség támadása által. Ezt tehát nevezetes haladásnak kell tekinteni. A haladás a sok belső és külső ellentállás s a gyakori visszalépések ellenére is folytonosan nagyobb hódításokat tesz. Ezekből kitetszik, hogy a legnagyobb rokonság mellett megvan a különbség is az Isten országa és az egyház közt.

A keresztyén egyház a hitesség fogalmából született meg, innen fejtette ki formáit, s így lett az világkormányzó hatalommá. Alapformája a legegyszerűbb, mert azon elv szerint van szervezve, hogy tagjai Krisztussal élő történeti összeköttetésben állanak, hogy tagjainak szellemi élete Krisztus szellemének alapján nyugszik. A római állam részéről tapasztalt üldözések ellenére is, sőt ezek által még inkább annyira megerősödött, hogy midőn a római világbirodamat összetartó kapcsok megszakadoztak, s belőle az erő kiveszett; néhány század lefolyta után az egyház volt az egyedüli élő, az emberiséget szorosán összetartó egység. Ily belső egység természetesen folyt a keresztyénség azon alapelvéből, hogy az emberi élet igazsága az isteni szellem, hogy hirdette minden ember egyenlőségét az Isten előtt és az emberi közösségben. És mivel a keresztyénség, lényegénél fogva, minden embert egyenlőnek tekint, elvével ellenkeznek mindazon intézkedések, melyek az emberek lényeges egyenlőségét lerontják. A római birodalom elismerte ugyan az ember becsét, mert őt jogokkal bíró alannak tekintette. De a keresztyén vallás az ember egész személyességét jogosultnak nyilatkoztatta ki. Azonban, hogy az ember becsé teljes és tökéletes legyen, ehhez azt kívánta, hogy élete az isteninek tartalmától legyen áthatva. Mind ez új reményt gerjesztett a lelkekben, s ezen reményben kezdték meg az új életet s ennek központját egy közös célban ismerték fel. Azon elv tudata, hogy valamennyi ember lényegileg és viszonyban az egyáltalános szellemhez egyenlő, a keresztyénség valódi szelleme s az egyháznak mint intézkedéseknek szülője. Az emberiség a vallásban ismerte fel egységét.*) A keresztyénség győzedelmét mindig a világtörténet legnagyobb csodái közé számították, s kérdezték ennek okát. Az ok a keresztyénség szelleme, elve, tana. Ezeket épen előadtuk. Ha rövid előadásunkból egy vagy más határozottság vagy indokolása tán kimaradt, a nagyobb világosság végett az előadást így részint összefoglaljuk, részint kiegészítjük. A keresztyénség csak elvének köszöni világgyőző erejét, s minél nagyobbak azon hatások, melyek az elvből származtak, annál inkább bizonyítja be származásának isteniségét. A keresztyénség

*) Ha az egyház fogalmát az előadott szempontból tekintjük, úgy azon sokszor felhozott kérdésnek: volt-e Krisztus szándékában egyházat megalapítani, nincs értelme. De ha azt vesszük tekintetbe, hogy az egyház azon fogalomtól történeti lefolyása alatt sokszor eltávozott, sőt azzal épen ellenkezett, azt kell mondani, hogy ő ily egyházat nem alapított. Bizonyos, hogy a vallás szentségének palástja alatt az egyházban sokszor a legiszonyosabb dolgok történtek. De ennek okai a keresztyénség elvének körén kívül esnek.

elvében ezen istenit nevezhetjük az Isten fiának, ki az emberiségben emberré lett, vagy szellemnek azon értelemben, hogy a hívőkben működő isteni szellem a keresztyénség közvetlen tudatával összeesik. Ha az ember, lényegének fogalmát fel nem fogja, ezt az életben erőre nem is emelheti. Hogy tehát az ember örökkévaló lényegét, mint azt a keresztyénség Krisztusban képzei, megismerje, ez szükségképeni feltétel az emberi élet megalakításához. Ennek tartalma isteni, mert az átalakítás, az átváltozás sem pusztán emberi, sem pusztán isteni, hanem istenileg emberi munkásság. Ezen munkásságot a keresztyénség új jászületésnek nevezi. A természeti ember megelégszik azzal, ha magát mint egyest az élet gyönyörézetében fentartja; ellenben a szellemi, azaz a szabadságnak — mi a szellem igazsága — tudatából született ember az, kinek álláspontja lényegének azon általánossága, mely szerint magát az Istennel és a többi emberrel egynek tudja.

Ebből kifolyólag az ok továbbá a formáknak azon határozottságában feküdt, melyek által a keresztyénség a maga híveit a legbensőbb közösséggé kapcsolta össze. A közösség formája nélkül egy vallás sem emelkedhetik történeti jelentőségre, mely egy elismert tekintélyen nyugszik. Hit Krisztusban mint a megjelent Messiásban az istenemberben, azokra nézve, kik benne hittek, oly szilárd kapcsolatot képezett, hogy azon irányban, a mint bensőbben összekapcsoltattak egymással, annál határozottabban ellentétet képeztek a többi világgal, s előttök csak az lebegett: vagy a világot legyőzni, vagy harcban vele megsemmisülni. És tagadni nem lehet, hogy, a mint a püspökség megalakult, ez lett azon egyházi kapcsolata, mely a hozzá tartozó híveket szorosán összetartotta.

És honnan eredt a keresztyénségre nézve azon szükség, hogy oly formái legyenek, melyek által mindig nagyobb területet volt képes befoglalni, mi volt ezen külsőnek belseje? Bizonyosan azon hatások, melyeket a keresztyénség minden fogékony kebelre gyakorolt. Vigaszt az emberi kebelnek adhat minden vallás, de teljes vigasztalást csak a keresztyénség képes adni, midőn az embert arra tanítja, hogy az isteni rá nézve nem idegen, hogy azt belsejében feltalálhatja, hogy az isteni, emberi formában megjelent. Hit az Istenben és a meggyőződés ennek létéről azon legfőbb, hova az ember emelkedhetik, az életének azon örök forrása, melyből szellemi és erkölcsi életének minden áldásai erednek. De azon gondolat, hogy az Isten emberré lett, még emelőbb, mert ez azon idea, hogy az isteni az emberinek igazsága. Így az Isten tudattal bír magáról nemcsak magában, hanem az emberben is.

Mért győzött a keresztyénség, erre a rövid felelet az, mivel a keresztyén vallás az emberi természet lényegéhez nemcsak viszonylagosan legjobban, hanem absolute hozzámért. A hitnek a régi Istenekben okvetetlenül ki kellett vesznie s hiányaiknál fogva a régi vallások minden irányban alá voltak ásva, midőn Constantin a kor iránylatát követve a régi Istenektől pusztán hagyott helyeken a keresztet kitűzte.

VI.

Az egyház szervezete.

A keresztyénség mint egyház egy szórványos demokratia alakjában lépett fel mert, kezdetben az egyes gyülekezetek egymástól függetlenül éltek.

Eredetileg az egyház elnevezése a gyülekezet jelentőségével öszeesett, mert *εκκλησια* annyi mint gyülekezet. Gyülekezet nélkül az egyháznak nincs értelme. De szervezet nélkül semmiféle közösségi élet nem lehetséges. A keresztyének kezdetben ellenséges viszonyban állottak a létező államhoz, mivel szellemi irányuk ennek irányától távol esett. Ezen ellenségeskedés a kormánynyal, a gyülekezetek szervezetét még inkább megszilárdította. Ezen szervezet a keresztyén elvnel fogva kezdetben a szabad választáson nyugodott. De midőn a gyülekezetek az előljárókat demokratiai alapon választották, ez által az aristokratiai formát idézték elő. Az előljárók hatalma nem sokára kiterjedt nemcsak a hit, hanem az élet ügyeire is. Az igazgatás lassanként összpontosított, egy állván a gyülekezet élére, ki minden érdekeire és az igazgatás minden ágaira felügyelt (*επισκοπος*). Így eredt a püspökség. A városi gyülekezetek, híveik száma, gazdaság és értelmi műveltség folytán természetes túlsúlylyal bírván a falusi gyülekezetek fölött, a püspökök között a dolog rendje szerint különbségnek kellett kifejenie. Így lettek a metropoliták, mi a patriarchai méltósághoz képezte az átmenetet. Ezen szervezet már megszilárdult, midőn N. Constantin császári hatalmának erősítése végett a keresztyénséget államvallássá emelte. Az egyház most mint ilyen ellenségesen lépett fel a pogány vallások ellen ép úgy, mint ezek egykor amaz ellen. Ezen viszsahatás N. Theodosius alatt állott be. *) Minden nemkeresztyén elnyo-

*) Az egyházat védelmezni, fölötte a főfelügyeletet gyakorolni, ez az államnak szép feladata és joga. De az egyházi életre nézve veszélyes azon eljárás, ha az állam, mint az a byzantiai birodalomban történt, oly benső barátságra lép az egyházzal, hogy tanainak védelmét is magára vállalja. A

matott, az egyházi érdekek szövethettek a politikaiakkal, a gyülekezetek egy egyházba foglaltattak össze. Mindez a keresztyénség számára megszerezte a külső uralmat is, a nicaei symbolumban pedig kimondá magáról, hogy ő az egy és általános egyház, s mint *εκκλησια καθολικη* hivatásának, sőt jogának tekintette mindazon iránylatokat elnyomni, melyek a hitszabálytól eltértek. A byzantiai patriarcha közvetlen viszonyban állván az udvarhoz, szükségképen túlsúlyra emelkedett a többi patriarchák fölött. Az egyház, miután az állam által elismertetett, nagyobb nyomatókkal munkálkodhatott az istentisztelet kifejtésében és a dogmák megalapításában. De mivel az egyház politikai érvényre jutott, a dogma szempontjából pedig egységet képezett, ezért a dogmai érdek politikaiává, a politikai dogmaivá lett. A byzantiai birodalom belereje kiveszett volt ugyan, s a görögök fényes multja csak az emlékezetben élt; mindemellett is a keresztyénység még egyszer adott új tárgyat az ügyes és mozgékony görög szellemnek, hogy azt a művészet által dicsőítse s a bölcsészet segédelmével annak mélyébe behasson. Azonban tagadni nem lehet, hogy a foglalkozás a theologiai kérdésekkel sokszor frivol divattá sülyedt le. *) A byzantiai birodalom ijesztő példa, hogy az alapjában megromlott népbe még a keresztyén vallás szelleme sem volt képes új életet lehelni.

Ezen állapotban maradt a görög egyház lényegtelen változások mellett Theodosius óta, ki a dogmai és politikai fentérintett egységnek legnagyobb előmozdítója volt. Hogy később a görög egyház a latintól elvált, ez egyrésztől azt bizonyítja, hogy formáira nézve végkép megállapodott, másrésztől az szomorú tanúság azon keleti stabilismusról, melynél fogva az, az új népek által felgerjesztett érdekek iránt fogékonytalan maradt, s így belsőleg tovább nem fejlődhetett.

A byzantiai egyház alkotmánya azon despotiával végződött, me-

világi hatalomnak ezen, lehet mondani tolakodó jámborsága mögött rendszeren ravaszság és tettetés lappang, s az — úgy az állami, mint az egyházi hivatalnokok jellemét sokszor megrontotta.

*) Egy görög író ezeket mondja: „ezen város (Konstantinápoly) teli van kézművesekkel és rabszolgákkal, kik mindnyájan nagy theologusak s műhelyeikben és az utcán prédikálnak. Ha egy ilyen embernél egy darab ezüstpénzt akarsz váltani, ő téged arra tanít, mi által különbözik az atya a fiutól; ha egy kenyér árát kérded tőle, ő azt feleli, hogy a fiu kisebb mint az atya; ha azt kérded, hogy a kenyér készen van-e, arra azt válaszolja, hogy a fiu a semmiből lett.“ Valójában Byzanczban a keresztyén vallás a fertelem és a féktelen népcsoedelék kezében volt, s úgy a pórság a maga vadságát, mint az udvar a maga aljasságát a vallással álcázta.

lyet a császár annak minden ügyeire gyakorolt. Ezen egyház nem pusztán állami, hanem udvari egyház is volt, mert császári parancsok szabályozták nemcsak a hitet, hanem kormányozták az egyház hivatalnoki hierarchiáját is. Az egyház nem birt önállással, de nem bírt azon erővel sem, hogy az állami életet jótékony irányban átalakítsa, sőt inkább maga volt kénytelen az állam formáihoz idomulni. De másrésről a hierarchia is korlátozta a császári despotismust.

2. Ezzel ellenkezőleg a nyugoti római birodalomban oly egyházi szervezet fejtett ki, mely szerint a politikai érdek az egyháznak alárendeltetett. Ez az egyházi élet kifejlésére azon rontó hatással volt, hogy az egyház világi, véges, saját céljával ellenkező érdekeket tartott szeme előtt. E bajtól az egyházat elvileg a reformáció szabadította meg. A római gyülekezet kezdet óta oly tekintélyes volt, hogy sok egyházi vitában annak püspöke döntött, s így magától lett az egyházi ügyek központjává. Rómának már politikai jelentősége emelte püspökjének tekintélyét. Azon országok és tartományok, melyek Rómától politikailag függtek, bele vonattak a római püspöktől való függés körébe. A nyugati államokba mindenfelé a római püspök küldte el a térítőket, mi által azok vallási élete Rómától lett függővé. De sok időbe került, míg a római birodalom romjain keletkezett államok népeinek nyers, nehezen fékezhető és sok tekintetben barbar természetű a keresztyén-ség szellemét felfogta. Ezen nehéz munkának áldásai az egyház rendkívüli érdeme. A konstantinápolyi patriarchát a jól összpontosított császári hatalom akadályoztatta önálló hatalmának megalapításában, sőt ebben korlátozta őt a nagyobb értelmű mivelttség is, melylyel hivei bírtak. Máskép volt ez nyugoton, hol a népvándorlás viharai folytán a nyugoti császárság és a tudományos mivelttség elenyésztek. Ily viszonyok közt a római püspök szabad tevékenységének tág mezeje nyitott. És hogy ő a többi püspökök fölött kivívta az elsőbbséget, ezt nagyban előmozdította azon körülmény, hogy a frank királyoktól, az ezeknek tett szolgálatok jutalmául, egy földterületet kapott, melyből az egyházi állam keletkezett. Hogy Kis-Pipin az ő beleegyezésével ült a frank királyi trónra, hogy Nagy Károlyt nyugoti római császárnak megkoronázta, ez a római püspököt valóságos pápává, azaz oly püspökké tette, kinek szentesítése által a fejedelmek mint az egyház védői a legnagyobb jogosultságot nyerték el. De azon szellemi alap, melyen a római püspök suprematiája a többi püspökök fölött nyugodott, a traditio volt, melyet a római egyház valóságos rendszerré fejtett ki, s mely mint a hit alapja, a bibliánál is annyival áll feljebb, mivel annak

oka, hogy a bibliai könyvekben hisz, a tradíció, mely a tanító egyház, t. i. a clerus birtokában van. Ehhez járult, hogy a pápa a középkorban, a nyers erőnek ezen időszakában, a szabadságnak nagy védője volt, mivel ő mint közvetítő állott a politikai ellentétek között. Minden elnyomott jog hozzá menekült, mert őt a népek olyannak tekintették, ki minden pártok és korlátok felett magasan áll. Tökéletes lett a római egyház hierarchiája VII. Gergelynek azon intézkedései folytán, melyek által oda törekedett, hogy az egyház minden világi vonatkozástól és befolyástól független állam legyen, s hogy az államot magától függővé tegye.

A római püspök felségi hatalmának elvét a tőle kiinduló kánoni jog képezte, mert ez volt azon utolsó alap, mely által minden egyéb jogosultság szentesítettett. Így az egyház az első hatalom volt a földön s maga mellett az államot, mivel ez a nemzetiség természeti egyeniségéből indul ki, csak másodrendű hatalomnak tekintette. És mégis a római egyház kifejlésének eredménye más volt, mint a keleti egyházban. Miglen ebben az egyházi és a politikai egyesített; addig nyugaton az eredmény az volt, hogy a politikai és az egyházi érdekek elváltak egymástól, mert az egyházi szervezet mellett mindig fenállottak az állami alkotmányok.

De azon szép viszonyok, melyeknél fogva a római egyház a népek életét kormányozta, lassanként kitartak egyoldalúságukat, s kifejlésük folyamában eredeti jelentőségük ellenkezőjébe változtak át. Igaz, hogy a tradíciót nem lehet úgy tekinteni, hogy az merő hazugság de annyira bizonyos, hogy benne az önkényes és a hagyományozott határozatok összekevertettek, s ezekben minden kritika nélkül hittek. Így az egyház minél inkább eltávozott eredeti mivoltától, minél inkább kifejlődtek az emberi szellem mélyéből felmerült új szükségek; az annál inkább ellenkezett a jelennek jogos kívánalmaival s a folytonos haladást feltételező miveltség törvényeivel. A római egyház első hatalomnak tekintette magát a földön, de a középkori hűbéri rendszer által eszményi életétől egészen a világi iránylat útjára vonatott át, mert egységét csak külsőképen akarta megállapítani, maga akart állam lenni. Már a keleti egyházban le volt téve az alap, mely szerint kebelében a klerikusok a laikusoktól kezdtek elkülönülni. Ezen különbség a nyugoti egyházban fejlett ki teljesen azon ellentétnél fogva, melyet szemközt a nyers pogánysággal képezett, s a jótékonyan ható gyakorlati működésének túlnyomóságánál fogva. De a klerus azon viszony folytán, hogy az államtól fekvő jószágokat nyert, a világi aristokrátiával csaknem egészen

azonosított, s egyházi hivatásától nagy részben elidegenített. Ezen romlással karöltve haladt azon botrányos eljárás, hogy az egyházi hivatalokat megvették (simonia). Az egyházat ezen, a neki meg nem felelő jellemtől VII. Gergely törekedett megszabadítani, azt rendelve, hogy a főpapokat ne a fejedelem, hanem a pápa ruhazza fel. Tehát az egyház az államot magától függővé akarta tenni. Így az egyház törekedett ugyan a maga tisztaságát visszaállítani, de a földbirtokról, melyhez a hűbéri rendszer nyomán jutott, lemondani nem volt szándéka. Ezen bonyolattól eredt a századokon át tartó harc az állam és az egyház között, s benne, valamint VII. Gergely a pápaság, úgy a világi fejedelmek az állam ideájához ragaszkodtak. Igaz, hogy a római egyház az új államokban érte el nagyságát és virágzását; de azon harc egyszersmind nagyrészt feltárta a hierarchia igényeinek alaptalanságát, valamint tekintélyének és befolyásának csökkentését is vonta maga után. És a római curia tekintélyére nézve nagy hiba volt, hogy V. Kelemen a pápai széket Rómából Avignonba tette át, mert azon tény által, hogy idegen állam területén tartózkodott, hallgatagul elismerte az idegen hatalomtól való függést s azon dicső emlékek fény sugarai, melyek őt Rómában környezték, itt hiányoztak. Az ezen viszonyok alapján beállott egyházi szakadás folytán az ellenpápák közt folytatott heves harc a pápai tekintélynek a legnagyobb mértékben ártott. Az egyháznak ezen belső szakadása következtében a középkori nagy egyházi zsinatok azon kérdés megoldásával foglalkoztak, hogy a pápa a zsinat fölött, vagy a zsinat a pápa fölött áll-e, más szóval, hogy az egyház szervezetének formája aristokratiai, vagy monarchiai-e? A zsinatok egyhangulag megállapodtak abban, hogy a főpapjaiban összegyűlt egyház souveraini hatalom, hasonlóképen egyhangulag kívánták, hogy a pápák fényüzése kisebbitessék, hogy zsaroló pénzrendszerük eltöröltessék, és egyhangulag sürgették a klerus szellemi újjászületését. De most már világos volt, hogy az egyház terjedelménél fogva a szavazatok többsége szerint határozni lehetetlen s bizonyult az is, hogy a pápai infallibilitás tetteleg nem áll. Midőn pedig a pápai udvaron a fajtalanság, tobzódás, nepotismus, ármány és a leg-ravaszabb pénzrendszer eljutott a véghatárhoz, a pápai tekintélyben való hit mindinkább megingattatott, míglen a reformatió azon hitet elvetette. A hierarchia elenyészése oly tény, mely tetteleg megezáfolta azon alaptalan igényt, mintha a keresztyén egyháznak ő volna az egyedüli és kizárólagos formája.

3. Az alapgondolat, mely a római egyháznak minden intézvényein

végighúzódik, az, hogy a keresztyénség ideáját külső módon törekszik megvalósítani. Igaz, hogy a római hierarchia a nemzeteket a keresztyénség által a szabadság felé nevelte; de midőn ezt a népek megértették felszabadultak a hierarchiától, mint oly tekintélytől, mely az önállás és a nagykorú gondolkodás érzetére ébredt népek életének többé meg nem felelő forma volt. Az is igaz hogy a hierarchia azon érzést oltotta be a népekbe, hogy a nemzetiség a történetnek nem a legfőbb célja, s hogy minden népszellem igazsága és belső egysége az egy isteni szellem. De midőn az egyház egy külső korlátot vont, ez által universalitását partikulárisá tette. A római egyház korlátlanul veszi általánoságát, de maga állít fel magának korlátokat, midőn a keresztyén egyház szellemét a külső szervezet egyenlőségétől teszi függővé, mi által ugy a nemzetiségekkel, mint önmagával is ellenkezésbe jött. Hogy a hierarchia a keresztyén vallás ideájával belsőképen ellenkezett, ez saját hasonlása által lett nyilvánvalóvá. De a népek ekkor már megérték az önállóságra, visszaadattak maguknak, s a további fejlődésre nézve önmagukból indultak ki. Azonban mivel a keresztyén vallás által az igazi szabadság fogalmát sajátították el maguknak, a nemzetiség nem lehetett többé azon általános elem, mint az antik világban. Midőn a reformáció folytán a római katolika egyház egysége helyébe az országos egyházak léptek, a nemzetiség azon eszköz volt, mely az egyház alkotmányát a hibától és szolgálai állapottól megszabadította, annak alapvonásait a nemzetiség jelölte ki a nélkül, hogy azt mi a keresztyén vallásban az általános, a nemzetiség particuláris eleme megsemmisítette volna. A keresztyén hit és igazságai a formák, szokások s szervezetek egyenlőségét nem kívánják, sőt inkább ezek a népek, nyelvek, szükségek és nemzeti erkölcsök különfélesége szerint lehetnek különféleek. *) Az egyház és szervezete azt kívánja, hogy mindez a nép ügye legyen. A protestantismus, lényegénél fogva, ellenkezik úgy azon irány-

*) Oly irány, mely az egyházban az egyenlőséget az által akarja létesíteni, hogy a családi, nemzetiségi, állami különbségek, továbbá a művészet és a tudomány ellen fordul, fanatikus, barbár, lelketlen keresztyénséget alapít meg. Az igazi egyenlőség azon elemek és különbségekkel szemközt nem ellenes, hanem azokat a keresztyén ideának mivelő hatalmánál fogva átformítja, részint úgy, hogy eltávolítja belőlük mindazt, mi az emberek örökkévaló egyenlőségével ellenkezik, részint az által, hogy midőn az élet különböző körei egymással összeütköznek, az alsóbbat a magasabbnak alárendelni tanítja. A különbséget tehát az egyenlőségben megtartja — a szabadság szelleménél fogva.

nyal, mely szerint az állam az egyházat magától függővé teszi, valamint azon másikkal is, midőn az egyház az államot teszi magától függővé; mert az egyházat úgy tekinti, hogy az a népek és nemzetek ügye. Ezen tudatában megsemmisíti a külső tekintélyt és a hierarchiai gyámkodást, s a vallásnak egyáltalános becsét és méltóságát a hasznossági céloktól megtisztultan megóvja.

Tehát itt volt az idő, hogy a pápa tulságos igényeinek, a hierarchia rontó hatásának vég vettessék. Minél tisztábban ismeri fel az emberi szellem a maga életét azon pontra nézve, hogy azon élet az Istentől ered, annál tisztábbak lesznek azon formák is, melyek által a maga viszonyát az Istenhez előadja — az istentisztelet. A római katolika egyház az istentiszteletben elérte ugyan a formának legnagyobb szépségét, de ez még nem a bizonyosság. A szép formákkal bíró istentiszteletben benlehet ugyan az igazság, de a bizonyosság erről részint csak az ítészet nélküli érzés, részint az ítészet nélküli bizalom a tekintélyhez. Tehát az istentisztelet ezen formáján is túl kellett emelkedni azon fokra hogy a szellem az igazságot gondolkodása által megismerje. De szükség volt a vallásra nézve a tudománynak és a tudomány szabad kutatásának is oly jelentőségét adni, minővel az a középkori római katolika egyházban nem birt. Hamis azon felfogás, mely azt mondja, hogy a protestantismus, ezen czáfoló és nyomozó irány miatt, csak tagadó jellemmel bír, t. i. hogy az csak mint ellenzék a római katolika egyházzal szemközt állhat fen. A protestantismus a keresztyénségnek további fejlesztése nem azon értelemben mintha a keresztyén vallás lényegét magasabb fokra akarná emelni, hanem azon jelentés szerint, hogy az a keresztyén ideának megfelelőbb jelensége. A protestantismus elve maga a keresztyénség ideája. Ezen elvét tisztán kimondta az által, hogy a hierarchiai alapokra felépített egyház birálatában a kellő tájékozás végett a szentírás alapjára ment vissza. A protestantismus ellentétben a római egyházzal a hierarchia megszüntetése, mert ezen forma nyomán az egyház két egymástól elválasztott részből állott. Az egyik rész a laikusok, a másikkhoz a klerikusokhoz függő viszonyban állottak. A protestantismus vallási tekintetben mindenkit egyenlővé tett s így az egyház fogalmát visszaállította. A különbség tehát a klerikusok és a laikusok közt semmis, a pap csak az egyház szolgálja s a nőtlenségre nincs lekötelve. Ezen különbség eltörlése s az egyenlőség elvének megállapítása azon szellemi alap, mely szerint az egyház a népek ügyévé s a szabad egyházszervezet lehetővé lett.

VII.

Állam és egyház.

A keresztyénség mindjárt, a mint fellépett, viszonyba jött az államhoz. A római császár egyesítette magában az államot és a vallást; a keresztyénség elválasztotta azt, mi az Istené, attól, mi a császáré. Az állami és a vallási életet Krisztus különböztette meg először egymástól, mert nem akarta, hogy a vallás csendes életébe az állami beolvasztások. A római császár a vallást világi értelemben fogta fel, vonatkozásban a földhöz és ennek javaihoz. Ezek mind neki adattak át, tőle jő minden, mivel az ember bir, azt mondja Celsus, ugyanaz, ki ellen Origenes a keresztyénséget védelmezte. A keresztyénség az ember javait a szellem és az érzéken túlható igazság teljében fogta fel.

A keresztyén vallásnak is, mint mindegyiknek, van azon joga, hogy az állam részéről elismertessék. Ha egy vallásban, egyházban vannak hibás felfogású tanok: ezeket az állam csak is hibának, tévedésnek tekintheti, de nem jogtalanságnak. Egy vallás téves tanai ellen egy más vallásnak és az igazságot kutató tudománynak nemesak jogában, de kötelességében is áll harczolni, de azok ellen erőszakot használni jogtalanság és célelles eljárás. Állam és egyház azon legmagasabb intézvények, melyek célja az emberiség legmagasabb érdekeinek előmozdítása. A kettő tehát szükségképen viszonyba lép egymáshoz; minden vallás behat a népek és nemzetek állami életébe, s ezt szelleme által áthatja és módosítja, és megfordítva a nép szelleme is, melybe a vallás behat, ezt a maga módja szerint sajátítja el. Mindkettőnek célja, az igazi emberi jónak megvalósítása, az akarat kiképeztetése a szabadságra. Az állam célja a politikai szabadság, az egyházé az egyetemese emberi, a nemzetiség és egyéb különbségek korlátain túlható, nem hogy ezen különbségeket megsemmisítse, de hogy azokat eszményítse. Ha az állam polgárai maguk is keresztyének, ellőállhat azon lehetőség, hogy az állam, nemzetiségi és politikai intézvényeinek körén belül az egyetemes emberit törekszik létesíteni, úgy hogy elvileg közte és az egyház közt az ellentét elenyészik. Ha a fejlődés idáig haladt, úgy látszik, hogy az egyház fölöslegessé vált. Nem vált fölöslegessé és elenyészik, hanem igazán szabadabbá lett, mert a humanitást létesítő államban oly elemre talált, mely vele rokon.

Két alapviszony létezhetik állam és vallás között. *) Az első és a

*) Lásd: System der Wissenschaft von K. Rosenkranz, 482. l.

kezdetleges az, midőn a kettő még nincs egymástól elkülönítve. Akkor az állam vallási jellemű és e vallás az állam ügye. Ilyenek általában a keleti és az antik vallások. Anaxagorast az athénei állam ítélte el istenkáromlás miatt, ugy szintén Sokratest is azért, hogy az ősi vallást aláásta. Rómában a pontifex maximus állami hivatalnok volt, a senatus végzéseinek végrehajtása az augurok collegiumának véleményétől függött. A zsidó vallásban Isten maga a törvényhozó és a kiválasztott nép vezetője, még a birtok is theokratiai, mert Kánaán az Istentől a népnek adatott hűbér.

A másik alapviszony az, midőn a különbség az állam és a vallás között tételeztetik. Itt háromféle viszonyoknak lehet helye. Lehet az, hogy az egyház uralkodik az állam fölött. Ez az egyházi állam hierarchiája. Ha ellenben az állam uralkodik az egyház fölött, ez állam-egyház.

Az egyházi állam az államot szemközt az egyházzal lealacsonyítja, mert amazt oly intézvénynek tekinti, mely pusztán csak az érzéki, véges, muló érdekeket képviseli, melynek tartalma szellemileg becsnélküli. Az egyházi állam ezen elvnel fogva azon ellentétet állítja fel, hogy a vallás az ember szentségére, örökkévaló érdekeire, ellenben az állam csak érzékiségére és időbeli jólétére iránylik, hogy tehát ezt amannak fel kell áldozni. Ezen álláspont nem akarja belátni az állam azon rendeltetését, hogy ennek feladata a szabadságot, az ész örök követelményeinek megfelelő jog és politikai intézvények alakjában kifejteni. Ezen álláspont az államot a kiskoruság állapotára kárhóztatja, s csak az egyház birálatán átment törvényeket engedni erőre emelni. Szóval az egyházi államban hiányzik a politikai szabadság.

Ellenben az államegyházban a vallási érdek sajátosága a politikainak egészen feláldoztatik, itt hiányzik a vallási szabadság. Az állam az egyházat ugy tekinti, mint saját intézvényét, megállapítja a hitelveteket, szabályozza az istentiszteletet, csak az egyházához tartozókat alkalmazza az állami hivatalokra stb. Ezen állásponton a vallás profanáltatik, az csak az állam megszilárdításának eszközéül tekintetik oly értelemben, hogy türelmes és engedelmeskedő polgárokat neveljen neki. Az egyházi állam pedig azt hirdeti, hogy alattvalóit a mennyország számára neveli, de ennek értelmét vagy elferdíti vagy azzal frivol módon játszik.

Mind a két irány hibás, sőt veszedelmes, mert az egyik az egyházat azon veszélynek teszi ki, mely azon visszahatásból keletkezik, midőn az elnyomott állam a maga jogát visszaköveteli, a másik az államot

teszi ki azon veszélynek, hogy az elnyomott egyház kél fel az állam ellen önállóságának kivívására.

Az állam és az egyház közti szabad viszony az igazi. Kell az állam és az egyház között különbségnek és elkülönítésnek, de azon gondolat felismerésének alapján, hogy az állam is az általános emberi szabadságra törekszik egyszersmind összhangzatnak is lenni. Ez csak akkor lehetséges, ha az állam a humanitás elvein alapszik, és ha az egyház megfelel azon fogalmának, hogy az azon emberek közössége, kiket a szabadság szükségességének hite egyesít. A szabadság és az emberek egyenlőségének elvét azon tudattal, hogy e kettőnek igazi alapja az isteni szellem, az emberiség számára a keresztyénség mint világvallás közvetítette, mert a keresztyénség nem egy nép élete törekvéseinek eredménye. Az ember szabad, nem azért p. o., mivel római polgár, hanem feltétlenül azért, mivel ember. De azon elvnek az életbe is kell átmenni. Ezért az ujkor mélyebb ellentéteket szült a maga kebeléből, mint minőket a régi világ ismert. Az egyháznak és az államnak szabad viszonya egymáshoz a keresztyén világban is lehetetlen volt addig, míg amaz mint hierarchia, ez pedig mint hűbéri állam létezett. Ezért harcra volt szükség, míg a kettőnek összhangzata már csak elvileg is elsmertetett. És egyelőre ily egységnek csak gondolata létezik, s még sok idő fog lefolyni, midőn az állam és az egyház nemcsak külsőképen egyenlítik ki érdekeiket, hanem különbségük megtartása mellett létük egységes elvét is tetteleg felismerik. Az egyház és az állam közti szabad viszony azon álláspont, hogy az egyház a nép ügyének tekintetik. Midőn az egyház és az állam a maguk elvi egységét közvetítik, az által, hogy mindegyik meg is tartja a neki sajátos különbséget, és a neki megfelelő hatáskört, akkor lesz az egyházi rend minden hierarchiai jellemtől szabadabbá. Az egyháznak és a papnak mint ilyenek működésébe nem tartozik semmi jogi és rendőri teendő. A házasság is, ennek jogi oldalát tekintve, az állam ügye. A család mint természeti erkölcsi viszony, közvetlenül az állami élet körébe tartozik, az az államnak nem ugyan alkotó, hanem szabályozó elve, az állam családok nélkül el nem lehetvén. És viszont az állam azon közösség, mely a családok érdekeit és jogait oltalma alá veszi. Tehát a házasság csak akkor szabad, ha mint polgári köttetik meg. Az egyház ad neki magasabb kenetet. Nagy fontosságú az iskola is, s ennek viszonya ugy az államhoz, mint az egyházhoz. Ha az iskola alatt az értelmiség módszerű kiképeztetését értjük, ahhoz az egyháznak nincs köze, az egyenesen az állam ügye. Az egyház a vallás külső jelensége, a vallás pedig az ember viszonya

az Istenhez. Az egyház kötelessége a maga híveit ezen viszonyról felvilágosítani, részint a tulajdonképi oktatás, részint épületes módon az egyházi beszéd által. A pap adhat oktatást a tudományokban és a művészetekben is, sőt mindezekben felfedezéseket is tehet. De ebből nem következik, hogy az iskola egyesén egyházi intézvény. A pap mint ilyen csak a vallás- és erkölestanban adhat oktatást. Különben is, mi sajátos keresztyéni van, p. o. a logikában, mathezisben, természetrajzban, vegytanban? mindezek nem állanak a valláshoz egyenes viszonyban. Ha azokat mégis a vallásra vonatkoztatjuk, innen okvetlenül egy beteges, azok önállását megsemmisítő irány fejlődik ki, mely rontólag fog hatni nemcsak azon ismeretekre, hanem a vallásosságra és jámborságra is, melynek körébe azok épen nem tartoznak. Lehet, hogy a tudomány előadásának ily módja tiszta szándékból ered, de az így is hiba marad, és okozhat nevetséges hatást, mi pedig a vallás tekintélyére nézve a legnagyobb ellenség. Az egyház hathat azon irányban, hogy az iskolában a vallásos szellem uralkodjék; de uralmát ezen határon túl ki nem terjesztheti, s noha a vallás az embernek mással össze nem hasonlítható érdekeiről gondoskodik, azt a maga részére nem igényelheti, hogy az oktatásnak egyéb tárgyait úgy határozza meg, mint a magáét. Ha valamely egyház iskolákat alapít, kell azon belátással birnia, hogy mindaz, mit a vallási oktatáson kívül előad, magával az egyházzal mint vallási intézvényvel egyenes viszonyban nem áll. A tanítás az értelmiségnek módszerü fejlesztése. De a tárgy, mely tanítatik, minőségi határozottságánál fogva oly önálló, hogy az minden önkényt, mesterkelést és a vele egyenes viszonyban nem álló, belőle közvetlenül ki nem folyó modort kizár. Tehát az oktatás az iskolában az állam ügye, mivel az állam a nemzet életének egész körét foglalja magában. Az állam fogalmában fekszik, hogy polgárainak neveléséről és oktatásáról gondoskodnia joga és kötelessége, s azok kimívelését a véletlenre nem hagyhatja. Azonban meg kell jegyezni, hogy valamint az egyház, úgy az állam sem folyhat be a tudomány és a művészet belsejébe, miután ezen hatalmak oly belső szükségességgel birnak, melynél fogva maguk határozzák meg magukat. A logika, a szépiészet stb. törvényei az államtól és rendeleteitől függetlenek.

A szabad állam nem azonosítja magát egy külön vallási felekezettel, hanem az isteni igazságosság elvéből indulva ki minden polgár számára meghagyja a vallás szabad gyakorlatának felségi jogát. A hit autonómiájának felségi jogára külső erőszakot semmiféle hatalom nem gyakorolhat. A szabad állam a vallási és egyházi felekezetek irányában

oly szabad álláspontot foglal el, mint a tudomány és a művészet irányában, a szabad fejlődés jogát mindezeknek meghagyja, jól tudván, hogy ő sem vallást, sem tudományt, sem művészetet nem teremthet, és hogy mindezeket nem nélkülözheti. De valamint az állam nem lehet elválás, s ha ez külső alakot vesz fel, egyház nélkül, úgy az egyház sem lehet elállam nélkül, mivel ennek segedelmére úgy megalakulását, mint fennállását tekintve szüksége van. Ezért az államnak megvan a kebelében létező egyház fölött a fő felügyeleti joga azon értelemben, hogy az állam nem tűrhet a hitélet körében oly iránylatokat, melyek az állam jogaival és intézvényeivel ellenkeznek, s jogában áll a hitközösségi életre felügyeleti jogát azon irányban is gyakorolni, hogy megakadályoztatja a vallási vakbuzgóságból eredhető, a közerkölcösiséget s a törvényes rendet veszélyeztető viszonyokat. Ha az egyház ezen feltételeknek eleget tesz, beléletének szervezetére nézve teljes szabadsággal bír. Egy vallási felekezetnek lehetnek vadfurcsa szokásai, p. o. a templomban táncolni; lehetnek a vallás igazi fogalmával össze nem egyeztethető, észellenes és babonás képzetei, p. o. hinni a megtestesült ördögben, hinni az ereklyék csodatevő hatásában. Ha az ily képzetek által a közerkölcösiség, és mások joga meg nem sértetik, azokat hagyni kell, s ellenök csak az elméleti harc szabad és célhoz vezető.

De a szabad állam szabad viszonya az egyházhhoz nem állhat a közöny hidegségében, sőt inkább az állam az egyházat, nemcsak védi a jogsértések ellen, céljainak útjából nemcsak eltávolítja az akadályokat, hanem az egyháznak szükség esetében anyagi segédelmet is nyújt. Szóval az állam minden felekezet számára teljes mértékben biztosítja a hit, lelkiismeret és gondolkodás szabadságának isteni jogát, s a válást, az egyes embert tekintve, csak magány ügynek tekinti.

Mivel az egyház erkölcsi élete ugyanazon észtörvényeken nyugszik, mint az államé, ebből igenis következik az, hogy gyakorlati tekintetben az egyház és az állam szervezete a legnagyobb összhangzásra képes; de nem az, hogy az állam az egyházi életet annyira beolvaszsa magába, miszerint minden vallás megszűnjék. Ezen frivol nihilismus azok felfogása, kik a válást csak az emberi gyengeség és miveletlenség eredményének tekintik. A válás ép oly lényeges és önálló eleme az emberi életnek, mint az erkölcsiség, politikai élet, művészet, tudomány stb. De a válás ezen önállása a jelenségvilágban sajátságos alakot is igényel, s épen ez az egyház.

De mindemellett különbséget is kell tenni válás és az egyház között. Az egyház a válás jelensége, s mint ilyen, a válásos érzés ápo-

lására szükséges ugyan, de ezen jelenség a benne rejlő vallási szellemhez oly viszonyban állhat, hogy ezt kisebb vagy nagyobb mérték szerint fejezi ki megfelelő módon. A vallásnak tehát, mely az ember viszonya az egyáltalános szellemhez az Istenhez, mely egyedül képes az embert azon magas gondolathoz felemelni, hogy a jóban az Istennel egyesül, a a rosztban tőle elpártol, az egyház nem utolsó mértéke. A vallás lebecsátkozik a kedély bensőségének mélyébe, képes túlhatni minden tapasztalati külsőségen. Ezért nem lehetetlen, hogy valaki igen vallásos ember lehet, s mégis felekezetének istentiszteletében kevés vagy semmi részt nem vesz. Nagy hiba az is, ha a vallást az egyházi szervezettel vagy a papi renddel azonosítjuk. Ha az egyház a papi renddel egynek vétetik, s mint ilyen, csak a nyers, gondolkodni nem tudó és nem akaró tömegnél tarthatja fen magát, s a kor erkölcsi és szellemi miveltségét magába felvenni nem képes, ez gyengeségének és romlásának kiáltó jele. Ekkor nem marad más, mint a maga által okozott romlás fölött alaptalanul keseregni. És noha többeknek istenimádása együtt melegebb és emelőbb, mint az egyes emberé, még a templomi istentiszteletet sem lehet a vallásossággal egynek venni. Oly jámborság és egyháziasság, mely megelégszik a hit külszínével, szavakkal, melyek értelmére nem gondol, a pusztá külső formákkal és szertartásokkal, ha hiányzik belőle az erkölcsiség és a szent iránti tiszteletnek meleg átérzése, becsnélküli — opus operatum. Az ily szegényes, korlátozott iránynyal kénytelen az értelmi és erkölcsi általános képzettség, a kor miveltisége ellenkezni. A keresztyénség elvei az isteninek és emberinek egysege, az emberek egyenlősége, a szabadság, a szeretet. Ezen elvek változhatlanok, tehát örökkévalók; de mivel a beléjük foglalt tartalom gazdagságát és terjedelmét mindig tisztábban ismerhetjük fel, ezért a keresztyén egyháznak, hogy igazán áldással hasson, az időnek miveltiségi foka és szüksége szerint kell haladnia és beléletét elrendeznie. Szükségképeni tehát az is, hogy az egyház tudományt, ismeretet és művészetet szüljön magából, mert pusztá egyháziassággal nemzeti erkölcsiség, művészet, tudomány nélkül az emberiséget ép oly kevésse lehet boldogítani, mint azon ellenkező nézettel, mely azt hiszi, hogy a politikai élet a minden szellemi szükségét kielégítő működési kör.

VIII.

A keresztyénség harca a keleti és a hellen elemekkel.

A keresztyénségnek, midőn fellépett, közvetlenül kellett más, nevezetesen először a keleti elemekkel érintkeznie, s ezek legyőzése csak lassan sikerült. Sikerült-e ezen idegen elemeket egészen legyőzni, vagy behatottak-e ezek a keresztyénségbe, s ezt mint jelenséget módosították, az előadásból fog kitünni. A keresztyénség alapideája az Istennek emberrélevése, a szelleminek és természetinek, a végesnek és a végtelennek egysége. De a keleti gondolkodás ily ellentétek egységének gondolatához soha el nem jutott, megszokta a végest úgy fogni fel, mint abstractiót a végtelentől, álláspontján az emberi és az isteni szellem egysége felfoghatatlan. A keleti világnézet szerint az Isten végtelen lény, tehát végtelensége megsemmisíttetnék, ha az emberi természetet felvenné. Ez volt a keletnek megfelelő gondolkodás.

1. Az érintett képzet alapján állottak, részint az ebioniták, részint a dokéták. Azok Krisztusban csak a Messiásra gondoltak, s nem ő volt a magát kinyilatkoztató Isten, ő csak küldöttje volt az atyának, ki lényegének titokteljes túlvilágában felfoghatatlanul marad. Bizonyos értelemben az ebionitismus annyi, mint a zsidókeresztyénség; szűkebb értelemben az az őskeresztyénség azon formája, mely a katólikus egyházból az által vált ki, mivel hívei a zsidókeresztyénségen túlható keresztyén tudat kifejlésével haladni nem voltak képesek.

Ellenben a dokétai nézet az emberrélevéstől a földi jelenségnek érzékiségét akarja elvenni, melyet az ebioniták annyiban elismernek, hogy rájuk nézve Krisztus csak ember, de a doketismus is oly szegényes képzetbe esik bele, mint az ebionitismus, mert Krisztus emberi természetét pusztá látszattá teszi. A végtelen Isten nem volna ilyen, ha az emberi természetet, mint sajátját felvenné, mert az lényegének megközelíthetetlen dicsőségében trónol, s a közönséges valóságba csak látszólag (*κατα δοξην*) lépett be. Az Isten nem születhetik, nem élhet, nem halhat meg, mint mi; mi tehát az észrevételre nézve, mint Krisztus teste megjelent, az nem test, hanem annak csak képzelménye (phantasma). Mivel a test az emberi létezés anyagi basisa, ebben azon további momentum rejlik, hogyha Krisztusnak nem volt igazi teste, a személyéhez kötött történeti tények valósága is, tehát a történeti keresztyénség is, kérdéses.

2. A gnosticismus. Az ebioniták az istenembertől elveszik az Istent, a dokéták az Istentől elveszik az embert, s így az Isten emberrelévésének ideája nem valódi igazság. A második század elején fellépett a gnosticismus. Ez az emberrelévést azon számos középtagok által törekedett felfoghatóvá tenni, melyeket az Isten, mint örökkévaló állag és az ember, mint bűnös halandó individuum közé iktatott. Az ebioniták és a dokéták felfogása szerint az isteni lényegből az emberi nembe csak egy gyenge sugár esik bele, holott maga azon kívül öröklök. Ellenben a gnostikusok elismerték az isteni és az emberi szellem legbensőbb azonosságának szükségességét; de a kettőnek közvetítését külsővé tették, mert nem maga az Isten lett emberré, hanem csak egy más, általa teremtett aeon lépett be a véges valóságba. A gnosticismus a keresztyénség bölcsészetének első kísérlete akart lenni. A gnosticusok arra törekedtek, hogy azon igazságot, mely az akkori vallásbölcsészeti világnézetek egymást semlegesítő elemeiben rejtett, a keresztyénséggel összekapcsolják, s ennek eszményi összefüggését a pogány műveltséggel vizsgálat alá vegyék. Ezen törekvésben azon helyes sejtelen vezette őket, hogy a keresztyénség az emberi szellemre nézve, ennek eddigi kifejlését tekintve, nem valami idegen elem, hanem hogy az magának az emberiségnek szelleméből fejlett ki. Mivel az akkori idők boldogtalanságát elméletileg a világnézet azon merev dualismusa képezte, mely szerint az Isten és a világ teljesen el voltak egymástól szakítva, gyakorlatilag pedig az erkölcsi meghasonlás, és mivel a fellépett keresztyénség elve a kiengesztelés rendeltetésére utalt; ezért a gnosticusok koruk szükségét tolmácsolták, midőn tanaikban a meghasonlott tudatnak, a keresztyén elv által hirdetett kibékülését fejtegették. Valamennyi gnosticusnál az volt az alapirány, hogy a világnézet dualismusán túlmenjenek. De a helyes utat eltévesztették, midőn már előre két különböző elvet állapítottak meg, s innen akartak az összeegyeztetés ideájához eljutni, tehát a dualismus megmarad.

A gnosticismusban sokféle elem vegyült össze: a jónak és a rossznak persa dualismusa a világosság és a sötétség formájában, a világhátróló hatalmak szemlélete, mely a zsidóság által a babyloni fogság óta az angyalok országává képeztetett ki, az új pythagorei számbölcsészet, mely az emanatio processusának kedvezett, végre a zsidó vallásra tekintettel levő keresztyénség. De ezen különmemű elemek összefolyása oly rendszereket szült, melyekben a korlátlan képzelet, a bölcsészet és az ascesis gépies módon összehalmozottak.

A gnosis név nem kizárólag azon felekezet és írók sajátja, kik-

nek történetéről itt szó van; gnosis általában magasabb, közvetített tudás, melynek tárgya a vallás, s vele szemközt áll a *πιστις*. A *γνωσις* szót már Pál apostol ezen értelemben veszi. A gnosis keresztyén értelemben forma és tartalom szerint a görög bölcsészetből származott alexandriai vallásbölcsészetnek további fejlesztése. *)

A gnostikusok tanai bármennyire elágaznak, alapjellemöknél fogva dualismust képeznek, s már ez mutatja, hogy nézetük módja túlnyomólag pogány. A pogány ókor soha nem ment túl az anyag és a szellem ellentétén, s nem tudta azt gondolni, hogy a világot egy tisztán személyes akarat szabadon teremtő működése hozta létre. A gnostikusok rendszereiben is a szellem és az anyag azon két elv, mely körül minden mozog. Mivel azonban a két elv nem áll egymással szemközt, mint elvont ellentét; ezért a gnostikus rendszerek tartalmát, a világkifejlésnek azon processusa képezi, mely a két elv kölcsönös érintkezéséből támad. A világ nem más, mint az abszolút ellentét korlátozása által feltételezett viszonylagos és megkötött ellentétek foglalatlja, benne mindennek megvan határozott lefolyása a szerint, a mint a váltakozó túlsúly, az általános ellentétnek vagy egyik, vagy másik részére esik. Az ösztönző munkásság vagy az egyik, vagy a másik oldalból indul ki. Ha az anyagból indul ki, önműködésében az anyag a gonoszságnak is elve, s a világkifejlés processusa két, egymásra ellenségesen ható hatalmak alakját veszi fel. Ekkor megvan a folytonos antagonizmus. Az anyagban, mely a sötétség birodalma, megvan a természetes ösztön, hogy a világosság elvének ellensége.

Ha a világkifejléshez az első lendületet a szellemi elv adja, az szellemi nemű lesz, a mozgató elv a szellemnek saját processusa, s a szellem természetesen oda törekszik, hogy magát önmagában megkülönböztesse, s hogy a gondolkodó működés által megállapított momentumok különbségében tudatos szellem legyen. A tisztán szellemi processusnak ezen legfőbb magasságából a világkifejlés processusa, a fizikai s az anyagi élet köréhez halad, az anyagi a szellemi létnek csak határa, az a tárgyiassá és külsővé lett szellem. Noha az anyag fogalma ily módon negatív, a dualistikai vizsgálódási mód legalább abban tartja meg az elvek abszolút ellentétét, hogy a szellemnek már azon ösztönében, miszerint magából kilépjen, az anyag elve tételeztetik. Mivel a szellemi elv lényegében alapszik, hogy a szellem ismét megszabaduljon azon hatalomtól, melyet fölötte az anyag nyert, túlsúlyljal birjon az

*) L. Baur: Kirchengesch. der drei ersten Jahrhunderte, 178. l. stb.

anyag által okozott korlátozás felett, s az egész világekfejlés utoljára azzal végződik, hogy a szellem mint tiszta, ismét magával egységet képezzen; mégis végesetben az elvek absolut ellentéte mindig abban áll, hogy a világekfejlés ugyanazon processusa ismét újra kezdődhetik. Az anyag elve soha úgy el nem enyészhetik, s a két elv ellentéte soha nem lehet oly elvont, hogy a szellem számára nincs meg a lehetőség vagy szükségesség, miszerint a világekfejlés ugyanazon processusába ismét be ne vonatnék. Mivel az anyag soha szellemmé fel nem fokozódhatik, ellenben a szellem igenis anyaggá nyilatkozathat ki, s abba lesülyedhet; ezért a szellem emanatiói és projectiói töltik be a szellem és az anyag közti végtelen űrt, s a lehetőségig közvetítik az átmenetet a szellemtől az anyaghoz. Ezért ezen rendszerekben az aeonok, mint a magát tárgyiassá tevő szellemnek formái nagy szerepet játszanak. Az aeonok nem egyebek, mint személyesített ideák, s már velök adva van a felső és az alsó, vagy az ideális és a reális világ ellentéte.

Nagy szerepe van ezen rendszerekben a demiurgusnak. Mivel itt a két legfelsőbb elv a szellem és az anyag, s a világteremtésnek tulajdonképeni fogalma ez által már ki van zárva; ezért ezen rendszerek a világteremtőt elszakítják a legfőbb Istentől, s viszonyban ehhez alárendelt állást jelelnek ki számára, az tulajdonképen nem világteremtő, hanem világeképző-demiurgus. Ezt a platonismusból vették át. Mivel a platói Isten a maga teremtési művét csak úgy fejezheti be, hogy a magával mindig egyenlőre, az ideákra mint ősképekre pillant, ezért függ az ideáktól. Mivel tehát a demiurgusnak itt is, mint a gnostikusoknál alárendelt helyzete van, ezért az alapnézet mindkettőnél ugyanaz. Láttuk, hogy Plató az elvont philosophiai ideák előadásához a mythust még nem nélkülözheti. Az ő demiurgusa is mythoszi alak, melyben az ideák teremtő hatalma mythoszilag van személyesítve. Ezen személyesítés azon forma, mely által a mythoszi szemlélet a philosophiai tudattal közvetítettetik. A platói demiurgusban a mythoszi polytheismus monotheismusba változik át, melynek legfőbb igazsága az, hogy a határozatlanul sok helyébe az egyáltalában egy lép, melyben az egység az absolut ideának kifejezése ugyan, de a mythoszi elem is annyiban megtartja jogát, hogy az egy világteremtő olynemű szabadon működő személyes lény, mint a mythoszi néphit istenei. E szempontból kell a gnostikusok demiurgusát is felfogni. És a gnostikusok a görög világból átvett tartalmat oly formában adják elő, melyben a görög népvallás mythoszi szemléletmódja visszatükrözik. Az aeonok

világa, melyek szerint a gnostikusok az egyáltalánosnak ideáját különböző vonatkozásaiban előadják, mythosi alakok.

Hogy a gnostikusok a demiurgust a zsidók Istenével azonosították, ennek közelebbi alapja az, hogy az ószövetségi Isten kiváltképen mint a világ teremtője és ura rajzoltatik.

A gnostikusok tehát tulajdonképen három elvet állítanak fel s a szellemi és az anyagi közt álló psychikai elem, a demiurgus sajátképeni köre. Azon három elv minden szellemi és természeti létnek elve. Mi a demiurgus a gnostikus rendszerben a lefelé menő iránynál fogva, az ellenkező irányban Krisztus. A rendszer egyrésztől fel, másrésztől lefelé megy. Minden, mi arra szolgál, hogy az egésznek összefüggését fentartani kell, általában mindent oda vezetni, hol a világfolyás eljut befejezettségéhez, mindez Krisztus nevéhez kapcsolódik. Krisztus nem annyira a megváltási, mint általános világelv. Krisztus vagy általában a keresztyénség a gnostikai rendszerekben csak azon processus szempontjából fogható fel, a mint az elvek ellentéte által feltételezett világ-kifejlés lefoly.

A gnosticismus alapjában csakugyan ellenkezik a keresztyénséggel, mert felfogása szerint az Isten nem teremti közvetlenül a világot, sem a megteremtett világot, mint ember magával ki nem engeszteli. A keresztyénséget az üdv kérdésében azon veszély fenyegette, hogy a zsidó particularismus által megsemmisítették; ellenben a gnosticismus azt azon irány felé hajtotta, hogy egy transcendens világnézet által szétfolyatik. A keresztyénséget e veszélyektől azon általánosító irány mentette meg, mely az egyházban találta kifejezését. *)

3. Manichaeismus. Az egyháznak sok harcza volt a manichaeusokkal, egy messze elágazó, és soha egészen ki nem veszett felekezettel. Alapítója Mani a harmadik században Kr. u. egy laza egészbe foglalta össze Scythianus egyiptomi író iratait, Zoroaster rendszerét és az újszövetségi könyveket.

A manichaeismus azt tanítja, hogy van két egymással szemközt álló alaplény, melyek úgy viszonyulnak egymáshoz, mint szellem és

*) Nevezetesebb gnostikusok ezek: Saturninus, Basilides, Marcion, Isidorus, Valentinus, Karpokrates és Bardesanes. Az előadás mindegyiknél phantastikus. Ezért a részletek előadásába nem bocsátkozom. Ujabb időben a németeknél Neander és Baur, a francziáknál Matter irták meg a gnostikusok rendszereit. Ezek rövidebb előadásban megtalálhatók Ritter és Überweg bölcészet, vagy Hase egyháztörténetében. Egyébiránt a gnosticismushoz mintegy bevezetés alexandriai Philo bölcészete.

anyag, fény és sötétség, jó és gonoszság. Az egyik oly önálló, mint a másik, s mégis mindenben az ellenkező s folytonos harezban áll egymással. A jó az alak nélküli Isten, a fény; a fiu és a szellem, ezek erők, az örökkévalónak emanatiói. A gonoszság a sötétséggel azonos anyag. A két világ egymással harezra kel. A világ és az ember a kettőnek eredménye, de a világ a két elv ellentéte mellett csak azon harezban támadhatott, midőn a gonosz elv a jót megtámadta, s annyira erőt vett rajta, hogy az egész világban semmi sincs, miben a két elv keverékének vagy kölcsönös áthatásának helye nem volna. De a mint mindinkább egymásba bonyolítottak, úgy ismét el kell egymástól válniok, mert minden fénylénynak azon természetes ösztöne van, hogy a homályból a fényre előküzdje magát, s az anyag fogságából megszabadul. Az általános ellentét szerint, melyben a vallási tudat minden vallásban mozog, a manichaeismusnak is van rokonsága a keresztyénséggel, mert szinte tanít elpártolást az Istentől és megváltást, mint ellentétes momentumokat, s minél nagyobb a gonoszság hatalma, annál nagyobb a megváltás szükségessége. Az örökkévaló az embert a maga országába akarja felemelni, s elküld egy aeont (Jézus), kivel Krisztus egy látszólagos testben egyesül, s az embert az anyagból eredő szenvedésektől megszabadítja.

A manichaeismusban a két elv ellentéte nagyon éles,*) mert az Istennel, mint a jónak elvével nemcsak az anyag, hanem az anyag fejedelme és a sötétség birodalmának uralkodója, mint egyenlőképen absolut lény áll szemközt. Épen ezért ellenségesen érintkezett a keresztyénséggel. De a manichaeusok nem tekintették magukat pogányoknak, noha a pogányság természetjelleme megvan nálók. Ezért a keresztyénségben épen azt hibáztatták, hogy ez nem ilyenmő vallás, s hogy mint Mani nem ad felvilágosítást az elvek ellentétéről s a dolgoknak ez által feltételezett természetéről. Manit tehát Krisztus fölibe helyezték, s benne azon paraklétot látták, kire Krisztus maga mint utána jövendőre utalt. Különösen az ószövetségben botránkoztak meg, ez szerintök anyagi, érzéki, erkölestelen s az istenséggel össze nem férő képzeteket foglal magában. Egészen félrevetették a mózsesi áldozatokat mivel a természeti élet sérthetetlenségéről oly nézetök volt, hogy semmi állatot sem szabad megölni; azután az ételekre és a házasságra vonatkozó törvényeket, mivel a húst tisztátalannak, az anyagi élet minden előmozdítását pedig tiltottnak tartották.

*) L. : Geschichte der christl. Kirche v. F. Chr. Baur. Tübingen 1863. 66. l. stb. 2-ik kőt.

Tagadták az evangyéliomi történetek valóságát, mennyiben ezek tartalma Jézus élete, mert nézetüknél fogva Krisztusról mint megváltóról meg nem engedhettek a tisztátalan anyaggal való oly közvetlen egyesülést, mikép ezen eset lett volna, ha ő mint ember születik. Viszonyuk a keresztyénség okirataihoz kritikai volt, vizsgálatlanul semmit sem fogadtak el s igaznak csak azt tartották, mi elveikkel megegyezett. De noha tanuk, mely vallásuk alapítójának tekintélyén nyugodott, csak következetes kifejtése akart lenni azon dualistikus alapnézetnek, melyből kiindultak; utolsó esetben az ész tekintélyére hivatkoztak, tehát a keresztyén kinyilatkoztatási hit ellen is oly rationalismussal léptek fel, mely az ész jogát érvényítette. A manichaeismus mindemellett kifejezést akart adni annak is, mi benne eredetileg egészen más forrásból eredett. Ezért minél inkább eltávozott keletről, annál jobban alkalmazkodott a keresztyén formákhoz.

Milyen a természetnek általános processusa, a szerint határoztatik meg az erkölcsi feladat is. Tehát ezen felekezet erkölcsiségének fő szabályai ezek: tartózkodás az érzékinek gyönyöreitől, tehát böjt, táplálkozás növényekből, nőtlenség stb. — Ily módon az emberi akarat minden concretabb működéstől megfosztatik. Ezen tétlenség egészen megfelelő keletnek, valamint az is, hogy tanaikban az érzéki, képies előadás a gondolatot egészen háttérbe szorítja.

4. Montanismus. *) Felmerült egy más irány, melylyel az általánosító keresztyénségnek szinte kellett harczolnia. Ez a montanismus. A gnosticismus és a montanismus abban érintkeznek, hogy mindkettő a világlefolyás kérdésével foglalkozik. A különbség az, hogy a gnosticismus azon kezdőpontra irányozza figyelmét, melyből minden kiindul, az egyáltalános elvekre, melyek által az Isten önkinyilatkoztatása és a világlefolyás menete feltételeztetik; ellenben a montanismusban a főpont a dolgok vége, a catastropha, melynek a világlefolyás elejébe néz. Már Pál apostol beszél Krisztus parousiájáról (visszajövetel).

A hit Krisztus parousiájában s a visszahatás azon világnézetre, mely ezen hittől eltért, azon két momentum, melyből a montanismus kimagyarázandó. Mert noha idők folytával a hit a parousiában elvesztette eredeti érzéki alakját; nem hiányoztak olyanok, kiknek a rajongással párosult lelkesültsége azon újra meggyuladt, midőn látták, hogy a keresztyén tudat világi irányban kezd haladni. Ezen vonás jellemzi a montanistákat. Ezek prófétai lelkesült szavakban hirdették Krisztus

*) L. Baur: Geschichte der christl. Kirche, 235. l. stb.

visszajövetelét, az ezer éves birodalmat (chiliasmus), a világ végét s mindezt szemlélhető képekben rajzolták ki.

A montanismus alapítója Montanus phrygiai püspök azon elvből indult ki, hogy a keresztyén vallás fogalma nem egy, minden időre befejezett mű, hogy az folytonos haladásra képes. Ezen tökéletesítés a szent szellem (paraklét) műve, kit Krisztus mint paraklétet ígért mindannak kinyilatkoztatása végett, mit híveivel még nem közölt. Ő (Montanus) a paraklét ösztönzése által hat, hogy az egyházat magasabb tökélyre emelje. A paraklét hatásának köre az erkölcsi élet, mert mikép a prófétai extasisban egész erélylyel szól, hogy a jövendőnek rejtélyeit felleplezze; úgy sürgeti a gyakorlati keresztyénségnek erkölcsi kívánalmait. A montanismusban rejlő alanyiség elve az újításokhoz phantastikus s a tökéletesedéshez azon értelemben, mint azt ők vették, hiányzik a zsinórmérték, hogy az igazságban tovább haladjunk.

Mivel a montanisták az uralkodó erkölcsiséget meglazultnak tekintették, a keresztyén életre nézve új szigorú szabályokat adtak. S itt van egy nevezetes pont, mely a montanistákat a katolikus egyháztól elválasztotta. A montanisták azt tanították, hogy a halálos bünt csak az Isten bocsáthajja meg; ellenben elleneik azon tételt állították fel, hogy a halálos bünt nemesak meg lehet bocsátani, hanem ehhez a jogot maguknak tulajdonították. Ezen vita történetileg azon pontnál fogva nevezetes, a mint az egyházi alkotmány fejlődése a püspöki intézménnyel együtt haladt. E vitában a püspökök voltak a fő ellenek, kik a montanistákkal, nevezetesen ezek prófétáival, mint a paraklét organumaival szemközt állottak. A püspökök ezen állása nagyon jellemzetes, s e vitában állították fel először azon tant, hogy ők az apostoloknak a continua successio szerinti utódjai; a római püspök pedig kibocsátotta azon edictumot, hogy joga van a bünt megbocsátani. A római püspökök már ekkor azon utat vágták be, melyen később úgy elméletileg, mint gyakorlatilag jól értették azt, hogy — hol ezt hatalmuk kívánta — az egyházi és a világi egymással karöltve járjon. Már itt van meg a kezdet, hogy a keresztyénség világi jellemet öltött magára, mely azután a római egyházban nagyban létesült. Szóval már ekkor tétetett le az alap a bünbocsánathoz s Tertullian, maga is montanista, sejtette azon pápai edictumnak egész történeti fontosságát.

5. Ezekből látszik, hogy azon keleti felfogás, mely szerint az ember viszonya az Istenhez szolgálai függés, oly túlnyomó, hogy azt a keresztyén tanok sem voltak képesek kiirtani, holott a keresztyénség elve-épen az, hogy a legszentebb is, az örökkévaló igazság minden em-

ber számára nyilvánvaló, hogy az az ő sajátja. Úgy a gnostikusoknál mint a manichaeusoknál*) ugyanazon dualismus ismétlődik, melyen a keresztyénség előtti világ annál kevesebbet tudott túlmenni, minél inkább elmélyedt a görög bölesészet által megnemesített pogányság az idea és a valóság, a szellem és az anyag ellentétébe. Ellenben más viszonya volt a keresztyénségnek nyugoton, hol a gondolkodás a polytheistikai vallások minden tartalmát megsemmisítette, s oly felvilágosodást terjesztett el, mely a régi isteneket, mint az emberi képzelet műveit, a gúny és a nevetség tárgyává tette. De mivel a merő tagadásokban az emberi kedély kielégítést nem talál, innen származtak a görög világban a törekvések az emberi kebel számára az eltávozott istenséget visszaidézni.***) A görög vallás hiánya, épen azon sajátja, hogy formája a szépség volt. Ezen elvben benrejtett a sok alaku istenvilág teremtése. A görög vallási képzelet az életnek minden mozzanatait: a hatalmat, tudományt, igazságot, kellemet stb. egyes istenökké alakította meg. De a szépség, mely ezen tartalmat befoglalta, még nem tiszta bizonyosság az egyáltalános gondolatról, sőt még a tartalom sem volt a teljes igazság. Az igazság a maga önbizonyosságában a magát kinyilatkoztató istenség, mely nem más, hanem csak maga által nyilatkozhatik. Ezért az teljesen nem is nyilatkozhatik másnak, mi nem az ő igazi létele, hanem csak az ő ismeretére teremtett szellemnek. A gondolkodás által felfogott abszolút igazság volt azon hatalom, mely az istenek és az emberek fölött állott, s mely a görög vallási képzeletnek szép virágait elhervasztotta. A gondolkodás volt azon Nemesis, mely mint abszolút, mindent, mi nem örök igazság, megsemmisítő hatalom az istenek fölött is kérlelhetetlenül állott. A mint a miveltség terjedésével a gondolkodás, melyet leginkább a bölesészet ápolt, megerősödött, az ember előtt megnyilatkozott azon gondolat, hogy ő maga az, ki a maga isteneit képezte. A saját erejében megbízó gondolkodás joggal kívánta, hogy minden meglevőt mint észszerűt és szükségképenit ismerjen meg. De ezen követelés merészsége azon határpontig jutott el, hogy az ember magán és véges érdekein kívül semmi mást nem akart elismerni, miután a sophisták óta elég ügyességet szerzett magának, az okot más okkal kiforgatni. Az általánosan elterjedt skepsis okozta, hogy az ember elvesztvén támpontját, nem tudta többé, mi az igazság. Ezért az hellen mythologia szép képei aláhullottak azon mélységbe, hol a

*) A paterinusok, albigeaiak, lollhardok, a manichaeusok elágazásai.

**) Ily kísérlet volt az újplatonismus és előfutói.

gondolat az igazságot minden érzéki hüvely nélkül bírja. Így a keresztyénség bemenetelt talált, s azon tanának, hogy az ige testté lett, a görög philosophia az utat igen jól kiegyengette. *) A görögök megszokták ugyan vallásuknál fogva az istenit emberi alakban gondolni, de, hogy az isten emberi alakban a többi emberi nemtől nem különbözik, s mint ilyen a közönséges valóságban megjelent, hogy született, meghalt, ezt az Isten ideájával öszszeegyeztetni nem tudták. **) Ők tehát a keresztyénséggel szemközt védelmezték azt, mi vallásukban észszerű, valamint az is a maga tanait. Ezen harc a régi bölcsészettel, a keresztyén hitnek jó szolgálatot tett, mivel a megczáfolás és az igazolás a két fél részéről kölcsönös lévén, ez a keresztyén írókat a logikai gondolkodás formáiban gyakorolta, s így mindjárt kezdetben a tudomány felé vezette. És a pogányság már az által, hogy a keresztyén tanok ellen harczra szállt, a keresztyénség befogadásához megtette az első lépést. Ez volt a nagy apologeták ideje. Ezekre mindjárt azok következtek, kik a keresztyénség igazságait tanfogalmakba foglalták. Ezek az egyházi atyák.

*) Emlékezzünk vissza a logosról szóló tanra.

*) L. Rosenkranz: Encyclopaedie der theologischen Wissenschaften. Halle 1845, 267. lap.

AZ

EGYHÁZI ATYÁK

KORA.

A hitvédelmezők és az egyházi atyák bölcsészetének főfeladatai.

Az egyház felteszi a hitegységet. De a hitegység a hit tárgyaiban összehangzatot kíván. Hitet a Krisztusban tehát oly alakba kell önteni, mely szilárdul megálljon, el kell távolítani belőle minden olyan képzeteket és nézpontokat, melyek vele ellenkeznek. Az egyház csak az által szilárdul meg belsőképen, hogy a hittanokra nézve is bír egységgel. A keresztyénség igazságai történeti tényekben, elbeszélésekben, hagyományokban, képzetekben állanak. Szükséges tehát ezeket általánosan érvényes formákba foglalni a *κηρυγμα*-ból *δογμα*-t képezni. Az őskeresztyénséget az új szövetségi iratok adják elő. Ezen iratok egy eszme által tartatnak ugyan össze, de ezen eszme az egyes írók sajátossága szerint különféleképp adatik elő. Azonban az egyház kívánja lényeges hitelveinek rendszeres átnézetét. Azon férfiak, kik az egyházat ekképp megalakítják, kik az egyházi tanokat tanfogalmakba foglalják, egyházi atyáknak (*patres ecclesiae*) neveztetnek, mert a hitet hittételekbe, jelvekbe változtatják át. Az egyházi atyák megalapítják az egyházi tanokat, s ez által az egyház belső hitegységét, ökladják meg a theologiai főfeladatokat. Ez a *patristicai philosophia*.

De, az egyházi atyák dogmákat képző működése előtt az egyháznak szüksége volt oly férfiakra, kik ennek más irányban tettek szolgálatot. A keresztyénség új elv. Minden új elv kezdetben a létezővel ellenséges viszonyba lép. Az ó és az új elv összeütköznek. Azon férfiak, kik ezen harezban a keresztyénséget a megtámadás ellen védik, a hitvédelmezők (*apologeták*). Ezt ők is a *philosophia* segedelmével teszik. Igaz, hogy az egyház kezdetben a bölcsészettel szemközt ellenséges állást foglalt el, mivel azt idegen elemnek tekintette. Valahányszor új elv lép fel a történetben, mindig azt látjuk, hogy az új a régi iránt, ha ezt az új életbe kell felvenni, mindaddig bizalmatlansággal sőt ellenszenvvel viseltetik, míg az a vizsgálódás folytán elfogadhatónak be nem bizonyodik. Ezért az egyház csak lassan lép ki a tudomány elleni barátságtalan viszonyból, a tudományt elfogadja mint oly eszközt.

mely őt a megtámadások ellen védeni képes. Az apologeták a keresztyén világban az elsők, kik ezt a böcsészettel megbarátkoztatták azon harcban, melyet a pogányság, zsidóság és a keresztyénségen belül felmerült eltérések ellen okvetlenül viselniök kellett. Mert, midőn a keresztyének, a pogányok és a zsidók részéről tapasztalták az üldözéseket és a megtámadásokat; az ellenök támasztott vádak és előítéletek ellen védelmezniök kellett magukat. E tekintetben azon térre kellett állaniok, honnan a megtámodások jöttek. Ez az észbeli gondolkodás volt, a philosophia úgy a pogányokra, mint a keresztyénekre nézve a közösen elismert tekintély. A vallási ellentétek fölött álló böcsészet tehát e nagy harcban is szép szolgálatot tett az emberiségnek. Oly korban, midőn az ellentét a keresztyénség és más vallások közt oly élesen lépett előtérbe, mindenekelőtt ezen vádakra és ellenvetésekre kellett felelni, melyek a keresztyénség ellen sok részről felhozattak. De ezen védelem szükségképen maga után vonta azon alapok nyomozását és kifejtését, melyeken azon meggyőződés nyugodott, hogy a keresztyénség igazság, és eredete isteni. Így a keresztyénség a maga iránt tartozó önvédelemből átment a polemiába más vallások ellen, mivel igazságát és isteni voltát ép az által tette közvetlenül szemlélhetővé, hogy más vallások tökéletlenségét és hiányait felfedezte.

Szélesebb értelemben a hitvédelemezők is egyházi atyáknak tekintnek, még pedig annál több joggal, mivel az egyház kebelében az egyházi hitnek alaptételét védelmezni kellett olyanok ellen is, kiknek felfogása a keresztyénség alapelvével ellenkezett. Mi az apologetákat az egyházi atyáktól közelebből megkülönbözteti, az a következő. Az egyházi atyák dogmaképzők, holott az apologeták ehhez legfeljebb az utat készítették elő; ellenben az apologeták a keresztyénséget védelmezték oly megtámadások ellen, minők az egyházi atyák korában már alig léteztek. Az apologeták feladata általában az volt: a keresztyénséget a vele szemben álló világgal igazolni különösen azok előtt, kik a keresztyénség sorsa felett határozhattak. Ezen czélt az által akarták elérni, hogy a keresztyének ellen támasztott durva és alaptalan vádak semmiségét kimutassák, s a keresztyén tanok és erkölcsök pontos előadása által a világnak helyes képzetet adjanak az új vallásról. Sőt ők törekedtek kimutatni, hogy a keresztyénség nem oly új elv, mely csak ellenkezésben azzal, mi eddig mint erkölcs és miveltség becsesl bírt, lépett be a jelenségvilágba. A logos idea, mint láttuk, uralkodó képzet volt azon korban. Ezen idea, a mint Justinnál fordul elő, nagyon alkalmas volt a keresztyénit és a nem-keresztyénit egymással közvetíteni.

Justin azt tanítja, hogy ugyanazon logos, ki emberré lett, nemcsak a zsidó prófétákban előre megmondta a jövőt, de a pogány világban is eszközölte mindazt, mi benne igaz és észbeli. Ezért már Justin azt állítja, hogy az észszerű, mint ilyen keresztyéni is, s hogy mindazon jeles, mit a bölcsészek és a törvényhozók tettek, nem történt meg a logosban való bizonyos részesülés nélkül. A logos, mely a keresztyénségben absolute jelent meg, ezen kívül is feltalálható, de csak relative és tökéletlenül.

A keresztyénség alapideájának szempontjából fel lehet ismerni azon zsinórmértéket, mely a patristicai feladatok felfogását és megoldását bizton irányozza. Hinni kell Krisztusban, az emberiség megváltójában. Hinni kell benne, mint azon személyben, kiben a megváltás történeti ténynyé lett. Hinni ezen tényben, ezen alapszik az egyház. Tehát ezen tény képezi a hittételek biztos szabályozóját. Azon hit-tényben fekszik a keresztyén theologia problémája. Krisztus személyében lett ténynyé a világmegváltás. Tehát Krisztusban hinni kell, mint a megváltó elvben, mely elv oly örökkévaló, mint az isteni világezél, mint az isteni teremtés motivuma, tehát mint maga az Isten. És hinni kell, hogy ezen megváltó elv a történeti Krisztusban lett valódivá. Az egyház tehát visszautasít oly felfogást, mely Krisztusban a világmegváltó elvet csak úgy ismeri el, hogy ez által Krisztusnak történetileg emberi személye elenyészik. *) Ekkor a megváltás nem valódi és nem történeti tény. De az egyház harszol oly felfogás ellen is, mely Krisztusban a történetileg emberi személyt úgy emeli ki, hogy ebben az isteni lényeket kisebbíti. **) Ekkor a megváltás ténye lehetetlen, s így ez is ellenkezik a hittel.

Tehát a patristicai bölcsészet feladatai a következők voltak. A feltevés mindig az, hogy Krisztus az emberiséget megváltotta vagyis az Istennel kibékítette, mert az isteni és az emberi természetet magában egyesítette. Így ezen tény három tényező eredménye: Istené, Krisztusé, az emberiségé. Az Istent tehát úgy kell gondolni, hogy a megváltási elv, mely Krisztus személyében megjelent, s a hívők közösségét áthatja, tőle ered. A megváltás ténye csak így valódi, ellenkező esetben semmis (Athanasius, Arius). Krisztus személyét úgy kell gondolni, hogy a megváltás benne valósult meg. Ezen tény csak így történeti, ellenkező esetben nem történeti (Cyryllus, Nestorius). Végre az

*) Ez alapon állott a gnosticismus.

**) Ez az aríanismus.

emberi természetet úgy kell gondolni, hogy a megváltásra szüksége van, és az iránt fogékony. A megváltás tényének csak így van czélja, különben czéltalan, semmis (Augustinus, Pelagius). Tehát a patristicai bölcsészetnek a hit ős tényére nézve három fő feladata van, mikép kell az Isten, Krisztus és ember lényegét gondolni, hogy mind a három pontra nézve, a mi képzeink a megváltás tényével összehangozzanak? Az első feladat theologiai, a másik christologiai, a harmadik anthropologiai. Az első kérdés megoldása kívánja az isteni állag különbségeinek és lényegegységének megállapítását. Ez a háromságról szóló tan. A második kérdés megoldására nézve meg kell állapítani Krisztus személyében az isteni és emberi természet különbségét és egységét. Ez az istenember fogalma. A harmadik kérdés szempontjából meg kell határozni a viszonyt az isteni kegyelem és az emberi szabadság közt. Ezen kérdések megoldásával a patristicai bölcsészet kora be van fejezve. Hogy megoldotta-e egészen azon kérdéseket, erre a történet felel.

Mielőtt a kijelelt tartalom kifejtéséhez haladnánk, szükséges azon kérdésre felelni, miként viszonylik a dogma az ember egyéni szabadságához?

Ha igaz, hogy a keresztyén vallás az igazi és absolut, úgy elve nem lehet más, mint a szellem tudása önmagáról, mint az egyáltalános igazságról. Az Istenben ezen tudás nem fejlődik ki fokról fokra, tudásának tehát nincs története. Másképp van ez az emberi szellemmel, mivel egyéni létezését a természet közvetíti, s ezért halad az érzéstől a képzethez, a képzettől a gondolathoz. Az egyáltalános igazság tartalma már a vallásos érzésben tételezve van, de nem az ennek megfelelő formája vagyis a megértő, a felfogó bizonyosság. Az isteni szellemben az igazság a bizonyossággal azonos. Ellenben az emberi szellemben, mivel ez fejlődő, leendő, ezen azonosság átmegy a különbségbe, mely a fogalmi ismeretben ismét az egységre vezettetik vissza. Ezen ellentét és összeegyeztetése azon tengely, mely körül a dogmák egész története mozog.

A keresztyénség politikai története az egyház külső alakját, isten tiszteletének története pedig a vallásosság formáját adja elő. Ellenben a dogmák története ezen belsőnek lényegébe, a vallásos szellem mélyébe vezet. Az igazságról a teljes bizonyosságát ki kell vívni, a szellemnek a vallási tartalomról a tudás egyszerű elemét kell megszereznie. Az öntudatára fejlődő szellemre nézve az elkerülhetetlenül szükségképeni, hogy hitének tartalmáról elméleti ismerettel is birjon. A szellem, midőn így magát, mint hívő és ismerő, megkülönbözteti; ezen mozgékonyasá-

gának, az igazság keresésének egyik tényezője a kétely. A kétely a dogmák egész történetén végig vonul. Tiszteletre méltó a kétely, ha indoka az igazság komoly keresése, s ha alapos pozitív ismeretbe átmegegy, ellenkező esetben az frivol és az ember kedélyét megrabló. A kételylyel szemközt áll az elfogult hit, mely a kételytől fél, s hogy általa ne nyugtalaníttassék és a gondolkodásra ne kényszeríttessék, a kételyt, mint vallástalant elkárhoztatja. A merő tagadásoknál megállapodó kétely és a gondolkodni, itélni nem merő merev hit ellentéte, a dogmák történetében állandó. A dogmák fejlődése ezen két véglet közé esik. Ezen fejlődés tehát nem szorítkozhatik egy bizonyos időnek határára, sőt inkább ezen folytonos mozgékonyosság a keresztyén szellemnek annyira sajátja, hogy lényegét csak ezáltal emelheti mindig tisztább és határozottabb öntudatra. A dogmák története tehát egyszersmind a vallás bölcsészetének története, melybe az ethika is bele esik. Az a keresztyén szellem történeti fejlődésének zárpontja azon értelemben, hogy a tudás még egy más alakba át nem mehet, s a fogalmi gondolkodáson túl a tartalomnak egyszerűbb és világosabb előadásmódja nincs. A haladás elve azon szükségesség, mely az ismeret életműködésében rejlik. Az tehát nem esetleges, ha a történetben egy dogma korszakot képez. Ez akkor áll be, midőn határozottan megállapítatik mi van benne. A belátás az ily megállapítás igazságába később tisztulhat, tökéletesedhetik, de lényeges magva megmarad. A dogmák képezésénél a történeti kifejlés folyamában szerepel ugyan az emberi önkény, tévedés és esetlegesség, de ez a dolog lényegének mégis alá van rendelve. A dogmák történetét tehát pusztá vélemények történetének, vagy éppen emberi hóbortnak tekinteni nem lehet. Kik a dolgot így fogják fel, azok előtt a történetben munkálkodó szükségesség ismeretlen.

A keresztyén vallás az igazság és a szabadság vallása, tehát híveire bízva, hogy a vallási tartalmat tiszta tudatra emeljék magukban. Ezen tartalomban a lényeges : az Isten emberi mivolta, az Isten és az ember egysége, s ez szilárdul áll. *) Hogy az Isten emberré lett, ez a legfelsőbb, legmagasztosabb gondolat. De ezen fogalom közelebbi határozottságát a szabad gondolkodás által közvetített ismeretre bízva. Az a szellemnek joga és érdeke, hogy a közvetlenül adottnál meg nem

*) Szabad ebben is kételkedni. Ki azon igazságot be nem látja, azt nem látja be, hogy az emberi szellem igazsága az isteni szellem. Mi támpontja van ekkor életének ?

nyugszik, hanem azt, mi az írásban lényegileg és csira szerint közvetlenül adva van, közvetíteni, meghatározni és felfogni törekszik. A gondolkodó emberi ész tehát a bibliánál sem állapodik meg közvetlenül. A keresztyénség elve valójában nem ismeri a hitkényszert, mivel az a szellemi egyéniség vallása. Minden egyháznak van azon joga, az általános keresztyén igazságot könnyű és megfelelő kifejezés által előadni, A hit főpontjainak rövid, könnyen áttekinthető összefoglalása a jelv (symbolum). De ez is a szabadság eredménye, nem pedig a kényszer eszköze. A kényszer ott kezdődik, midőn a gyülekezet hívei és papja a jelv megtartására köteleztetnek. Ha ez által az kívánatik, hogy a jelv mint a hitnek változhatatlan szabálya, minden önitélet nélkül megtartandó, ez ellentmond a szellem szabadságának. Józanul csak azt lehet mondani, hogy nem az egyes embernek áll jogában a jelvet önkényesen megváltoztatni. Ezen jog az egyházat illeti, az államnak ahhoz nincs köze. A jelv tehát változható a szerint, a mint a keresztyénség, igazságainak ismeretébe mindig jobban elmélyed. A jelv ez által meg nem semmisítettik, hanem tovább fejlesztetik, mert lehetetlen, hogy egy jelv minden kor műveltségi fokának megfelelő kifejezője legyen. Igaz, hogy a keresztyénség lényege oly keveset tökéletesíthető, mint maga az Isten, de annak bővebbi ismerete és történeti megalakulása épen azért, mivel az a teremtő szellem vallása, a végtelenig tökéletesíthető. A merev ragaszkodás a létező jelvekhez úgy, hogy minden haladást kizárjon, annyi mint emberi művet isteníteni, miután a jelv emberi mű. Isteni az csak annyiban, mennyiben minden igazi emberi ilyen. De általában véve a dolgot, a hitágazatok és a jelvek minden egyházra nézve szükségképeniek, mert hitéletének elvét azok által úgy magára, mint másokra nézve is világosan és szabatosan kifejezi. Csak ily határozottság és kifelé ható nyíltság által szerezheti meg azon joga t, hogy mint egyház elismertessék. Hitvallása által tesz tanúságot vallási ismeretéről, vagyis arról, mint gondolja a maga viszonyát az universum szent szelleméhez. Ily határozottság nélkül az egyház megalakulása lehetetlen, a nélkül a korlátokat nem ismerő érzés határtalan csapongásainak ad helyet. Annyi bizonyos, hogy a vallás nem dogma, és a dogma még nem vallás. A vallás központja, lényege az ember erkölcsi és kedélyi élete, a szív megnyugtatósa, a lélek felemelkedése, az akarat megtisztulása és megerősítése, az ember élete az Istenben, és az Isten élete az emberben. De az is bizonyos, hogy épen ezért a vallási életnek oly igazságokon kell alapulnia, melyeket tanfogalmakba lehet befoglalni. Ismeret tehát a vallásról: magának a vallásnak egy alkateleme. De

ezen ismeret ezen jelentőségétől elvonatkozva, egyszersmind önálló becsesél is bír. Azon igazságok lehetnek, sőt ha a vallás az egyáltalánosság becsére számít, kell, hogy örökkévalók legyenek. De mivel az emberiség az ily igazságok mély és tisztább ismeretére, szinte csak lassan jut el, a dogmák változhatnak és a vallás mégis ugyanaz marad, noha ez is a magasabb fokra emelkedhetik. Hogy korunkban az emberiség egy nagy része a jelvektől és a hitágazatoktól iszonyodik, ez még nem bebizonyítása annak, hogy azok szükségtelenek. Ezen iszony forrása könnyen megérthető. Az részint onnan ered, mivel a vallás szentségének örve alatt még most is a szabadság és az emberi jogok korlátoztatnak, részint pedig az visszahatás a jelvek bálványozása s oly hitképzetek ellen, melyek észellenesek és a vallással ellenkezők. Az első irány fél a jelvkényszertől s attól, hogy ez az egyházi életen túl más térre is kiterjesztetik, p. o. a tudományra, államra. A másik irány t. i. a jelvbálványozás fél a vallás megsemmisülésétől. Sem az egyik, sem a másik nem bízik a szellem erejében. Mind a két irány hibás, egyoldalú. Ha a hitnek határozott alakot nem adunk, e nélkül egyházi szervezetet megalapítani nem lehet, ha pedig ítélet nélküli változhatlanságához ragaszkodunk, azt tovább nem fejthetjük. Minden keresztyénnek van azon szabadsága, hogy öngondolkodásának és az irás nyomozásának alapján saját nézetet és meggyőződést szerezhet magának a hitről. Eretneknek ezért senkit se lehet tartani. A míveltség így átvezet a hittől a bölcsészeti gondolkodás szabadságához. Ekkor a míveltekre nézve a felekezeti jelvek különbsége helyébe a vallásbölcsészet lép. *) De a hitnek egyes pontjaira nézve a keresztyén világban a teljes egység soha nem fog bekövetkezni. Ez nem is szükséges és nem is lehetséges, mert a minden különbségeket elenyésztető egység, halál. Oly egyház, mely minden különbséget megöl s az úgynevezett eretnekeket véresen üldözi, élő tetem.

*) Alkalmazzuk ezt a nevelésre. Az embernek át kell menni azon stadiumon, hogy egy bizonyos vallásban neveltessék, ha ez még oly egyoldalú is, mert a vallás általános lényegét csak így tapasztalhatja. És csak akkor, ha egy felekezetnek szellemét magába felvette, éri meg a vallásnak oly fel fogására, mely itészeti s közvetítő egyszersmind, mivel csak azon történeti átmenet és határozottság folytán nyer vallási jellemet. Tehát nagyon ferde dolog, némely szülők és nevelők részéről azon stadiumot elkerülni akarni, mely a magasabb míveltség természetes kezdete és vége között egy positiv vallás, egy felekezet által van adva. Igaz, hogy az embereknek legnagyobb része a történeti állásponton marad. Ennek ők okai.

A) Hitvédelmezők.

1. Ezek sorát Justinus nyitja meg. Flavius Justinus született Flavia Neapolis (Sichem) városában 89. Kr. u. Mielőtt keresztyénné lett, a régi bölcsészetet tanulmányozta, hogy kedélyét megnyugtassa. Megismervén a keresztyének jámbor életét, felvette a keresztyénséget, s ez győzte őt meg arról, hogy csak az igazságos élet részesít minket az Isten ismeretéből folyó boldogságban. De mint keresztyén is a bölcsészetet tekintette az élet legnagyobb boldogságának, azonban azt hitte, hogy a régi bölcsészet helyett más jobb bölcsészethez jutott el. Míveltségét felhasználta, hogy a keresztyéneket védje a pogányok, zsidók és eretnekek ellen. Antoninus Pius és Marcus Aurelius császárokhoz intézett két apologiája, legnevezetesebb iratai. Egy másik apologiájában megtámadta Crescens bölcsészt, a keresztyének ellenségét, s hihető, hogy ez adott alkalmat 165-ik évben történt vértanúi halálához.

Justinus az első az egyházi atyák között, ki a pogány filozófiát szebb színben látja, s ezért azt a keresztyéntan kiképzésére felhasználta. Nem a különféle iránylatokra elágazó véleményekben látja a filozófiát, hanem abban, hogy ez egységes tudomány. A filozófiát a legnagyobb kincsnek tekinti, mivel az minket az Istenhez vezet, vele kiengesztel s szent emberekké képez. Elismeri ugyan az ellentétet a keresztyénség és a közt, mi keresztyénség előtti, de azt annyira túl nem feszíti, hogy a kettőnek tanaiban fel ne ismerné a közösséget. *) Arról van meggyőződve, hogy valamennyi értelmet ugyanazon isteni szellem hat át, mely az embereket mind egymással összeköti, mihelyt ők bölcsesség és igazságosság által a kegyes élethez felemelkedtek. Ezen isteni szellemet nevezi Isten igéjének, mely Krisztusban volt. Az isten igéjének magva rejlik minden emberben, hogy

*) Minden józan gondolkodó tisztelettel hajlik meg Justinus ezen szép meggyőződése előtt. Azon tanok az Istenről, melyek a keresztyénségben teljes tisztaságra fejlettek ki, a keresztyénség előtti korban is megvoltak, noha nem ezen szervesen kifejtett tisztaságban, hanem csak a törekvés és lehetőség szerint, mert az Isten a maga igazságait minden népek fölé áldáskép elhívtette, s az ismeretet magáról, az emberiségtől soha meg nem vonta. Mi a keresztyénség előtt csak lehetőség volt, az a keresztyénségben valódisággá lett. Itt lett az isteni igazság kinyilatkoztatottá, s csak a kinyilatkoztatott vagyis az emberi öntudat előtt feltárult igazság a valódi. Valójában a természet és az egész világ csak akkor jut el igazságához, ha az emberi öntudatba felvételik. Ez az isteni szeretet.

jámbor életet éljen, és az igazságba belátással birjon. De az igében azok, kik Krisztus előtt éltek, csak részben részesültek, mi ellenmondásaikból világos; ellenben Krisztusban, az emberré lett logosban megvan a teljes igazság. Krisztus a logos, melyben az egész emberiség részesül, ő az Isten első szülött fia, s azokat, kik a logosban éltek, Justinus keresztyéneknek tekinti, p. o. Sokratest.

Képzetünk az Istenről velünk született, valamint az általános erkölcsi fogalmak is minden ember tulajdonai. Az egy Istent nevezi az igazi jónak, mindentudónak, változhatlannak. Nincs szó, mely lételemnek valóságát kifejezhetné. Midőn őt teremtőnek nevezi, nem azt akarja mondani, hogy a világot a semmiből teremtette, hanem azt, hogy mindent alaktalan anyagból képezett. Tehát az anyagot felteszi, s így világgépzést tanít, s nem mint a keresztyénség, világteremtést. Philo tanainak nyomait látjuk azon felfogásában, hogy a legfőbb Isten az anyaggal közvetlenül nem érintkezhetvén, igéje által nyilatkoztatta ki magát és képezte a világot. Az Isten a világgépzés előtt egy észterőt alkotott, a logost. A logos az emberré lett Isten, Krisztus, ki a zsidó szertartásos törvény helyébe az erkölcsi törvényt léptette. Azt tanítván, hogy az Isten nem kisebbedett, midőn lényegét a fiuval közölte; itt azon helyes gondolatra utal, hogy az észlény közlése mással, a közlőnek nem kisebbítése. Az Isten, mint atya és a logos mellett az imádás tárgya, az isteni bölcsesség, a szent szellem. A háromságban alárendelési viszonyt tanít, mert noha a fiu nemzése teremtés előtti, azt, mint örökkévalót nem fogja fel, a szellemet pedig az angyalok sorába helyezi. De így az istenség lényege sokaságra foly szét. Ez a philoi tan befolyásának eredménye.

Igaz, hogy Justinus a bölcsészetet dicséri, mindemellett is keveset bölcselkedik, p. o. csak a profétákra hivatkozik, midőn az Istennek emberrélevését előadja. Ennek ellenére is azon tant, hogy a logos minden észlényben hat, Krisztusban pedig testté lett, továbbá az ember szabadságából eredő bünt, s az ehhez kapcsolódó eredeti bünt plátói, az ember újjászületését pedig stoikusi elvek szerint fejtegeti. Azonban Justinusnál még minden határozatlan és ingadozó, p. o. Krisztust nem annyira megváltónak tekinti, mint inkább tanítónak és törvényhozónak. A zsidóság becsét a keresztyénséggel szemközt egyrésről nagyon leszállítja, másrésről minden keresztyénit már az ó szövetségben talál, s mi a keresztyénségben új, az nem más, mint a felébredt öntudat újsága az ó szövetség tartalma fölött. Azon ellentét, melyet a paulinismus, a törvény és az evangéliom között felállított, nála csak alanyi

és viszonylagos. Az általános keresztyénséghez ő legfeljebb még csak az átmenetet képezi.

2. Justinus lelki rokona athénei Athenagoras egyesíti a keresztyén gondolkodással a hellen philosophia iránti szeretetet. Ő a pogány philosophiát a pogányság ellen használja, hogy a keresztyén igazságokat bebizonyítsa. A keresztyének ellen emelt vádakot azzal utasítja vissza, hogy azok erkölcsi tisztaságára hivatkozik. Marcus Aurelius és Commodus császárokhoz írt apologiája 177. és 180. Kr. u. közé esik. Noha a bölcsészetben ő is, mint Justinus, az isteni logos hatását látja; mégis a nem-keresztyéneknek bebizonyítani törekszik, hogy a keresztyén hit, hit az egy Istenben, az igazi.

Aristoteleshez némileg hasonló módon megkülönbözteti azt, mi az ismeret körében a természetnél fogva az első, attól, mi ránk nézve az első. A természetnél fogva az első az igazságról szóló beszéd, mely azok javát mozdítja elő, kik hittel veszik fel az igazságot; a mi állapotunkra azonban szükségesebb azon második beszéd, mely az igazság mellett bizonyításokat hoz fel. Utóbbi alatt a bölcsészeti beszédet érti, s ez az igazságról való beszédre nézve a megelőző. Szavainak értelme ez, mi természetünknel fogva rokonságban állunk az igazsághoz vagy az Istenhez, mert az Isten ígéje, az isteni dolgok nyilvánkoztatása, ezen dolgokkal egyszerre van meg, az az első, melyből minden kiindul. De mivel a bűn mégis lelkünket megszállja, oda kell hatnunk, hogy attól bölcsészeti vizsgálódás által megtisztuljunk. Bölcsészetileg törekszik bebizonyítani, hogy a monotheismus az igazi vallás, de hogy ezzel nem ellenkezik a tan az atyáról, fiuról és szellemről; ellenben a polytheismus az Istent és az anyagot egymással felcseréli. Ezt Athenagoras helyesen eltalálta.

Minden az Istentől, ennek logosza által van képezve. Athenagoras a logosban megkülönbözteti az eszményi és a valódi elemet. Az Isten fia az atya logosza az ideában és a valóságban, mennyiben ő úgy a dolgok ősképe, mint valóságuk elve. A logos az atyából az első nemzetté ugyan, de nem lett, mert az Istenben, mint örök szellemben az ész kezdet óta megvolt; a logos előjött, hogy az anyagban, mely még alakatlan tömeg volt, az eszmét megvalósítsa. Tehát Athenagoras a logos nemzése alatt csak a logos világképző működésének nyilatkozatát érti. Az atya és a fiu egy, a fiu az atyában, és az atya a fiuban van a szellem egysége és ereje által; az atya értelme (νοϋς) és észereje (λογος) az Isten fia. Itt személyes létre alig lehet gondolni. A szellemről azt mondja, hogy az az Isten kifolyása. Tehát, mint látszik, mindkettő

csak emanatio, noha immanens. A viszony a három között az alárendelés.

Ismeretsége a hellen philosophiával okozta, hogy életünk természeti részére több figyelemmel van, mint rendesen az egyházi atyák.

3. Theophilus, mint antiochiai püspök 186. Kr. u. halt meg. Apológiáját Autolykushoz, egy tudományosan kiképzett pogányhoz intézte. A hitnek, különösen alanyi feltételeit fejtegeti, és azon tételt, hogy a vallási igazság megértése az erkölcsi érzület tisztaságától függ. E pont igen rokon Plátónak ismeretes tanával. Ékesen fejtegeti a világ bölcs elrendezését, mely alkotójáról tesz tanubizonyságot. De, hogy az Isten dicsőségéről meggyőződjunk, ehhez tiszta lélek és szent élet kívántatik, melyet hit és isteni félelem hat át. És ekkor azt kérdi a pogánytól, miért nem akarsz hinni, nem tudod, hogy minden a hittől függ? A szántóvető nem vethet, a tanuló nem tanulhat hit nélkül. Kell bizalommal viseltetnünk az Isten iránt, kitől lételünket nyertük.

Theophilus megkülönbözteti az Isten teremtő erejét, szellemét, mely az egész világot befoglalja magától az Istentől. Ezen erő az Isten igéje, melyet ő minden teremtmények előtt bölcseségével nemzett, hogy általa a világot megteremtse. Ő tehát világteremtést tanít és nem vilásképzést, mert az Isten fenségével meg nem felelőnek tartja, hogy ő egy az alapul letett anyagból emberi művész módjára képezze a világot. Ha az anyagot nem-lettnek tekintjük, úgy elenyészik a lett és a nem-lett közti ellentét. Ha az anyag nem lett, úgy az Istennel egyenlő; a nem-lett fogalmában fekszik, hogy változhatlan, ha tehát az anyag nem-lett úgy változhatlan. A logos ideája az apologetáknál még keveset volt kifejtve. Ők a logost úgy írják le, hogy az egy bizonyos időpontban, egy bizonyos isteni működés által az Istentől kilépett, s hogy az lényegileg isteni, de Istennek alárendelt lény. Legérzékenyebb módon írja ezt le Theophilus, midőn azt mondja, hogy a logos az Isten belsejében volt, azután azt a világteremtés előtt nemzette, bölcsességének segítségével bocsátván őt ki magából. Az alárendelési viszonyból folyt az isteni személyek háromsága. A különbséget az Isten egységének ideájával az által egyenlítették ki, hogy a három személyt összekötő erkölcsi egységet tanították, részint pedig folyt az az emanatio ideája nyomán a lényegegységből. Az isteni személyek háromságát trias szóval Theophilus jelezte először.

Az Isten a világot teremtette, hogy benne nyilatkozzék, az embert alkotta, hogy ez őt megismerje. Az első embert oly lénynek gondolja, ki eredeti ártatlanságában csak a gyermekhez hasonló, s nagyobb

tökélyre csak lassan juthatott el, mert az életkorokat nem lehet átugorni. Th. belátja természeti létünk lefolyásának azon szükségességét, melyhez szellemi kifejlésünk kötve van. Ezzel kapcsolatban szól azon isteni nevelésről, mely alatt haladó fejlődésünk áll. Hogy az ember az Isten ismeretében haladjon, ez kötve volt az Isten iránti engedelmes-séghez; ezért ruházta fel az Isten az embert szabadsággal is, hogy saját maga által nyerje el a jutalmat. Az Isten az embert sem halandónak, sem halhatatlannak nem alkotta, hanem csak azon képességet oltotta belé, hogy saját választása által nyerje el az örök életet, vagy ő legyen halálának oka. De az ember az isteni parancs ellen vétkezvén, rosszabb állapotra jutott. Ezzel az egész teremtés felforgattatott, s a rontót magába felvette. De az isteni jószág adott neki alkalmat a megbánásra és a megjavulásra, melyhez az út mindig nyitva áll. Tehát szabadságunkban áll örök életünket saját tetteink által elnyerni. Megjavulásunk után pedig valamennyi teremtett dolog visszavezettetik eredeti rendeltetéséhez, mert a természetben mindenütt van feltámadás. Magas philosophiai emelkedés nincs ugyan Theophilusnál, de szép azon gondolata, hogy a természetben is látja a szebb élet igéreteit, s az istenség képét.

4. Az assyriai származású Tatian, egy iratában a görög míveltséget, művészetet és tudományt törekszik lealacsonyítani, s oly keresztyénséget hirdet, mely egyoldalú ascetai nézeténél fogva az igaztól távol esik. Nincs polemiájában azon mérsékelttség, mely a belső bizonyosságról legszebben tanuskodik. Tatianus szeretné a keresztyénséget, mely minden embert keres, és egyenlőnek tekint, minden egyéb elemmel való érintkezéstől elszigetelni. Midőn az első keresztyének a tökéletesebb élet tudatában a pogányoktól visszavonultak, ez rendes jelenség egy új egyesületnél; ha a szenvedett üldözéseknél fogva gyűlölséget tápláltak elnyomóik ellen, ez az emberi természet gyengeségének jele. De megbocsáthatlan a gyűlölség Tatiánra nézve, ki maga is először a görög bölcsészet emlőin tápláltatott, s csak ezután tért át a keresztyénségre, s ki, ha magát mérsékli, jól beláthatja vala, hogy a görög philosophia egyike azon tényezőknek, melyek a keresztyénség számára az utat egyengették, s kiben tehát maga a philosophia elég világosságot gyújthatott volna, hogy a gyűlölséget kerülje. Védelmére azonban fel lehet hozni, hogy az ő korában a keresztyénség a philosophiával még keveset volt összekapcsolva, s részint innen lehet kimagyarázni mértéket nem tartó kifakadásait, részint pedig onnan, hogy a pogányok romlott élete bosszusággal töltötte el szívét, midőn amazt a

keresztyének szigorú erkölcsi magaviseletével összehasonlította. Végre pedig minden újítás, nyugodjék ez bár a legszentebb alapon is, nem mindjárt képes magát tájékozni arra nézve, mit vegyen fel magába a régi műveltségéből és mit hagyjon el belőle. Ő nem vígasztaló példa arra, hogy a legszebb ügynek is vannak túlzói. Bölcsészeti tételei kevés becsesel bírnak.

5. Irenaeus 177. óta lyoni püspök hihetőleg vértanui halállal mult ki Severus alatt 202. Kr. u. A keresztyénségre nézve nevezetes, mint a gnostikusok ostromlója. A gnostikai tanok kifejlését azon zavaró befolyásra vezeti vissza, melyet a keresztyénség előtti philosophia az apostoli hagyományok tisztaságára gyakorolt.

a) *Viszonya a gnosticusokhoz.* A keresztyén élet már a gnosticus irodalomban kifejtette teremtő erejének nagy gazdagságát s így a gnosticismus világosan tanuskodik azon nagy történeti jelentőségről, melylyel a keresztyénség már akkor birt. De a gnosticismus jelleme azon elemeknél fogva, melyekből eredett, annyira elüt a keresztyénségtől, hogy ezzel úgy dogmai, mint egyházi tekintetben harczra kellett kelnie. Hisz a keresztyén tudat felfogásával éles ellentétben állottak a következő pontok: a két elv ellentéte, melyen a dualismus nyugodott, az anyagainak megvetése, az Isten és az ember közt közvetítendő viszony az aeonok sora által, a világ emanációja az Istenből, mely a szabad világteremtés helyébe lép, a világkifejlés processusa, melybe a keresztyénség annyira belevonatik, hogy a Krisztus által eszközölt megváltás tényének nemcsak erkölcsileg vallási, hanem történeti jelleme is elvész. De akkor a keresztyénségnek még nem voltak kifejlett tanai, kifejlett dogmája. Ezen tanok éppen harczban a gnosticizmussal nyertek határozottabb alakot, s lehetett is minden gnosticus tannal szemközt egy keresztyén ellentant felállítani. A kor uralkodó eszméi követelték a műveltektől, hogy a keresztyéni szempontból oldják meg a gnosticusok által felvetett kérdéseket. A gnosticismus lényegébe melyen beható polemiát először Irenaeus s Tertullian kezdtek meg, de ők e czélt nem annyira a dogmai, mint inkább az egyházi úton érték el. Egy főérv, melylyel e két író a gnosticismust ostromolja az, hogy eredete pogány, hogy a gnosticusok mindent, mit rendszereik tartalmaznak, részint a görög theogoniákból, részint a görög bölcsészet rendszereiből kölcsönöztek el, s csak a neveket változtatták meg. Irenaeus ezen dilemmával ostromolja őket: a pogány költők s bölcsészek, kikkel a gnosticusok összehangzanak, vagy felismerték az igazságot, vagy nem. Első esetben fölösleges, hogy a megváltó a világra jött, másik esetben

nem lehet belátni, miért büszkélkednek a gnosticusok a magas ismerettel, miután csak azokkal egyeznek meg, kik az Istent nem ismerik. Bizonyos, hogy ezen okoskodás által jobban tanulták ismerni azon viszonyt, melyben áll úgy a gnosticismus, mint a görög bölcsészet a kereszténységhez.

b) Tanai általában. Fő törekvése, hogy a tudományos nyomozás a hittel összhangzatban álljon; teljesen bízik, hogy azon titkok, melyek eddig előttünk el vannak rejtve, ismeretünk előtt mindig jobban és jobban fognak fellepleztetni, mert az Isten mindig tanít s nekünk folyvást kell tanulnunk. Ezért harczol azon tan ellen, hogy az Isten, teremtményei előtt ismeretlen, miután ezek benne vannak. Visszatúsítja azon tant, hogy az Istennek a világ teremtéséhez eszközre lett volna szüksége. Az Isten semmire se szorul. Az ő mindenek fölött álló fensége abban nyilatkozik, hogy ő nem hat eszközök által, mint az ember, hanem mindent igéje által hoz elő. Ehhez előképekre sem volt szüksége, mert ha azt vesszük fel, hogy mindent előképek szerint kellett alkotnia, úgy az előképek létezésére előképeket kell felvenni, s így az első alaphoz soha el nem jutunk. Azt se lehet elfogadni, hogy az Isten egy tőle nem függő anyagból képezte a világot. A minden dolgok anyagának oka is benne van. A gnostikusok elleni polemiájában azon tételre támaszkodik, hogy az okok sorozatában végre el kell jutnunk egy okhoz, mely mindent befoglal, és semmi más által be nem foglaltatik. Ez az Isten, mint minden dolgok első oka. Ennek fogalmához kapcsolódik közvetlenül a teremtésről szóló tana. De azon alaptételből foly azon tanítása is, hogy az Isten végtelen ugyan, mivel mindent befoglal, és még sincs benne semmi, minek mértéke nem volna. Az ő mértéke az ő fia, ki vele egy.

Szólván azon ismeretünkről, melylyel az Istenről birunk, itt a következőt tanítja. Az Istent megismerhetjük a teremtésben. Az Isten a világteremtés óta műveiben nyilatkoztatja ki magát, egyelőre tökéletlen módon, mert az ember, mivel lett, mint a világ, az Isten ismeretéhez csak lassan juthatott el. De az ut hozzá a mi szeretetünk iránta, mely minket engedelmisségben oda vezet, hogy az Isten nagyságából mindig többet fogadjunk magunkba, sőt hozzá hasonlók legyünk és őt szemléljük. És az Isten, felfogásunk erejéhez képest, maga nyilatkoztatja ki magát nekünk emberi alakban, mert őt senki más ki nem nyilatkoztathatja, mint ő maga. Ő minden jónak adója, tehát azon legfőbb jónak is, miben az ember részesülhet. Ehhez kapcsolja azon gondolatot, hogy az Isten az embert különféle fokozatokon át maga neveli a töké-

letesedés felé. A teremtés központja az ember. Az ember végett van valamennyi dolog. A nevelés eszközlői az isteni ész vagy a fiu és a szent szellem. A kettő egy az atyával, a kettő az isteni kinyilatkoztatás eszköze. Irenaeus törekszik ugyan az emanatio képzetét elkerülni, de hogy a fiut, kiről azt tanítja, hogy az nem egy bizonyos időpontban eredett az atyából, személyes lénynek gondolta-e, ez nála nem világos. Azt különösen kiemeli, hogy az Isten egészen szellem, egészen logos, hogy a logos az ő gondolata, a logos szellem s az atya a mindeneket befoglaló szellem. Ezért a fiu örök idő óta az atyával létezik. És noha a fiuról azt is mondja, hogy ő kezdet óta az atyát nyilatkoztatja ki, s a fiut, mint a láthatót, az atyától, mint láthatatlantól megkülönbözteti, a személyes lét határozott fogalmára itt sem lehet ráismerni. Az emanatio nála is megvan, noha ennek alakja finomabb. A fiu és a szellem, vagy mint másképp mondja, az ige és a bölcsesség a kifelé irányuló hatásnak benlevő elvei. Az Isten örök idők óta nyilatkoztatja ki magát, mivel ő mindig tanít, s nekünk mindig kell tanulnunk, míg minden be nem teljesedik s a vég vissza nem tér kezdetébe.

És miért szükséges az emberre nézve azon nevelés? Mivel az ember eredetileg nem volt minden jónak részese, tehát vezetésre szorult. Minden teremtettnak az a természete, hogy a neki rendelt dicsőség elnyeréséig csak lassan gyarapodhatik.

Azon nevelés második alapja a szabadság. Az embert nevelni kell, mivel neki eszes és szabad lénynek kell lenni azért, hogy az Istentől tanuljon. A gnostikusok ellen felhossa, hogy az embernek nem természeténél, hanem saját választásánál fogva kell szabadnak lennie, hogy jutalmát vagy büntetését az igazságosság szerint elvegye. Legyen tehát az ember az Istenhez abban hasonló, hogy legyen magának oka. Az benne az Isten képe, hogy ő szabad lény, s minden jót, melylyel bir, nyert ugyan; de azt saját akarata szerint megőrzi. Az az ember előnye más teremtmény fölött, hogy a jót megismerheti, választhatja, saját indításánál fogva elsajátíthatja és élvezheti. De midőn a jót szabad akaratánál fogva teheti magáévá, megvan benne azon lehetőség is, hogy az Istentől megtagadja az engedelmességet, s így elzárja maga előtt az utat a jónak és a világosságnak megismeréséhez. Ez az ember saját hibája, melyre a büntetés következik. De az Isten az emberi gyengét belátván, gondoskodott arról, hogy a tőle elpártoltak, ha a rosztan meg nem átkodnak, ismét hozzá visszatérhetnek, s így a jót annál mélyebben becsülik,

Mi az isteni nevelés lefolyását illeti, már feljebb volt mondva, hogy a kinyilatkoztatás, tehát az isteni nevelés is, a világ kezdete óta van. Ez mutatkozik azon természeti törvényben, mely az emberrel vele született. Azután jött a tiz parancsolat. E törvényt Krisztus el nem törölte, hanem kibővítette mert nemcsak a rossz tettet, hanem a rossz kívánságát is elkárhoztatta, a külső szokásoktól felszabadított s a képektől a tiszta igazsághoz vezetett. De a nevelés tökéletes lett az által, hogy Krisztus emberi alakban jelent meg. Az Isten fiának, mint igazi embernek kellett megjelenie, hogy az emberiség ellenségét ember győzze le, csak ember, kiben Isten lakozott, közvetíthette az embert és az Istent egymással, csak az békíthette ki az embert az Istennel, csak ő nyilatkoztathatta ki az Istent az embernek. Azonban az Istennek ezen kinyilatkoztatásával az emberben még nincs mind befejezve, a nevelés új pályájának ez még csak kezdete. Mint minden lettnek, hogy megérjék, időre van szüksége, úgy az embert is lassanként kellett szoktatni azon gondolathoz, hogy benne a szent szellem lakozik. Az emberiség nevelése befejeztetik, ha az egész ember megszenteltetik, szelleme, teste és lelke; mert e három együtt teszi a teljes embert.

c) Tana különösen a megváltásról. Ha figyelemmel olvassuk Irenaeus tételeit ezekben a következő pontokra ráismerhetünk. Az Isten, mint mindennek oka, teremti a világot; de a világ az Istentől eltávozhatik, bűnbe eshetik. Azonban ezen állapot természetének meg nem felelő, visszatörekszik az elvesztett szabadságra. A rendszeres és alapos keresztyén theologia ezen pontokat a szentség és a teremtés, a bűnbeesés és a megváltás fogalmai által fejezi ki. Minden igazi theológiában e három alapfogalomnak elő kell fordulnia, azon logikai szükségesség szerint, mely által azok egymással összefüggnek. Irenaeus irataiban megvan ugyan közvetlenül a gondolatok ezen menete, a nélkül, hogy ő arról tiszta tudattal bírna. Ez azonban természetes oly korban, midőn a keresztyén theologia zsenge korát élte. Egy pontot azonban részletesebben kell előadni.

Már nála megvan azon idea, mely a logos viszonyát az emberhez, mint bensőt fogja fel, s a logos emberrélevését, mint szükségképenit mutatja ki. Ugyanis azt tanítja, hogy a logos rendeltetése kezdet óta az volt, hogy emberré legyen. Noha az ember eredetileg az Isten képére teremtetett, az isteni ige, a logos, melynek képe szerint az ember teremtetett, még láthatlan volt s innen történt az, hogy az ember könnyen elvesztette hasonlatosságát az Istenhez. Míg a Isten képe csak

puszta idea, az az emberben sem valósulhat meg igazán. Csak midőn az Isten fia emberré lett, valósult meg a kép ideája, mely szerint az ember teremtett, s ekkor lett az ember teremtése befejezve. Itt tehát tiszta idea képezi alapját azon viszonyoknak, melyben Krisztus, mint az Isten fia az emberiséghez áll. Az emberrélevés itt nemcsak külső összetétele az isteninek és az emberinek, hanem, mikép az idea lényegéhez tartozik, hogy megvalósuljon; úgy a fiúnak vagy a logosznak lényeges határozottsága, hogy emberré legyen, valamint az emberiségben is a fogalmának megfelelő tökély hiányzanék, ha az Isten fia az emberiségben nem lett volna emberré. Isten és ember tehát lényegileg együvé tartoznak, s ezek közvetítése az Isten fia, kinek fogalma hozza magával, hogy emberré legyen, mivel lényegének ideája csak az emberben nyer valósítást, mikép az embernek is igazi állagos létele csak abban van, ha természete az emberré lett logossal egységet képez. Hogy a logos emberré lett, ezt nemcsak a bünbeesés esetlegessége okozta, hanem szükségessége ép úgy az Isten ideájában, mint az ember lényegében alapszik. Az emberrélevést tehát nem kell úgy tekinteni, mint ha az egy bizonyos időpontban, egy egyszerre isteni cselekvés folytán állott volna be, hanem a Krisztus születését megelőző emberi történet (*longa expositio hominum*) nem más, mint lassankinti megvalósítása a Krisztusban életbe lépett ideának.

Noha az istenember bölcsészeti ideája itt még csak határozatlan alakban adatik elő, az mégis kapcsolókat nyújtott oly ideákhoz, melyek később határozottabban kifejtve nagy jelentőségre emelkedtek. E pontokban már megvan ugyan Irenaeus egész tana a megváltásról; szükséges mégis ennek némely sajátosságait is előadni. Annak három alkatelemét különbözteti meg. Ezek: a bün eltörlése a megváltó részéről tanúsított engedelmesség által, a halál megsemmisítése az ördög legyőzése által, és az isteni életelv új közlése az emberiséggel. Ez lehetetlen lett volna, ha a megváltó az isteni logost ez emberrel nem egyesítvén, igazi isteni természettel nem bírt volna; de másrésről az is szükségképeni volt, hogy ő valóságos ember legyen. Irenaeus az istent és az emberit a tökéletes emberiség fogalmában kapcsolja össze. Ez sajátosságos pont. A megváltás nem más, mint a bün által az ördög uralma alá esett emberiségnek helyreállítása; a megváltó maga pedig azon ember, ki az Istentől eredetileg adott tökéletességet megújítja, ő mint ember a megváltásra szoruló emberi természettel fel van ruházva, valamint ő mint eredeti ember a megváltás lehetőségét feltételező isteni elvet magában bírja; ő mint tökéletes ember az emberiséget eredeti természete

szerint megújítja, sőt azt az igazi tökélyre emeli. Ez utóbbi vonás abból következik mi feljebb volt mondva, t. i., hogy csak ha az Isten fia emberré lesz, csak akkor van meg benne azon kép ideája megvalósítva, mely szerint az ember teremtett, s így lép elő a tökéletes ember. Valamint tehát az emberiség igaz mivolta az Isten fiában van meg, úgy az Isten fiának ideája az emberiségben lett valósággá. Így az isteninek és az emberinek egysége belső és lényeges. De ha az ember lényegéhez tartozik, hogy az Istennel egy legyen, úgy az ember már ez által magában véve az Istennel kibékült. A fődolog tehát az, hogy ezen egység az alanyi tudatra nézve is megvalósuljon. E pontra nézve azonban Irenaeus csak azon általánosan ismert képzet körében mozog, hogy mi, valamint az első Ádámiban az engedelmetlenség folytán vétkeztünk úgy a második Ádámiban az ennek részéről a halálíg teljesített engedelmesége által kiengesztelődünk. De ezen kiengesztelés lehetetlen lett volna, ha Krisztusnak, mint megváltónak, nem lett volna az általa megváltott emberiséggel egyenlő állagos természete. Ezt különösen a gnosticusokkal szemközt kellett kiemelnie, kik a legfőbb Istent a világteremtőtől elszakították.

Irenaeus előadása tehát oly fordulatot vesz, mintha az emberiség maga volna az istenember, az istenember ideája pedig, mely Krisztusban az Isten emberrélevése által megvalósult, tulajdonképen magában véve az emberinek és az isteninek azon egysége, mely Krisztus által csak öntudatra emeltetett.

Már Irenaeusnál megvannak csirái a kiengesztelés oly elméletének, mely az ő tanának határain túl hat. Irenaeus megváltási tanának egyik pontja ugyanis azon mythosi felfogás, hogy a megváltónak az emberiség megváltása végett az ördöggel kellett küzdenie. Az ördög az által nyert jogot az emberre, mivel ez vétkezett. Noha a szerzésnek ezen módja igazságtalan volt, a tényleges birtoklást tőle eltagadni nem lehetett. Ezen jog elismerése azon alap, mely Irenaeus képzetkörét képezi. Irenaeus beismeri ugyan, hogy az ember elcsábítása a bűnre az ördög részéről a legnagyobb jogtalanság, mert ez belevág az Isten, mint az ember teremtője hatalmának körébe; mégis az ember az ördög hatalmába esett, mivel ennek rábeszélése folytán maga szabadon beleegyezett, hogy Isten iránt engedelmetlen lett. Jogos lett volna ugyan az erőszakkal nyert ragadományt erőszakkal visszavenni; de az Istennel összeegyeztethetlen, hogy ő az erőszak útját válassza, sőt inkább az igazságosság iránti szeretetből csak a jogi eljárást választhatta szemközt az ördöggel. Az ördög joga az emberre azon alapult, hogy ezt szabad beleegyezésé-

vel ejtette hatalmába. Míg nem találkozott ember, ki szabad akaratánál fogva az ördög hatalma alól magát kivonta, ennek uralma az ember felett jogos volt. De ha ilyen ember találkozott, az ördögnek magának kellett elismernie, hogy joga megszűnt. Hogy tehát az ember az ördög hatalma alól felszabaduljon, az ördögöt le kellett győzni. Ez jogos volt, mivel így az ember csak azon állapotba tért vissza, melyben volt eredetileg szemközt az ördöggel. De ezen megszabadulás csak akkor volt jogos, ha szabad akaratából bontakozott ki az ördög hatalmából. Azonban ez lehetetlen volt, mivel az ember a bűn által esett az ördög hatalmába. Ezen megszabadulást csak az isteneMBER eszközölte. De, ha a megváltó nem lett volna ember, úgy az embert nem lehetett volna a jog útján megszabadítani. És, ha nem lett volna több, mint egy közönséges ember, az emberek számára ki nem eszközölhetette volna azt, mire ezek maguk erejéből képtelenek voltak. Azon jogos eszköz, mely által az embereket az ördög hatalmából kiszabadította, a tökéletes engedelmesség volt, mely által szemközt az első emberrel, mint új élet okozója lépett fel. Tökéletes engedelmsége által megszűntek azon eredmények, melyeket az isteni parancs átlépése vont maga után. De ily engedelmségre nem lett volna képes, ha benne az isteni logos nem lakozik yala. És azon engedelmsége is még csak szükségképeni feltétel volt, mely mellett a megváltó az ördög ellen, mint ember, ki fölött mint a bűntől szabad fölött annak semmi hatalma sem volt, felléphetett. A valóságos megváltás csak az által hajtatott végre, hogy Jézus az emberiségért meghalt és vérét kiontotta. Mikép függ össze Krisztus halála ezen harczzal, azt Irenaeus tovább nem fejtegeti.

Mint látjuk, ezen előadás egészen mythosi. De ilyen volt általában a patristikai, sőt nagy részben az egész középkori philosophia, s ez azon nagy hiba, mely, mint látni fogjuk, ezen gondolkodók gondolkozását nagyon nyomja. Az emberiségnek sok küzdelmébe került, hogy az ilyen, a gondolkodásnak meg nem felelő, s az ókortól örökölt módtól megszabaduljon.

Irenaeus mythosi előadásában kettő az, mi figyelmünket magára vonja. Egyik az, hogy ezen eladáson is átesillámlik a megváltó isteni természetének szükségképeni ideája. A másik az, hogy noha csak a mythosi képek körében forog, mennyire törekszik ex vi formae a következtetések egész sorát felépíteni. De az hasonlóképen jellemző volt, úgy a patristikára, mint a scholasticára nézve, hogy ex vi formae következtetett, s így természetes, hogy a tartalom sokszor csak erőszakosan foglaltatott be a forma keretébe.

6. Quintus Septimius Florens Tertullianus, latin író, mint Irenaeus, előbb pogány s a pogány irodalomban egészen otthonos, később egész hévvel csatlakozott a keresztyén egyházhoz. Született Carthagóban 166., meghalt 220. K. u. Különösen a gnosticusok ellen harczolt. Erénye askétai irányu. A philosophiát az eretnekségek forrásának tekinti. Azon mondata azonban: „credo, quia absurdum“, inkább elfogult hitéről tesz tanuságot, mint philosophiaellenes irányáról, mert nem a philosophia ellen általában, hanem csak a görög philosophia ellen harczol, s ki a régi elleni ellenséges indulatából és hevésségéből eredett túlzásait meg tudja neki bocsátani, az elég szépséget talál tanáiban, s meg fog győződni, hogy ő önálló szellem. Mindemellett is az egyházi hagyományoknak egészen aláveti magát. E két elem küzd benne folyvást egymással, s nem tud békés harmoniába összesimulni.

a) Álláspontja és viszonya a gnosticusokhoz. Mivel inkább elveszett a keresztyénség sajátos jelleme a gnosticusokban, annál inkább kellett ezzel szemközt oly álláspontot elfoglalni, hogy a sajátképeni keresztyén tan megtartassék. Ezen ponton áll Tertullian, midőn Marcionnak világosan megmutatja a gnosticai doketismus következményeit. Ha Krisztus — mondja Tertullian — testénél fogva hazugság, ebből következik, hogy minden, mi Krisztus teste által történt, hazugság. Tehát mindaz csak látszat, hogy ő az emberekkel együtt élt. A keresztyénség nem történeti valóság, ha azt úgy gondoljuk, mint a gnosticusok. Azon alapon, melyet Irenaeus elkészített, Tertullian tovább halad, s az ő ellenzéke, bölcészet ellen irányul, mivel ezt tekintette a gnosticusok forrásának. Így igenis meg lehet érteni polemiái hevésségét a görög philosophia ellen, s azt felismerhetjük a következőkben. Isten nélkül senki sem juthat el az igazsághoz, az Istent senki sem ismerheti meg Krisztus nélkül, Krisztust senki a szent szellem és a hit nélkül. A pogányok ezekről semmit sem tudtak. Igaz, hogy ők is s költőik és bölcészeik a profétákból merítették, de rájuk csak elhomályosított igazság szállott. Tertullian hinni akarja, hogy a bölcészetre nem szorul, neki a hit teljesen elegendő annyira, hogy az irás olvasását sem kívánja. A teljes hit bizonyos az üdvről, engedjük át magunkat feltétlenül az Isten igéjének. Irenaeus s Tertullian a bölcészetet a keresztyénséggel szemközt ellenmondásnak tekintik, s kimondják, hogy a philosophiának és a keresztyénségnek egymáshoz semmi közük. Clemens és Origenes a hitet úgy tekintik, mint előfokot, mely a tudáshoz vezet; ellenben Irenaeus s Tertullian egyáltalában a hitnél akarnak maradni, s ennek tisztaságát minden, a rajta túlható tudományos érdek által ve-

szélyeztetve látják. Mivel a philosophia a különböző nézeteket, melyekre iskoláiban szétágazott, maga is haeresisnek tekintette; felvették belőle azon jelző nevet, melyet mindennek adtak, miben a keresztyén tudattal ellenkező tant láttak, s most azt gondolták, hogy joguk van a bölcészetet az eretnekség anyjának tekinteni. Az ezen forrásból keletkezett ellenzék most annál erélyesebb volt, minél határozottabban fogta fel magát a keresztyén tudat szemközt a gnosticizmussal és a philosophiával, minél inkább eltaszított magától minden idegenszerűt, minél inkább ragaszkodott specificus tartalmához.

És mégis ez nem azon út, melyen biztos eredményhez lehetett volna jutni. *) Hisz volt még egy tér, melyen az ellenséggel együtt közösen állottak — a mind két fél részéről elismert apostoli iratok. Azonban a gnosticusok mindazt, mi az írásban foglaltatott, nem tartották isteninek és hitelt érdemlőnek, s annak értelmére nézve is a nézetek a gnostikusok és a nemgnostikusok közt eltértek, egymástól s Tertullian maga is mondja, hogy a szentírás magyarázata bizonytalan. Ha tehát mindkét fél az írásra hivatkozott; csak az írás fölött álló elv szerint lehetett határozni, s így a maga ideájának tudatára ébredező katólikus egyház kifejlésében itt egy jelentőségteljes tény hat be. Harczban a gnosticusokkal nyert a traditio először oly állást az íráshoz, melyet az azon idő óta a katólikus tanrendszerben mindig megtartott. Azon korban, midőn a kánon még nem volt teljesen megállapítva, hogy mely iratok tekintendők apostoliaknak, a keresztyénség egész létele a traditión nyugodott. De mi elvileg a traditio fogalma, ezt akkor tanul-ták ismerni, midőn oly ellenséggel kellett megküzdeni, kit csak úgy lehetett legyőzni, ha egy az írás fölött álló álláspontra helyezkednek. Tertullian azt belátja, hogy mindenek előtt azon kérdést kell felállítani, kinek van igazi hite, kitől és mikor szállítatott át azon hit, mely által keresztyénekké leszünk. Hol azt látjuk, hogy a tan és a keresztyén hit igazsága megvan; ott lesz meg az írás, az írásmagyarázat és a keresztyén hagyomány igazsága. De hogy azon ponthoz eljuthassunk, melytől függ a keresztyénség egész igazsága, azon úton kell visszamenni, melyen a keresztyénség hozzánk jutott. A keresztyén igazság első hirdetője Krisztus, utána az apostolok, ezek adták át az általuk alapított gyülekezetnek az igazi szabályt, ez tovább szállott más gyülekezetekre, melyek mind összefüggnek egymással, s az egy egyházat képezik. Tehát azon tan igaz, mely az apostoli anyaggyülekezetek hitével összehangzik, s így a

*) L. Baur „Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte, 253. l.“ stb.

criterium igazsága az apostoli traditio. A traditio fogalmához tartozó kellékek itt már mind megvannak, az közvetíti a multat és a jelent. Tertullian tehát Krisztus igazi tanának megismerése végett utal minket az apostoli gyülekezetekre. De minthogy több apostoli gyülekezet van, igazi tannak csak azt tekinti, miben az apostoli gyülekezetek mind összehangzanak, a tanegysége által függünk össze az apostoli egyházzal; ez az igazság ismertető jele, azok pedig eretnekek, kik ily katolikus többséggel szemközt állanak. Az eretnekséggel szemközt az igazi hit (catholicismus) a tan összhangzatában áll. Az egyház és tanainak egységéhez lehetetlen szilárdabban ragaszkodni, mint ezt Tertullian teszi, mert jól belátja, hogy az egyháznak, megszilárdítása végett, egységre van szüksége. Azonkor, hogy ezen összhangzatról bizonyosságot szerezzen magának, a közös meggyőződést kifejező tanokat rövid tételekben foglalta össze, melyek azt mondták ki positive, mit az ellenfél ellentétele tagadott. Ezek képezték azt, mit az egyház így nevezett: *regula fidei*. Ezen regulák a symbolikai tanfogalomnak első kísérletei. Tertullian szerint csak az apostolok közvetítése által lett lehetségessé, hogy a Krisztus által hirdetett igazság valamennyi keresztyén gyülekezett tanává vált. Épen azért fontos azt tudni, kik voltak az apostolok követői, s hogy a rájuk következők Krisztus tanát hamisítatlanul átadták-e? Igaz az, hogy a míg meg nem szilárdult s ellenei által ostromolt egyháznak a traditio fogalma jó szolgálatot tett; de, hogy ennek gyengéit már a gnosticusok felismerték, azt magának Tertulliannak előadásából tudjuk. A gnosticusok már az apostolok traditionális tekintélyét is kétségbevonták azon állítás által, hogy az apostolok magok sem tudhattak mindent, vagy nem közöltek mindent; hivatkoztak a két apostolnak azon harczára, melyről a galátiai levélben van szó. A traditóra alapított bizonyítás annál gyanúsabb volt, minél hosszabb volt a közvetítő tagok sora. Mindemellett is az egyházi tanítók annál nagyobb súlyt fektettek arra, hogy csak az ő kebelökben van meg a szakadatlan folytonossága azoknak, kik az apostoloktól átszállított hagyományt híven megőrizték. Különösen Tertullianban a kétely lehetőségére sem gerjed fel az ellen mit a hitszabály tanít. A hagyományról egészen vakussággal ezeket mondja: „credibile est, quia ineptum est, certum, quia impossibile.“ A hit üdvözít nem a tudás. A hitszabály ellen semmit sem tudni, annyit jelent, mint mindent tudni. Hitének erejét a többi keresztyénekkal való közös életből és a hitszabályból meríti.

Azonban nála az egyháznak nem külső egysége a fő, ő azt szellemi értelemben veszi. Midőn látja, hogy az orthodox egyházban is két-

ségek és vitás kérdések támadnak, ezek ellen még a szentírásban is annál kevesebb védet talál, mivel az ószövetség az új által megingattott. De az újszövetséget is sokféleképp lehet magyarázni. Ezt ő természetesen találja, mert kellene eretnokségek az igazi keresztyének megismerése végett. Szilárdabban áll szerinte a hit szabálya; de ehhez is többféle értelem férhet, s jól belátja, hogy az nem minden igazság kimerítője. Ezért ezen szabályt is csak úgy tekinti, mint a vizsgálás biztos alapját, mely által az igazat a hamistól megkülönböztetjük. Tehát a szabad vizsgálás mellett szól, kívánja, hogy az igazságot senki se akadályoztassa, nem a kor, nem a szokás, nem a személy tekintélye. A legújabb ránk nézve gyakran a legrégebb, mert Krisztus, az igazság, örök idők óta van. Az eretnokségeket nem az czáfolja meg, hogy ezek újak, hanem az igazság.

De midőn az igazság nyomozásában tovább akar hatni, mint meddig az eredeti keresztyén kinyilatkoztatás és a hitszabály vezet; az egyszerű keresztyének számára, kik nem vizsgálhatnak, hanem csak hihetnek, keresi a biztos, az eredménytelen kutatást kizáró, s az egész egyházat összetartó védet. Mert ő a keresztyénséget és a belátást, melyet az nyújt, nem akarja pusztán a kevés tudós számára fentartani. Vegyének abban mindnyájan részt, miután a keresztyénségnek nem szabad titkos tannak lennie. Az egyedüli vezető, a keresztyén egyházat elevevítő, a szent szellem. Igen helyes az, hogy az igazság felfogása közös birtok és kincs, és hogy ennek elve a szellem. De itt Tertullian letér az igazi útról s azon szép adomány alatt a jövendőlést és az öntudat nélküli állapotokat (visio) érti. Sőt tovább megy, midőn a magasabb felvilágosítást is csak a montanisták felekezetének körére szorítja.*) De ezen megszorítás mellett sem akarja a keresztyéntan további fejlesztését elzárni. Mert az nála általános elv, hogy minden lassan ugyan, de állandóan halad, s szép azon meggyőződése, hogy minden velemény csak annyiban igazi haladás mennyiben a régit és az előkor által megpróbált kincseket megóvni tudja. Azon tulságos aggodalmát, hogy a régit a veszélyes újítók ellen biztosítani akarja, onnan magya-

*) A montanismusról okvetlenül kellett szólanom, mint oly elemről melylyel az egyetemes keresztyénségnek harcolnia kellett, s most, mint ki-tetszik, már Tertullian megértése végett is czélszerű volt, azt megemlíteni. Előadásunk tárgya a bölcészet története. Azt lehetne mondani, hogy oly pont, mint a montanismus és a hozzá hasonlók, nem a bölcészet, hanem az egyház történetének körébe való. Arra igenis kellett ügyelnem, hogy az előadásba fel ne vegyem azt, mi vagy csak az egyházi, vagy csak az egyetemes történet határaiba tartozik. A montanismus nem bír oly kifejelett irodalommal,

rázhatjuk ki, hogy ő oly korban élt, mely több irányban romlást mutatott a nélkül, hogy a haladás biztos utját meglelte volna, s hogy az irás magyarázatában még járatlan kor biztos zsinórmértékkel nem bírt.

De Tertullian oly gondokodó, ki a keresztyénség aplitanainak minden részleteibe törekszik behatni, tehát a történeti hagyományál és az új prófétiánál (montanismus) meg nem állapodhatik. A történeti hagyományon kívül már csak azon oknál fogva kellett neki más ismeretforrást is keresni, hogy közös téren álljon azokkal, kik ellen mint keresztyén harcol. Ezen forrás szerinte a természet, a mindig élő és gerjedező erő, mely lényegénél fogva az észtl nem különbözö. A természettől kapott lelkünk tanuskodik az igazságról. A természet a tanítónő (magistra), a lélek a tanulóné (discipula), de a tanítóné tanítója az Isten. A lélekben lakó bizonyság az igazságról régibb, mint a próféta, tudatunk pedig az Istenről a lélek eredeti adománya. Ezért hevesen kikel azok ellen, kik a természetet megvetik. A világban, ezen legszébb műben nyilatkoztatta ki magát az Isten. Az Istent először a természetből kell tanulni ismerni.

Gnostikusok, mint Marcion, kik merev ellentétet állítottak fel a keresztyén előtti és a keresztyéni, a természet és az Isten között, tagadták az emberben levő természetes tudatot az Istenről. Tertullian annál inkább sürgeti ezen közvetlen bizonyság elismerését. Az eredetileg keresztyéni, mi a lélekben rejlik: az a velünk született, természetes, az ember közönséges életének oly sok nyilatkozataiban önkénytelenül mutatkozó tudatunk az Istenről. Tertulliannál a vallási tudatnak ily felmutatása azért volt fontos, mivel ő mindenütt a közvetlenre, az eredetire, az iskolai bölcsesség által meg nem hamisítottira törekedett.

De midőn a lélekre és a természetre hivatkozik, mindig a bűn által meg nem romlottat érti. Ez pedig az észben áll, mert a lélek, természeténél (lényegénél) fogva eszes, miután az ész okozójától származott. Minden, mit az Isten teremtett, észszerű. Mennyivel inkább a lélek, mely szelleméből (afflatus) eredt! Ha van valami észellenes a lélekben, az onnan ered, hogy a határt átlépi. De ez által az észszerű benne ki nem

mint p. o. a gnosticismus, tehát az előbbi tán el is maradhatott volna. De mivel a patristica és a scholastica nagyobbára vallásbölcsészeti; és mivel a montanismusból és a hozzá hasonló pontokból csak oly tanokat vettem fel, melyek részint a középkori bölcsészetre jelentékenyen befolytak, részint később azon visszahatást idézték elő, melylyel az újkor s így az újkori bölcsészet is kezdődik; ezzel igazoltam eljárásomat, hogy a térről, melyen mozognom kell, le nem tértem.

oltathatik, mert Istentől van. Tertullian a hit és a hagyomány támogatásában az észre hivatkozik. Az ész adja a törvényt, és csak az észszerű törvényt lehet tisztelni. Az Istenben minden, a mint természetes, úgy észszerű is. A mint az Isten, a dolgok teremtője, mindent ész szerint átgondolt és tett; úgy azt is akarta, hogy semmit ne tegyünk és semmit be ne lássunk ész nélkül.

Noha tehát Tertullian a régi hagyománynak és az új kinyilatkoztatásnak nagy tisztelője; megis hallgat a természet és a lelkünkben szóló ész szavára, sőt az igazság hitelesítését ettől várja, s az ész használatának határait a lehetőségig kiterjeszti, hogy a hit alapjait feltalálhassa. Innen van, hogy a philosophia elleni nyilatkozata ellenére is ő keresztyén értelemben bölcselkedik. Igaz, hogy e tekintetben a hitszabályt teszi alapul, és hogy a hitet az ismeret elibe teszi, s hogy új kinyilatkoztatást vár; de mindez vallásos tudatának azon belső szózata, miszerint bízik, hogy a bennünk folyvást élő természet vagy ész, mely minket szellemi közösségre rendelt, a mint eddig, úgy jövőben is vezetni fogja az emberiséget. Ez a legegyszerűbb kinyilatkoztatási hit, egy erőteljes lélek tudata, mely arról van meggyőződve, hogy a természettel, Istennel egységben él. Itt tehát nem lehet — mint azt némelyek állítják — a természeti és természetfölötti (supranaturalisticai) ismeret ellentétét keresni. Sőt Tertullian azon állásponton áll, hogy az ember megismerheti az isteni titkokat. Hogy mindent még meg nem ismertünk, ennek oka az, hogy ehhez még el nem jött az idő, pedig minden az idők rendje szerint történik.

Kérdés tehát: mikép lehetséges, hogy az, ki bölcselkedik, a philosophia ellen nyilatkozik? Ő az új világnézet álláspontján áll, ezért veti meg a régít. Ily eljárás minden forduló pontnál rendes dolog. Gyűlölsége mindaz ellen, mi pogány, oly nagy, miszerint azt tartja, hogy ahhoz már csak közöledni is eltisztátalanítás. Színháztól, játéktól, sőt a pogányok legártatlanabb szokásaitól is irtózik. Sürgeti, hogy a keresztyén ne vállaljon nyilvános hivatalokat, ne tegyen hadi szolgálatot, kívánja, hogy a pogányokkal egyforma ruhát ne viseljen. Sőt azt sem akarja megengedni, hogy a keresztyén az irodalmat tanítsa, mivel az a mythologiával összefügg. *) A régi elleni elfogultságában azt nem látja, hogy

*) Mindez természetes oly korban, midőn az új elv a régi fölött a győzelmet még csak kivívni akarja, s midőn a kettő közti különbségnek tudata még nem tiszta. Nevetséges, sőt undorító az oly korban, midőn az új elvnek élete már oly erős, hogy a régi mellett biztosan megállhat, s a régít, mint a történeti kifejlésnek egy jogosult mozzanatát, maga mellett elismerheti.

a régi gondolkodás benne is nyomokat hagyott. Ezt mindjárt láthatjuk.

De hogy a keresztyének a régítől idegenkedtek, ennek közelebről következő mély alapja van. Ők hittek a régiek daemonaiban. Mily nyugtalanító volt ezen hit a keresztyén tudatra, midőn a daemonival, mint a pogányság formáival a mindennapi élet viszonyaiban találkozott! Sok összeütközésnek kellett támadnia, midőn minden érintkezést a pogánysággal daemoni megtisztátalanításnak tartottak. Tertullian minden munkát, mesterséget, művészetet, mely a bálványokra vonatkozik, bálványimádásnak tekinti. Mi tenni valójuk volt azoknak, kik ily munkákból éltek? Tertullian kész volt a felelettel. Az mondja: a hit nem fél az éhségtől. Az ily erkölesi szigor a pogány istenek hamis képzelein alapult. És hogyan viselhetett a keresztyén állami hivatalokat, ha azzal pogány szokások és jelvények voltak összekapcsolva, hogy tehetett hadi szolgálatot, ha pogány esküt kellett letennie, hogy engedelmeskedhetett a császárnak, midőn ez a pogány állam élén állott, melyet pedig ő daemoni eredetűnek tartott? Tertullian egyenesen mintegy rohanva tagadó feleletet ad a két első kérdésre. De a harmadikra? A keresztyének a tartozó engedelmességet bebizonyították ugyan a császárnak, mert benne az Istentől rendelt uralkodót látták. De mily hamar jutottak el az engedelmesség határához, ha a császár valami pogányt vagy daemonit kívánt tőlük. A keresztyéneknek feszült viszonyban kellett állaniok a római államhoz. Ez az összeütközések egész sorát rejtette magában, ez forrása a keresztyének üldöztetésének.

b) Theologia. Tudata az Istenről rendületlen, s bízik azon közvetlen tanubizonyosságban, melyet róla a természet és lelkünk tesz. Az Isten örökkévaló és a legfőbb nagyság, vele ész, alak, erő és hatalom tekintetében semmi sem egyenlő. Ő tehát egyetlen. A nagyság fogalma, melyből az Isten egységének bebizonyításában kiindul, gondolkodásával függ össze. Csatlakozva a stoikusokhoz, azt mondja, hogy minden igazi állag test. Tehát az Istent is, mikép korában több egyházi atya, mint testet gondolja, de mint szellemet is. *) Természetes, hogy ily sensualis alapon több nyers képzet hatott be tanaiba. Az Isten lényegét, vonatkozásaitól a dolgokra, Tertullian élesebben különbözteti meg, mint elődei. Az Isten jósága a természetények okozója kezdet nélkül és minden idő előtt, mivel az a kezdetnek és időnek alapja. Az Isten jóságát azért is úgy gondolja, mint az Isten egyik tulajdonságát, mivel az

*) Spiritus corpus sui generis in sua effigie.

az észtól elválhatlan. De a tulajdonságok az Isten teremtő működésével függnek össze. A teremtés az ő jóságának műve és egyszersmind kinyilatkoztatása, mert az Isten magában véve elrejtett s az emberi kicsiségre nézve megközelíthetetlen, tehát az ember számára az Isten nem egész teljében lesz nyilvánvalóvá, hanem az ember felfogási ereje szerint. Az Isten magát fiában nyilatkoztatta ki. Az tehát az isteni jóság eredménye, hogy magát a világban kinyilatkoztatni akarta először általában, azután mindazon intézkedések által, melyeket tett, hogy kinyilatkoztatása teljes legyen. A kinyilatkoztatásban csak az Isten akarata működik. Ő tehát tanítja a teremtést a semmiből, s így ellene van az anyagból való teremtésnek. Azok ellen fordul, kik az anyagot elvképen azért veszik fel, hogy abból a gonoszságot és a roszt ki-magyarazzák. De ha az anyag örökkévaló, úgy nem lehet rossz, mert örökkévalóság és jóság szükségképen összefüggnek. Ha pedig a gonoszság örök volna, úgy azt le nem győzhetnők. Az Isten mindenhatóságát nem lehet azzal összeegyeztetelni, hogy a gonoszságot az anyagban nem tudta volna legyőzni, sem azzal, hogy a világ teremtésében rá szorult volna. Az Isten tehát a semmiből, akaratának szabad jóságából, mely az észszel egy, teremtette a világot, s az ész előképei szerint gondolt át mindent. Ezen előképekben akarta magát kinyilatkoztatni és megismertetni. Ehhez nem volt egyébre szüksége, mint legjobb szolgáljára s ez az ő igéje (sermo). Ez az isteni ész eredménye, noha megengedi, hogy belsőképen a világteremtés előtt megvolt az Istenben, de mint sajtyszerű állag csak a teremtő igében lépett elő, mint az Isten fia, mert az isteni ige teremtő.

A logost az apologeták általában úgy gondolták, hogy az eszményileg megvolt mielőtt az Istenből kilépett. Tehát a logosban és általa létezik minden először mint eszményi, mint gondolt. Tertullian azt mondja, hogy az Isten magában véve ész s ez, mely az ő tudata, benne megvolt, mielőtt általa minden teremtett. Ezen viszony tehát közelebről az eszményinek és a valódinak, az immanens gondolatnak és a kimondott szónak ellentéte által határoztatik meg. Ezen viszonyról Tertullian azt mondja, hogy a gondolkodás beszélés is és megfordítva. A gondolkodás és beszélés ezen viszonyában rejlik az alap, hogy a logosnak Istenből való kilépési momentumát miért vették azonosnak a világteremtés momentumával. A teremtés is Isten szava, a kimondott teremtő ige által a logos magában álló létezését nyert. És mikép a teremtés nem más, mint megvalósulása annak, mi előbb mint idea, mint gondolat az Istenben megvolt, a logos tekintetében is ilyen átmenet

van az ideától a valósághoz. Ha az Istentől teremtett világ az Isten szellemében eszményileg létezett, mielőtt valóságot nyert; úgy az átmenet ezen eszményi léteztől a valódihoz csak befejezése annak, mi már magában megvan az idea és a valóság viszonyában. A logos létezése sem lett volna teljes, ha mint idea nem nyert volna külső valóságot is. Tertullianus a fiu eredését az atyából a prolatio szava által jelzi. E felfogás alapja tehát az emanatio, mi az alárendelési (subordinatio) viszonyt foglalja magában s minél inkább lép előtérbe amaz, annál inkább ez is, mint ezen eset a legtöbb apologetánál csakugyan és Tertullianusnál is megvan, midőn azon hasonlatokkal él, hogy az atya, fiu és szellem úgy viszonyulnak egymáshoz, mint a gyökér, törzs és a gyümölcs. És mikép az atyából a fiú, kiben ez már előbb volt, úgy a fiúból az ebben rejlő szellem lépett elő. Hol a logos viszonyáról az emberhez szól, ott mint Irenaeus azt tanítja, hogy a logosnak kezdet óta azon rendeltetése volt, hogy emberré legyen. Szép törekvés az, hogy Tertullianus az Isten viszonyát az emberhez a lelegevenebb közösségben gondolja. Azonban ezen viszonyt, mint lényeges egységet, az istenember speculativ ideáját ő is még határozatlanul adja elő. Általában az elsorolt egyházi atyáknál azon elv, mely által az egy isteni lényeg a concret alakokba, magából kilép, az emanatio képzete. De így a háromsági viszony jelleme csak egy természeti processus. Ez különösen Tertullianusnál van meg, ki szerint az atyával azonos isteni lényeg úgy előhozza (profert) magából a fiut és a szellemet, mint mikép a gyökérből kihajt a törzs és a gyümölcs. A gondolkodás és a beszélés vagy az idea és valóság viszonyából is ezen egyházi tanítók mindig visszatérnek az ok és az okozat kategóriájára, melyet a természeti processus analogiája szerint gondolnak. Csak Tertullianus mondja egy helyen, hogy a hit az Isten egységében a fiu és a szellem által van közvetítve. Ez pedig azt teszi fel, hogy lényegéhez tartozik az emberi tudatra nézve is létezni, s ezen tudat ép úgy momentuma az isteni lényegnek, mint az, hogy az Isten a fiu és a szellem formájában létezik. Mi tehát az Isten magában véve, annak kell lennie az emberi tudatra nézve is, és mi ő az emberre nézve, az ő magára nézve is. Ezt azonban csak mintegy sejtve mondja. A háromsági viszony ezen írók előadása szerint időben fejlődő, esetleges, az Isten önkénye által tételezett. Ezért az Isten viszonya is a világhoz nincs mélyen indokolva, noha a háromsági idea annyiban közvetítő az Isten és a világ közt, mennyiben a logos nemcsak világteremtő, hanem maga is csak a világteremtés munkájával jut el személyes lételének teljes valóságára.

c) Világ. A világ az Isten jósága által teremtve szükségképen tesz tanúságot az ő jóságáról. Benne minden, mivel jó okozótól ered, szükségképen jó. A teremtés az isteni észből eredve észszerű és rendezett. De a műnek mégis csekélyebbnek kell lenni, mint a teremőnek, és a teremtett dolgokban kell változásnak is lenni, holott az Isten változhatlan, tehát a világ ellentétek nélkül fent nem állhat. De ezen ellentétek szükségességéből nem következik az, mit a régi bölcsészek tanítottak, hogy a világon jóságnak s gonoszságnak is kell lenni, hogy a jóra ennek ellentéte vessen világot. Ő azt tanítja, hogy a gonoszság nem fekszik a világ szükségképeni természetében, mert az Isten jóságából csak jó eredhet. A világra nézve szükségképeni ellentétek a világ szépségéből semmit sem vonnak le. A régi bölcsészekre emlékeztet, midőn az igazságosságot az Isten jóságával oly szorosán kapcsolja össze, hogy amazt nem a büntetés szükségességéből származtatja, hanem a világelentétek eloszlásával hozza kapcsolatba. Az isteni igazságosság műve a nap és éj, a világosság és sötétség, a dolgok mozgása és nyugvása, támadása és enyészése.

d) Embertan. A világ az Isten kinyilatkoztatása végett van. Kellett tehát valamit teremtenie, mi által ő megismertessék, egy ismerő lényt, melyben az isteni kinyilatkoztatás teljessé, valósággá legyen, az isteni lénynek képét, mely belátásra s tudományra képes. Ez az ember. Az Isten nem magáért, hanem az ember végett teremtette a világot, hogy ennek dicsőségén s pompáján megismerje teremtőjét, hogy a fölött uralkodjék. Ezen előnyökkel csak az ember bír. Különösen az akarat szabadsága az, min az ember istenképe és az ember uralma alapszik. Az ember érdemes rá, hogy az Istent megismerje, mivel ennek képmása, mely azonban csak szabad és ez által hatalmas lényben lehetséges. Mikép uralkodhatnék az ember más dolgok fölött, ha saját szellemét nem tudna kormányozni? De az Istentől teremtett ember a jót nem birhatja sajátul, ha azt saját tette által meg nem szerzi, s második természetévé át nem alakítja. Az ember nemcsak életre, de jó életre is van képezve. Így adatott neki törvény, melyet akaratának szabadsága által betölthet.

Eredetileg, mint azt az Isten teremtette, minden jó, ép és észszerű. Ilyen kivált az emberi lélek, mely közvetlenül az isteni szellemből (afflatus) ered. Tertullian Plátó ellen fordul, midőn ez a lélek észellenes részéhez a kívánságot számítja. Hisz a kívánság a jó felé is iránylik. Megtámadja azon tant is, hogy az érzékek csalnak. Az érzékek a dolgok viszonyairól értesítenek minket. Az értelmet s az érzékeket sem akarja egymástól elkülöníteni, mert az érzék a dolog megértője, melyet ér-

ziünk, az értelem pedig a dolog érzője, melyet értünk. Így következetes, hogy a lélek egységét határozottan tanítja, természetes, hogy azt testi, noha egyszerű állagképen fogja fel. A hús (caro) a lélek edénye, noha ennek állagához nem tartozik. De ezen mellékadományt nem kell megvetni, mert a hús a bűnnek nem oka, azzal csak a lélek él vissza a bűnre. Tehát az emberben és lelkében minden jó, míg a bűnnek nem enged. A gonoszságot az Isten csak megtilthatta, de meg nem akadályoztathatta, mert kinek törvény adatott, szükséges, hogy azt át is lépheti. Az Isten a szabadságot visszaveszi vala, ha a bűnt lehetetlenné teszi. A bűn engedelmetlenség szemközt az isteni akarattal. De azt is tanítja, hogy a gonoszság legyőzése az ember szabadságától függ. E mellett azonban az isteni kegyelmet is oly nagynak tekintí, hogy az képes az akarat hatalmát megváltoztatni.

Noha világnézete materialismus, mindemellett is ethikája mint a stoikusoké az érzékiséget elnyomni törekszik. Ezért ajánlja a házasság és a családi élet kerülését. Ezen irányt a stoikusi tanok ápolták ugyan benne, de az különösen azon kor keresztyéneinek azon irányra, melynél fogva ők az érzéki világot kerülve, asketái életben keresték a tiszta erkölcsiséget.

Materialismusánál fogva szerinte a lélek is testi lévén a testtel együtt a lélek is a szülőkről átszáll a gyermekekre, valamint a kettőnek tulajdonságai, tehát a szülők lelkében gyökerező bűn is. De itt ismét azon szép hite vezérli, hogy a gonoszság a jót egészen ki nem olthatja, hanem csak elhomályosítja, s nincs lélek, melyben valami jó nem volna. A jónak és a gonosznak csak mértéke különböző a különböző egyénekben, hogy véteksuly nélküli egy lélek se legyen, ha a gonoszságot elkövette, mivel a jónak csíráját is magában hordja, mely előtör, mihelyt szabadságot talál. A bűn tehát, noha a gonoszság átörököttik mindig a szabadság műve, mely az első embertől úgy ment át az utódokra, mint egész természete. Mivel a bűn nemzedékről nemzedékre átszáll, az első ember bukása folytán az egész történet megváltozott. A bűnbeesés után az embernek segélyre lett szüksége. Igaz, hogy az elbukott ember is megismerheti az Istent, mint teremtdőjét, s az isteninek, ezen benne levő csírájához s Isten műveinek vizsgálásához kapcsolódik az ember megszabadítása, miután ez rá nézve egészen idegen nem lehet. De hogy az ember az Istent egészen megismerje, ehhez isteni fenyíték, és oktatás kívántatik. Az eredeti igazság meghamisítását csak az isteni nevelés javíthatja meg. Ennek műszere az Isten ígéje; ennek telje Krisztus. De mivel minden az időnek bizonyos rendje szerint történik, és semmi sem léphet ki szabálya köréből; oly nagy mű, milyen az em-

beriség üdve, szinte meg nem történhetett egyszerre. Hit az Istenben mindent a tökélyre visz, de kellett, hogy a hit az ismeretet kiérdemelje, a hitnek pedig előkészületre volt szüksége. Az emberiség kifejlését mindenütt természetes átmenetek szerint gondolja, s így a törvénynek gyökerei is megvoltak már az ember természeti állapotában. Jól fogja fel a keresztyén kor viszonyát is a törvény korához, midőn azt mondja, hogy Krisztus nemcsak a rossz külső cselekedetet tiltotta meg, hanem a tisztátalan érzületet is. Mit a régi kor el nem birt, azt mi érettebbek tudjuk betölteni. De a haladás abban is áll, hogy a bűnös kor elmévelt-ségétől és elpuhultságától térjünk vissza az élet egyszerűségéhez és szigorához, az Istennel való eredeti közösséghez.

De a keresztyénség ígéretei a jelennél tovább terjednek, mert a dolgok elérik azon tökélyt, mely most még csak a csirában szunnyad. Az isteni gondviselés vezetése alatt ez is a természeti kifejlés eredménye. A léleknek természetében fekszik, törekvés a keresztyénség felé, mivel a vállásos tudat legegyszerűbb nyilatkozataiban még a polytheisták is önkénytelenül a monotheistai alapra mennek vissza.

e) Halhatatlanság. Tanítja a lélek halhatatlanságát, mivel a lélek egy és egyszerű, tehát fel nem osztható; mint folytonos tevékenység a nyugváshoz soha el nem juthat, tehát enyészhetlen életben kell részesülnie. A halhatatlanság tanában megtartja a személy ugyanazonságát. Mivel pedig a személy fogalmával összefügg nála a test fogalma, tanítja a test feltámadását is. Az Isten tanításunkra először a természetet küldte, azután a prófétákat. Tehát ne kételkedjél, hogy az Isten a holtakat fel nem támasztja. A nap elhal s eltemettetik a sötétségbe, de a nap ismét feltámad s keresztültör sírján — a sötétség éjelen. A kialudt csillagok ismét meggyujtatnak, tél és nyár, tavasz és őszt folytonos kör szerinti mozgásban ismét visszatérnek. A fák, lombjaiktól megfosztatva újra felruháztatnak, a virágok megszíneztetnek. Ezen rend csudálatos, az megfoszt, hogy megtartsan, elvesz, hogy visszaadjon és gyarapítson; mit eltávolított, azt termékenyebben és szebben hozza vissza. A magnak fel kell oszolnia, hogy belőle új élet szülessék. Semmi sem megy veszendőbe, kivéve úgy, mint az minden dolog javára történik. A dolgoknak ezen körben mozgó rendje a halottak feltámadásáról tesz bizonyosságot. A gondolkodó ember, ki a valódi életet a szellemben keresi, nem fog ugyan lelkesedni ily tan felett, de gyönyörködhetik a természetnek azon eleven szemléletén, melytől Tertullianus gondolkodása át van hatva. Ő a természetben tiszteli az Istent, bízik hatalmában, mely az elmúltat még könnyebben hozhatja vissza, mint azt a semmiből teremti.

Igaz, hogy Tertullian gondolkodása sok pontban még határozatlan, sokban hézagos; igaz az is, hogy némely keresztyén tanokat félreértett, hogy nagyon érzéki képzetkörben mozog; de tagadni nem lehet, hogy, mi a keresztyén hit tartalmát illeti, bölcészeti nyomozásai sok tekintetben figyelemre méltók, különösen pedig magas azon felfogás, melylyel a keresztyén szellem szerint az ember rendeltetéséről és becséről bír. Végre nagy érdeme Tertulliának az, hogy ő, ki a keresztyén hithez mondhatni vakon ragaszkodik, a vallás szabadságát erélyesen védi, azt az egyén elidegeníthetlen jogának tulajdonítja, s ellene van minden vallási kényszernek.

7. Alexandriai Clemens. Irenaeus és Tertulliánnal szemben ellenkezőképen gondolkodik Clemens s Origenes. Alexandria, hazája azon gnosishoz, melyről feljebb, mint a keresztyénség ideájával össze nem egyeztethetőről szólottunk, s melyet hamis gnosishoz is szoktak nevezni. De Alexandria szülőhelye a keresztyén theológiának is, mely szinte nem akart más lenni, mint keresztyén gnosis. Clemens és Origenes a gnosist (tudás) a pistis (hit) fölibe állítják, s a kettőt oly immanens viszonyba helyezik egymáshoz, hogy a tudás nincs a hit tartalma nélkül, a hit pedig azt kívánja, hogy tartalma a tudás formájára emeltessék. Tehát azon álláspontra állanak, mint a gnosticusok. Ők a keresztyénséget és történeti összefüggését a kor philosophiájának segédelmével akarják megérteni, s tartalmát a gondolkodás által felfogni.

A keresztyén theologia, mint az a második s harmadik században megalakult, folytatását képezte az alexandriai zsidó vallásphilosophiának. A gnosis is ezen vallásbölcészetnek egyik ága, de köre tágabb, mivel a keresztyénséget magába felvette. Azon régi vallásbölcészethez hasonló viszonyba lépett az alexandriai egyházi tanítók theológiája. A különbség az, hogy az utóbbiak a keresztyénség pozitív alapjaihoz jobban ragaszkodtak, mint a gnosticusok. Hogy Alexandriában már régen érezték a keresztyén tanok tudományos előadásának szükségét, ezt mutatja az ott virágzó katechétai iskola. Innen került ki az alexandriai theológiának két főképviseelője Clemens és Origenes. Ezek főjelentősége azon közvetítő állás, mely a gnosticusok transcendens speculációja s a pusztán ténylegeshez és adotthoz ragaszkodó Irenaeus és Tertullian irányja közt van.

Titus Flavius Clemens a pogány bölcészetben kiképeztetve korán áttért a keresztyén hitre. Ő eclecticus, noha leginkább az újplatonismus után indul, s hajlik ő is a mysticaihoz. Severus császár

alatt az üldözés elől Syriába menekült, s a harmadik század második tizedében itt halt meg. Iratainak célja az emberiséget a keresztyénséghez vezetni s ezt a görög és az áltanok ellen védeni. Nála különösen látható, hogy a philosophia oda törekedett, a keresztyénséget a zsidó szűk felfogástól megszabadítani. Már Justinus találta az isteni ige nyomait a pogány bölcsészeknél; Clemens tovább megy. Ő világosan tanítja, hogy az isteni gondviselés a pogányoknál a philosophia által működött, s őket a keresztyén kinyilatkoztatás befogadására nevelte. Sőt azt állítja, hogy a philosophia, noha csak emberek által működik, Istentől jó; kik a philosophiát el nem ismerik az Isten művének, azok az általános isteni gondviselést nem ismerik el. Az igazságossághoz és az Istenhez sok út vezet ugyan; de mind egyben fut össze, s ezen egy út — Krisztus. Ezen utakhoz tartozik a görög philosophia is, valamint a zsidó törvény. Az Isten ismerete már a keresztyén kinyilatkoztatás előtt is megvolt a barbaroknál, görögöknél, noha tökéletlen alakban. Szükséges tehát, hogy az, ki az igazi ismerethez óhajt eljutni, az igazságnak elszórt részeit egy ismeretbe foglalja össze. Clemens a görög philosophiát szükségesnek tartja a szentírás tisztább megértéséhez, sőt azt mondja, hogy a keresztyén tanok belátásához, ezek részeinek egységbe való összefoglalásához a tudományos bebizonyítás kívántatik, mi a görögök által kimívelt dialectica nélkül lehetetlen.

a) A hit és a tudás viszonya egymáshoz. Clemens és Origenes a gnosist nem vetik el, sőt a keresztyén theologia lényegét benne találják. Clemens gnosticus akar lenni azon értelemben, hogy ő a gnostikusban egy tudományosan gondolkodó s absolut tudásának elvét gyakorlatilag is bebizonyító keresztyénnek ideálját látja. De kívánja, hogy az ily értelemben vett gnosis legbensőbb összefüggésben álljon a hittel, s csakis ennek az alapján maradjon.

A hit alatt érti a keresztyénség tartalmát, szélesebb értelemben pedig a szabad lélek észszerű beleegyezését, a lélekben rejlő igazság önkénytes elfogadását, beleegyezést a jámborsághoz.

A *γνωσις* pedig szerinte tudás legfőbb értelemben, az absolut ismeret. De mikép, az ismeret, hogy absolut legyen, más ismeret közvetítésére szorul, mely még nem absolut; úgy a gnosis szükségképeni feltevése a hit. A *πιστις* és a *γνωσις* kölcsönösen függnek egymástól. A hitnek elől kell menni, s a tudásnak ebben van meg realis tartalma; de a hitre szükségképen a gnosishoz kell következnie, mivel az ismeret feljebb áll, mint a hit, miután a hit tartalma csak a gnosis által emeltetik öntudatra. Az ember mint ilyen a gnosis által éri el a tökélyt, mely az isteninek ismerete által jó létre, s mely magával s az isteni logossal

összehangzik. A hit a gnosis által lesz befejezetté, mert a hit a belsőben letett jó, az a nélkül, hogy az Istent keresné, bevallja, hogy ő van, s magasztalja őt, mint levőt; de midőn ezen hitből kiindulunk s tovább haladunk, eljutunk az ismerethez. A hit tehát — lehet mondani — az általánosra szorítókozó ismerete a szükségképeninek; ellenben a gnosis a hit által felvettnek szilárd és biztos ismerete. De ahhoz is szilárdul ragaszkodik, hogy minden ismerethez az akarat szabad iránya szükséges. A keresztyénséget tartva szeme előtt, azt mondja: mi az isteni nevelésnek magasabb fokához jutottunk el, s ez tümel minket az ószövetség álláspontján, mert ez a félelem, most a szeretetben élünk és birunk belátással, nem szolgálai, hanem gyermeki állapotot élünk. Az első üdvözítő átváltozás, a pogányságból átmenni a hithez, a második a hittől az ismerethez. A gnosis tehát a tudásra emelt hit, vagy mennyiben a hitben közvetlenül van meg az, mi a tudásban közvetített, az a közvetítéséről tudatos, egyáltalános tudás. De noha a hit közvetlen és teljesen adott tudás, az nem pusztá vélemény. Az az érzékből indul ki, de a pusztá véleményt elhagyja, s felfogja az igazít és a bizonyosat. Aristoteles nyomán a tudományról azt mondja, hogy az bebizonyítólág jár el; azonban az elvek be nem bizonyíthatók, mert minden, mi bebizonyítandó, mást tesz fel, miből bebizonyítandó. De a legfelsőbb elvhez csak a hit által lehet eljutni, minden tudomány kezdetét, annak elveiben való hit teszi. A logosnak, mint tanítónak engedelmeskedni, azaz neki hinni kell. A hit tehát az első, a közvetlen, de ezen közvetlenségében az a közvetlen bizonyosság, melynek elve magában van. Így a hit Clemens szerint oly abszolút, mint a tudás. De hogy a kettőnek abszolút volta egymás mellett megállhasson, ez csak az által lehet, ha a tartalom és a forma közt különbséget teszünk, s noha Clemens e tekintetben közelebbről nem nyilatkozik, ebben határozódik nézete a hit és a tudás viszonyáról. Igaz az, hogy az abszolút igazság már a vallásos érzésben lehet ugyan tételezve, de nem annak formája, nem a bizonyosság, mely az igazságot teljesen felfogta. Ezt sejtí Clemens, de hogy ennek tiszta tudatához el nem jutott, ebben őt elfogult hite akadályoztatta. Hogy a hitet nem tekinti az ismeret azon fokának, mely az igazságról teljes bizonyosságot szerez, ez onnan is kitetszik, mivel beszél oly hitről is, melynek tartalma hamis.

De ha egyrészt a tudás a maga tartalmát a hittől veszi, másfelől a gnosis a pistis felett áll, annál inkább kell kérdezni: mi a gnosis elve, mi teszi azt azzá, mi által a pististől különbözik? Ez csak a philosophia lehet, de a philosophiát pogány eredeténél fogva nem lehetett a

gnosis elvének tekinteni. Ezen pont látszik Clemenst ellenkezésbe hozni önmagával, midőn a hit és a tudás viszonyáról szól. Egyrészről a philosophia csak egy formai, propaedeutikai viszonyban áll a keresztyén hithez, másrészről az, mi a hitet a tudásra emeli, mi a tudás elve, csak a philosophia. Hol van a kettő egysége, ez Clemensnél nem világos. Szerinte a philosophia a bölcsesség előkészítője, az vizsgálja az igazságot és dolgok természetét, holott a bölcsesség maga az igazság. Clemens azon tudatlan szájasok ellen, kik azt gondolják, hogy a philosophia az igazságot veszélyezteti, azt hozza fel, hogy, ha a hitet a philosophia-részéről féltjük, ez bizonyosság a hit gyengesége mellett. A görög philosophia előkészítés az igazi philosophiához, a keresztyénséghez, és noha az az igazságot nem is fogja fel teljes nagyságában, legalább előkészíti az utat a legkirályibb tanhoz, midőn a szellemet felvilágosítja, az erkölcsöket képezi, s az igazság elfogadásához erősíti azt, ki a gondviselésben hisz. Clemens azon nézete, hogy a bölcsészetnek formai becse van, már itt átmege azon magasabb nézetbe, hogy a bölcsészet maga az abszolút tudás. A bölcsészet is az Istentől jő, az a görögöket, miként a törvényt a zsidókat, Krisztushoz vezette.

Azonban ennek ellenére is beszél a philosophiának daemoni eredetéről, s azt mondja, hogy a görög bölcsészek olyanok, mint a tolvajok és rablók, mivel ők már az úr megjelenése előtt az igazságnak részeit a prófétákból átvették a nélkül, hogy ezt beismernék. *) Tehát a gnosticus tudása annál tökéletesebb, minél tisztább tudatára jut egyrészről annak, hogy az igazság elosztott, másrészről, hogy ezen sokaságnak az egység képezi az alapját. Ezért mondja Clemens igen szépen, hogy az igazság csak egy, ellenben a hamisnak van sok eltérő útja. A szétszórta, mint egy széttépett test tagjait, egyesíteni, az elválasztottban az eredeti egységet szemlélni, ez csak a keresztyénség abszolút álláspontján lehetséges.

Ezen álláspontra állani, ez a gnosis feladata, de ezen feladatnak a gnosis csak, mint philosophia felel meg. Noha tehát Clemens a philosophia becsét csak a formaiban és az előkészítőben látja; mégis csak benne fekszik azon lehetőség, hogy a hitnek abszolút tartalmát abszolút módon tudjuk.

De mint láttuk, Clemens gnosise gyakorlati irányú is. Ott Plato után indul, hol azt mondja, hogy az igazi ismeret a helyes cselekvéssel

*) Ennek igazi értelme az, hogy mindkettő az igazságra, a tökély ideájára törekedett.

szorosan összefügg. A gnosticus tehát, ki ismerettel bír, az igazi erényt is fogja gyakorolni, ő a husban élő Isten. A helyes ismerettel a jónak szeretete is össze van kapcsolva. A szeretet összeköt minket az Istennel, s a teremtőben szereti a teremtményt, az alapítja meg az igazi államot, az igazi egyházat. A szeretetet az ismeretnél is magasabb foknak tekinti, olyannak, mely a legfőbbhez vezet — az Isten örökségéhez. A magasabb ismeret középső fok a hit és a szeretet között; e kettő pedig, mint azt a meghatározás is mutatja, gyakorlati irányú. E szerint nála az ismeret gyakorlati jelentőséggel bír, ilyen tehát theológiája is.

b) Isten és a logos. Az elsorolt apologéták, Irenaeust kivéve, istenideájuk szempontjából a fiúnak és a szellemnek eredését az isteni állagból időbeli, érzéki módon bekövetkező működés alakjában gondolták. Ellenben a többi egyházi tanítók az Isten fogalmára nézve kisebb nagyobb mértékben azon plátói nézet felé hajoltak, hogy az Isten, fogalmánál fogva, minden lényegiségen túlható (*επεξευνα πασης ουσιας*). De minél elvontabb a plátói felfogás szerint az istenfogalom; annál inkább ragaszkodtak azon képzethez, hogy az Isten kinyilatkoztatott, látható alakban megjelent, mint ezt a logosban képzelték. A kérdés az volt, hogy ezen concretumot azon abstractióval miként lehet közvetíteni? Ezen kérdés annál fontosabb volt a régi egyházi tanítók előtt, minél inkább befolyt keresztyén istentudatokra a plátói iránynak elvont ideája. Ezen álláspontot foglalja el Clemens és Origenes.

Clemens felfogása az, hogy a mindenhatónak fogalmához csak úgy juthatunk el, ha minden testitől és nem-testitől elvonunk. A tagadás ezen útján az eredmény nem az, mi az Isten, hanem, mi ő nem. Ha nehéz minden egyes dolog elvét megtalálni, annál nehezebb azon legfőbbhez és legrégebbehöz (*αρχη*) elhatni, a mi minden levés és lét alapja, mi sem nem, sem különbség, sem faj, sem egyed, sem állag, sem járulék. Az végtelen (*απειρον*), nem mintha ahhoz a gondolat el nem juthatna; hanem mennyiben az dimenzió és nagyság nélküli, az alak és név nélküli, s noha mi azt egynek, vagy jónak, vagy észnek, vagy egyáltalánosanak, vagy atyának, vagy teremtőnek nevezzük; ez által nem tulajdonképi nevét mondjuk ki, hanem ezen szép jelzések által csak a gondolkodásnak akarunk támpontot adni. Az ily abstractió nyomán a keresztyén öntudatra nézve adott logos, vagy fiú fogalma szinte csak abstract lehetett. Ezért mondja, hogy a gnosticus az értelmi lények közt azt imádja, mi a nemzettek között a legrégeb, a minden levőnek időtlen kezdetét és elsejét, a fiút, kitől a dolgok ősalapját lehet ismerni tanulni, az egésznek atyját, azon őslényt, mely minden jószág foglalataján

de melyet tovább kimondani nem lehet, hanem csak szent bámulattal imádni kell, azon lényt, melyet Krisztus hirdetett ugyan, de melyet megérteni csak azok voltak képesek, kiket ő ezen ismeretre kiválasztott. A földön a legjelesebb az ember, a mennyben az angyal; de a legtökéletesebb és legszentebb, minden hatalommal felruházott, legjótékonyabb természet a fiú természete, ki az egy mindenhatóval legszorosabb egységben áll, mindent az atya akarata szerint elrendez és kormányoz, és soha ki nem meríthető erővel mindenütt hat. Látszik, hogy mennyire törekszik az isteni tulajdonítmányokat mind a logosra ruházni, s neki oly kört kijelelni, hol végesetben a kettő közti különbség csak enyésző momentum. De a logos ily ideája szerint meg nem állhatnak azon más határozottságok, melyeket róla elmond, t. i., hogy ő az atyától nemzett, bizonyos időben testté lett, az atyát kinyilatkoztató, a világ teremtése végett az atyából kiinduló, az Isten viszonyát a világhoz és emberhez közvetítő. Tehát nincs megfejtve mikép kell ezen határozottságokat a logos és az Isten egyáltalános fogalmával együtt gondolni. Már Photius fedezte fel azon hibát, hogy Clemens két logost tanít, s hogy csak a kisebbik jelent meg a földön. Ha a logos oly örök, korlátlan, mint a legfőbb egyáltalános Isten; úgy a túlnani világból ép oly kevésbé léphet elő, mint a legfőbb Isten, kit közvetítenie kellene. Tehát a logos megjelenése csak látszat (doketismus), vagy, ha az tetteleg valóság, ilyen az csak, mint egy más kisebb logos, melyről semmit sem mond. A keresztyén speculativ ideának megfejtéséhez az ókori bölcsészet elégtelen volt.

És Clemens mégis azon alapra oty tanokat fektet, melyeket azon alap el nem bír, s mely tanok gyakorlati bölcsészetét képezik. Mi ismeretünket illeti, azt tanítja, hogy az Isten igéjében a teljes isten igazság van kifejezve, az anyagi, vagy az érzéki által el nem homályosítva. Az Isten fia az érzékinék alapja, neki az érzéki eszközül szolgál, mely által az ember az érzékföltreinek ismeretére neveltetik. Az Isten ismeretéhez csak az érzéki világ által jutunk el, az isteni ige segéd-mével ugyan, de az Istentől nyert erővel. Tehát ismeret a legföbbről nem történik közvetlen szemlélet által, mint azt az újplatonikusok tanították. A felfogás különbsége ezen gondolkodók, és a keresztyén írók közt egész nagyságban itt tűnik ki. Fentebbi tételének folyománya az, hogy a teremtett ember eredetileg nem részesül a tökélyben, — a lélek csak szabad tette által éri el a tökélyt. Isteni akarat az, hogy üdvösségünket saját magunk által érjük el, mert az erényt nem lehet ajándékolni. Az Isten az embert csak a képesség szerint alkotta tökéletesnek,

de saját szabadsága által kell valóban azzá lennie, mire rendelve van. Ha az ember a bünt választja, ennek ő az oka. Ez a teremtmény különbsége szemközt a teremtővel. Hogy az ember az Isten képe, ennek azon értelme van, hogy az ember képességet nyert, a jót magából kifejteni, s így az Istenhez hasonlóvá lenni. Az ember csak a levés formájában érheti el a jót. De míg ide jut, gyengeségénél fogva a bünt el nem kerülheti. Ezen gyengeséghez tartozik már az is, hogy az ember az érzéki világnak és a levésnek van alávetve. Az embernek az érzéki ismeret és élet által kell ugyan eljutnia tökélyéhez, s ezért a görög bölcsészetet és a tudományt is becsüli; de legfőbb célunkhoz mindez egyedül nem vezet. Ide isteni segély szükséges, mert az embernek a világin túl kell emelkednie. A vallásos hit tehát szükségképeni. Ezt isteni hatásnak tekinti, s azt bennünk a görög bölcsészet bizonyításai elő nem teremthetik. Tehát isteni nevelésre van szükségünk, mert ez által jutunk el az Isten lényegének és jóságának ismeretéhez, de szabad akaratunk azon gerjedezése mellett, hogy oda jussunk, azt akarni, mit az Isten akar. Az emberiség előbb is részesült isteni nevelésben, de ez csak előkészítés volt. A tökéletes isteni nevelés csak ott kezdődött, midőn az isteni igé emberré lett. Az Isten emberré lett, hogy az ember megtanulja, mikép lehet az ember Istenné. Az Istent meg nem ismerhetjük egészen műveiből, sőt inkább szükséges, hogy ő nyilatkoztassa ki magát nekünk eszes lényegünk mélyében. Ez úgy történik, ha lelkünket Krisztus példája után és tanai szerint megtisztítjuk. Ő látható testet vett fel, hogy megmutassa, mikép lehetséges az embernek az isteni parancsoknak engedelmessé válni. De az Isten a szabadulást nem így ajánlotta nekünk, hogy szabadságunkon erőszakot tegyen, mert ez tőle távol van, hanem új erőt lehelt beléuk a meggyőződés, a példa és a bűnök bocsánata által. Krisztus megjelenése tehát az emberek közt szükségképeni, hogy az isteni tanácsvégezés teljességbe menjen, tekintve az ember helyzetét az érzéki világban, s hajlamát a szenvedélyekhez. Clemens valamint az egész érzéki világot az Isten folytonos kinyilatkoztatásának tekinti; úgy a megváltás is nem a többi világtól elvált mű, sőt inkább az csak összeköttetésben ezzel valódi jelentőségű. Egész tanán azon gondolat vonul keresztül, hogy valamennyi dolog belsőképen összefügg, hogy valamennyi szellem közt megvan a harmonia, mely lényegük egységében alapszik. Mily erős az ő reménye és hite, midőn azt tanítja, hogy a megváltás műve a szellemvilágban egy általános átváltozást fog előidézni. Sőt az isteni nevelést nemcsak a szellemnek világára terjeszti ki, hanem a természeti erők is az isteni célnak szolgálnak.

nak, minden, a nagy és a kis világban, testben és lélekben a szent szellem által az Isten dicsénekéhez összehangzik. Így minden a mi javunkra és javulásunkra szolgál. Azon legfőbb szellemi cél pedig, mely reánk várakozik, a tökéletes istenismeret, az Isten szemlélése. Ez, a nekünk megígért isteni örökség. Az Isten szemlélését úgy írja le, mint szellemi egyesülést az Istennel.

A gyakorlatira tehát végre mégis az elméleti, mint a szellemnek legmagasabb kifejlése következik. A keresztyén életnek általa leirt négy foka ez: a hit, ez vezet a magasabb ismerethez, ez a szeretethez, de legfőbb fok az Isten szemlélése. Azonban minden fok szabad akaratunk által feltételeztetik, s ezen fokok ismerete is a cselekvésbe megy át. Clemens tanaiban még sok a határozatlanság, de főhiánya az, hogy az újplátói és a keresztyén világnézet folyvást zavarják egymást. Azt határozottan tanítja ugyan, hogy a logos ideája a keresztyénség lényeges tartalma; de ennek történeti része nála is a doketismusba fordul át, mert a logos annyira transcendens, hogy egy igazi emberi létezésbe át nem mehet. Mindemellett is, s annak ellenére, hogy a gnosticusokkal több pontban érintkezik, nagy a távolság arra nézve, hogy ő és Origenes szemközt az alexandriai bölcsészetben gyökerező gnosticusok fatalismusával és naturalismusával az erkölcsi törekvés által munkás akarat szabadságot teszi elvvé. Ezért, midőn azt tanítja, hogy a tökéletes Isten nekünk tökéletes adományokat adott, és hogy mindezt a legfőbb jót is csak öntevékenységünk által sajátíthatjuk el magunknak; ezekből látszik a keresztyéntan azon alapigazságának szép hatása, hogy emberi szellemünk gyökere az isteni szellem. Az emberi szellem egységét mily bensőképen gondolja az istenivel, kitetszik, midőn azt tanítja, hogy az Isten logosa tisztán szellemi, miért az Isten képe egyedül az emberben látható, s a jó ember lelkénél fogva az Istenhez hasonló, az Isten pedig az emberhez hasonló, miután mindegyiknek jellemzetes formája a szellem. Mindez lényegesen megkülönbözteti őt az újplatonismustól, mely az ember tökélyét eredetinek, a szabad fejléstől függetlennek tekinti, s melyben egzszersmind az ember annyira elvesztette saját lelki ereje iránt a bizalmat, hogy számára semmi sem maradt egyéb, mint a megérthetetlen mysticai egyesülés az Istennel. Hogy azonban Clemens is cselekedetünkben inkább csak ennek tisztító, mint tetteleg teremtő részére volt tekintettel, ennek oka az askétai életre hajló kórának iránylata, s mi ezzel bensőképen összefügg, hogy az akkori bölcsészetnek physical és ethical része csak határozatlan körvonalokban lépett elő.

A keresztyén ember erkölcsileg vallási feladatát kezdet óta úgy

fogta fel, hogy neki teste és vére ellen kell harcolnia. A szellem és a hús ellentéte nagy fontosságú a keresztyén életnézetben, mert egyrésről a test a keresztyén előtt oly becses, hogy ez által is különbözik a régi világtól s Celsus a keresztyéneket ezért megvetőleg a testen függő nemzetségnek nevezi. És noha a keresztyén azt tartotta, hogy a húsban kell a legnagyobb ellenséget legyőzni; úgy ismét törekednie kellett vele kibékülni, mivel, mint azt már Tertulliánál láttuk, hús nélkül nincs feltámadás. Ezen felfogáshoz az ezzel szoros kapcsolatban álló régi nézet a szellem és az anyag dualismusáról annyira járult, hogy keresztyén legfőbb életfeladatává tekintette a hús előlését, az érzéki- nek kerülését. A keresztyén erkölcsiség ez által lényegileg ascetái jellemet vett fel. Nőtlenység, szerzetes élet és más ezekhoz hasonló jelenségeknek itt van a gyökere. Az ascetái irány azon korban annyira uralkodó volt, hogy a bölesészet is gyakorlati feladatában, mint azt az újplatonismusban láttuk, ascesisnek tekintetett, s a keresztyéneknél az sajátképen módosított.

8. Origenes. Született 180. Kr. u. Alexandriában, meghalt 254. Nevelését atyjától és alexandriai Clemenstől nyerte. Fialat kora óta figyelemmel olvasta a szentírást, később a görög bölesészek műveit tanulmányozta. 25 éves korában Ammonius Saccast hallgatta. Legfőbb munkája: *περι αρχων*. Irodalmi működése abban határozódik, hogy a keresztyénséget védelmezte a pogány bölesészek, különösen Celsus és az eretnekek ellen, s hogy ő volt az első, ki a keresztyén tanokat, noha csak megközelítő rendszerbe foglalta össze, s bölesészeti tételek által felvilágosította. Ezért lett ő a későbbi tudományosan nyomozó egyházi tanítók kalauza. Felfogása sokban kora látkörén túl emelkedett, s szabadabb volt, mint azt az egyház szigorú fenytéke megengedte. Ezért Demetrius alexandriai püspök által bevádoltatván, az egyházból kutaszított, a későbbi kor pedig iratait is elkárhoztatta. De sok kortársaiban, kik taniból tudományos ösztönt nyertek, meleg résztvevőkre talált. Mint kitünő keresztyén tanító kínzásoknak vette-tett alá, hogy hitét megtagadja. A kínok idézték elő halálát. Az egyházi tanítók közt ő leginkább törekedett a régi bölesészetet a keresztyénség számára gyümölcsözővé tenni. Azonban különösen nála világlik ki, hogy mily nehéz volt a különböző elemeket összeforrasztani. A közvetítés, melyet magára vállalt, okozza, hogy némely pontokat határozatlanul ad elő, noha másrésről igaz, hogy akkor, midőn a keresztyénség spekulatív felfogásának munkája még csak zsenge korát élte, az egyházi tanokban sok határozatlanság létezett. Tanainak nem eléggé

szabatots, és a határozatlanba szétfolyó előadása tette lehetővé, hogy egyrészről korának askétai irányát, mint ezt a keresztyénség a pogány bűnökkel szemközt követte, egész szigorral megtartja; másrészről oly szelid philosophiát tanít, mely mindenütt jót és igazat lát, sehol me rev ellentétet, hanem csak fokkülönbséget. Azonban az első keresztyénség ellenzéke a világi elem ellen csillámlik fel benne, midőn a keresztyéneknek tiltja a világi nyilvános hivatalok viselését, vagy midőn a házasságot megengedettnak tekinti ugyan, de csak a teljes tisztasághoz még fel nem emelkedett emberek gyengesége miatt. Általában megtartja azon elvet, hogy az ember csak saját tette, szabad akarata által érheti el a jót, s mégis mily elfogultság egy philosophiai gondolkodótól úgy vélekedni, hogy a szentek könyörgése eszközölheti számunkra az isteni segélyt. Ő tehát majd felemelkedik a vizsgálás magasabb és szabadabb fokára majd hódol, a kevesbé mivel tömeg nyers képzeeteinek.

a) Álláspontja s tana a hit és a tudás közti viszonyról. A hit és a tudás fogalmainak viszonya egymáshoz Origenes szerint is a tudományos theologia alapja, s e két fogalom viszonyát egymáshoz Clemens nyomán tovább fejtegeti. Hogy a hitet a tudástól megkülönböztesse, a hit gyakorlati fontosságát emeli ki. Az egyszerű hit elég az üdvösséghez, van ereje az embert a bűntől elvonni és megjavítani, hatása mindenütt erőteljes élet. És hogy a hit, egyszerűségében is ily hatást gyakorol, ez az Istenek bölcs intézkedése, mert a cél az, hogy a nem-míveltek is boldogok legyenek s keveseknek van idejük vagy tehetségök, hogy mélyebben behassanak. Nála az alap azon szilárd meggyőződés, hogy életünket az Isten közvetlen hatása, a tiszta belátásra még ki nem fejlett ösztön és érzés által engedjük vezetetni. Ezt azon szükségességhez köti, hogy jó reményben és hitben kezdjük meg tetteinket, s az Istenben bízó keresztyén hitet jobbnak tekintti, mint hogy az Istenben vetett bizalom nélkül saját reményünkre építsünk. A keresztyén hit melletti érveinek egyike a keresztyének gyakorlati élete. Szóval: a hitet egyelőre gyakorlati szempontból fogja fel. Tettek nélküli hit holt, az igazi hit a bűn fölötti győzelemben tanúsítja erejét. Az együgyűeknek a tettekben bebizonyodott hite becsesebb, mint a bölcssek szavai, melyeket a tettek megczáfolnak. A tettekkel bíró igazi hit alapja az igazi ismeretnek, minthogy igazán véve a dolgot csak a jó ember belátó, ellenben a bűnös semmikép sem lehet igazán értelmes. Csak a tiszta szívű ismerheti meg az Istent, ki minden gondolkodásunk célja. A hit fogalmát arra alapítja, hogy az észbe általános fogalmak vannak beoltva.

De mindemellett a pusztá hítnél nem lehet megállapodni, a hit tartalmát, vagy mi nála ugyanaz, a keresztyéntant tudományosan kell megalapítani. Ez nemcsak lehetséges, hanem kötelessége is mindazoknak, kik hozzá hivatással bírnak. A hit tartalma, mivel az az abszolút ész kinyilatkoztatása, teljesen ésszerű, tehát a tudásba is felvehető, s a hellen dialectia szerint kifejthető. Ehhez maga a szentírás is felhív minket, mert a betüben mély értelmet rejt, a magasabb igazságokat képekben, az örök ideákat a történeti kinyilatkoztatás formájában adja elő. Ezért két evangéliomot különböztet meg; *é r z é k i t* (*αισθητον*) és *s z e l l e m i t* (*πνευματικον*). Ezen megkülönböztetés alapja az írás allegorikai magyarázata. Azonban minél nagyobb fontosságot fektetett az allegoriára, annál inkább háttérbe szorította a történeti valóságot. Szemközt az ideával, mely a speculatív vizsgálódás tárgya, Origenesnél a történeti keresztyénség és a történeti Krisztus csak enyésző mozzanatok, s így a történet nála az ideának csak dokétai jelensége. Az Isten fia azokra nézve, kik a testben élnek, testté lett, azoknak, kik nem élnek a testben, mint isteni logos jelenik meg.

Mire nézve Origenes Clemensen túlment, az azon pont, hogy felfogása szerint a gnosis, különbségben a pististől, nemcsak tudás alanyi értelemben, hanem objectiv jellemmel bíró tudomány. Ezért mondja, hogy nem elég a hitet a tudásra emelni, hanem ezen tudásnak tárgyiasnak kell lenni a tudomány oly rendszerében, melyben igazi valósága van. A keresztyén theológiának kifejlett rendszerére gondol. Azt mondja, hogy a hit, mely az egyházi traditiónban adva van, biztos hitszabályt foglal ugyan magában, s meg vannak benne vonva azon határok, melyek közt mozogni kell; de mindez oly általános, melyet bizonyos tartalommal kell betölteni. A hitszabály csak az általánosra szorítkozik, nem hoz fel bizonyító okokat s így azt részint az írás, részint a további nyomozás folytán kell kiegészíteni és közelebbről meghatározni. Itt tehát saját gondolkodásunk által kell az igazit megtalálni, az adottat a dolgok lényegéből levont alapok által bebizonyítani, s így az általános egyházi tan alapján tudományos épületet felemelni. Mily élénk a tudományos érdek Origenesnél! És Origenes biztos kilátást nyújt oly ismerethez, mely az istenségnek minden mélységeit ki-meríti. A gyakorlati hit, és minden az Isten törvényével összhangzó cselekvés, az Isten szemléletéhez vezet. E pontra nézve Clemenssel egy téren áll. A jó ut kezdete az igazságosság; de a gyakorlati élet célja az Isten ismerete. Valamint szilárdul van meggyőződve, hogy velünk született azon kívánság, az Isten műveinek elrejtett alapját megis-

merni; szintúgy teljes azon bizalma, hogy az igazság iránti szeretetünk Istentől adatott. Azonban tudományunkat egy későbbben befejezendő műnek tekinti, mely a jövőben egy teljesen szép képpé alakul meg. Akkor fogjuk belátni minden mennyeknek és földinek alapját, a történet célját s mind ezekben az Isten szellemét ismerendjük meg, ki minden dolog mértéke. Ezen szép bizalomból erednek nyomozásai, Origenes azt ajánlja, hogy a tudományban kezdjük a magasabbnál, az eredetibbnél, az Istennél s innen szálljunk le az alsóbbhoz, anyagihoz. De mivel az isteni világosság fényét el nem birhatnók, azt tanácsolja, hogy az érzékitől és a leendőtől haladjunk az érzékfölöttihez és örökkévalóhoz. Ez aristotelesi megkülönböztetés a közt, mi magában véve és mi ránk nézve az ismeretesebb. A dolog természeténél fogva az ismeret kezdete az Isten, nekünk azonban a kezdetet az emberinél és az alsóbbnál kell megtenni. De ezt sajátképen alkalmazza, Az akkori keresztyén philosophia nem az első kezdetnél teszi meg az első lépést, hanem felteszi az Istenben való jámbor hitet. Tehát lehet mondani, hogy az Istennél kell kezdeni, de azt is, hogy ismeretéhez kell felemelkednünk.

b) Isten és a logos. Az *επεκεινα πασης ουσιας* plátói állítás az Isten ideájának szempontjából Origenesnél is a legfelsőbb elv. Ezért mondja, hogy az Isten minden fölött álló, semmi fogalom által meg nem ismerhető, magasabb, mint az igazság és bölcsesség, mint a lényeg és a lét. De ezen felfogáson túl is emelkedik, s Clemenstől eltér, midőn azt tanítja, hogy az Isten élő, öntudatos, magát meghatározó Isten. Ezért azon iránynyal szemben, mely a logost az Istennel azonosítja, azon másik lépett fel, hogy a logost az Istentől meg kell különböztetni. Ezen különbség Origenes logostanában a főpont. Origenes a logost az Istentől mint atyától különböző lénynek tekinti, nemcsak azért mivel őt személyesen fogja fel, s nem pusztán mint erőt és tulajdonságot (ezen képzetet, mint a keresztyén tudattal ellenkezőt elutasítja), hanem különösen azért, mivel az alárendelési viszonyt, mely szerte a különbség fogalmával adva van közelebbről határozza meg. Hogy a fiu az atyának alá van rendelve, ezt Origenes az Istennek mint az egy, változhatatlan s egyáltalános elvnek fogalmából származtatja. Mert valamint a nem-nemzett ősalap minden fölött áll, mi általa lett, tehát az igazság elve is az igazság, az őskép az utánkép felett; ép úgy a fiut az atyánál kisebbnek kell gondolni. Ezen viszonyt a János evangyéliomában előforduló különbség által jelzi, hol szó van Istenről (*θεος*) és az Istenről (*ὁ θεος*). Ezért a logost egyenesen második

Istennek is nevezi. De ekkor azon tulajdonítmányok, melyeket a logosra ruház, p. o., *αὐτοσοφία, αὐτοαληθεία*, elvesztik jelentőségüket s mondja is p. o., hogy az Isten, az igazság atyja, nagyobb mint az igazság. A kört, melyben a fiú mint logos működik, úgy írja le, mint középsőt az atya és a szellem között. A mindent összetartó Isten és atya minden egyesre hat, midőn ő mint az egyáltalában levő a magáéból közli a létet. Kisebb, mint az atya, a fiu mert ennek hatása csak az észlényekre terjed. Még kisebb a szent szellem, kinek működése csak a szentekre vonatkozik. A szellem nemcsak a fiunak alá van rendelve, hanem ez által teremtve is. A szellemre ugyanazon egyáltalános léte-zést ruházza, mint a fiúra; de a dolog természetében fekszik, hogy az alárendelési viszony minél inkább lejjebb száll, annál kevésbé lehet az egyáltalános ideáját megtartani. Csak a lét örökkévalósága az, melyre nézve a három egymásnak alárendelt lény ismét a mellérendelés viszonyába lép. De ha már magában véve nehéz feladat, az atyától nem-zett fiút és a fiu által teremtett szellemet a nemnemzett atyával a lét örökkévalóságára nézve egyenlőnek gondolni; úgy a többi határozottságokra nézve a különbség momentuma annyira túlnyomó, miszerint kérdés, hogy ezt az egység momentumában Origenes mikép ellensúlyozta? Mivel az atya, fiu és a szellem közti személyes különbséget tanítja, és noha a fiut, mint az atya által nemzettet, az atyához a lényeg-közösség viszonyába helyezi; az egység, melyet a három személy képez, csak erkölcsi viszony. Mindez csak módosítása a Tertullian által tanított alárendelési viszonynak. A haladás azonban az, hogy itt az emanatio ideájának nincs azon a természeti processusra emlékeztető alapja, mint az említettél (p. o. frutex radice). Az ily érzéki határozottságokat az által kerüli el, hogy az Isten ideáját mélyebben fogja fel. Csak az Isten lényegéből lehet felfogni, hogy az Isten egy fiunak atyja. Ha tehát, mint az a keresztyén tudatra nézve áll, az Istennek van fia, azt csak mint azt atyával egyenlőn öröknek lehet gondolni. Mert képtelenség, hogy az Isten még csak birtokába jöjjen oly tökélynek, mely lényegének fogalmához tartozik, mintha tehát előbb annak hiányában lett volna. A mint az Isten lényegénél fogva az egyáltalános, úgy a fiu létele is ilyen. Itt azonban egyelőre csak annyi van bebizonyítva, hogy ha az Isten a fiunak atyja, a fiu létele is örökkévaló. De ez által még az nincs megfejtve, hogy mi az, mi az Isten egyáltalános lényegében az Istent a fiu atyjává teszi, tehát tulajdonképen a fiú létele nincs kimutatva. Ő ingadozik arra nézve, hogy a fiu létele-nekelve az Isten lényege vagy akarata-e? Ha a fiu nemzése isteni aka-

rattény; úgy, mivel az akarat szabad elhatározásában nincs ok a fiu lételét, mint örökkévalót gondolni, a fiu viszonya az atyához nem immanens, nem lényeges. Arra nézve pedig, hogy a fiu nemzése az Isten lényegéből van-e, hogy az folytonos hatása-e egy az isteni lényegtől elválhatlan működésnek, határozott tannal nem bír, s ezen viszonyra nézve megfelelőbb képzetet nem tud adni, mint hogy azt összehasonlíttja azon származással, midőn a fényugár a fényből ered. A viszony helyes felfogásához ott közeledik legjobban, hol azt tanítja, miszerint az által, hogy a fiu az atyából eredett, ennek állaga nem kisebbedett. Mert az Istenben való részesülést nem kell érzékileg gondolni, mint a testi dolgoknál, hanem úgy, mint a tudománynál, melyben sokan részesülhetnek anélkül, hogy az elosztatnék. Az Isten lényegétől az Isten akaratához ott folyamodik, hol az emanatiói képzetektől visszajed, s ekkor az emanatio természeti processusát az által szellemíti meg, hogy az akaratot tekinti az isteni lényegből eredő emanatióknak. Így az atya és a fiu közti különbség az isteni lényegnek immanens viszonya ugyan, de itt az, karat csak a képies összehasonlítás becsével bír. Ha el is fogadjuk, hogy azon viszonyra nézve, mely van az atya és a fiu közt, ad a speculatio által tovább fejtegethető utmutatást, a szellem viszonya az atyához és a fiuhoz határozatlan. A dogmának Origenes általi további fejlődése csak abban áll, hogy a fiu lételét, mennyiben ennek alapja az Isten egyáltalános lényegében ismertetik fel, mint az atya lényegével egyáltalában örökkévalót határozza meg. De ezen határozottság is mindaddig bizonytalan, míg a fiu létele magában véve nincs az Isten lényegéből felfogva. És mivel Origenes ingadozik arra nézve, hogy a fiu lételenek elve az Isten lényege vagy akarata-e, a két irány mindegyike oly következményekhez vezetett, melyek eredménye a gondolatok merev ellentéte, mi Origenes tanának megértését nagyon megnehezíti.

Két ellentétes irányú gondolkodás vezetí Origenest. Az egyik, hogy a fiu Isten mint az isteni kinyilatkoztatás közvetítője oly tökéletes, mint maga az Isten, máskép a kinyilatkoztatás nem tökéletes. A fiu nélkül az Isten csak elrejtett hatalom. A másik gondolat, hogy a fiu mint az atyából eredett s tőle függő, kevesebb, mint elve.

c) Világ és ember. Origenes tanát a háromságról csak akkor lehet mélyebb jelentősége szerint megérteni, ha azt avval foglaljuk össze, mit a világról tanít. Ő tanítja úgy a fiu mint a világ öröklétét. Ennek alapja az isteni lényeg egyáltalános ideája, mert a mindenható, hatalmának tárgyai nélkül el nem lehet. Teremtmények nélkül nincs teremtő. Azon kérdésre, hogy az Isten miért atyja a fiunak, és teremtője

a világnak, a felelet az első tételre nehezebb, mert ha az Isten a világnak nem teremtője, úgy nem is mindenható, tehát nem egyáltalános. De az nem foly oly közvetlenül, hogy az Isten miért ne volna egyáltalános a fiu nélkül. Oly lényegesen tartozik tehát együvé Isten és a világ, hogy e nélkül nem volna Isten, legalább nem az élő. Azonban Origenes tana a háromságról ezen pontnál ellenkezik a világról szóló tanával. Mivel a világ fogalmának közvetlenebb, concretabb valósága van, mint a fiué-
nak, úgy csak a világ az, mely az Istenhez belső viszonyba lép. De az ellenmondás a fiu és a világ fogalmára nézve még mélyebben hat be a rendszerbe. Origenes, mivel a nemzést és a teremtést szorosan még meg nem különbözteti egymástól, a fiut lettnek, teremtménynek is nevezi, mint a világot, de a végességet ismét eltávolítja tőle, midőn azt nem teremtettnek is mondja, s őt így a teremtményektől megkülönbözteti. De mivel a fiu különbségét az atyától úgy tételezi, mint el is enyészteni; a különbség csak eszményi s a fiu fogalma nem képes valóságra jutni, holott a világ fogalmában a különbség érvényül s valódivá lesz. Origenes rendszerében mély spekulatív jelentőséggel bíró pont az, hogy ő a világ teremtésében nyilatkozó isteni mindenhatóságot, s magát a világot nem mint végtelent, hanem mint végest fogja fel. Az Isten csak bizonyos számú lényeket teremtett a fiu által, annyit, mennyit átfoglalni s kormányozni képes. Az isteni hatalom ezen korlátozásának alapja az Isten szellemi természetében, gondolkodásában van. Ha az isteni hatalom végtelen volna, fel nem foghatná magát, mert a végtelen, természeténél fogva felfoghatatlan; egy végtelen világot az isteni gondolat be nem foglalhatja. Az egymásra következő világok sora végnélküli ugyan, mivel az Isten teremtő működése soha nem kezdődhetik, soha meg nem szünhetik; de ezen világok mindegyike véges, mindegyikben az isteni hatalom mindenkor egészen megvalósul. A véges tehát a végtelennek szükségképi közvetítése. Az Isten csak a véges világban jó öntudatra, mert véges nélkül a tudat lehetetlen. Az Isten tehát csak immanens viszonyában a világhoz tudatos szellem, mert a világot gondolván, magát tőle megkülönbözteti, vele magát egységben tudja, s így öntudatos. Az Isten tudatában tehát Isten és világ szorosan összefüggnek. De hol van itt helye az Isten fiának? Ha a fiu az atya lényegének tökéletes visszfénye, úgy ő az isteni öntudatnak nem tárgya, hanem annak csak enyésző momentuma, különbsége az isteni lényeg egységében közvetlenül elenyézik. A fiu létele az atyával oly elválhatlan egy, hogy annak minden önálló létele elenyézik, s a különbség csak eszményi. Ez Origenes sajátságos tana a fiuról.

Hogy a fiu fogalma valódi legyen, az eszményi különbségnek valódinak kell lenni, mi csak az által lehet, hogy mint a világra, a végesség momentumára nézve is érvényüljön. A mint a világ eszményi egysége a véges világok végtelen sokaságába megy át; úgy megy át az atyával magában véve azonos fiu a logikai alanyok sokaságába. Origenes rendszerébe mélyen beható azon tan, hogy a magában véve egy logos, az egyáltalános ész, valamennyi eszes lényben, Istenben, angyalokban, emberekben ugyanaz, s hogy az különféleképen egyedítettik. Minden, az öröklét óta az Istenből eredett egyedi észlények a logos egységében ugyanazon isteni természettel bírnak, úgy hogy életük tartalma általában az Isten, ez bennük mindenben minden. Valamint az egy szellemi elv ezen egyedítése csak a szabadság működéséből, mely által az egyáltalános szellem eloszlik, s az alanyinak és a tárgyasnak ellentétébe átmegegy, magyarázható ki; úgy az egyes alanyok szabadságában adva van azon elv, mely által a még csak eszményi különbség mindig nagyobb, a szellemi és érzéki világon átható elkülönüléssé lesz. Hogy a teremtett világban a szellemi élet legnagyobb különféleséget mutat, ezt a tapasztalás bizonyítja. De honnan lehet ezen nagy különféleséget kimagyarázni? Ennek alapja nem lehet az Istenben, az egyáltalános egyben, mivel ő igazságosságánál fogva minden teremtett lényekhez egyenlőképp viszonylik. Azt tehát csak a szabadságból lehet kimagyarázni mint azon leglényegesebb tulajdonságból, melyet az Isten az észszerű teremtményeknek adott, de mely magában rejti az Istentől való elpártolás lehetőségét is, mivel a szabadság bennük éppen véges természetöknél fogva nem azonos a szükségességgel mint az Istenben miután a véges lények már természetöknél fogva változók. Mihelyt a véges szellemek szabad elhatározásuknál fogva a szellemi élet eredeti egyenlőségétől s az Istennel való egységtől erkölcsi hibájuk foka szerint kisebb nagyobb mértékben eltávoztak; a köztük így támadt különbségnél fogva az Isten sem viszonyulhat hozzájuk ugyanazon módon. Ekkor igazságossága mint működő elv behat az elpártolt szellemek által megzavart világrendbe, hogy azok számára a csak most büntető helyül teremtett anyagi világban mindegyiknek érzéki lételet erkölcsi vétsége fokához megfelelő viszonyba helyezze. Tehát az Istennek magában véve azonos logos egysége nagy különbségbe ment át, s az egyes szellemek a szabadság által különböznek az Istentől, miben ő az egységet önmagával közvetíti. Origenes rendszerében itt hajlik vissza a különbség az egység momentumához. Ez az által történik, hogy az észlények nagy sokaságában felismeri a közös, minden egyest összekötő

elv egységét. Az alexandriai egyházi atyák a logost úgy fogták fel, hogy az már a keresztyénség előtti időben is különböző módon hatott be az emberiség javára; a keresztyénséget pedig s benne a logos megjelenését úgy tekintették, mint az emberiség történeti kifejlésének nagy korszakát, melyben minden eddigi elszórt és egyes, mi az örök igazság részese ugyan, de mi alanyi képzetének egyoldalúságában magát egész igazságnak tekintette, saját egységére vezetetik vissza, s a szabad ész tudatára emeltetik. Különösen Origenes ezen szempontból fogja fel a keresztyénséget, midőn ennek leglényegesebb, a fiu vagy a logos fogalmát úgy emeli ki, hogy az minden észlányben az ész elve, azaz egyáltalános tárgyias ész, benne van egysége mindannak, mi az észben részesül, hogy az mindenütt, hol az észlányekben az észműködésre nézve kapcsoltpontot talál, bennök az alanyi észta tárgyias ész tudatára emeli.

Origenes az emberi történetet úgy gondolja, hogy az folytonosan az isteni nevelés alatt áll. Legdicőbb nevelési erő az Isten igéje, melyet minden időben az emberi felfogáshoz képest különböző formákban leküldött. Az isteni kinyilatkoztatás telje Krisztus. Ezen kinyilatkoztatás az előbbiektől az által különbözik, hogy tanít minket az Istent mint atyát megismerni, holott előbb csak mint úr jelentette ki magát, hogy megszabadít minket a félelemtől s felelemel az Isten szeretetéhez; de ez is csak az idő folyamában állhatott elő. Kellett gyakoroltatnunk aszolgaságban, hogy az isteni szeretet magasabb fokára eljussunk. Csak midőn az emberiség elegendőkép elkeszítettet; akkor lett az ige testté, hogy a testben élő embert magához felemelje az örök igazság érzéki szemléletére. Mert mi az örökkévalóhoz csak az érzéki szemlélet által jutunk el, de az érzéki jelenségnél nem szabad maradnunk, hanem az Isten igéjét magunkba felvennünk

A logos megjelenésében nyilvánvalóvá lett keresztyénség tehát mint absolut vallás ily módon nem más, mint a logikai alanyok sokaságában sokfelé elkülönült, s az egyedítésben alanyivá lett logosnak visszahajlása lételének ezen alanyiságából a magával való tárgyias azonosságához, a szellem haladása az általános észhez, a magasabb öntudathoz. Ez az isteni és emberi természet egysítése által a Krisztussal kezdődő magasabb új élet. Mert ha az eszes lények már magukban véve mind részesültek a logos magasabb természetében, s a logos már azelőtt is a mindenekben ható elv volt; az isteninek és az emberinek azon egysége csak az által valósulhatott meg, hogy az alanyi ész a lényegének telje szerint kinyilatkoztatott logosban jutott annak tudatára, hogy az általános tárgyias észszel egységet képez. Igaz, hogy ez

nagy, sőt meglepő elmélyedés a keresztyénségbe. De Origenes ily felfogása szerint a keresztyénség tulajdonképi lényege, s a logosnak benne nyilatkozó működése csak egy logikai processus, a minden észlényben rejlő észnek belső mozgatója; ellenben a logos emberrélevésében a különös és külső az általánossal és belsővel szemközt háttérbe lép, s elveszti történeti jelentőségét, holott a keresztyénség azt tanítja, hogy azon belső élet történetileg is megvalósult. És Origenes a logos ember-rélevését nem tekinti az isteni lényeg elváltozásának, mivel a magában változhatlan isteni természet mindenütt osztatlanul, mindent áthatva, egészletében létezik. De így a logos megjelenése a testben csak alkalmazkodás az emberi felfogáshoz, mely az istenit a maga tisztaságában felfogni képes nem lévén, érzéki támpontra szorul, hogy igazi lényegének szemléletére a logos által emeltessék. A logost nem lehet az Isten szempontjából úgy tekinteni, mintha az, az emberiséghez lebecsátkozott volna; hanem mind az, mi itt történeti változással bír, csak az ember részére esik, mennyiben azon pontot jelöli meg, midőn az ember, az emberiségben ható észszerű elv általános mozgása által a vizsgáló gondolkodás körébe lépett, s az alanyi ész, szellemi voltának tárgyias való-ságára emelkedett.

Az isteninek és emberinek a logosban történt egyesülése tehát az emberi ész kapcsolódása az istenihez, a tudatnak azon kifejlése, hogy minden észlény egy elve az általános ész. De hol ész, ott szabadság is van. Valamint az Istennel, mint objectiv észszel az általa teremtett lényekben levő subjectiv ész áll szemközt; úgy az észlények az Istentől az által különböztetvék meg, hogy szabadok. A szabadság által tételezett különbségben közvetíti magát az Isten önmagával. Mikép lehet a szabadság ilyen közvetítő? Ezen közvetítés Krisztus személye s ezen pontban lép elő határozottabban történeti jelentősége. Origenes rendszerében Krisztus, mint logos az emberiségben ható általános észelv. De emberi természete szabadságában mutatkozik, ő ez által erkölcsi alany. Mi az észlények szabadságában, mint lehetőség van tételezve, az emberben, mennyiben lélek, valósággá lett, mert az ember lényegénél fogva lélekké meghűlt szellem (*ψυχη, ψυχισθαι* meghidegülni szótól jő). Ha tehát Krisztus nemcsak Isten, — ilyen ő, mint logos — hanem ember is, mint ilyennek emberi lélekkel kell bírnia. De, hogy egy bizonyos emberi lélek, mint Jézus lelke, a logossal belsőkép egyesült, ennek alapja az akarati szabadsága. Az ember a maga szabadságát az által érvényíthette, hogy eredeti egységétől eltávozott; de az Istentől való elpártolás állapotában is van azon szabadsági képessége, hogy a

logossal egyesülhet, kiben mint logikai alany, természeténél fogva részestül. Mi más emberben csak viszonylagosan, az Jézus lelkében egyáltalában van meg, úgy, hogy lelke egészen a logos lényegébe ment át, s az benne természetévé vált, mi egyelőre csak a szabad önelhatározás volt. Noha az tagadhatlan igazság, hogy a véges szellem az egyáltalánossal a szabadság alapján teljesen egyesülhet; ezen elmélet Krisztus személyéről még sem elégít ki, mert Orig. felfogása szerint Jézus lelkének egyesülése az isteni logossal csak azon feltevés mellett állhat, hogy lelke, lételének első percétől a logoshoz elválhatlanul ragaszkodott. Ezt ő állítja is. Azonban szerinte a lélek fogalmához épen az tartozik, hogy benne az isteni iránti eredeti szeretet meghidegült, s épen ez által lett azzá, mi az ide lent az emberi lét formájában. De így Jézus lelke, vagy nem emberi lélek a többi emberi lelkek módjára, tehát a logos valóban emberré nem lett, vagy, ha Krisztusban az emberi természet valójában magtartandó, az isteninek és az emberinek egyesülése az ő személyében nem bír azon sajátságos jellemmel, melylyel annak az elmélet szerint birnia kellene. Krisztus nem istenember egyáltalános értelemben, benne csak nagyobb mértékben, mint más emberben valósult meg a minden emberi lélekben rejlő lehetősége az istenivel való egyesülésnek. Őr. majd az egyik, majd a másik részre hajlik, de feltevéseinél fogva nála tulnyomó irány az, hogy Krisztus emberi volta csak látszat (doketizmus). Ő szól oly lélekről, melyből ép az emberi lelket alkotó vonás hiányzik, mely az érzékfeletti körből, hová tartozik, az érzékibe oly keveset léphet be, a mint az istenségnek lehetetlen az emberiséghez leszállani. Ezekről elvonatkozva Origenes szerint a szellemi élet központja ez: Krisztusban az emberi lélek belsőleg egyesült az isteni logossal s ez a szellemi élet központja. E szerint az Istennel való egységből kilépett s tőle elpártolt lelkek a lényegüket alkotó elvvel ismét egyesülnek. A Jézus lelkében magtörtént egyesülése az isteninek és emberinek oly élet kezdete, mely minden más lelkekre kiterjed, s mely őket visszavezeti azon egységre, melyből kilépve a legnagyobb különbségre szétágaztak. Azon élet elve, mint Jézus lelkében, a többi lelkekben is az akarat szabadsága. Az istenivel rokon természetnek belső jelleme az, hogy az egyáltalános észhez felemelkedjék, s hogy csak ebben mint valódi lényegében találja belső kielégítését. Tehát minden, mit Krisztus, mint megváltó eszközölt, arra szolgál, hogy a maga belső egységére törekvő szellemnek szabad ösztönét felgerjeszsze. Ezen szellemi mozgalom főcélja a véges szellem egyesülése az Istennel, az egyáltalános szellemmel.

Origenes abból indult ki, hogy minden lény az Istenben egységet képez, szükségképeni tehát, hogy a kezdetnek megfeleljen a vég. E két végpont közt mozog a teremtett szellemek szabadsága. Or. tana szerint a világfolyásnak egész kifejlése csak az észlények legszabadabb elhatározása által feltételeztetik ugyan, de szilárd azon meggyőződése, hogy mindnyájok szabadságának végiránya ezen egy cél. Ezen meggyőződés csak azon előzményen alapulhat, hogy az ész, valamint minden észlényben egy és ugyanaz; úgy a legnagyobb különbségek ellenére is a teljes egység harmoniáját állítja helyre. Ezen hatalma van a Krisztus által az emberiségben felélesztett öntudatnak.

Mióta benne a tárgyias ész az emberiség tudatába lépett, az a mindeneket kormányzó elv, mely utóljára minden az észszel ellenkezőt legyőz. A világ tehát viszonyainak különféleségében élő szervesség, melyben minden tag ugyanazon szellem által kormányoztatik s az Isten, ki bölcsesége által mindent művészileg úgy kapcsolt össze, hogy minden, a befejezettség ugyanazon céljához törekszik, maga az általános ész, mely magával soha nem ellenkezhetik. Ha a világfolyás befejezettségének ezen része eléretik; úgy az Isten van mindenben, a jóság és a gonoszság különbsége elenyészik, utóljára még az anyag is átszellemítetik. Míg a világfolyás csak a fejlődés folyamában van; atya, fiu és a szellem, legalább, mi hatásukat illeti, az alárendelési viszonyban állanak egymáshoz, de végre ezen különbség is elenyészik, s végesetben csak a szellem az elv, melyben minden az Istenhez visszatér. Az Isten mindenben, ha mint szellem magával egy. A világfolyás befejezettsége a szellemi elv tökéletes győzelme Minden, mi az Istenen kívül van: az anyagi világ, az érzéki élet, mindennek azon célja van, hogy a szellemet önmagával közvetítse. A szellem ezen önközvetítésének általános útja az, hogy a logos azért lett testté, hogy testi természetének közvetítése által az emberi lelkéket annak szemléletéhez vezesse, mi ő a megtestesülés előtt volt.

Origenes rendszerében már a régi egyház sokat talált, mi a keresztyén tudat sajátosságával össze nem hangzik. A fő hiány az, hogy a platói ellentét az idea és a valóság közt nincs úgy kiegyenlítve, mint azt a keresztyén tudat joggal kívánja. A keresztyén elv lényege nemcsak az isteninek és az emberinek egysége, hanem, hogy ezen egység kapcsa az ember közvetlen öntudatában is megköthessék, s hogy az ember tudja, miszerint ő a közvetlen valóságban is az Istennel egy és kien-gesztelt. Ezen egység Origenes rendszerében az emberi öntudatra nézve nem való, az túlnani. Magában véve, az ember az Istennel igenis egy,

de mennyiben ember, ezen egységből kiesett s lelke — pedig ez teszi őt emberré — azon egység ellenkezője s az élet — és csak ebben van tudata magáról — az emberre nézve csak a büntetés helye. A valóság, melyben él, és saját énje lételének lényegével folyvást ellenkezik. És noha a jelen életben ezen állapot szabad elhatározásának eredménye; még annak sem tekintheti magát, hogy ő a lételét meghatározó akaratműködésének alanya, miután ezen működés, tudatára nézve egészen túlnani. És mint Krisztus, a megváltó, mint a testté lett logos, a testtel valódi közösségre nem lépett; az ember is csak akkor váltatik meg igazán, ha teljesen szabaddá lesz mindattól, mi rajta emberi és testi. Jelen élete tehát eloszlik egy túlnani multa és egy túlnani jövőre, mert csak az idő előtti lételében volt az ember az Istennel egy, és csak a jövőben megy át az Isten lényegébe. A jelennek igazi valósága nincs, az öntudat ily szakadása az ember igazi fogalmát megsemmisíti, mert valójában öntudatos, magát az Istennel egynek érző, s ezen egységben magát az Istentől egyszersmind megkülönböztető alannyá az ember itt sohasem lesz. Az ember tehát lételének valódiságához még fel nem emelkedett, s az Isten sem lett igazán emberré, a mint Krisztus Origenesnél nem is valódi ember. Tehát általában az jellemzi az alexandriai egyházi tanítókat, hogy náluk az emberi még nem jut el a maga jogához, ezért náluk a mélyebb keresztyén tudat sincs még meg, t. i. az isteninek és az emberinek különbsége, s ezen oknál fogva a kettőnek egysége is nem a különbség által közvetített, hanem a különbséget megelőző, tehát közvetlen. Ez pedig nem a keresztyénség, hanem a platonismus sajátja. Az ókor világnézete még oly erős, hogy annak hatása még ezen buzgó egyházi tanítók gondolkodását is meghódítja. Igazán mély, és bölcsészeti Origenesnél azon pont, hogy a világ, mint az isteni öntudat momentuma csak véges lehet; de ezen ideában, hogy a végtelen a véges által közvetítettik, a fele úton maradt. Mi a világban az Istennel egygyé lehet, az csak a szellem, jelesül, mivel a világ véges, a véges szellem; csak az lehet az Istentől, mint végtelen szellemtől különböző, de vele azonos is. De ezen azonosságához Origenes nem halad, hanem megállapodik a világ végességénél, mint az isteni öntudat szükecségeképeni momentumánál, s az embert, mint véges szellemet a világtól meg nem különbözteti, s az Isten ideájában ezen különbséget meg nem alapítja. Ezért a logos emberrélevése sincs rendszerében indokolva. Origenes szerint — Philó nyomán — a fiú, mint önálló bölcsesség az isteni ideák, a teremtés azon ősképeinek foglalátja, melyek szerint minden teremtetett, s így a világ (nem az érzéki, mert ez csak a bűn után

teremtett, hanem az érzékfeletti, melynek csodás szépségét csak a tiszta lélek szemlélheti), mely a legfőbb értelmiségben létezik, a jelenvalónak igazsága. Ekkor tehát, ha a végességet, mint az isteni öntudat lényeges momentumát megtartja, a világot és a véges szellemet, mint az eszményi világban (fiú) nyilatkozó Isten szükségképeni határozottságát kellett volna vizsgálnia. De noha ő a végesnek és a végtelennek egységét igazán bölcsészetiileg az Istenben tételezi; kezei között a véges a helyett, hogy ez a végtelennek saját határozottsága s szükségképeni önközvetítése volna, ismét csak elpártolás a végtelentől. Így a végtelen és a véges, az idea és a valóság, az isteni és az emberi nincs közvetítve, s minden béke és egység az Istennel nem a jelenvalóságba, hanem elérhetlenül azon túlesik. Egyrésztől el kell enyészni az isteni lényeg egységében az egyéni szellemek szabadságának, másrésztől ugyanazon szabadsági elv a szellemeket azon egységből kilépteti, hogy egy új teremtett világban érvényítsék akaratauk működését. Azt tanítja, hogy minden újonnan teremtett világ az isteni gondolkodás egész tartalmát egészen kimeríti. De ha a világ elvéül az esetlegességet nem akarjuk gondolni, az nem lehet más, mint az isteni gondolkodás ugyanazon szükségessége, melyből a véges világok mindig új sora ered. Mind ezek oly hiányok, melyeknél fogva a rendszer sem a keresztyénség igazságának megfelelni, sem szilárd megalakuláshoz eljutni nem képes. Igaz, abban a keresztyén elvhez hű, hogy az Istennel való egységnek helyreállítását a világkifejlés leglényegesebb mozzanatának tekinti; de ott, hol a lények származását az Istenből előadja, az új platói iskola iránti hajlamánál fogva oly erőt vesz rajta a szellemvilág fölötti elmékedése, hogy azon világnak az istenek, angyalok szerinti osztályait le egészen az alvilágig leírja. Sőt a régi világnézet Origenest még annyira tartja lekötve, miszerint úgy vélekedik, hogy azon láthatatlan kormányzók nélkül a föld elő nem hozhatja terményeit, a kutak forrásai nem buzoghatnak, a levegő tisztán nem maradhat stb. Tehát mindaz, minek a keresztyén tudatra nézve igazsága, élő valósága van, nála még egy túlnani, mythosi távolságban lebeg. De a görög szellemi lényekre nézve vonatkozó felfogásnak az első keresztyéneknél van egy másik oldala is. Az erkölcsinek jelleme annál tisztább, minél tisztább a vallási tudás, mely az erkölcsinek feltevése. A keresztyén erkölcsiség lényegileg az által volt feltételezve, hogy a keresztyén ember vallásos tudatában szabaddá tette magát mindattól, mi által a pogány polytheismus az erkölcsi tudatot zavarta és szabadabb kifejlését zavarhatta. Azonban a keresztyének e tekintetben nem voltak oly szabadok, mint azt várni lehetne azon

ellentétnél fogva, melyet a pogánysággal képeztek. A pogány istenekben nem hittek ugyan, de hittek igenis a daemonokban, melyek képze a keresztyén életre sokfélekép gyakorolta hatását. Neveztesen a hit a daemonokban sok babonás képzetet és cselekedetet szült, mely által a keresztyén életre pogány jellem nyomatott. Midőn a keresztyén azt hitte, hogy mindenütt daemonok leskelődnek nyomában, egész magaviseletét oly aggodalom kísérte, mely nem tanuskodik erkölcsileg vallási tudatának szilárdságáról, sőt, hogy a daemonoktól szabaduljon, oly eszközök-höz folyamodott, melyek alapja nem erkölcsi, hanem melyek módja magikai. Az is csak magia, midőn Krisztus pusztá nevének a daemonok elűzetését tulajdonította.

És minden belső hiányok, s minden, az újpátói bölcsészetnek zavaró befolyása ellenére is mennyire uralkodik Origenesnél a keresztyén szellem, s mennyire különbözik ez által a régi, különösen az újpátói gondolkodóktól! Plotint is p. o. mint Origenest, azon törekvés mozgatja, hogy a minden dolgok alapjáúl az Isten változhatlan egységét ismerjük meg. De Plotin szerint ezen célhoz csak úgy jutunk el, ha minden anyagból, világiból visszavonulunk, ha egyéniségünket megsemmisítjük, ha oda jutunk, hogy az ész többé nem gondolkodik, ha az abszolútumban mystikailag egészen elmerülünk. Ezen phantasticus felfogásnak nincs semmi vonatkozása az ember igazi erkölcsi és tudományos életére. Ellenben Origenes azon elvet állítja fel, hogy erkölcsi harez és tudományos kutatás által tökéletesítsük természetünket. Az emberiség további fejlődését, a minket fokenként nevelő isteni működést, a keresztyén-ségnek ezen termékeny gondolatát Plotin nem ismeri; ellenben Origenesnek az nagy érdeme, hogy ő azt teljes jelentőségben s összefüggésben az egész világgal kimutatni iparkodott. Plotin szerint a világban gondolkodó és cselekvő ész szemközt a legfőbb egységgel valami tökéletlen, s így a világ az Istennek nem tökéletes kinyilatkoztatása, Origenesnél annak elve az isteni szellemben gyökerezik. Plotin a szabadságot a gyakorlati téren megveti, s annak minden bece abban áll, hogy a világiból egészen visszavonuljunk; ellenben Origenes, úgy mint Clemens, folyvást sürgeti, hogy a jót, melyhez csak a lehetőséget kaptuk, saját szabadságunk által tegyük belső birtokunkká.

B) Dogmaképzők.

I.

Tan a háromegységes Istenről.

A harmadik század óta tan a háromegységes Istenről lett kiválólag a vizsgálódó gondolkodás tárgya. E tanban a feladat az volt: a végeztettségben a végtelennel, vagy a világot és az embert egységben az Istennel gondolni. Kik az Isten egyáltalános egységét tartották meg, s az isteni lényegben minden különbséget tagadtak, azokat monarthis táknak nevezték. De e tekintetben is két irány merült fel. Az egyik Krisztust az Istennel a lehetőleg belső egységben gondolta (patriszianian), úgy, hogy a különbség a kettő közt enyésző, a másik az unitarizmus szempontjából Krisztust csak közönséges embernek tekintette, s csak ez álláspontból határozta meg, mennyi istenit lehet neki tulajdonítani. Azok közt legnevezetesebb Sabellius; ezek közt Pál antiochiai püspök, született Samosata városban.

1. Sabellius a harmadik század közepén működött. Ő az Istennek belső különbségét, melyen a háromság dogmája alapszik, egészen tagadta. Atya, fiú és szellem szerinte az egy istenségnek csak különböző működései. Ily különbség csak formai. Sabellius a lényeg categoriája alapján okoskodik. Atya és fiú lényeg szerint egy, a különbség csak névszerinti. Meg nem különbözteti az elvet, s mi az elvből van. Igaza van abban, hogy az azonosságot megtartja, nincs igaza abban, hogy csak a pusztá azonosságnál állapodik meg, s nem halad ahhoz, melyben a különbség is megvan.

2. Sabellius után Pál antiochiai püspök a monotheismust a keresztyén hittannal akkép törekedett egyesíteni, hogy az Isten fiát mint embert tekintette, kiben az isteni bölcsesség, mint az Isten tulajdonsága kitünő módon lakott. Krisztus, különbségben az Istentől, csak ember, s mint ilyen, egyenlő személyes egységben áll szemközt az Istennel. Álláspontján Isten és ember, mint teljesen egyenlő személyek állanak szemközt egymással. Itt tehát a dualizmus világosan ki van mondva, s az isteninek és az emberinek egysége, az istenember lehetetlen. Isten és ember két, teljesen különböző alany egymással annyiban egyenlő, hogy mindkettő személyes egység, de ezen közös az elválasztó is, mivel az egy személyes egység a másikkal egy lényeg egységévé soha össze nem forrhat. Ez tehát zsidó dualisticai álláspont, hol az isteninek és az emberinek személyes egysége lehetetlen, mert a két rész megtartja személyes önállóságát. Sabellius tana nem zárja ki az istenember

egységét, hiánya csak az, hogy benne az emberi az isteniben csak enyésző momentum. Nála tehát az isteni a túlnyomó. Samosatai Pál tanában ellenben az isteni és az emberi egyensúlyban áll ugyan, de mivel a személyességet az Istenben az emberi személyesség analogiája szerint gondolja, a dolgot így tekintve, az emberi az igazán állagos, holt az isteni az emberinek csak visszfénye. Az isteni logos hat ugyan az emberre, de a logos tulajdonképen maga a belső ember, s így az ember magából, erkölcsi erejének folytonos tökéletesítése által az isteni dicsőséghez feltörekedhetik. Ebben áll tanának sajtásága.

3. Elérkezett az idő, hogy az ellenkező nézetek közt véglegesen kellett határozni. Mi az istenség hármasszámú személyének viszonyát egymáshoz illeti, erre nézve a felfogásban azon hiba volt, hogy az Isten egységéből a különbséget, a különbségből az egységet elhagyták. Hogy a közönséges valóságban az Isten megjelent, ez az isteni szeretetnek legragyogóbb megvalósulása. De ezen legfelségesebb, az embert teljesen megnyugtató, legszebben vígasztaló gondolat, mely nem pusztán eszmekép, hanem megvalósult tény, folyvást tévedésbe hozta azon hitet, hogy az ember szelleme lényegénél fogva isteni, s az igazi felfogást a félszeg képzetek sokféleképen megzavarták. Arius vitája 318. óta Kr. u. az alexandriai püspökkel alkalmat adott a háromsági dogmának alaposabb megvizsgálásához és meghatározásához.

Arius alexandriai presbyter azon kérdésre nézve, hogy Krisztus az atyával egyenlő lényegű-e (*ὁμοουσιος τῷ πατρὶ*, consubstantialis) vagy nem? azt tanította, hogy Krisztus a legnemesebb teremtmény (*ἔκτισμα, ποιημα*) mindazon dolgok közt, melyeket Isten a semmiből teremtett, tehát mint teremtett kisebb, mint az atya.

Gondolatmenete ez. Atya és fiu teljesen különböznek egymástól. Az atya nem nemzett (*αγεννητος*); ebben ki van mondva az Isten egyáltalános lényege. Az atya, egyáltalános egysége és elve mindennek. A fiúról tehát az öröklétet nem lehet kimondani, különben őt az atyával oly módon teszszük egyenlővé, mely az atya lényegével ellenkezik. Ha a fiú az atyával egyenlő volna, róla is állana, hogy *αγεννητος*, s ekkor, vagy két egyenlőképen nem-nemzett lény volna, vagy az egyáltalános, két félre osztatnék, mi képtelen, mert az első feltevés az egyáltalánosnak fogalmát megsemmisíti, a másik azt testileg osztható lénynyé teszi. De, ha a fiú lényegre nézve az atyával azért nem egyenlő, mivel az ellenkező nézet az Isten osztását rejti magában, úgy világos, hogy Arius az Istent nem fogja fel tisztán szellemileg, az atya és a fiú közti egység szerinte nem szabad, ő azt anyagilag gondolja oly formán, mintha a fiú

az atyának része volna, holott ő maga is az Istent, mint nem testi lényt törekedett felfogni. Tovább úgy folytatja: ha a fiú nem örökkévaló, nem *αγεννητος*, nem egyáltalános; úgy támadt, a támadtnak fogalmában pedig fekszik, hogy ő nem lett az Isten lényegéből, sem egy előbb már megvolt állagból, hanem a semmiből. Az Isten lényegéből azért nem támadhatott, mivel így az Isten a szükségességgnek volna alávetve. Ezért lételének alapja csak az isteni akarat lehet, a fiú tehát az Isten teremtménye. Ebből a teljes alárendelési viszony foly, egyszersmind pedig a különbségnek egész távolsága van kimondva. Mindemellett is a fiú dicsőségéről törekszik elmondani mindazt, mit fogalma megenged. Ezt azon tételbe foglalja össze, hogy noha az atyával nem egyenlő, ahhoz legalább hasonló, s ez értelemben őt Istennek nevezi.

Mint minden teremtmény a fiú is lett, s van lételének kezdete, de mint a teremtés kezdetét és mint közvetítőt, ki által minden egyéb lett, őt oly lénynek tekinti, mely idő előtt teremtetett, s vele minden időbeli kezdődik. Isten és az időben lett természet között ily közvetítő azért szükséges, mivel a dolgok nem részesülhetnek az Isten tiszta kezében. Ebben az rejlik, hogy ezen világ, melyben élünk, tökéletlen, s ilyet maga az Isten nem teremthetett. Ez nem keresztyén tan.

Enn tannal szemközt, mely a különbséget az atya és a fiú közt annyira kiemeli, Arius ellenei (Sándor, alexandriai püspök) az atya és a fiú lényegegységét annál inkább sürgették. Arius ellenei a dogmában az egységhez ragaszkodtak, ő a különbséget emelte ki. Azok a különbséget nem tudták megalapítani, mert noha azt tanították, hogy a fiú az atya által nemzett (*γεννηθεις*), mivel ennek értelmét meg nem határozták, az csak üres fogalom, ellenben Arius a különbségnek az egységet egészen feláldozta. Azonban, mivel az atya és a fiú közti különbséget, eddig csak határozatlan képzetek szerint gondolták, igazi speculatív törekvést Ariustól nem lehet megtagadni, midőn ő a különbség megállapításában fáradozott. A fiú és az atya egysége csak a különbség által lehet közvetítve, minden egység pedig annál valódiabb, minél inkább felismerjük a különbség mélyét. Ha Arius tanát ezen szempontból tekintjük, a speculatív becs az ő részére esik, mert legalább sejti azon igazságot, hogy a fiú végessége, ha az igazi és valódi, nem más, mint a világ végessége. De a hiba az, hogy Arius megmarad a különbségnél, s ettől az egységhez az utat nem tudja megtalálni. Ennyiben Arius részére esik a hátrány, mert míg nem tudjuk a különbséget úgy felfogni, mint az egység közvetítését, csaknem jobb a különbségre épen be nem bocsátkozni, mint mellette mereven megállapodni.

Azonban az is igaz, hogy a nem közvetített egység csak a hit egysége, s nem az ismereté, és mivel a hitnél megállapodni nem lehet, a hittől a tudáshoz azon út vezet, melyet Arius vágott be.

Arius tana két főhatározottságot rejt magában, t. i. hogy a fiú a semmiből teremtett, s mint ilyen, egykor nem volt, hanem a nemlétből a létbe ment át, tehát teremtmény. Mivel a fiú nincs az atya lényegéből, hanem ennek akarata által lett, ezért a kettő közti távolság annyira nagy, hogy a fiú az atyához csak hasonló. De a fiút, noha azt csak teremtménynek tekintti, egy különös előny által a többi teremtmények felett ki is akarja tüntetni, mi azonban lehetetlen, mert e tekintetben, ha a fiú a teremtmények osztályába helyeztetik, biztos határvonalat huzni nem lehet. Ennek folytán ismét elvonja tőle azon isteni tulajdonítmányokat, melyeket előbb ráruházott. Ezért mondja, hogy a fiú természeténél fogva változó, s csak akarata szabadságánál fogva marad jó, míg ezt akarja, de ha akarja, más is lehet, épen mint mink. Azonban, ha a fiú, mint más lények, az Istennek csak teremtménye, úgy ő csak erkölcsi akaratának szabadsága által magát meghatározó lény. Az erkölcsi jónak elve az akarat szabadsága, s noha a fiú erkölcsi tekintetben kitűnt, mégis azt, mi benne isteni volt, vele csak az isteni kegyelem közölte, jelesül azt, hogy ő logos, bölcsesség, az Isten fia. Mint feljebb volt mondva, az Isten őt azért teremtette, hogy általa minket teremtsen, s nevezte őt logosnak, bölcseségnek, fiúnak. Van tehát kétféle bölcsesség, az egyik az Isten sajátja, vele együtt létező. Ezen bölcsesség által lett a fiú, s csak mennyiben benne részesül, neveztetik bölcseségnek és logosnak. Szinte van a fiútól különböző logos is az Istenben, s csak mennyiben a fiú ebben részt vesz, neveztetik a fiú logosnak is. Tehát ezen felfogás szerint van sok erő, melyek közül az egyik az Isten természetéhez tartozik. De Krisztus az Istennek nem igazi ereje, hanem azon erőknél csak egyike, melyek hozzá hasonlók. Szóval az Isten a végestől nagyon távol esik. Minden, mi az Istenen kívül isteni, ilyen az csak névszerint. Ha tehát Krisztus logos, bölcsesség, Isten fia, Isten ő nem magában véve ilyen, hanem csak mennyiben az isteni kegyelem által neki ezen nevek adattak. De, hogy Krisztus a vele egy osztályba tartozók között az isteni kegyelemben ily kitűnő módon részesült, ennek alapja az ő erkölcsi méltósága. És itt ismét sajátosság az, hogy Arius szerint Krisztus ezen erkölcsi méltóságot nem mint logos, ember előtti létezésben, hanem csak emberi létezésében mutatta meg. Ily módon Krisztusnak magasabb isteni méltósága csak az emberi állásontról tekintetik. Krisztus lényegesen

csak ember, arra nézve is, mi ő, mint Isten. De midőn Arius azt tanítja, hogy Krisztus csak ember, véges szellem, mint a többi emberek, mikép egyeztethető ezzel össze azon kitüntetés, midőn azt mondja felőle, hogy ő az emberek és a világ teremtője? Az első pillanatra észre lehet venni, hogy így a teremtő és a teremtmény, az isteni és a világi közé valami kétes minőségű iktattatik be, mi az Isten és a világ közti viszonyt nem hogy tisztába hozná, hanem nagyon megzavarja. Arius az Isten igéjét, mint minden eszes teremtményt oly lénynek tekint, melynek szabadsága van magát a jóra vagy a rosszra elhatározni, tehát változó. De mivel az Isten előre látta, hogy az Isten fia a jóban állandó lesz, a maga dicsőségét ruházta rá, s csak ez által lett ő, ki egyelőre határozatlan (*éva tiva*, egy valami), bölcseséggé, az Isten fiává. Ő tehát, mint teremtmény természeténél fogva változó, változatlan az által, hogy akarata a jóban rendületlen. De itt világosan ki van mondva, hogy a tökély, melylyel az Isten, közvetlen teremtményét felruházta, nem eredeti, hanem akarata által szerzett. Tehát kitűnik azon ellenmondás, melyet Arius el akar kerülni. Arius fél, hogy a legfőbb Isten fogalmát megsérti, ha neki oly tökéletlen, a jóra és a rosszra magukat elhatározható teremtménynek teremtését, milyenek az emberek, tulajdonítja, s nem veszi észre, hogy így azt teszi fel, hogy az Isten tökéletes világot nem képes teremteni, és az emberi szabadság mivoltát sem tudja helyesen gondolni. Arius, valamint samosatai Pál szerint Krisztus nem más, mint egy istenített ember. Szóval, álláspontján az isteni az emberivel, az erkölcsi a természetivel szemközt áll. Mi Krisztust más emberek felett kitünteti, az csak erkölcsi mivoltának magasabb foka, s nem is annyira az erkölcsiség ereje maga, hanem csak erkölcsi cselekvése, mivel az erkölcsi erő az erkölcsi szabadságra nézve, mindenkiben egy és ugyanaz. Mindezekből foly, hogy a véges világ és az emberi természet egész körében valódi isteni nincs. Ennek ellenére, is a véges szellem részesülhet az isteniben, ha saját szabad önelhatározása által magát erkölcsileg tökéletesíti. De ha az atya és a fiú egyáltalában elválasztatik egymástól, mint azt Arius állítja, az emberinek istenítése magában véve jelentéktelen, az pusztán névszerinti. Mert mit jelent az isteniben való részesülés, ha az Isten lényege az emberre nézve idegen, s ha a kettő közt a viszony csak külső? Ez Arius tételeinek természetes következménye, mert azt tanítja, hogy a fiúnak az atya lényegéhez semmi köze, hogy a fiú egész lényegénél fogva más, mint az atya. S mi így a fiúról, mint teremtményről áll, az áll az emberről általában. Az arianismus álláspontja tehát a világnak és az Istennek

elszakítása egymástól, a végesnek és a végtelennek abstract ellentéte. Mert ha az istenség lényege oly elvont, ha magát a végestől annyira elzárja, hogy ezzel lényegéből semmit sem közöl, ha a végesnek közössége a végtelennel csak képzelt és látszólagos; úgy a véges alany a közösséget az istenivel más úton kénytelen keresni. Az ember a végtelenség tudatát magában gerjeszti fel, mely azonban csak az erkölcsi szabadságban s törekvésben állhat, de melynek végeztelje mégis csak az emberinek istenítése lehet. Ez Arius sajátos álláspontja. Arius az istenség consubstantialitásának mélyébe azért nem tudott behatni, mivel azt gondolta, hogy ez által az isteni lényeg a természeti élet véges viszonyaiba bonyolítottatik be. Épen ezért fontos előtte azon igazság, hogy az erkölcsi törekvés becse egyáltalános. Épen ezért az Isten fiának ideájától egészen nem idegen, s vallásos tudatának kielégítését a fiúnak oly ideájában kereste, ki a róla elmondható isteni tulajdonságokat erkölcsi törekvése tökéelyeinek köszöni.

Az egész nézet a keresztyénségben foglalt isteni kinyilatkoztatásról más, ha Arius elleneinek értelmében a fiúnak az atyával való lényegegységét tartjuk meg, és más, ha Ariussal együtt úgy gondolkodunk, hogy a fiú az atyának alá van rendelve. Ha az atya lényege a fiúra nézve idegen; úgy ő azon lényegét ki nem nyilatkoztathatja. Ezt Arius világosan kimondja, állítván, hogy a fiú, mivel teremtmény az atyát tökéletesen meg nem ismerheti, sőt, hogy az Isten fia, lényegénél fogva magát sem ismeri meg. Így az Isten kinyilatkoztatása még a teremtés által is tökéletlen, az igazi Isten elrejtett, az csak egy alárendelt Isten, ki úgy a közvetlen, mint a közvetett kinyilatkoztatásban hatályos. Ezen világgépző Isten a gnosticusok Istenétől csak az által különbözik, hogy ő a világi lét nemcsak egy korszakának élén áll, hanem folytonosan hat, de mindkettő csak tökéletlent teremt. De ha az atya lényege még a fiúra nézve sincs kitárva, úgy a keresztyénség, mint az isteninek a fiú által közvetített kinyilatkoztatása, nem a teljes kinyilatkoztatás, ekkor általában kérdés: lehetséges-e az absolutumnak ismerete? Ebből az következik, hogy az absolutum az emberre nézve vagy idegen, tulnani, vagy ha az rá nézve immanens jelentőséggel bír, az nem az ismeret, hanem csak az akarat, az erkölcsi cselekvés tárgya. Az Ariusi tanban rejlő következetességeket egész merevségben Aëtius és Eunomius vonták le.

Arius élesen különböztet, de addig megy, hogy a lényeges egységet megsemmisíti. Ő Sabelliussal szemközt a másik véglet. Arius nem ismerte fel azon igazságot, melylyel a keresztyénség bír, midőn beszél

a nemzöről és nemzettről, az atyáról és a fiúról. Ezen képzet azt fejezi ki, hogy a nemzés nem hoz elő a nemzett lényegétől különbözöt, mint a teremtés, mely creatio ex nihilo. Kik a vallásban a közvetlen érzést tekintik a legfőbbnek, Sabellius felé vonzatnak, kik a gondolkodásban legfőbbnek veszik a különbségek megállapítását — ez az értelem műve — szükségképen Arius értelmében gondolkodnak *) De az emberi szellemben a különbségeket tételező értelemnél feljebb áll a különbségeket az egységre visszavezető ész.

A nicaei zsinat 325. Kr. u. a háromsági dogmát, mint hitszabályt akkép állapította meg, hogy a fiú az atya lényegéből nemzett, de nem teremtetett, az atyával egyenlő lényegű (*ὁμοουσιος*). A nicaei symbolum tana lényegesen egy azzal, mely addig is igazinak tartatott. A különbség csak az, hogy a zsinat minden oly nézetet, mely szerint a fiú az atyának alárendeltetik, mennyiben ez a nemzés fogalmában nem rejlett, a legnagyobb gonddal eltávolítani törekedett, valamint azt is, mi az isteni lényeg testi osztására emlékeztetne. A fiú egyenlősége tehát az atyával, az egy pontot kivéve, egyáltalános. De ezen egy pont mégis foglalt magában alárendelést. Már Irenaeus, Tertullianus, Origenesnél vannak pontok, melyek által az egyház, összes hitét előadni törekedett. Az apostoli symbolum is ilyen. De a nicaeait lehet olyannak tekinteni, hogy az az egyház valódi eredménye s tisztasága, egyszerűsége és határozottsága által oly kitünő, miszerint az említett hiány ellenére is, a hit ügyében állandó kánonná lett.

4. **Athanasius.** Arius tanában ezen két határozottság van, hogy a fiú lett és a semmiből teremtetett. Ezzel szemközt a nicaei tan a homousiát állapította meg, mely úgy a fiú örökkévalóságát foglalja magában, mint nemzését az atya lényegéből. A homousiát minden vele ellenkező irányok ellen védelmezni ez volt Athanasius életfeladata. A háromságtan kifejlésének történetében ő fordulópont. Igaz, hogy ő sem birt a tudományokat befoglaló áttekintéssel, de ő oly erős jellem, minőt a fordulópontokat képző idők kívánnak.

Született 296. körül Kr. u., keresztyén nevelést kapott. Egyideig

*) Az arianusi vita okozta, hogy a keresztyén dogma történetét sokan úgy tekintették s tekintik ma is, mint az emberi szenvedélyek legönkényesebb játékkának történetét. A vita behatott az élet minden viszonyaiba. Honnan fogjuk kimagyarázni, hogy a vita látszólagosan üres formák és fogalmak fölött oly hevesen folyt? Onnan, hogy helyes sejtelmök volt, miszerint azon ellentétek, melyekről szó volt, mélyebb jelentőséggel bírtak, mint azt a vita külső alakjánál fogva gyanítani lehetett volna.

az alexandriai patriarchának Sándornak volt titkára. A niceai zsinat az ő befolyása folytán kárhoztatta el Arius tanait. Később alexandriai metropolitának választott meg. Ellenei részéről úgy rajzoltatik, mint zsarnok. A császárok őt majd üldözték, majd tisztelték, de mindnyájan félték tőle. Az egyiptomi nép szerette őt, mint a nép barátját, sőt tisztelte, mint szentet. 46 évig tartó főpapi pályája alatt, 20 évig vagy bujdosott, vagy száműzetésben élt. Haláláig (353.) híven harczolt azon gondolatért, mely őt az életen végig kísérte, a keresztyénség fontosságáért. Ő egyike a legnevezetesebb férfiaknak, kik az egyházban valaha működtek.

A tan mellett felhozott minden érveinek alapját azon idea képezi, hogy az Istenről való keresztyén tudatunk egész tartalma elvész, ha a fiú viszonyát az atyához nem úgy gondoljuk, mint a lényeges egyenlőség viszonyát.

a) Mivel a homousia a nemzés *) fogalmán alapszik, ezért csak a nemzés, de nem a teremtés az Isten ideájának megfelelő fogalom. Athanasius alapnézete szerint, a nemzés annyira tartozik az Isten lényegéhez, hogy az Isten nem volna egyáltalános, minek pedig lényege ideájánál fogva kell lennie, ha az örökkévalóság óta nem nemzi a fiút. Ha az isteni természet terméketlen — ilyen pedig az Ariusi tan szerint, — csak magára nézve levő, olyan, mint a száraz forrás; úgy teremtő cselekvést nem lehet neki tulajdonítani. Mert ki képes azt megsemmisíteni, mi lényegéhez tartozik, s azt mi akaratára vonatkozik, mint elsőt tételezni? Az akaratot a lényeg előzi meg. Mielőtt az Isten valamit akart, lényegénél fogva kellett saját logosa atyjának lennie. A logos az első, a teremtés a második, mivel ez a logos által lett. Ha tehát az Isten teremtő, úgy előbb saját lényegéből a teremtő logost kellett nemzenie, mert a logos, maga az atya élő akarata, igazi igéje, melyből mindennek létele van. Hogy itt Athanasius a logost, mennyiben ez az Istenben és az Istenen kívül van, meg nem különbözteti, ennek alapja az, hogy nála a logos és a fiú egészen azonos fogalmak. Ezért mondhatta az Arianusoknak, hogy az Istent alogiai lénynek teszik, mivel a fiúnak egykori nemlétét tanítják.

A fiú tehát az atyával egyenlőképen örök, s az Isten lényegéből nemzett. Ha a fiú nem volna nemzett, hanem csak teremtett, úgy léte lének észszerű alapját gondolni nem lehetne. Ha a logos, az arianusi

*) A nemzés a lét az egy lényegből, a lényeg közlése; a teremtés tételez olyat, mi a teremtővel lényegre nézve nem ugyanaz.

tan szerint, mint a világteremtés organuma az atyától teremtetett; az Isten ugyanazon akarat által, melylyel a fiút teremtette, mindent közvetlenül teremthetett volna. Ha pedig a világteremtésben a fiúra, mint organumra lett volna szüksége, ez oly hiányt tesz fel, mely az isteni tökélyt lerontja. Tehát a fiú lételet nem lehet az atya akaratára, hanem lényegére vonatkoztatni. Így a fiú viszonya az atyához immanens és szükségképeni.

Élesen felel az arianusok azon ellenvetésére is, hogy ha a fiú nem az Isten akarata által lett, úgy az Istennek szükségességénél fogva, tehát akarata ellen van fia. Az akarattal igenis ellenkezik az, mi az akarat ellen van, de ezen ellentét felett áll a természet (lényeg). Mi az akarattanácskozás által történik, annak van kezdete, s az azonkívül létezik, ki azt teszi; ellenben a fiú az atya lényegéből való. Az arianusok emberi ellentétekben mozogván, feledik, hogy itt az Isten fiáról van szó. Ép úgy joggal kérdezhetjük őket, hogy az Isten, akarata szerint vagy akarata ellenére jó, irgalmas-e? ha akaratánál fogva, úgy kezdődött ilyen lenni, tehát lehet, hogy nem jó, mert az akarat választása hajolhat úgy az egyik, mint a másik részre. De ha képtelen dolog az Istenről azt mondani, hogy ő akaratánál fogva jó, irgalmas; úgy kénytelenek vagyunk beismerni, hogy ő szükségességénél fogva ilyen. De ki az, kitől ezen szükségessége jő? Ha tehát az Isten lényegénél fogva jó, úgy az igazsággal még jobban összehangzik, ha azt mondjuk, hogy ő lényegénél fogva a fiú atyja; tehát az Istenben, természeténél fogva megvan a logos. Ha a logos az atyával nem egyenlőképen örök, úgy a háromság sem örök, hanem az előbb egy monas volt, s háromsággá csak az által lett, hogy később valami hozzájött. És ha a fiú nem az atya lényegéből való, hanem a semmiből támadt, úgy a trias a semmiből lett, s egyszer nem volt trias, hanem egy monas. A háromság keresztyén ideája egészen megsemmisítették, ha az nem úgy vizsgáltatik, mint az Istennek egyáltalános viszonya önmagához. Az arianusi háromságtannak nincs valódi, hanem csak névszerinti jelentése, mert egészen önkényes dolog a teremtmények sorába helyezett fiút az atyával azáltal egyenlővé tenni, hogy az Isten nevét ráruházzuk. Ha tehát az Isten háromegységes, úgy a fiú az atyával lényegre nézve egyenlő és örök, mint ő. Ha a fiú létele kezdettel bírna, és mégis az atyával egyenlő lényegű volna, ezáltal az Isten lényegébe időbeli viszony tételeztetnék. Ezáltal a fiú viszonya az atyához határozottan meg van különböztetve az Istennek a világhoz való viszonyától. De az arianusok a fiú örökkévalóságát ez oldalról is megtámadják. Ők úgy

következtetnek, hogy ha az Isten mindig teremtő, úgy művei is mindig örökkévalók, s nem lehet-e ezekről is elmondani, hogy mielőtt támadtak, nem voltak? Erre Athanasius a fiú és a teremtmény különbsége által felel. A teremtmény a teremtőn kívül van, ellenben a fiú a lényegnek immanens szüleménye. Tehát a fiú örökkévalóságából nem következik a világ örökkévalósága. Mert nem szükségképeni, hogy a teremtett mindig legyen, hanem a teremtő akaratától függ, azt teremteni, mikor akarja; ellenben a nemzés nem az akarat dolga, hanem a lényegnek belső tulajdonsága. A teremtmény, noha azt az Isten mindig teremtheti, természeténél fogva nem lehet örök. Az teremtettet a semmiből, s nem volt, mielőtt támadt, tehát nem lehet örök, mint az Isten. Az Isten a világ javának szempontjából mindent akkor teremtett, midőn látta, hogy fennállhat.

Az arianusok a fiút nem az atya lényegéből, hanem akaratából származtatják, ezáltal dualismust alapítanak meg, az isteni lényeg és akarat, valamint az atya és a fiú viszonya közt. Azonban Athanasius is a dualismusba esik ott, hol az Isten viszonyáról a világhoz szól. Athanasius szerint, hogy az Istenben az időbeli viszonyt ne tételezze, az atya lényegével azonos fiú örök, mint az atya. De az Isten akarata szükségképeni viszonyban áll lényegéhez. Ha tehát a világ, épen mivel időbeli eredetű, az Isten akarata által teremtettet, s hozzá csak külső viszonyban áll; így az időbeli és az esetleges, az isteni lényeg határozottságává tétetik. A világ pusztá járulék, mégis mint ilyen a közvetlen isteni önelhatározás által tételeztetik, mely ezért, mint maga a világ csak az idő formája alatt gondolható. Az Isten tehát csak később lett azzá, mi elébb még nem volt — a világ teremtőjévé. Ez az Isten lényegében tökéletlenséget tesz fel. Ha pedig ennek azért nincs helye, mivel ő a világ valóságos létele nélkül is, a világ eszményi teremtője, ez állhat a fiúhoz való viszonyáról is mihelyt az Isten akarata, az Isten lényegétől el nem szakítatik oly önkényesen, mint az arianusoknál. Ha a fiú nemzése örök, nincs ok, hogy a világ teremtését miért ne gondolhatnók, mint kezdet nélkül? Hogy a világ függésviszonya az Istenhez ne álljon egyedül az Isten önkényében, mint Athanasiusnál, a két fogalom, t. i. a fiú és a világ szorosabban függnek össze egymással, mert mindkettő az Istenhez belső viszonyban áll. A kérdés csak az, hogy azok, egységük mellett is, mikép különböznek egyszersmind egymástól? Azon kor gondolkodásában azonban még nem volt elég erő, hogy a világról szóló tant a dolog fogalmának megfelelő viszonyba helyezte volna az Isten fiáról szóló tanhoz. Egyrésztől szilárdan állott

azon tan, hogy a teremtésnek van kezdete, másrésről a főpontok arra utaltak, hogy a világnak az Istennel örök együttléte van. Athanasius a fiú egylényegűségét az Isten egyáltalános jóságából és tökélyéből származtatja le; azok, kik Athanasius hibáját ki akarták javítani, p. o. nazianzi Gergely, azt tanították, hogy azon alap, melynél fogva az Isten a világot teremtette, az ő szeretete, mert egyáltalános jósága meg nem elégedhetett azzal, hogy örökké csak magát szemlélje, hanem, hogy magát közölje, és a jónak ideáját magán kívül is megvalósítsa. Ha tehát az Istenre nézve, mi jóságának tárgyát illeti, a viszony lényeges, s ha ő e nélkül nem egyáltalános; úgy a világ viszonya is az Istenhez ép oly szükségképeni és örök, mint a homousia viszonyban a fiúhoz. Egy örök tanácsvégezés, viszonyban a világhoz, és annak időbeli kivitele, ezek oly képzetek, melyeket a gondolat konkrét egységébe befoglalni nem lehet, noha a közönséges gondolkodás azon képzetek körében mozog, s az örök teremtés gondolatához, melyben az Istent nem az időbeli, hanem a fogalmi elsőség illeti meg, felemelkedni nem tud.

b) A másik szempont, melyből Athanasius az atya viszonyát a fiúhoz vizsgálja, a fiú egyáltalános ideája. Ha az Isten ideájával összeegyeztethetlen, hogy ő a fiú atyja, kinek nemzése az atya lényegéből nem örök, hanem ki csak támadt, mint azt az arianusok tanítják; ezen ellenmondás van a fiúra nézve is. Hogy egy lény, melyet Istennek tartunk, egyszersmind teremtmény is, ez ellenkezik, nemcsak a keresztyén tudattal az Istenről, hanem általában. Ha a fiú nem természeténél, hanem az Isten kegyelme által Isten; úgy ő sem igazi Isten, sem igazi fiú, mert világos, hogy nem kezdet óta viselte a fiú nevét, ha azt csak erkölcsi haladásának jutalmául nyerte. Valamint tehát az ember magában véve nem lehet Isten; ép oly keveset alapulhat a fiu istensége az erkölcsi tökély ideáján. A fiu istensége nem lehet pusztán valami lett, az lényege. A fiú csak úgy igazi Isten, ha istensége az atyáéval azonos. Az arianusok a fiu istenségét egyrésről leszállították, miután őt a többi teremtményekkel egyenlőnek tekintették, másrésről azt világteremtőnek vették. Athanasius itt is belátja az ellenmondást. Hogyan teremtheti a nemlevőt az, ki a semmiből teremtetett? Ha a teremtett fiu teremtheti a teremtményt, ennek minden teremtményről kell állani. De ekkor mi szükség volt a logosra? Mi lett, abban teremtő elv nincs. Minden a logos által teremtetett; de ez nem lehet, ha a logos maga is teremtmény. A keresztyén teremtésfogalom az által különbözik a pogány fogalomtól, hogy az Isten az anyagnak nemcsak művészi képzője, hanem a logos közvetítése által az anyagnak is teremtője. De

épen ezért a logos nem tartozhatik azok sorába, melyek a nemlétből nyertek létet, különben más logost kellene feltenni. Az Isten mindent a logos által teremt, de így a logos nem tartozik a teremtményekhez az csak a teremtő Isten logosa. Mikép teremthetne az Isten a logos által, ha a logos nem volna az ő logosa és saját bölcsesége? De mikép lehetne ez, ha nem volna belőle nemzett? Midőn az ariánusok azt tanították, hogy a logos közbelépése azért volt szükségképeni, mivel a teremtés az Isten közvetlen behatását el nem bírhatta volna, Athanasius erre könnyen felelhetett, hogy a logos, ha ez is csak teremtett, az Isten közvetlen behatását szinte el nem bírhatja, tehát mikép nyerhetett az Isten nem-teremtett tiszta természete által lételt?

Mindezen következtetések azon fő tétben öszszpontosulnak, hogy a fiu lételének absolut ideája magában rejlik. De absolut csak akkor lehet, ha az atyával egyenlő lényegű, s az atyával annyira lényegesen egy, hogy az atyát a fiu nélkül gondolni nem lehet. Ez öszszefügg Athanasius azon további érveivel, melyek kifejtésében az ő mély speculativ elméje dicsőn kitünik.

Athanasius a fiu egylényegiségét az atyával az atya és a fiu absolut ideája által törekszik megalapítani. Ezért a vallásos, különösen a keresztyén vallásos tudat tartalmát emelte érvényre, hogy eltávolítson minden képzetet, mely ellenkezik azon viszonyynal, hogy a fiu az atyával egylényegű. Már azon vallásos tudat, hogy a véges függ a végtelentől, oly egyáltalános ideára mutat, mely minden végesnek szükségképeni feltevése. Hogy a teremtett lények ne csak létezzenek, hanem jól és szépen is létezzenek; az Isten a maga bölcsességét beléjük bocsátotta, hogy ennek képét beléjük nyomja, s hogy ők a belőlök visszacsugárzó isteni bölcsességben méltókép megjelenjenek. A fiu tehát úgy viszonylik a teremtetthez, mint az idea a valósághoz. Valamint a valóság lételének egyáltalános elve csak az idea; úgy a fiu minden teremtettnek egyáltalános elve, minden végesnek feltevése. Mikép a mi logosunk, képe a logosnak, mely az Isten fia; úgy a bölcsesség bennünk a logossal azonos bölcsesség képe, s mi a világteremtő bölcseséget, mely által az atyát megismerhetjük, csak annyiban vagyunk képesek magunkba felvenni, mennyiben a bölcseséget mint a tudás és a tudat elvét magunkban bírjuk. Ezen speculativ nézete a fiuról oly csira, mely csak későbbben fejlett ki határozottabb alakban. Ha a végtelennel és a végesnek viszonyát úgy fogjuk fel, mint az idea és a valóság viszonyát; úgy a végesnek és a végtelennel közvetítése a fiu, mennyiben a fiuban az egyáltalános lét egyáltalános tudássá határoztatik meg, ő az

eszményi lét, az egyáltalános idea és az ideák teljes foglalata, melyekben a véges dolgok eszményi formái benrejenek. Ez a fiu fogalma, mely, mint az isteni bölcsesség, a világban megvalósult, a világ tökélyét feltételező isteni gondolatok foglalata is, az az isteni gondolkodás vagy az eszményi világ, mennyiben a világ, mielőtt valódivá lesz az Isten szellemében, mint az isteni gondolkodás tárgya létezik. Valamint itt megvan a vallásos tudat tartalmát meghatározó viszonya a végesnek és végtelennek, melyből Athanasius a fiu homousiáját kimutatja; úgy általában a keresztyén tudat egyáltalános tartalmából meríti érveit. A keresztyén tudat lényeges tartalma az, hogy Krisztus által jött az emberiség annak tudatára, hogy az Isten és az ember egységet képeznek. Ezen egység elve Krisztus csak annyiban, hogy benne az isteni és az emberi egygyé lett, tehát nem mint az atyával örök idő óta azonos, hanem csak mint emberré lett logos. Az ezen fogalomból merített érvekben a közös az, hogy ezen egység és mindaz, mi hozzá tartozik, semmis, ha Krisztus csak azon külső viszonyban áll az Istenhez, mint azt az ariánusok tanították, ha nem áll azon belső viszonyban, mint azt a homousia fogalma meghatározza. A főszó a következő indoklásban van. Krisztusban az emberi nem a tökélyre jutott el, s még nagyobb kegyelemmel állítottatott helyre, mint milyen volt kezdet óta. Hogy a haláltól többé nem félünk, annak oka az, mivel Krisztus mint az Istennek saját és az atyából levő logosa a testet felvette és emberré lett. Mert ha mint teremtmény lett volna emberré, az emberi nem megmaradt volna előbbi állapotában, s az Istennel nem lett volna összekapcsolva. Mert mikép kapcsolható össze a teremtmény a teremtmény által a teremtővel? Ha a logos teremtmény volna, mikép semmisíthette volna meg az elkárhoztató ítéletet, s hogy bocsáthatta volna meg a bűnt? Ha a fiu teremtmény volna, az ember megmaradt volna halandónak, s az Istennel nem lett volna egygyé. Ezen egység lényege, hogy az, ki természeténél fogva ember, azzal, ki természeténél fogva Isten, egy.

Ha a két párt közti vitát ezen szempontból vizsgáljuk, a lényeges pont tulajdonképen nem a logos egysége az atyával, hanem inkább az ember egysége az Istennel. Hogy a logos egzersmind ember, ezt mindkét fél felteszi, de a jelentőség, melylyel a logosnak ezen egysége az emberi természettel bír, egészen más a szerint, a mint a logos vagy igazán Isten, vagy csak név szerint részesül az isteni dicsőségben. Ha igaz, hogy a keresztyén tudatnak az a lényeges tartalma, hogy az ember az Istennel egy, hogy ezen egység, mely által Krisztusban az isteni

az emberivel egyesítve van, az egész emberiségre bensőkép vonatkozik s hogy egyedül ezen egységben foglaltatik a Krisztus által eszközlött megváltás; úgy magától értetődik, hogy azon tantól, mely szerint Athanasius a fiunak viszonyát az atyához tekinti, függ a keresztyénség abszolút jelentősége, ellenben a keresztyénség becse egészen más Arius szempontjából. Azon lényeges különbség, mely a fiut az atyától elválasztja s mely szerint az atya lényegével semmi közössel nem bír, áll az embernek az Istenhez való viszonyáról is. Ekkor Isten és ember teljesen el vannak egymástól választva, s ekkor a keresztyénség nem az embernek az Istennel való egységét, hanem inkább az embernek lényeges különbségét az Istentől emelte öntudatra. Ekkor visszaesünk a pogányság álláspontjára, noha ezen vallásokban is legalább a törekvés van meg azon egység felé. Azonban Arius tanában is van egy mély jelentőségű pont. Hogy a vallásos tudat ne tapadjon pusztán a végeshez, az arianismus sem utasíthatja vissza emberi voltunk istenítésének ideáját. De mikép nyerhet ezen idea életet, ha az objectiv isteni az emberivel egyáltalában szemközt áll? Csak az által, hogy az ember a tartalmat magából veszi, ha azt erkölcsi cselekvése által magából szüli, s véges mivoltából a végtelen felé törekszik. Ezen alanyi iránynak utolsó következetessége csak az lehet, hogy a tárgyias istenivel az alanyi isteni, az éniség teljes erejével lép szemközt. De míg az alanynak ezen egyáltalános jelentősége öntudatra nem emeltetett, annál inkább kellett az emberinek és isteninek egységét, mint adott tárgyias-ságot megtartani.

Ha tehát a fiu az atyával bensőképen nem egy, úgy a keresztyénség valódi tartalma oda van, s igazi kinyilatkoztatás és megváltás nincs. Mert ha lehetséges, hogy a fiu mint teremtmény az atyát megismeri, őt képességük foka szerint mindnyájan megismerhetik, mivel ők mint teremtmények mindnyájan ugyanazok, mi a fiu. De ha lehetetlen, hogy a teremtmény az atyát megismerje, ha ezen ismeret mindnyájok tehetségét felülmulja, és ha mégis van teljes ismeret az Istenről, úgy a fiu nem teremtmény, hanem az Isten teljes ismeretét azért bírja, mivel az atyával egylényegű. Tehát csak Krisztus, mennyiben ő az atya lényegével azonos fiu, jelentheti ki teljesen az Istent, s megválthatja az embert, őt istenítvén és megszentelvén. Ő szellem s csak mennyiben Isten, közölheti a szellemet. Krisztus csak mint fiu igazi megváltó. Hogy a teremtmény változó, véges, magában véve igazi létel nem bíró, hogy lételének támpontja, az ő egysége az Isten lényegével, ez Athanasius érveléseinek alapgondolata. Ezen felfogás szerint

Krisztus az emberiséghez úgy viszonylik, mint a változhatatlan a változóhoz, mint az idea a valósághoz. A keresztyénség tehát az emberiség kifejlésében a leglényegesebb fordulópont, a szükségképeni haladás a végestől az egyáltalánoshoz, a természettől a szellemhez. Ezen a keresztyénséget magában foglaló ideát ő mythosi és symbolikai alakban adja ugyan elő, de képies előadásának gondolatmagva az, hogy a változó embernek szüksége van a változhatatlanra, hogy a változhatatlan logosban az ember birja az erény ösképet.

De Athanasius minden hatályos érvelései mellett is azon kérdés merül fel, hogy a fiunak a homousia által kifejezett viszonya az atyához magában véve lehető és gondolható-e? Ezen kérdés megvan már ugyan fejtve az által, hogy a lényeges és a szükségképeni lehető és gondolható; de közelebről mégis azt kell vizsgálni, hogy Athanasius ezen viszonyt minő határozottságok által igazolja, különösen Sabellius és Arius tanára való tekintettel? Athanasius és a niceaei tan védői az arianusokkal együtt annyiban egyeznek meg, hogy a fiut viszonyban az atyához csak mint személyt lehet gondolni. De az arianusok szerint a fiu, mivel őt az atyán kívül gondolják, csak lett; ellenben Athanasius a fiu örökkévalóságát személyességével teljesen egyenlőnek tekinti. Mí-kép ő örökkévaló, ilyen személyes subsistentiája is. Ezen tét érve abban rejlik, hogy nála a logos és Krisztus egészen azonos fogalmak. Ha a fiu — mondja Athanasius — mint azt az arianusok mutogatják, fiu nem az atyával való egységénél fogna, hanem, ha ő logos, az észszerű miatt, bölcseség, a miatt, mit bölcsen tesz, erő a miatt, mi általa erővel bir; úgy a meglevő miatt is, létele csak a képzetben van. De mi ő általában, miután ő mindezekből semmi sem, ha ezek mind csak nevek? Athanasius, a mint határozottan állítja, a fiunak vagy Krisztusnak azonosságát a logossal *) s ezzel együtt a fiu személyességét; úgy másrészről sürgeti a fiunak és az atyának lényeges egységét. A kettőnek istensége egy és ugyanaz. Ezen egység nem erkölcsi, mint azt az arianusok tanítják, mert más szellemek is akarhatják ugyanazt, mit az Isten akar. Az egység a lényeg egysége, különben a fiúnak semmi előnye sem volna a teremtett lények felett, s az atyától egészen különböznek.

Azonban most lehetetlen elkerülnünk azon kérdést, mikép külön-

*) Hogy a logos és a fiu, vagy Krisztus közt különbséget nem tesz, ezt p. o. Baur hibáztatja. E pont még előjön. L. Die chr. Lehre von der Dreieinig-keit Gottes, 1. köt. 429. l.

bözik ezen egység attól, melyet Sabellius tanított, s nem esett-e bele az arianismushoz hasonló alárendelési viszonyba? Athanasius ezen kérdés megoldásához egész erejét felhasználta, s érvelése következő: Ha Krisztus az Isten logosa, úgy vagy magától létezik, s mint ilyen az atyával csak összekapcsolatott, vagy azt az Isten teremttette s nevezte őt saját logosának. Első esetben van két elv, másik esetben ő teremtmény. Nem marad fen egyéb, mint azt mondani, hogy ő az Istenből van. De ha ezen eset áll, úgy az, mi másból van, más, és más az, miből az van. Van tehát kettő, de egy annyiban, mivel a fiu nem kivülről, hanem az atyából nemzett. Ha pedig tartózkodunk egy nemzetről szólni, s csak annyit mondunk hogy a logos az atyával egyszerre létezik, úgy kétféle természetű Istent tanítunk, tehát képtelent. Ha nem azt vesszük fel, hogy a logos a monasból van, hanem a logost egyáltalában az atyával kapcsoljuk össze, úgy a lényeg kettőségéhez vezetettünk, mivel a kettő közül egy sem atyja a másiknak. Az atya szempontjából ezt így mutatja ki: egy az atya, de az egyből van a fiu. Tehát nincs két elv, hanem egy, s az egynek lényegéből van a fiu. Athanasius azt mondja, hogy a sabellianusokat a fiu, az arianusokat az atya fogalmával kell megezáfolni. De ha a logos az Istenből van, úgy ő a Krisztus, ki azt mondja: hogy én vagyok az atyában, és az atya bennem. Az, ki a fiu, az a logos, bölcsesség, hatalom. Ezek nem tulajdonságok, melyekből az atya össze van téve, hanem ő azokhoz nemzőleg viszonylik. A mint ő a a logos által a teremtményeket teremti, úgy a logos az ő saját állagából nemzett lényeg, mely mindent teremt és kormányoz. A sabellianusok ellen mindig azon főpontot hozza fel, hogy ha a fiu nem volna a lényeges bölcsesség, a lényegesen immanens logos, az igazán levő fiu, hanem csak általában, mint bölcsesség, logos, fiu volna az atyában; az atya a bölcseségből és a logosból volna összetéve. Ekkor bölcsesség, logos, fiu pusztá nevek, ha épen nem akarjuk mondani, hogy az Isten magában véve bölcsesség, logos. Ekkor ő magának atyja és fia; atya, mennyiben ő böcs, fiu, mennyiben ő a bölcsesség. De ez nem tulajdonság az Istenben, különben az Isten lényegből és tulajdonságból volna összetéve, s ekkor az el nem választott isteni monas állagra és járulékra osztatnék el. A fiu tehát csak az atya lényegéből nemzett. Így a monas teljes, s a logos, mint ennek fia, önálló és állagos, ellenkező esetben, mit róla kimondunk, ránk csak a képzetben léteznék. Nem lehet tehát, mint Sabellius teszi, azt tanítani, hogy az atya és a fiu ugyanaz. Egyek ők, azért, mivel a fiú az atya lényegéből van, s mint saját logos a létezik. Látszik, hogy Athanasius mennyi fáradalommal törekedett az ő és

Sabellius felfogása között a különbséget megalapítani. Azonban e pontra nézve az ő tana sem ment minden ingadozásoktól. Azt mint a keresztyén tudatnak elvitázhatlan tényét helyesen tanítja, hogy Krisztus nem volna az Isten igazi fia, ha nem léteznék mint személy is; de Krisztust és a logost annyira azonosítja egymással, hogy Krisztusban az emberit pusztá járulékká teszi. Az is önkényes, midőn azt mondja, hogy az Isten ideájával ellenkezik, a bölcseséget vagy az észet az Istenben az ő tulajdonságának tekinteni. Ezen állítást úgy indokolja, hogy az Istent nem lehet összetettnek gondolni. Ezen indokolás csak akkor rejtene magában igazi gondolatot, ha az Isten lényege s tulajdonságai közt helytelen volna különbséget tenni. De ha az ily megkülönböztetés tárgyas alapja tagadtatik, mi marad akkor fen az Isten igazi ideájából? E pontra nézve Athanasium csak úgy védelmezhetjük, ha tekintetbe vesszük, hogy a tulajdonság azon mivoltot jeleli, mely által egy dolog viszonyban magához egyszersmind mástól is különbözik. E tekintetben azon kifejezés az Istenről csak átvitt értelemben veendő, mivel nála a tulajdonság, saját működése és kinyilatkoztatása. Az Istenben minden tulajdonság maga az Isten. Athanasius bizonyíthatásának alapja végesetben azon feltevés, hogy az Isten lényegének egyáltalános ideájánál fogva fia nélkül el nem lehet, a fiu pedig nem volna minek fogalma szerint kell lennie, ha nem birna önálló, személyes léttel, ha nem volna Isten. Ha a fiu azon értelemben, mint az atya Isten; úgy mind az arianismus, mind a sabellianismus ki van zárva. Midőn Athanasius az Isten fogalmából az osztást és az elválasztást kizárja, mivel az Isten, mint osztott tökéletlen volna; ebben azon fontos mozzanat foglaltatik, hogy a fiu — ha fogalmánál fogva az igazi, t. i. Isten — magában véve teljesség, tehát az Istentől különböző, de egyszersmind azzal, mitől különbözik, azonos is. Itt Athanasius, miután a fiu egészletét az Istennek, mint szellemnek fogalmára vonatkoztatja, a háromsági tan igazi tartalmához igen közel jár. Mert, ha a fiu egészlet, mint az atya, az, mi az atyától különböző és vele azonos, mi lehet más, mint Isten, vagyis szellem egyáltalános értelemben (alany-tárgy). De mivel ezen ideának pozitív tartalma, t. i. az isteni élet azon ideája, hogy az (egy) Isten az atyának és a fiunak (különbség) egészletében, mint alany és tárgy magát önmagával közvetítheti, Athanasius látkörén még túl fekszik, a háromsági fogalom kifejlésében csak azon negatívumig jutott el, hogy a fiu sem pusztá tulajdonság, sem az isteni lényeknek külön álló része. Ezért, midőn ezen negatívum helyébe pozitív határozottságot akar tenni, ő maga is vagy a sabellianismusra, vagy

az emanatio képzetére esik vissza, mely utóbbit pedig maga is azért vetett el, mivel az mindig egy testi állagot tesz fel. Rá nézve tehát nem marad egyéb hátra, mint hogy a fiut az isteni lényeknek vagy pusztán eszményi vagy pedig valódi, önállósított tulajdonságképen gondolja, a mint az emanatio nem más, mint a tulajdonság önállósítása. Úgy az egyik, mint a másik nála akként fordul elő, hogy az atyát a világossággal, a fiut pedig a világosság visszfényével hasonlítja össze. Ezt tekintette ő azon viszony legmegfelelőbb kifejezésének, noha maga is elismeri, hogy ez csak képies beszéd. Az istenségnek egy és ugyanazon formája az, mely a logosban is van, s az egy Isten az atya, ki mindenek felett van s a fiuban nyilatkozik, mennyiben mindenben átvonul, és a szellemben, mennyiben a logos által mindenben hat. A fiu tehát Athanasius szerint több, mint Sabelliusnál. De miként lehet több, ha ő a fénynek csak visszfénye? Ha a fény mellett a visszfényt önálló alanynak vesszük, a természeti lét köréből vett ezen szemlélet rá nem illik azon viszonyra, mely azon szemlélet által felvilágosítandó. De ekkor van-e szilárd támpontja az egész képzetnek? Azonban ez az ő sajátóságos gondolkodása. Mert igaz ugyan, hogy nála megvan azon két momentum, hogy a fiu az atyából van, és hogy magában álló; de a hiány épen az, hogy a két momentum nincs egymással közvetíve. Azonban másrésről jelentősége ezen tanban épen az, hogy ő a két momentumot a keresztyén tudat számára tisztán kiemelte.

Arius szerint abban áll a fiu istensége, hogy ő a jóban mindig állandó, s a teremtményeket abban részesíti, mi őket megilleti. A fiu tökéletes, de csak mennyiben mint teremtmény lehet tökéletes; ellenben az Isten végtelen tökélyétől távol áll, s így az istenség végtelen teljét sem ismerheti meg. Ezek nyomán Ariusnak azt is kellett tagadnia, hogy a kinyilatkoztatás tökéletes. Ezért az igazi Isten elrejtett, az pedig csak alárendelt Isten, kiben az ő nem teljes kinyilatkoztatása akár élete és az igazság hirdetése, akár a világalkotás által hat. Epontra nézve Arius tana hasonlít a gnosticusokéhoz. De hasonlít az a régiek gondolkodásához is, kik felemelkedtek ugyan a legfelsőbb Isten gondolatához, de nem azon belátáshoz, hogy ezen tökéletes és tiszta lény lebozsátkoznék oly tökéletes világot teremteni, melyben ő egész dicsőségét kinyilatkoztatja. Ők nem tudtak meggyőződni, hogy az érzéki dolgok, a jelenségek világa tökéletes. Ezért azt tanították, hogy az Isten alárendeltebb és tökéletlenebb lények által képezte a világot. Ezekből Arius csak annyiban különbözik, hogy míg ők több közléplényt vetek fel, ő csak egy világalkotó Istent. Arius felfogása tehát ezen pontra nézve a keresztyén-

ség által már legyőzött régi világnézetben gyökerezik, s így arra visszatérni többé nem lehetett. Ezért az arianismus belső igazság hiányában lassankint kiveszett. Mivel tehát az arianismus szerint egy régi, pogány, a keresztyénség elvével összeegyeztethetlen elem van; e szempontból lehet belátni, hogy mily érdemei vannak azon férfinak, ki az arianismus ellen egész életén át a törhetetlen meggyőződés erejével, a belátás tisztaságával és fáradhatatlan buzgalommal harczolt, s a keresztyénséget egy újnemű pogányságtól megmentette.

5. A niceaeai symbolum fontossága és története közvetlen a zsinat után. A traditio és a hierarchia. A niceaeai zsinat az arianismust elkárhóztatta, de egyelőre el nem nyomhatta. Miután a zsinaton az ellenkező vélemények közti vita elintézettnak lázott lenni, a harc ismét kitört. Ennek politikai oka volt. Természetes, hogy oly államban, melyben a császár az egyháznak is feje, a hierarchiai és a politikai hatalmak közt az összeütközés lehetősége megvolt. Történeti tény az, hogy a niceaeai symbolum megállapítására a császárnak is volt befolyása. De a császár később kibékült Ariussal, s kívánta, hogy Arius az alexandriai egyház kebelébe ismét felvétessék, mit Athanasius megtagadott. Miután Athanasium több vádak folytán 335-ben a tyrusi zsinaton letették, s Constantin őt Trierbe száműzte, ez idő óta a harc nem volt pusztán dogmai, hanem az hierarchiai és politikai érdekekből is folyt. Már Constantint nagyon bántotta, hogy Athanasius részéről oly ellentállást tapasztalt, melyet le nem győzhetett. A feszültség növekedett Constantius alatt, s ennek kormányja sok erőszakot követett el az egyház jogain, s nemcsak Athanasius, hanem barátjai is zsarnokságnak nyilatkoztatták ki azon eljárását, midőn a császár és az udvari párt az egyház jogait csönkította. E harcban nevezetes Hosius kordovai püspök irata. Constantius azt kívánta Hosiustól, hogy Athanasius ellen nyilatkozzék, s írjon alá egy, a niceaeai symbolumtól eltérő tant. Hosius a császárnak úgy felelt: Gondolja meg, hogy ő halandó ember, s féljen az ítélettől, ne avatkozzék az egyház ügyeibe, s e tekintetben a püspököknek ne parancsoljon, hanem inkább vegyen tőlük oktatást; az Isten neki (a császárnak) világi hatalmat adott, ellenben az egyházi ügyeket a püspökökre bízta. 355-ben a majlandi zsinaton a császár újra tett kísérletet, hogy Athanasius elítéltesse, a püspököket kényszerítette az aláírásra, a vonakodókat száműzte. Athanasium 356. Kr. u. Alexandriában, a templomban a császár parancsára fegyveresek rohanták meg, s ő csak hirtelen futás által menekült nagy nehezen. Az elkeseredett, a viszályok

tüzét szító harcznak, mely az egyház békéjét feldulta, s a politikai és az egyházi érdekek fegyvereit egymás ellen élesítette, a sok zsinat, mely az óhajtott egység végett tartatott, nehezen vetett volna véget. Végre a niceai tan számára a külső diadalt Theodosius vívta ki. Theodosius 380-ban a homousiát csás zári parancsánál fogva katholikai hitvallásnak nyilatkoztatta ki, s 381-ban annak szentesítése és pontosabb meghatározása, s az egyházi egység helyreállítása végett Konstantinápolyban zsinatot tartatott meg. Így a hosszú és elmérgesedett harc után, mely az egyházat és az államot ketté szakította volt, e kettőt a politikai érdek és hatalom egyesítette ismét. Kétes becsű szolgálat az, melyet ekkor az állam az egyháznak tett. Figyelemre méltó jelenség, hogy a hosszú harcban, a két ellentétes tanfogalmat tekintve, kelet és nyugot állott szemben egymással. A nyugoti rész nagyobb következetességgel tartotta szem előtt a hierarchiai elv megszilárdítását és kifejlését, mint kelet, hol a túlnyomó arianizmus az egyházat pártokra osztalatta fel, s a politikai érdekeknek a hierarchiait alárendelte.

Az arianusi vitának jelentősége fontosabb, mint azt szokás szerint gondoljuk, az a keresztyénség lényegére vonatkozik. A főkérdés az volt, hogy a keresztyénség az Istennek egyáltalános kinyilatkoztatása-e, még pedig olyan, mely által az ember előtt az Isten fiában az Isten teljes lényege feltárul, és vele úgy közöltetik, hogy ő a fiú által az Istennel valóban egy, s oly lényegegységbe jő vele, melyben teljesen bizonyos üdvözítéséről. Athanasius a dolgot e szempontból fogja fel, s az arianusok ellen irányzott minden czáfolatait azon érve foglalja össze, hogy a keresztyénség egész tartalma, mindaz, mi a keresztyénséget igazi vallási intézvénynyé teszi, jelentéktelen, sőt semmis, ha az, ki az embert az Istennel egyesíti, nem igazi Isten, hanem csak teremtmény. Így az úr, mely a teremtményt a teremtőtől elválasztja, betölthetetlen; akkor nincs Isten és ember közt igazi közvetítő, ha a kettő között csak oly közvetítő áll, mint milyen az arianusi felfogás szerint az Isten fia, ki nem az atya lényegéből nemzett és vele nem örök, hanem, ki csak a semmiből teremtetett és időben lett. Az athanasianusi felfogás szerint a viszony az Isten és az ember közt: az egység és a lényegközösség; ellenben az arianusi szerint a keresztyénség lényege abban áll, hogy az ember tudatára jusson el azon különbségnek, mely őt az Istentől elválasztja. De ekkor minő becse lehet a keresztyénségnek, ha a helyett, hogy az embert az Istenhez felemelné, a kettő közti távolságot még inkább megszilárdítja? Azonban az arianizmus sem oly felületes, mint azt némelyek gondolják. A keresztyénséget ez is abszolút vallásnak akarja tekinteni,

csak hogy a vallást, mivel ennek egyáltalános mivoltát nem helyeztetheti az egységben és a lényegközösségben, melynek még csak gyakorlatilag meg kell valósulnia, egyelőre elméleti viszonynak tekinti. Noha az Isten a maga egyáltalánosságában Arius szerint annyira elzárt, hogy rá nézve még a fiú is idegen; a legfőbb, mit a szellemnek elérnie kell, éppen az, hogy tudja, mi az Isten, és hogy a tőle, a végtelentől lényegileg különböző véges, az ember, mikép viszonylik hozzá? Az arianismus azonban ezen ponthoz elérve saját álláspontján kénytelen túlmenni. Mert, ha a tudás a legfőbb, és ha ennek tárgya az Isten lényege; úgy az ismerő alany, mely a végtelennel, a maga tudásának tárgyával szemközt a véges, a végtelen és a véges ellentéte fölibe helyezkedik. Mivel az ismerő alany magát a végtelentől s a magában levőtől megkülönbözteti, ez által fogalmát kimeríteni gondolja, ezen teljes tudásánál fogva nem áll szemközt a végtelennel, mint véges, hanem, mint a megértő elv, inkább a fölött. Az arianusokat ezen gondolkodás további következtessége azon alanyi bizonyossághoz vezette, mely szerint Aetius és Eunomius azt mondhatták, hogy ők az Istent úgy ismerik, mint magukat, hogy az Isten a maga lényegéről nem tud többet, mint mennyit mi tudunk róla. Az arianismus szerint a vallás egyelőre pusztán tudás, s ezért kell, hogy mind az tiszta és átlátszó legyen előtte, mi az Isten és az ember közti viszonyra vonatkozik. Az arianismus tehát ellensége minden mystikainak és transcendensnek, szóval mindannak, mit pontosan körülhatárolt fogalmakba befoglalni nem lehet. És mivel szerinte nincs valódi közösség Isten és ember között, úgy a vallás tartalma, mennyiben az nem tisztán elmélet, csak abban áll, hogy az ember az Isten akaratát ismerje és teljesítse. Az embernek az Istenhez való viszonyát közvetítő kapocs tehát csak a lényegtől különböző akarat, még pedig úgy az Isten akarata, mely szerint az Isten az emberre nézve nyilatkozik, valamint az ember akarata is, mennyiben az ember ez által az Isten akaratának megfelelő viszonyba lép az Istenhez. A két álláspont közti nagy különbség, s az ez által feltételezett eltérő nézet a vallásról jellemzőleg világlik ki, ha tekintjük a bünbocsánat nézetét. Athanasius szerint a keresztyén igazság azon elven nyugszik, hogy az Istennek saját logosa a testet felvette és emberré lett, mivel, mint pusztán teremtmény az embert a teremtővel össze nem kapcsolhatta, s a bünt meg nem bocsáthatta volna. Ellenben az arianusok azt tanítják, hogy a logos, mint teremtmény is a pusztán ige által megszabadíthat minket a bün átkától, mert a földolog nem az, mi a logos magában véve, hanem az, mit mondott ő mint isteni ígét. A keresztyénség tehát nem valódi viszony,

melyben az Isten az emberhez az istenember által áll, hanem csak akaratának kijelentése. Ebből tetszik ki az athanasianusi és az arianusi viták nagy fontossága, noha az egyelőre tisztán csak a fiú fogalmára látszik vonatkozni.

Tehát egészen más a felfogásunk a keresztyénség fogalmáról, ha Krisztust Athanasius, és egészen más, ha őt Arius szerint gondoljuk. A keresztyénség egészen közönséges emberi jelenség Arius felfogása nyomán. *) Most lehet belátni, miért harczolt Athanasius szellemének egész hatalmával az arianusi tanok ellen. **) Azonban az athanasianusi homousia, mint láttuk, ki nem elégitő; noha a homousia fogalma a kérdésben forgó viszonyoknak megfelelő kifejezésül szolgált.

A niceai zsinat az első oecumenikai zsinat volt, s képviselte az egész római világot, mennyiben ez keresztyén volt. A tény korszakot képez azért, mivel a zsinaton a keresztyénség egysége a római állammal s azon kettős érdek, melylyel ezen egység úgy a keresztyén egyházra, mint a római államra bírt, nagyszerű jelenségben nyilatkozott. Constantin azon tervszerűséggel, melylyel mint egyeduralkodó az ellentéteket kiegyenlíteni, s a keresztyénség állását tekintve új rendet megalapítani törekedett, vette kezébe az arianusi vitákat is. De a zsinaton szavazatjoggal kizárólagosan csak a püspökök bírtak, mi ezek hatalomkörét rendkívül kitágította. Ezért azon kívül, mit a munka elején az egyházi szervezetről általában mondtunk, itt van helyén különösen szólni arról is, a mint a hierarchia a keresztyénség első századaiban fejlődött. ***)

A püspökök tekintélye és hatalma már a traditio által, a mint ennek fogalmát először Tertullian állapította meg, nagyban emelkedett. A keresztyénségnek, harczban a gnostikusokkal, nem sokat használt

*) A sociniánusok, rationalisták ezen úton járnak. A „rationalismus“ többet fejez ki, mint mennyit tana hirdet.

**) Irataiban úgy, mint a zsinaton. Itt, ha tisztán csak a tudományos álláspontból indulunk ki, azon kérdés merülhet fel, mikép van az, hogy a zsinatokon a többség döntsön arra nézve, minő fogalmak és tulajdonságok illetik az istenséget? Ezen forma elkerülhetetlen, noha, mint minden többségi határozat, hiányokat rejthet magában, mert a többség határozata még nem biztosítéka az igazságnak. A zsinatok és minden határozatok bírálója és kijavítója az igazságot fürkésző és hirdető tudomány szabadsága. Ezen ítélőszék alól semmi tan, semmi tekintély ki nem vonhatja magát.

***) Ez oly tárgy, mely tulajdonképen nem tudományunkba, hanem részint az egyetemes, részint az egyházi történetbe tartozik. Mindemellett is szükségesnek tartottam e tárgyat megérteni azon szerves összefüggés miatt,

pusztán csak a szent iratokra hivatkozni. Ők az ó szövetségi könyveket nem akarták elismerni, sőt az új szövetségieket is csak részben. Tehát szükség volt egy a vitát elintéző tekintélyre, mert az egész egyházi hit a tekintélyen és a hagyományon nyugodott. Nem maradt más hátra, mint azon bizonyosságra visszamenni, melytől a szent könyvek elfogadása függött — az egyházi hagyomány bizonyossága. De ki kezeskedett, hogy ezen hagyomány hű és apostoli származású? Ezek csak a püspökök lehettek, mint az apostolok utódjai, kikről azokra a tiszta tan, mint hagyomány és mint csalhatatlan apostoli szellem átment. Tehát a püspököket az apostolok utódjainak tekintették s hitték, hogy az apostoli traditio ezeknél van, s a minő fontossága volt a traditiónak a katolikus egyház kifejlésének történetében, ugyanazon jelentősége volt a püspökségnek. Így a püspökök hatalmának és tekintélyének szellemi alapja a traditio. A traditio azon elv, mely a katolikus egyházat minden kiterjedése mellett egy apostoli egyházzá tette; de a traditiónak concret valósága csak a püspökségben van meg. Azonban a püspökök nem azon értelemben utódjaik az apostoloknak, mint azt az egyházi traditio tartja, mert a *πρεσβυτεροι* és a *διακονοι* idősebbek, mint az *επισκοπος*. Mindemellett is azon érdekegység, mely ellentétben a gnosticizmussal és más eltérésekkel, a katolikus egyház ideáját előidézte, s ezt a traditio formájában megvalósította, működött a püspökség ideájában is. A gyülekezetek kezdetben teljesen bírták az autonomiát, s Tertullian mindazt, mit később a clericusok, mint saját attributumot, maguk számára vettek igénybe, mint egyetemes keresztyéni papi jogot, a nép számára vette igénybe. Míg a gyülekezetek autonómiaja fenállott, a presbyterek és a püspökök közti különbség csak relativ volt, s a püspökség által beállott változás épen abban állott, hogy azon különbségből absolut lett. Ezen különbség úgy következett be, hogy a püspök fogalma ki nem merítettett az által, mi ő viszonyban az egyes gyülekezethez, holott a presbytereké ez által egészen kimerítettett. A püspök azon viszonyban képviselte egyersmind az egyházat, ő az egyházi egységnek és tekintélynek általános organuma.

Mint hogy az egyház a gyülekezethez úgy viszonylik, mint az

melynél fogva az tudományunkhoz áll, miután a bölcsészet a középkorban egészen a hierarchia befolyása alatt állott. És közelebről kell ismernünk azon erőt, melylyel az önálló bölcsészetnek később mérköznie kellett. De tárgyunkkal is közvetlenül összefügg. E pontra nézve azon munkát használom, mely e tekintetben legjobb, t. i. Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte v. F. Baur, 3. Auflage. Tübingen, 1863.

általános a különöshöz, *) a szóban forgó kérdés tulajdonképen ez, hogy az általános a különös által határozatit-e meg, vagy megfordítva. Ha a gyülekezetek autonomiájából indulunk ki, a gyülekezet, presbytereiben és püspökeiben, kik azt képviselik, egységgé foglaltatik össze, ők semmi sem azok nélkül, hanem minden csak általuk. De ha a különöstől az általánoshoz megyünk, a viszony az ellenkezőbe mehet át, úgy hogy a különös az általános által határozatit meg. Ezen viszonyban áll a tulajdonképeni értelemben vett püspök a gyülekezethez, ha ő a presbyterektől nemcsak relative, hanem absolute különbözik. Ha a püspökben nem a gyülekezet, hanem az egyház szemléltetik, úgy az egyházi viszonyban a gyülekezethez ő az ezt meghatározó általános. Mi okozta azon változást, hogy a gyülekezetek elvesztették autonomiájukat, s a püspököktől teljes függésbe jöttek? Ezt okozta az egyház fogalmában rejlő törekvés az egységre. Mikép a presbyterek a gyülekezetet képviselték; úgy kezdték érezni a szükségét, hogy kebelökből egy kiválva az egésznek élén álljon. Minél inkább összpontosult minden egy pontban, a mindent összefoglaló egység annál inkább túlsúlyra emelkedett, s a többit magának alárendelte. Hozzá kell venni, hogy minden gyülekezetnek, mikép az egyháznak általában, melyhez az egyes gyülekezet, mint egy testnek tagja tartozik, az egységnek elve Krisztus. Minél inkább jöttek tudatára azon viszonyoknak, melyben Krisztus úgy az egyházhoz, mint az egyes gyülekezetekhez áll; annál inkább törekedtek ezen vonatkozást külsőképen is kifejezni. De mindez nem okozta volna azt, hogy a presbyterekkel eredetileg egyenrangú püspökök e viszonyból kilépjenek, és mintegy szuveréni állást foglaljanak el, ha ki nem fejlődnek oly viszonyok, melyek az egységre való törekvésnek erélyt és gyakorlati jelentőséget adtak. Mert az bizonyos, hogy a püspökség azon formában, mivé a második század folyamában kifejlett ellensúlyozta azon veszélyt, melylyel az egységet felbontó eltérések különösen a gnosticizmus a keresztyén közösséget fenyegették. A püspökség volt nemcsak azon központ, mely a rokon elemeket magához vonta, s a feloszlással fenyegető irányok ellen dolgozott, hanem a keresztyén nézetmódot és az érzékfeletti világ túlnani régióiból a történeti valóság terére irányozta, s azon kérdést, mikép alakulhat meg a keresztyén egyház, úgy törekedett megfejteni, hogy a keresztyénség a katolikus egyház alapján, történeti kifejlésének útjára léphetett. Már Cyprián, kora egyházi és püspöki tudatának főképviseelője, a püspökségben rejlő

*) L. Baur, Kircheng. 1. köt. 270. l.

egység ideájától annyira van áthatva, hogy szerinte az egyház és a püspökség ugyanazon egység. Azért lett a püspökség oly nagy fontosságú, mivel az egyház benne határozott formát s a püspökökben oly alanyokat nyert, kikben összpontosítva gondolták mindazt, mi az egyház egészben véve. És mivel az egyháznak képviselői a püspökök voltak, a püspöki szervezettel együtt mindjárt zsinatok is keletkeztek, hol a közös érdekek és ügyek felett határoztak. A dogmák megállapítása, az egész egyházi törvényhozás kizárólagosan csak a püspökök kezébe volt letéve. És midőn a keresztyénség állami vallássá lett s a keresztyén egyház az államban politikailag jogosított lévelt és politikai jelentőséget is nyert; a püspökök tekintélye és hatalma azon arányban növekedett, a mint az egyház az államhoz új viszonyokba lépett. És ha a kor hite és véleménye szerint minden püspök magát a szent szellem organumának tekinthette, az első századok keresztyénségének hite annál inkább megnyugodott abban, hogy az egyetemes zsinaton egybegyült püspökök által a szent szellem behatása alatt az Isten akarata nyilatkozik. És minél nagyobb fontosságra emelkedtek a püspökök, azon kapocs, mely őket a clerus többi tagjaival és a néppel összetartotta, az utóbbiakra nézve annál inkább átváltozott a teljes függési viszonyba. A későbben egész terjedelemben kifejlett hierarchia elemei itt már mind megvannak. Mi benne nagyszerű, az formáinak egyszerűsége. Alapformája a püspök viszonya a gyülekezethez, melynek élén ő áll.

Ezen forma mindig ugyanaz, noha a rendszer kifejlődhetik. A kis gyülekezetnek püspöke ugyanaz, mi a pápa a legfelsőbb fokon. A hierarchiai rendszer minden fokain ugyanazon alapforma ismétlődik, melynek sajátsága az, hogy a püspökség minőségileg ugyanaz, de mennyiségileg különböző lehet, s az egyenlőség viszonya az alárendelésbe mehet át, mely fokonként alólról fölfelé emelkedik. A püspökség ezért egy sokféleképp tagozott szervezet lehetősége. A rendszernek egyrészt azon iránya van, hogy széles alapot adjon magának, mert a püspökök egymás közt egyenlők, másrészt a püspökök közt azon különbség is van, hogy minden, egy legfőbb egységbe foglaltassék össze. A rendszer nemcsak hierarchiai, hanem theocratiai is, mert minden az isteni tekintélyen alapszik. A viszony egyrészt feltétlen alárendelés, mennyiben minden az egységből indul ki, mert, mikép egy az Isten és egy a Krisztus, úgy csak egy egyház és egy püspökség lehetséges; másrészt a viszony a kegyelet viszonya is, mert az kívántatik, hogy a püspök gyülekezetének szellemi atyja legyen, s a gyülekezet tagjai gyermeki bizalommal viseltessenek iránta. De idők folytában ezen vi-

szonynak első iránylata lett túlnyomó, s így állott be a papi uralom azon értelemben, hogy az saját jogának, hivatásának és működésének köréből kilépve, az őt meg nem illető jog és működés körének terére átlépett. A keresztyénség meghódította magának a római világbirodalmat, de az és a keresztyén egyház már nem voltak egyet jelentő fogalmak, mióta a keresztyén egyház körében a keresztyénségnek egész jelentősége a clerusbán és a püspökségben összpontosult. Sőt ezekben a világuralomnak egy új formája képződött, melyhez a keresztyén császárság is csak az ellentét viszonyában állott. A mint ezen ellentét felmerült, az uralkodó hatalomra emelkedett egyház előtt új cél lebegett, a teljes superioritást kivívni, s az államot is magának alárendelni. A keresztyénség ideájának szempontjából világos, hogy ezen viszony helytelen, s a keresztyén világnak ezen teljesen át kell esnie. Azonban maga a császárság is előkészítette a pápaság számára azon talajt, melyen az a császárságot túlszárnyaló hatalommá felemelkedendő volt. Mert minél inkább meglazultak a kapcsok, melyek a régi Rómát a keleti császársággal összetartották, a római püspökök, állásuk tudatában, annál akadálytalanabbul rakogták le új uralmuk alapköveit, s oly püspök, mint Nagy Leo, Nagy Gergely, mint az igazi pápaság előképei már ott állanak a középkori egyház küszöbén. Nyugoton már Constantin óta készen vannak az egyház hatalmas jövőjét feltételező viszonyok, holott keleten a császárság és a hierarchia úgy állanak szemközt egymással, hogy e két hatalom közül teljes önállóságra egyik sem juthat el. Igaz, hogy külsőképen korlátlan volt azon hatalom, melyet a császár az egyházra is gyakorolt, de másrésről ő maga is a befolyásával mindent kormányzó hierarchiától nagyban függött, és ez ismét soha át nem léphette azon korlátokat, melyek rá nézve már a császári hatalom közvetlen jelenléte által voltak adva. A byzantiai despotismus ezen két hatalomnak kölcsönös egymásba való hatása, s az egyik a végett áll a másik mellett, hogy különböző nevek alatt ugyanazon hatalmat gyakorolja.

6. A niceaei tanfogalom Nagy Bazil, nazianzi Gergely és nyssai Gergely felfogása szerint. Athanasius a niceaei dogma tartalmát főpontjaiban a keresztyén tudat számára oly tisztán fejtette ki, hogy a rá következő egyházi írókra nézve csak azon feladat maradt, a két momentumot, melyet kiemelt ugyan, de közvetíteni nem tudott, egymással összeegyeztetni. Ezen két momentum a fiu lényeges egysége az atyával, és annak személyes önállása. E munkában fáradozott Nagy Bazil, nazianzi Gergely és nyssai Ger-

gely, három cappadociai püspök; de a nehéz feladat megoldása nekik sem sikerült. Nyssai Gergely mélységre nézve legközelebb áll Origeneshez, meghalt 394. Kr. u.; testvére Nagy Bazilius, meghalt 379., a tudomány, a szerzetes élet és az egyházi kormány körül nagy buzgóságot fejtett ki; n a z i a n z i G e r g e l y, meghalt 390. Kr. u., híres azon nagy tevékenységről, melyet az orthodoxia győzelme és a gyakorlati keresztényiség körül tanusított.

A régi háromsági tan azt kívánta, hogy az atyát, a fiut és a szellemet mint egymástól különböző személyeket vagy hypostasist is kell gondolni. Basilius a hypostasist a lényeg (*οὐσία*) fogalmától így különbözteti meg: vannak nevek, melyek, midőn számszerint különbözőt foglalnak magukban, általánost fejeznek ki, p. o. az ember fogalma a közös természetet fejezi ki. De a közöst közelebről kell meghatározni, hogy egy bizonyos embert, p. o. Pétert megismerjünk. Más neveknek különös jelentőségük van, mely a dolgot sajátosága szerint határolja körül. p. o. Péter, Pál. Ha tehát többeknél az emberi lényeg fogalmát kérdezzük, ezek mindnyájan egy lényegyűk. De ha a közöstől a különös felé irányozzuk a vizsgalódást, úgy a minden egyest jelző fogalom a másikéval össze nem vág, noha e mellett a közös megmarad. Ezt nevezi Basilius sajátképi hypostasisnak, s azt a dogmára alkalmazza. A nem-teremtettnek fogalma ugyanaz, tekintve az atyát, fiut és a szellemet; de ezen közösből még nincs meg a megkülönböztető. Hogy ezt meghatározza, a szent szellemet veszi alapul, s ennek sajátosságát meghatározó hypostasise szerinte az, hogy az a fiu után és a fiuval együtt ismertetik meg. A fiu pedig, ki az atyából eredő szellemet maga által és magával együtt megismeri, az egyszülött. Ezen sajátosságára nézve semmi közössége nincs az atyával és a szellemmel. Annak hypostasise pedig, ki mindenek felett van, az, hogy atya és nincs semmi okból. Basilius tehát a hypostasist a lényegtől úgy különbözteti meg, hogy az atya, fiu és szellem azon értelemben tekintetnek személyeknek, milyen értelemben áll a személy fogalma Péterről, Pálról, Jánosról; tehát a közös csak a nemi fogalom egysége, melyhez a személyek úgy viszonylanak, mint mikép viszonylik a különös az általánoshoz, úgy hogy a személyek vagy hypostasisek, csak a fogalom logikai egysége által egymással összekapcsolat ugyanannyi individuumok. De a személy vagy a hypostasis ezen fogalma rá nem illik a niceai tanra. Azonban az egyházatyák, hogy a sabellianismust elkerüljék, így vélik az Istenben levő különbséget meghatározni. A lényeg közösségéhez Basilius szerint a hypostasis különösségének kell járulni, hogy az

istenség egységében a személyek különössége is megóvassék. Basilius megkülönbözteti a hypostasis fogalmát a személyek (*προσωπα*) sabeliusféle fogalmától, mert e szerint lényeg és hypostasis azonosoknak vétetnek, s csak különböző személyekről, de nem három hypostasisról van szó. Athanasius az egyházi nyelvhasználat szerint az *οὐσια* és *ὑποστασις* szót egynek veszi; a többi egyházi atyák azonban, mint Basilius, a hypostasist, mint különöst, az usiától, mint közöstől akarják megkülönböztetni. A pontosabban meghatározott hypostasis a concret középtag, a nemi egység és a puszta személytelen tulajdonság közt.

Hogy tehát a hypostasis semmit se veszítsen concret valóságából, n a z i a n z i G e r g e l y az emanatio ideáján nyugvó hasonlatosságokat, melyek által a háromsági viszonyt magyarálták, nem találja megfelelőknek. Atya, fiú és szellem három valóságos hypostasis vagy concret személy. De ekkor miért nem három Isten is? Ha az istenség az általános, a hypostasis a különös, úgy az általános fogalom az atyában, fiúban és szellemben ép úgy individualizáltatik, a mint az ember elnevezése a különösre is átruháztatik, s az emberekről a többesben beszélünk, noha az ember fogalma nemi. Ez a háromsági tanban egyike a legnehezebb pontoknak, mert egyrészt a fogalom következetességéből az látszott folyni, hogy három Istenről kell szólni, holott másrészt a tritheismus ellenkezik a keresztyén tudattal. Tehát vagy a hypostasis concret valóságát el kellett hagyni, s az általánost, melyben a hypostasisok egymással azonosak, mint az egyedül igazi állagot megtartani; vagy ha a hypostasis az adott határozottságok szerint megmaradt, annál világosabban tűnt ki, miszerint az azokat összekötő közös csak a fogalom elvont egysége.

Nyssai Gergely azon állításból indul ki, hogy mi, ha az Isten neve valami személyest jelent, a mint három személyről szólunk, három Istent is vagyunk kénytelenek állítani. De mivel az Isten neve a lényegét jelenti, természetesen, midőn a háromságban egy lényegét ismerünk fel, csak egy Istent tanítunk, mivel az egy lényegre nézve csak az egy név „Isten“ való. Tehát lényeg és név szerint csak egy Isten van. Ha az istenség neve személyt jelezne: úgy az egy, ezen névvel jelzett személy egyedül nevezetnék Istennek.

Midőn Gergely a lényeg és a személy közt így különböztet, azon lehető következetesség, hogy a három személy három Isten is egyzersmind, el van távolítva. De most az a kérdés, hogy ezen megkülönböztetésnek mi az alapja? Itt úgy okoskodik. Ha valaki azt mondaná, hogy Péter, Pál és Barnabás alatt három különös lényt értünk,

erre azt kell mondanunk, hogy egy különös lény alatt csak egy individuumot (*ἀτομον*), azaz egy személyt értünk. Azonban, mint ki volt mutatva, az Isten nevének a személyekhez semmi köze. De mit mondjunk ahhoz, hogy Pétert, Pált, Barnabást három embernek nevezzük? Nem jelzünk-e ez által személyeket, s mégis a személyek a közös lényeket jelzett névvel nem jelezhetők? Mért mondjuk tehát három ember, miután ezen három ugyanazon lényeghez tartozik, melyet embernek nevezünk. Gergely erre csak annyit tud felelni, hogy ez visszaélés, szokás, melynek szükségképeni oka van, de mely a háromságról nem áll. Az emberekről azért beszélünk többesben, mivel az általánosnak folytonos egyedítése, a fogalom lényege. Ellenben a háromság személyei abban igenis azonosak, hogy lényegüknél fogva ugyanazon istenség, s hogy ők még sem Istenek. Ennek alapja az, mivel itt az általánosnak és a különösnek különbsége szorosabban tartatik meg, mint ezen eset van az ember fogalmánál. S így is visszaélés, hogy az emberekről a többesben beszélünk. Lényeg és hypostasis (individuum) nem azonosak, tehát a kettőt nem is lehet ugyanazon névvel jelezni, hanem egyszer azon szavakat kell használni, melyek a lényegre, más-szor azokat, melyek az individuumra vonatkoznak. Vizsgálódásunk tárgya azon három fogalom : lényeg, individuum, ember. A lényeghez hozzákapcsoljuk a különöst, hogy a benne rejlő, egymástól lényegileg különböző fajokat elkülönítsük. Ép úgy a hypostasis-sal összekapcsoljuk a különöst, hogy megkülönböztessük azon személyeket, melyek ugyanazon hypostasishez tartoznak, s csak az által különböznek egymástól, mi a lényegyet épen nem jellemzi, hanem mi csak járulék. Mi módon köthetjük össze az „ember“ szóval a különöst? Tán mivel az egy bizonyos lényeg alá foglalt még lényeg szerint különbözik? De Péter, Pál, kiknek tulajdonítmánya az ember, nem lényeg szerint különböznek egymástól, hanem a személy hypostasisé által. A szó „ember“ jelzi a lényeg közösségét, de nem egyes személyt. Tehát tudományosan az ember szóval össze nem kapcsolhatjuk a különöst, s így tulajdonképen nem lehet két, három emberről szólni. Mi itt az emberről van kimutatva, az még inkább áll az örök, isteni lényegről, tehát nem lehet minden hypostasis alatt egy külön Istent érteni. Az tehát tudományos következetesség, hogy mi a világ teremtőjét egy Istennek nevezzük, noha őt az atyának, fiúnak és a szent szellemnek három személyében nagy hypostasisében képzeljük.

Nyssai Gergely az általánosnak és a különösnek viszonyát csak azért fejtegeti, hogy a dogmától a tritheismus vádját távol tartsa.

Ezért állítja fel azon elméletet, hogy az egyedeket nem lehet a lényegüket meghatározó általános fogalommal megnevezni, s egyszersmind kitetszik, hogy ő az isteni hypostasisekkel azon fogalmat köti össze, mint más hypostasisekkel vagy személylyel. Az isteni hypostasiseket mint tulajdonképeni személyeket vagy egyedeket veszi, csak Isteneknek nem akarja azokat tekinteni, mivel a fogalom „Isten“ lényegük közösségét fejezi ki, de az általánost — az ő felfogása szerint — nem lehet a különössel és az egyedivel azonosítani. Ő az általánost és a különöst a lehetőségig távol tartja egymástól. De ha az általános a különösben befoglaltatik, miért helytelen az általános nevével a különöst jelzeni? Ha e pontot tovább fejtegeti, rá kellett volna jönnie azon kérdésre, *) hogy az állagos valóság az általánosba vagy a különösbe helyzetetendő-e?

A hypostasis kifejtett fogalmában egészen előtérbe lép a különbség momentuma. A nicaei állapítványok védői a dogma előnyét abban látják, hogy a zsidóságot és a pogányságot, a sabellianismust és az arianismust kiegyenlítette, s úgy az egység, mint a különbség momentumának jogát érvényre emelte. Nyssai Gergely azt dicséri rajta, hogy a zsidó dogmán túlmegy, mivel felveszi a logost, s hisz a szeltemben, a polytheismust pedig az által kerüli el, mivel a határozatlan sokaságot az egység természete által korlátozza, s hogy a zsidóképzetből megtartja a természet egységét, a pogány világból pedig a személyekre vonatkozó megkülönböztetést.

A kiegyenlítés azonban valójában nem olyan, mint azt az orthodox egyházi tanítók magukkal elhitetni akarják. Láttuk, hogy náluk az egység elenyészik, és csak képzeltté lesz, midőn a hypostasisek fogalmát szorosán megtartják, s azokat mint egyedeket tekintik. Azonban túlnyomó ezen egyházi tanítóknál azon másik felfogás, melynél fogva az egység a valódi, ellenben a hypostasisek elvesztik valódi jelentőségüket.

Hogy az egység nemcsak képzelt, hanem valódi, ezen állásponton van különösen nazianzi Gergely, ki azt mondja: mi egy Istent vallunk, mert az istenség egy. Ha hiszünk is háromban, azok kik az egyből eredtek, az egyre vezetnek vissza. Mert az egyik nem több, a másik nem kevesebb Isten, s itt nincs meg az akarat különbsége, sem a hatalom elosztása. Az egység tehát valódi és nem pusztán

*) De az egyházi atyák és a scholasticusok a tisztán bölcészeti pontokat önállólag nem fejtegették.

képzelt. De ha a személyek lényegesen egységet tesznek, úgy hogy állagos lényegük ugyanaz, innen az következik, hogy a különbségek nem igaziak, hanem csak az egy isteni állagon előjövő határozottságok. Gergely azt mondja, hogy mi a három személy mindegyikét, mint Istent ismerjük meg, ha azt magában vizsgáljuk, s a mi értelmünk azt elszakítja, mi magában véve elszakíthatatlan; de mi a hármat is mint Istent ismerjük meg, ha azok együtt akaratum és természetük egységénél fogva szemléltetnek. De ha a hypostasisek mindegyike magában véve az egy igazi Isten, az isteni lényeg egészllete, úgy az őket elválasztó különbségek az egységnek csak enyésző momentumai, azok csak különböző nézponatok, melyek alatt ugyanazon állag szemléltetik. Ezt mutatja tana az *ιδιοτητες* (sajátságok) ideájáról. Ezek tulajdonságok, melyek által az atya, fiú és szellem egymástól jellemzőleg különböznek, úgy mint az atya nem-nemzése, a fiú nemzése és a szellem eredése (exitus). De mivel az atya, fiú és szellem csak annyiban különböző személyek, mennyiben az *ιδιοτητες* által magukat megkülönböztetik, mik ők mint személyes lényegiségek, az ezen jellemző ismérvekkel esik össze. Mert ezektől elvonatkozva, mi marad hátra még fen a személyes létre nézve, ha a fiú mindaz, mi az atya, kivéve azt, hogy az atya nem-nemzett és a szellem mindaz, mi a fiú, kivéve a nemzést. Hogy a három személy mindazon attributumokban, melyekben az isteni lényeg egyáltalánossága áll, egységet képez, úgy hogy ha az *ιδιοτης*-t elhagyjuk, az egy, egyáltalános lényeg ideájában minden különbség elenyészik, ez nazianzi Gergely tanának magva.

Az helyes volt, hogy az egyházi atyák megkülönböztették a nemzést a teremtéstől. De mivel a nemzés fogalma még határozatlan, miután a végességnek benne rejlő momentuma csak eszményi, ezért a valódi különbség még elő nem lép, a különbség oly elvont határozottságokban mozog, hogy az atya és a fiú elnevezések csak különböző nézponokat jelentenek, melyek alatt az Istennek egy egyáltalános lényege gondoltatik, tehát az egység és a különbség momentuma nincs egymással közvetítve. Noha tehát az egyházi atyák eljutottak annak tudatára, hogy a két momentumot egyenlő jelentőségük szerint meg kell tartani; a közvetítéshez vezető utat megtalálniok nem sikerült. Akár az egységből, akár a különbségből indulunk ki, a háromság ideájára nézve lényeges az, hogy az atya, fiú és a szellem, a mint önállóságukban egyenlőképen vonatkoznak az egységre, viszonyban egymáshoz egészen egymás mellé rendelték, s az alárendelésnek nincs helye, miután a háromság alapgondolata az, hogy mindegyik magára nézve

egészlet. De ezen gondolat igazsága megsemmisítettetik, ha a fiú és a szellem az atyának alárendeltetnek, tehát a niceaei homousia védői sem mentek egészen túl a kezdet óta uralkodó alárendelési viszonyon. És mivel a túlsúlyt mindig az egység részére vetik; ezen egységet közelebről úgy határozzák meg, hogy maga az atya az egy egyáltalános állag, melyhez a fiú és a szellem csak a függés viszonyában állanak. Nazianzi Gergely ezt világosan kimondja.

Az által tehát a dolgon nem volt segítve, midőn azt tanították, hogy a három isteni személyben egy és ugyanazon természet van, ha ezt mindjárt azon állítás kíséri, hogy az egység alapja az atya, mennyiben minden más belőle ered, s rá vonatkozik vissza. Van tehát ugyan három személy, de nem ugyanazon értelemben, s mindhárom mint Isten tekintetik, de azon nagy különbséggel, hogy az egy egyáltalános Isten csak az atya. Tehát épen az, mi őket igazi Istenné tehetné, az isteni lényeg eredeti mivolta, nekik nem tulajdoníttatik, hanem csak az atyának, s mi őket az atyától megkülönbözteti, az abban áll, hogy míglen ő egy egyáltalános Isten, az ő isteni létük elve benne van. Így világos, hogy az alárendelési viszony irányozza általában az orthodox egyházi atyák gondolkodását. Ezen alárendelési rendszerekben a három személy csak annyiban nem három Isten, hogy a fiú és a szellem csak az atya közvetítése által Isten, s az egység kiegyenlítése a háromsággal csak azon pontig vitetik, hogy az atya a fiúhoz és a szellemhez úgy viszonylik, mint ok az okozathoz. De ha csak az atya az egyáltalános okbeliség, az egyáltalános állag; úgy a fiú és a szellem rajta csak véges határozottságok, azok az atyától egyáltalában különböznek, s ekkor a sabellianismus háttérába vezetettünk. Azon felfogással pedig, hogy csak az atya a teljesen egyáltalános, összefügg azon irány — a mint ez két Gergelynél nagyon is előtérbe lép — hogy az Isten lényege egyáltalában felfoghatatlan, s az emberi ismeretre nézve túlnani. Mert ha csak az atya az egy absolutum, úgy a fiuban és a szellemben az Isten egyáltalános lényege fel nem tárul, hanem az atya, mint az egyáltalános isteniség, csak a magába elzárt, magával egyenlő, különbség nélküli egység, melyhez a végesnek minden viszonya csak negatív. Mert oly egység, melynek lényegéhez az tartozik, hogy különbsége nincs, az ismeret tárgya nem lehet, mivel mindaz, mi az ismeret mozzanata lehetne, ezen kívül esik, az ily elérhetetlen ideába semmi fogalom behatni nem képes, sőt utoljára az atya, fiú és a szellem különbsége csak alanyi. A platonismus befolyása itt is meglátszik.

7. A semiarianismus. Merev ellentétképen állanak szem-

közt egymással az ariánusi és az athanasianusi tanfogalmak. Az egyik a fiút az atyától a lehetőségig elválasztja, s azt ennek teljesen alárendeli, ellenben a másik az atya és a fiú közt az azonosság tökéletes viszonyát törekszik megalapítani. Az ariánusi felfogás a fiút az időbeli lét és a véges teremtmények körébe szállítja le; ellenben az athanasianusi felismeri, hogy a fiúnak megfelelő fogalma az isteni lényeg abszolút örökkévalósága s azon tannal szemközt, hogy a fiú a semmiből teremtetett, azt állítja, hogy ő az atya lényegéből örökké nemzett.

De ezen merev ellentét mégis rejtett magában elemeket, melyek a közvetítést megengedték, s így a különben egymással nem rokon képzetek között egy harmadik közvetíteni akaró fejlett ki. Az arianismus, noha a fiút nagyon az atya alá helyezte, az isteni dicsőséget még sem vehette el tőle egészen a keresztyén tudat megsértése nélkül, s el nem szakíthatta őt az atya lényegétől. De az athanasianusi tanfogalomra nézve is a homousia egyelőre csak a törekvés célpontja volt, mert az minduntalan visszaesett az alárendelési viszony ideájába. És minél nagyobb súlyt fektettek szemközt az arianismussal a homousia fogalmára, annál inkább lépett előtérbe azon aggodalom, hogy a homousia vagy az atyával való oly azonossághoz vezet, hol a fiú személyes subsistentiája elenyészik, vagy, hogy az istenség lényege testi fogalommá tétetik. Ez volt az ok, melynél fogva caesareai Eusebius vonakodott a niceaei symbolumot aláírni. Noha azt utoljára kellenlenül aláírta, őt lehet tekinteni azon párt fejének, mely sem az ariánusi, sem az athanasianusi tanfogalmat el nem fogadta, hanem a kettőnek határozottságait elkerülvén, a régi idők óta uralkodó alárendelési viszonyhoz továbbá is ragaszkodott. Eusebius született palaestinaei Caesareában 270. Kr. u., 314 óta szülővárosában püspök, meghalt 340 körül; Origenes mellett ő a legtudósabb egyházi tanító; ő írt először egyházi történetet. Eusebius elvetette Arius azon tanát, hogy a fiú a semmiből teremtetett, s a többi teremtményekkel egy osztályba tartozik. Szerinte a fiú az atya lényegéből eredett, de mindamellét is ő az egy egyáltalános Isten, és a teremtmények közt csak második rendben álló középső lény. Ő a láthatatlan Isten képe, de a kép fogalmában fekszik úgy a különbség, mint az egység. Azonban, hogy a fiú az atya képe, ez nem külső, hanem immanens viszony, ő tehát természeténél fogva Isten és egyszülött fiú; de másrésről a kép, mivel csak hasonlatosságot tesz fel és nem lényeges azonosságot, a csak lett Isten képzetét rejtí magában. Eusebius Arius felé hajlik, midőn az atya fenységét a fiú felett emeli ki.

Azon sok zsinaton, mely a heves viták ezen korában tartatott, az volt a főtörekvés, hogy a végletek közt megállható tanfogalom módosítását eszközöljék. A keleti püspökök nagy többsége nem találta vallási tudatának megfelelő kifejezést a niceai tanban, és ők egyszersmind attól idegenkedtek, hogy Arius híveinek tekintessenek. Azon formulákból, melyek ekkor megállapítottak, kilátszik azon irány, hogy az atyának és a fiúnak viszonyára nézve sem arianusi, sem athanasianusi módon nem akartak nyilatkozni; el akartak kerülni mindent, minek határozottan speculativ színezete van, s megállapodtak azon határozatlan képzetnél, hogy a fiú az atyához hasonló (*ὁμοιουσιος*). Ha a fiú az atyához csak hasonló, úgy alá van neki rendelve a nélkül, hogy tőle el volna választva, vele legbensőbbben van összekapcsolva a nélkül, hogy vele lényegileg egy volna. Ezen tan, noha nem akar arianusi lenni, közelebb áll Arius, mint Athanasius felfogásához, s ezért nevezik azt semiarianismusnak. Ezen név a keleti püspökök azon részének adatott először, melynek élére 358. Kr. u. ancyrai Basilius és laodiceai György állottak. Ezen püspökök nyilatkozatának lényege a következő: az egyház hiszi, hogy az Isten nemcsak teremtője a teremtetett dolgoknak, mit már a zsidók és a görögök is tudtak, de hogy ő atyja egy egyszülöttnek is, s nemcsak teremtő cselekvékenységgel bír, mely által mint teremtő gondoltatik, hanem sajátzerű nemző erővel is, mely őt az egyszülöttnek atyjává teszi. Az Isten fia tehát fiu tulajdonképeni értelemben, mivel ő mint az egy atyából nemzett, lényeg szerint ehhez hasonló, s fogalma és neve szerint az ő fia. Ezen formula az atya és a fiú fogalmából s ezek kölcsönös viszonyából származtatja le a fiú lényeges hasonlóságát az Istenhez, s elutasítja magától azon arianusi felfogást, mely a fiú hasonlóságát az atyához csak erkölcsi értelemben veszi. De másrésről ezen püspökök a fiú hasonlóságát ellentétbe teszik a niceai homousiával. Mert azt állítják, hogy a hasonlóság fogalmából nem következik a fiú azonossága az atyával, hanem csak lényegének hasonlósága, s egy titokteljes, az atyához való viszonyában alapuló rokonsága.

Mivel a niceai homousiára nézve nem tudtak egészen megegyezni, a legközelebbi fogalom, melyhez folyamodhattak, a lényeghasonlóság volt. Ez által az atya és a teremtő közti különbség megállapított, s mindkét rész elismerte, hogy a fiú nem külső, esetleges, hanem benső, szükségképeni viszonyban áll az atyához. Athanasius azonban felismerte a semiarianismus gyengéjét, midőn megjegyzi: ha azt mondjuk, hogy a fiú csak a lényeg szerint hasonló, ez nem annyi,

mint hogy ő az atya lényegéből való, mert p. o. a czin hasonló az ezüsthöz, de nincs ennek lényegéből. És mégis, ha a fiúról azt mondják, hogy ő az atya lényegéből való, és hogy ő *ὁμοουσιος*, ekkor tulajdonképpen azt mondják, hogy ő *ὁμοουσιος*, mert ha a lényeg fogalmára megyünk vissza, csak az azonosságról, de nem a hasonlóságról lehet szó, mert a hasonlóság nem vonatkozik az állagokra, hanem csak a viszonyokra és a tulajdonságokra. Ki a lényeg hasonlóságáról beszél, ez által azt érti, hogy valami a lényegben részesül, mert a hasonlóság a lényeghez járuló tulajdonság, melyet az, ki benne részesül, el is veszthet. Képtelenség tehát a fiúról azt állítani, hogy ő csak részvevés által, és nem természeténél fogva, s nem az igazságnál fogva fiú, igazság, Isten. De róla így nem is lehet mást mondani, mint, hogy *ὁμοουσιος* s nem *ὁμοιωσιος*.

A lényeghasonlóság népszerű ugyan, de határozatlan képzet azon tudományos vizsgálódással szemben, mely szerint Arius a különbség, Athanasius az egység momentumának törekedtek teljes jelentőséget szerezni.

8. Tan a szent szellemről. A keresztyén tudatban az Istenről a szent szellem fogalma képezte kezdet óta a harmadik momentumot. Azonban e tant egyelőre csak úgy tekintették, mint függelékét az atyáról és a fiúról szóló tanhoz. Különösen, kik a fiút az atyához csak alárendelési viszony szerint gondolták, a szent szellemet ezen fokbeli viszony harmadik tagjának vették. De mihelyt az alárendelés fogalmán túlmentek, az atyát, a fiút és a szellemet, mint három egyenlőképpen jogosított momentumot kellett felfogni. Az első, ki a dolog természetébe először vetett helyes pillantást, a mély speculációval bíró Athanasius. Nazianzi Gergely azt mondja, hogy mikép az ó szövetség az atyát világosan, de a fiút csak homályosan tanítja; úgy az új szövetség a fiút kinyilatkoztatta, de a szellem istenségét csak indicálta. Gergely a szent szellemről szóló tant azokhoz számítja, melyet Krisztus világosan még nem adott elő s melyről azt akarta, hogy annak teljes ismerete csak lassankint legyen osztályrészünk. Az első pontra nézve téved, a másokra nézve igaza van. Gergely a dolgot úgy magyarázza, hogy van oly keresztyén tudat az Istenről, mely az írás alapján fejlett ki ugyan, de van olyan is, mely az írástól független igazságelvet foglal magában. Ezen közös, a keresztyén tudatot meghatározó elv: az egyházi traditio. A dolgot így tekinti Nagy Bazilius is, midőn azt mondja, hogy az egyházban vannak kerygmák és dogmák, s hogy mindkettőnek vallási jelentősége van. Fejtegetvén a dogmák viszonyát a keryg-

mákhoz, többek közt azt állítja, hogy vallásunkat az atyának, fiúnak és a szent szellemnek hitében sem mertjük az írásból. Természetes, hogy ezen hit „a háromság“ reflexiói formájában az írásban elő nem fordulhat. Az írásban a fiú homousiája sincs ezen szóval megjelölve. Természetes tehát, hogy a keresztyén speculatio az írásban nyíltan kifejezett tartalomtól túlmegy, s így az a maga fejlődésében tovább haladó, magába elmélyedő tudat, tekintve az írás tartalmát. Ezen viszonyát a speculatióknak az íráshoz Athanasius is mindenütt felteszi. De midőn úgy az írás, mint a hagyományozott egyházi tudat alapjaihoz ragaszkodik, speculációja elődeinél sok tekintetben szabadabb.

Hogy a keresztyén tudat szerint a szent szellem az atyával és a fiúval közvetlenül össze van kapcsolva, ez még csak adott, mit a gondolkodó vizsgálódás tárgyául kell tenni. És hogy a szent szellem az atyával s a fiúval közvetlenül össze van kapcsolva, ennek mély alapjának kell lenni. Mikép a fiú, mivel a logos az atyával egységet képez, nem teremtmény, a szellem sem lehet teremtmény, mivel ez ép úgy egy a fiúval, mint a fiú az atyával. Az istenségben az egység meg nem állhat, ha a fiút az atyától elszakítjuk. Hasonlókép a háromság magával nem egyenlő, ha a szellemet a logostól elválasztjuk, s azt mint az istenségre nézve idegen, tőle különböző lényt, a teremtmények sorába helyezzük. Nagy Bazilnak a szent szellemről szóló tana azon tétbe foglalható össze, hogy a szent szellem azon értelemben Isten, mint az atya és a fiú, s egyenlő hatásánál fogva ugyanazon természete van. Ha pedig a szent szellem hatása az atyával és a fiúval azonos, őt ugyanazon egyáltalános jellem illeti meg. A szent szellem, mint isteni lényeg egyáltalában ható elv. Nagy Bazil a szellem fogalmáról azt mondja, hogy az hegemoniai lény, s neve azt fejezi ki közvetlenül, hogy anyagtalán, nem testi. Alatta nem lehet gondolni egy teremtett lényt, hanem tisztán szellemi, végtelen hatalmú állagot. Az a tökélyre vivő elv mindenre nézve, az az élet forrása, az magában alapszik, mindenütt jelen van, az a megszentelés elve, az az értelmi fény, mely minden gondolkodó szellemmel közli az igazság ismeretét, az lényegénél fogva egyszerű hatásának módja szerint különféle. Ily értelemben szól Athanasius a szellem változhatatlanságáról. A szent szellem mindig ugyanaz, s nem tartozik a részesülő lények sorába, sőt inkább minden benne részesül. Ő egy, holott a teremtményekre nézve a szám sokasága jellemző. Nem lehet az egyházi atyáktól azt kívánni, hogy ők mindenütt a fogalom elemében mozogjanak. De mit itt Athanasius mond, az valójában mély, és a szellem lényegét egészen kifejező igazság. Az tehát a logossal,

kinek lényege az egység, és az Istennel, ki magában véve egy, lényegileg együvé tartozó, s már innen lehet látni, hogy az állagánál fogva a teremtményektől különbözik s a háromsághoz tartozik.

Ha az tehát oly absolut elv, mint az atya és a fiú, ebből egyelőre csak a kettővel való azonossága következik, de ezen azonosságban tekintetbe veendő különbsége is. A különbség az, hogy miként a fiú nemzett, úgy a szellem ered (processio, exitus). Úgy az egyik, mint a másik határozottság által a végtelen isteni lényegben a végesség momentuma tételeztetik. A végesnek és a végtelennek ezen egysége az, mi a fiút és a szellemet az atyától, mint a teljesen végtelentől megkülönbözteti. Ép ezért nem elég a szent szellemet, mint egyáltalában isteni elvet felfogni, hanem e mellett azt is ki kell mutatni, hogy ő mint egyáltalános az atyától és a fiútól egyszersmind különböző elv. E pontra nézve is Athanasius adott néhány tájékoztató vonást, midőn a háromegegyes Istent úgy ismeri fel, hogy az atya a logos által, a szent szellemben mindent okoz. Minden felett van az Isten, mint atya, vagyis mint elv és ősforrás, minden által, a logos által, mindenben a szent szellemben. Az atya a levő, a logos a mindenütt levő Isten, de a szent szellem is egészlet, mert minden, mi az atyából indul ki, benne hat. Az atyának, fiúnak és szent szellemlnek háromsági viszonya az, hogy minden a háromságban adatik, s az egy Istentől jő, mert minden az ige által és a szellemben történik. Az értelem ez: az atya az egyáltalános elv, melyből minden kiindul. A teremtett lények közvetítése a teremtővel csak a fiú által történik, mert ez a maga végességében, mint örök idők óta nemzett egyszersmind végtelen is. De csak az egyes alanyok öntudatába beható, s bennök működő szent szellemben jut el az atyából s a fiúból eredő működés azon célponthoz, melyre az kezdettől iránylott. A szellem köti össze a teremtőt a logossal, a logos a szellemben dicsőíti meg a teremtményt, tehát maga a szellem teremtmény nem lehet. Így a háromság a szellem működésében lesz teljessé. Ezt Athanasius azon szakban mondja ki, hogy mit a szellem az egyesek közt eloszt, az az atyától adatik a fiú által, ha a szellem bennünk van, bennünk van a logos is, kitől a szellemet nyertük és a logos az atyáé. Athanasius a háromsági viszonyt úgy fogja fel, hogy az atya, a fiú és a szent szellem viszonya azon működések szerint határoztatik meg, melyek által ők a teremtményt, a végest, az egyáltalánossal közvetítik. Athanasius ezen felfogása szerint a három személynek viszonya élő, immanens mozgékonyosság, melynek momentumaiban az egy Isten magát önmagával közvetíti, s a három személy egysége nem más, mint az egynek köz-

vetítése önmagával. A közvetítés momentumai egységet képeznek. Miként a fiút nemcsak, mennyiben ő az atyától nemzett, de mennyiben ő teremtő és megváltó is, ezen egységben az ő műveivel együtt (teremtés, megváltás), mint a háromsági viszony második tagját kell gondolni; akkép a szent szellemet sem lehet elszakítani azon alanyoktól, melyekben mint az isteni kegyelem közvetítője hat. Azon alanyokban tehát, melyekben a szent szellem hat, az egy abszolút Isten, magára nézve mintegy alanyivá lesz. Mert egy az Isten, ki minden felett, minden által és mindenben van. A szent szellem a háromsági viszonyban a befejező elv. De ilyen csak az által, ha ezen viszonyt úgy gondoljuk, hogy az a különböző momentumokon átmenő egység. Ezen mozgás azonban csak abban állhat, hogy az haladás a tárgyiastól az alanyihoz, azon alanyokhoz, melyek a szent szellemtől át vannak hatva. Ez az ő jelenvalósága az alanyok tudatában.

Ezen tan ellenei az arianusok és a semiarianusok abban hangzottak össze, hogy a szellem csak teremtmény. Mivel ők, mint a homousia ostromlói a fiút az atyától elszakították, a szellem tekintetében is csak a különbséget emelték ki, s azt úgy az atyának, mint a fiúnak alárendelték. Ezt következtették már azon rendből is, melyben a háromsági viszonyban áll. Mindamellett azt tanították, hogy ő a fiúnak legalább első teremtménye, és sajátyszerű módon ható elv. De az arianusi tan hiánya ez által annál inkább kitünik. Mert egyrészt a fiút és a szellemet az atyának szorosán alárendeli, másrészt a fiúnak és a szellemnek saját, a teremtett világtól külön kört jelel ki. De így a fogalom egysége elenyészik. Midőn pedig a különbséget meg akarja állapítani, kérdés, minő érdek vezetheti őt, hogy oly viszony nevéhez ragaszkodjék, melynek valódi jelentőséget nem tud adni. Minden súly a különbség részére esik. Az arianusi tan a szent szellemről ismét világos bizonyosság a mellett, hogy az arianismus világnézete dualismus. A szent szellemet a fiútól, mint annak teremtményét megkülönbözteti. De mire való ezen megkülönböztetés, ha úgy a fiú, mint a szellem teremtmények? Mivel az arianusi álláspont a keresztyén felfogással ellenkezik, a fiú homousiáról szóló tan szükségképen oda vezetett, hogy a szent szellem homousiája is az atyával és a fiúval kimondatott, mi a konstantinápolyi zsinaton 381. Kr. u. történt meg.

A háromsági tan az újkori bölcsészet szempont- jából. *)

A hit, a vallási iratok nem beszélnek és nem is beszélhetnek fogalmakban, hanem képekben és képzetekben. Azonban szükséges, hogy ezen képek és képzetek lelke és belső igazsága a fogalom legyen, mert a vallás tartalmát csak így lehet a tudomány fokára emelni. A keresztyén vallás az Istent atyának nevezi. Ez kép, ezen kép szükségképpen utal a fiú képzetére. Ezen jelzések által az Istennek magához való belső viszonyát törekszik kifejezni. Igaz, hogy más vallások is az Istent atyának nevezik, de nem azon belső viszony szerint, hanem csak megnyiben ő az emberek atyja.

Ha a világ, fogalmánál fogva, az Istentől különbözik, ha az Isten, mint egyáltalános alany a világot magának tárgyul teszi; úgy a fiú viszonya az Istenhez, mint atyához, szinte csak a különbség categoriája által határozható meg. Mikép a világ azon más, mi az Istennel, mint tárgy szemközt áll; úgy a fiú, mint alany azon más, miben az Isten kilép azon különbségbe, melyben magához áll, s önmagának lesz tárgya, úgy azonban, hogy ezen különbségben magával egyszersmind egy. A keresztyén tudat ez utóbbit igen helyesen, az Isten közvetlén, az előbbit az Isten közvetett kinyilatkoztatásának nevezi. Midőn arról van szó, hogy azon kettős különbség viszonya az Istenhez, mint egyáltalános alanyhoz közelebből meghatározassék, ez csak úgy lehetséges, hogy a világ fogalmában a különbség ugyan, a fiú fogalmában ellenben a különbség mozzanata mellett a különbségen túlható egység is az Istennel megtartassék. Mert a fiúban tételezett különbség nem valódi, ha a fiú fogalmában nincs egyszersmind az általa terem-

*) Itt tehát előadásomban olyat veszek fel, mit tulajdonképen csak ott kellene tárgyalni, hol ezen felfogás a bölcsészet fejlődésének menetele szerint felmerült, tehát az újkori bölcsészetben. Ez igaz, de mivel a *patristica* és a *scholastica* kiválólag vallásbölcsészet, s azon három főpontra nézve, melyeket a *patristica* megoldani törekedett, úgy ebben, mint a *scholasticában* csaknem folytonos ingadozások mutatkoznak; ezért a három főpontot az újkori *philosophia* fényével némileg már itt megvilágítani, nem tartottam oly fölösleges és idő előtti munkának, mely által a criticát egyenesen magam ellen felhívjam. A háromsági tant munkám egész folyamában leginkább ezen mű szerint tartottam legezlszerűbbnek előadni: *Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes, in ihrer geschichtlichen Entwicklung v. F. Chr. Baur.* Tübingen, 1841. 3. kötet. Ennél jobb művet, mely e tárgyat fejtegeti, a tudományos világ nem ismer.

tett világ tételezve. Másrésztől ezt is meg kell tartani. A világ, mint az Istentől különböző a teljes valóságba kilépett, s mint ilyen az Istennel, csak az Istennel úgy azonos mint tőle különböző fiú által közvetíthető. A világteremtésről szóló keresztyén tant azon tétel foglalja magában, hogy a világ a semmiből teremtett, de ezt azon másik tétel egészíti ki, hogy a világ a fiúban vagy az ő közvetítése által teremtett. Ezekből látszik, hogy a háromsági tant a világról szóló tantól, és megfordítva elszakítani nem lehet, feltéve, hogy a helyes álláspontot akarjuk elfoglalni. És az Istentől való elpártolás ideáját sem hagyhatjuk el látkörünkben. Itt pedig azon kérdés merül fel, hogy ezen a gonoszság elvére visszavezetendő elpártolás mikép viszonylik azon különbséghez, mely úgy a fiút, mint a világot az Istentől elkülöníti. A háromság ideájával foglalkoznunk kell, ha tisztán csak ezen idea fogalmát tekintjük.

A háromsági tan magában foglalja a különbségnek és a különbségen túl ható egységnek mozzanatát, úgy, hogy ezen mozzanatok egyike, t. i. a különbség a világ, a másik, t. i. az egység a fiú részére esik. Ezért a két oldalt csak az istenember fogalma közvetítheti. Mert a semmiből teremtett véges világnak igazsága csak az ember, mint a véges és a végtelen szellem egysége magában véve — az istenember. Tehát a theologiai tanok egy, magába zárt kört képeznek, melyek központja tan a háromságról.

Ha az, mi a háromság ideájában eszményileg foglaltatik, t. i. a különbség és az egység a világban és az istenemberben, úgy valódi különbségre, mint egységre emeltetik; csak akkor jutunk el a háromsági tanban rejlő igazsághoz, máskép a lényeg egységéről és a személyek háromságáról *) szóló dogma üres játék tartalom nélküli fogalmakkal.

Hogy az Isten háromegegyes, ez azon alaptan, mely a keresztyénséget a pogányságtól és a zsidóságtól megkülönbözteti. Nem elég azt mondani, hogy a pogányság az Istent csak a sokaságban, a zsidóság csak az egységben ismeri; ellenben, hogy a keresztyénség a háromegegyes Isten ideájában kiegyenlíti az isteni lényeknek úgy sokaságát, mint egységét. Ennyit már az egyházi atyák is tudtak. Hogy a háromsági idea a keresztyénségben lényeges, ellenben a többi vallásokban hiányzik, vagy hozzá legfeljebb a közeledés van meg; ennek oka mindaz, mi ezen vallásokat, mint a vallási tudat kifejlésének alsóbb

*) Hogy azok nem személyek közönséges értelemben, látni fogjuk.

fokait a keresztyénségtől megkülönbözteti. Ha a háromsági tanban a különbséget és az egységet tekintjük lényegesnek, és ha ezen tanban nemcsak az Isten viszonyát magához, hanem az emberhez és a világhoz is figyelembe vesszük; a pogányságban a jellemzetes épen az, hogy a különbség nem jut el a maga jogához; ellenben a zsidóságban a különbség egészen érvényül ugyan, de ez nem hajlik vissza az egységhez.

Hogy a pogányságban a különbség még nem igazi, ez onnan tetszik ki, mivel benne a természeti és az isteni közvetlen egységet képez. Az Isten, mint szellem ezen állásponton még nem szabad, öntudatos, hanem a természet által megkötött, s az anyag által kormányzott szellem. Az Istennel, mint szellemmel a világ, mint más, nem áll szemközt, hogy ebben, mint végesben lényegének képét szemlélje és megvalósítsa. Mennyiben pedig az Isten és a természet egymástól elválnak, az állagos itt a természet s az isteni ennek csak járuléka, egy egészen alanyi, pusztán csak a vallási képzelet által alkotott képzet. A vallási képzetek itt csak költészet. Az egész pogányság az alanyiség álláspontja, s minél kevésbé tartatik meg az ókori vallásokban a természeti létnek egy bizonyos formája; annál inkább lép előtérbe az alanyiség jelleme, mint ez a brahma vallásból kitetszik.

Brahma a teljesen egy, az egyáltalános, a dolgokban immanens, ezekkel azonos lét, a határozatlan azonosság. Mint ilyen, az pusztá abstractio, mely csak a képzelő tudat munkája. Ezért ezen tiszta, csak a képzelő tudat abstractiójával összeeső lét a merő tiszta gondolkodás, s így minden a gondolkodás működése által tételeztetik. A maga egyedüliségében rejlő legfőbb őslény, Brahma a contemplatio ereje által előhozza a világot. A teremtés átmenet a különbség és a tudathiány állapotából a felébredt tudat állapotába, s ezen szellemi processus mozzanatai a világteremtésnek ugyanannyi mozzanatai. A szellem megtestesül az universumban, mint emberi alakú szervezetben, a teremtés az ember alakját nyomja le. A legfelsőbb őslény tehát, vagy az egyáltalános szellem lételének igazi formája a legtökéletesebb emberi alak. Már ebben az rejlik, hogy az emberi szellem, mint a világmindenségben levő alanyiség, egysége az isteninek és az emberinek. Ez Krischna személyében adatik elő. Krischna, mint az indvallás istenembere mindenben minden, a szellemi szem számára láthatóvá lett hatalom. Ezen hatalom maga az emberi szellem, mennyiben az ember, szellemi alanyiségánál fogva a többi teremtményeket mind, s ezekben az Istent megismeri. Minden levő és nem-levő, Isten, világ, csak az alany önvizsgálódásába esik.

Ellenben az isteni és a természeti lét egységét a többi, a brahmanizmussal összefüggő ind vallásformákban a Brahmához legközelebb álló két istenség, Wischnu és Siwa adja elő. Wischnu megtestesülésének azon gondolat képezi alapját, hogy a világ magában véve meg nem állhat, hanem csak úgy, ha az Isten lép közbe. A mint az Isten a világból visszavonul, hatása erre gyengül, vagy anyagilag tekintve a dolgot, ha az istentudat az emberekben nem hatályos, a világ az enyészet elébe megy. Ezért az istenségnek időről időre meg kell jelenni. Wischnu tehát a főleg fentartó Isten, s ennyiben Siwa vele ellentétet képez. Ennek főtulajdonsága a rontás, de ő másrésről a nemző is. Ő azon természeti processus istene, mely a lettnek teremtésében és megsemmisítésében fejlík.

Némelyek az ind triasban a keresztyén háromságot akarták látni, s mondják is, hogy a keresztyén tan innen származott át, holott az egész nem több, mint analogia. Ha Brahma a teremtő, Wischnu a fenntartó, Siwa a rontó; úgy itt igenis megvan a fogalmak bizonyos egysége. De Siwa nemcsak rontó, hanem teremtő is, tehát ennek kellene másodíknak lenni.

A keresztyén háromságban az a lényeges, hogy a három momentumok mindegyike egész is, az úgy különbség, mint egység, s a fogalom élete abban áll, hogy a teljes valóságra kifejlett különbség visszahajlík az egységbe. Ellenben Brahmában, ki az egy, az általános, a végtelen állag, vagy concrétábban a világteremtő, a viszony az Isten és a világ közt enyésző, az oly viszony, melyben az Isten a levő, a világ a nemlevő. Wischnuban a viszony jobban előtérbe lép ugyan, mert nélküle a világ fel nem állhat. Siwa a természeti élet változatában a támadásnak és az enyészésnek mindig megújuló processusa. Ha tehát az ind háromságnak momentumait ezen három fogalom képezi: Isten, világ és természet, úgy a hiány mindjárt világos, midőn az isteni élet munkássága halad ugyan a természethez, de itt meg is állapodik. Az egység és a különbség egymásba nem hatnak a helyes viszony szerint.

A brahma vallás mellett áll a buddha vallás. Ennek világeleve nem az Isten, nem a szellem, hanem a szükségességnek felfoghatatlan törvénye, vagy a sors, vagyis azon gondolat, hogy az okok és az okozatok összekapcsolásában, a mindig megújuló átalakulásokban minden támad és enyészik. A sors nem vak, mert azon fogalmon alapszik, hogy az igazságosság megvalósul a bűn és a büntetés összefüggésénél fogva. De az igazságosság, mely az anyagnak bennrejlő tulajdonsága, az anyagot a szellem alá foglalja, s az anyagnak ezen, az

igazságosság által meghatározott jelleme, viszonyban a szellemhez, csak az ösztönző elv. Valamint a Brahma a gondolkodás által a teremtő szellem; úgy a buddhismus azt tanítja, hogy a szellem csak úgy igazi, ha erkölcsi önműködése által magát közvetíti, s itt nincs szó egy kezdet óta tökéletes szellemről, ilyen csak a rendszer végén van, midőn az egyedi szellem erkölcsi ereje által az abszolút szellem lényegét magából kifejtette. Ez a Buddha fogalma. Mi ez lényegénél fogva, ilyen az abszolút módon nem már kezdet óta, hanem olyannak lennie kell. Ezért a szellem, igazi lényege csak az emberi lét formájában létezik. De, hogy a szellem, lényegének megfelelőleg működjék, szüksége van egy, őt meghatározó elvre — az anyag sollicitatiójára. Kell, hogy az anyag túlnyomó hatalma a szellemet megkösse, hogy ez a maga erejét épen az anyagtól való megszabadulás által kifejtse. Az anyagnak és a szellemnek ezen viszonyán alapszik az imeni (Sansara) és a túlnani (Nirwana) világ ellentéte. Ki a természet akadályoztató korlátaiból kilépett, ahhoz a sors törvénye nem intéz többé kívánalmakat, s szabad akaratától függ, hogy a minden ismeret túlnani világába, a Buddha abszolút egységébe elmerüljön. Ez az úgynevezett űr a buddhaistáknál.

A különbség és az egység momentumai, melyek a háromság alapját képezik, itt is megvannak. A Sansarában a szellem önmagával ellenmondásban áll, a Nirwanában ezen ellenmondás megszűnt, s a szellem a magával való egységet éli. De az a kérdés, hogy melyik a pont, melyből megtörténik az elválás a két momentumra. Isten, anyag, szellem nem, az okokat és az okozatokat összekapcsoló szükségesség se. A pont, a szellem általában, mely a szabadság és a szabadtalanság momentumaira még szét nem vált. De a szellemnek ezen magában való, a közvetítést megelőző mivolta a buddhismusban a fel nem világosított pont. A mozgás momentumai megvannak, de a mozgásnak önmagát meghatározó kezdete hiányzik, s ezért, hol a szellem legalább mint az egység magában véve volna tételezendő, csak az anyag lép elő, mint a szellemet közvetlenül megkötő hatalom. És mivel a két elv kölcsönösen egymásba hat, itt is látszik a régi vallások azon jelleme, hogy a szellem és az anyag még el nem váltan egymásba folynak át, s nehéz megmondani, hogy a két elv közül melyik az abszolút. A háromsági tant itt a Buddha, Dharma és Sanggha képezi. Buddha Sakyamuninak a kinyilatkoztatásba átmenő történetileg megjelent személye, Dharma Buddhának kinyilatkoztatott ígéje, Sanggha a kettőnek fia, s ez alatt azok egyesülete értetik, kik mint Buddha hívei kinyilatkoztatásának útján járnak.

A persa vallásban a természetinek és az isteninek közvetlen egysége abban mutatkozik, hogy a fény közvetlenül a jó, a sötétség közvetlenül a gonoszság. Azonban azon ellentétnél fogva, melyre itt minden eloszlik, a különbség eljut jogához, s az egység is, melyen a különbség alapszik, annyiban érvényül, hogy az egymással szemközt ellenségesen álló elvek viszonya, mint harez adatik elő, melyben utoljára a jó győz. De honnan van az elvek ellentéte, az egész mozgás kezdete, az ideának a különbségbe szétmenő egysége, az itt egészen homályban marad, mivel a két elv fölött álló magasabb egység a *Zervane Akere-ne*, a végtelen idő csak azon külső forma, melyet a két elv közti harez föltesz. Azonban megvan legalább az irány, hogy az egymástól távol eső elvek (*Ormuzd* és *Ahriman*) összekapcsoltságanak. Ez a persa *Mithras*. Ez közvetítőnek neveztetik, mivel a két ellentétes elv természetében részt vesz. Mert, hogy a sötétség birodalma ellen annál erőteljesebben harezoljon, ebbe annál inkább behat. A magát lealacsonyító, s ez által felemelt Isten azon helyet foglalja el, mint a kereszténységben Krisztus.

Az elég magas pont, melyen ezen vallási rendszerek állanak. Azonban, noha a szellem absolut mivolta itt tudatra jő, ezen absolutum csak az alanyi tudat körébe esik. Ezen kívül a szellem és az anyag egyrésztől még nincsenek egymástól tisztán elválasztva, másrésztől teljesen engesztelhetetlen viszonyban állanak egymáshoz. Szükséges, hogy az ellentétek kiegyenlítettessenek. Még ez nincsen meg, igazi élet sincs, miután az élet az ellentétek harmóniai egysége. A vallás, fogalmánál fogva, az isteninek és az emberinek egysége. Ez lehetetlen mindaddig, míg a világnézetet az egymást eltaszító elvek ellentéte képezi.

Ezen vallásokból épen ezért az átmenetet az egyiptomi vallás teszi. Ennek főformájában a népisten *Osiris* (*Nilus*), s benne az isteninek és a természetinek egysége, mint a konkrét természeti élet szemléltetik. A természet egész teljében, áldásteljes jelenségeinek sokaságában *Osiris*nek mintegy teste, melyben lelke lakik. De ezen szép, áldásban bővelkedő test erőszakos halálnak van alávetve. Ha a *Nilus*, a megtermékenyített országból ismét visszahúzódik, s a természet puszta kietlen állapotba megy át, akkor *Typhon* ráhossa *Osiris*re a szomorú sorsot. A gonosz Isten *Typhon* szemben áll ugyan a jó Istennel, de *Osiris* halálának oka magában van meg. Az élet fogalmával tételezve van az életet megrontó halál is, de úgy, hogy az életnek a halálon győzedelmeskedni kell. Az élet ideájának ezen mozgékonyaságát *Osiris* isteni élete adja elő. *Osiris* meghal, de a halál után

él nemcsak fiában Horosban, kiben feltámad, és a szent állatokban, melyekben a nem tovább él, ha az individuum el is hal; hanem úgy, hogy az alvilágban ő a halottak királya és bírója. Mint a felvilágban nejével Isissel (Egyiptom) együtt uralkodik, úgy az alvilágban mind a kettő az uralkodó. Sőt Osiris akkor kezd igazán élni, midőn a felvilágban megholt. Az egyiptomi vallásban, minden igazi lét a természet életével egy, és mégis annak tudatára jut, hogy a külső természeti életen túl kell hatni, hogy az életnek affirmatív jelentősége legyen. Azon élet, mely a maga negatíójában magát megerősíti, megtartja, az ily élet azon alany fogalma, mely magát szabadon meghatározza. Az igenis meglepő az egyiptomi vallásban, hogy itt van egy szenvedő, a halált legyőző, s ezáltal az igazi élethez eljutott Isten; de Osiris nem személyes Isten, hanem puszta personificatió. Tehát halála sem igazi halál, és az egész processusnak, melynek momentumai élet és halál, nincs eredménye, hanem csak az egy, különböző oldalról szemlélt természeti élet az, mely a szellemi élet látszatával bír. Az is tehát, mi a természet körén túl a szabad alanyiséghez látszik felemelkedni, ismét visszaesik a puszta természeti élet honába. Az ember itt sejteni kezdi ugyan, hogy csak ezen külső, természeti életen túl, melynek közvetlen természeti mivolta úgysis magától elenyészik, kezdődik az igazi élet; de mivel Osiris, mint természeti Isten, csak a természeti élet personificatiója, ezért mint a természetitől elvált, ő annál inkább csak a képzelet műve. Az a rejtélyes az egyiptomi vallásban, hogy egyrésről a közvetlen természeti életben van támpontja, másrésről pedig az inneni- nek szemléletéből egy puszta képzelt túlnaniba hajtatik át.

A szabad, öntudatos szellem egyénisége a görög vallásban fejlett ki tiszta tudatra. A keleti vallásokban az anyaghoz kötött szellem a természeti életbe mindig mélyebben vonatik be; ellenben a görög vallásban beáll azon fordulópont, hol a szellem ellenkező irányt vesz, mert ellentétben az anyagi, természeti étellel, a szabad, öntudatos alanyiség fogalmát törekszik megvalósítani. Ez a görög nemzet fölényének forrása a keletiek fölött, ez azon elv, melyből gazdag szellemi élete kifejtett. Az álláspont különbségéből magyarázandó ki, hogy a keleti vallások tartalma kosmogoniai, holott a görög vallás theogoniával kezdődik. Az Isten itt egyelőre nem abszolút állag vagy abszolút alany, hanem minden a formátlan őanyagból fejlődven ki, a görög vallás csak lett isteneket ismer. A theogoniának van négy foka. Az első fokon áll a chaos, a másodikon Gaia Uranossal, a harmadikon Rhea Kronossal, a negyediken Jupiter és Hera. De

ezen sornak mozgató elve az Eros, melyben a chaotikus tömegeből kifejlendő értelmiség első csirája van tételezve, az azon képző ösztön, mely mint bensőképen ható szellemi elv oka annak, hogy az eredetileg el nem váltban az erők elkülönülnek, s bizonyos formákat vesznek fel. A kifejlésnek ezen útján az anyagi elemekben kezdet óta lakó szellemi elv szabad, tudatos alanynyá emelkedik, midőn a szellemi a természetitől mindinkább elválik. Épen ezért a theogoniai processusban az egy Isten a másik által megdöntetik, míg végre Jupiter az igazi szellemi alany az uralomra jut. Jupiterben, a társadalmi és az erkölcsi élet törvényeinek urában, mindinkább kifejlik az abszolút alany fogalma, s a mythosi alakot magáról mintegy levetni látszik. Azonban azon fogalom, mivel Jupiter is csak lett Isten, az absolutum ideáját el nem éri, s ezen szempontból kell átmenni a görög háromsági ideára. A görög vallásban a háromságot képező trias Jupiter, Apollo és Athéne. Apollo Jupiter fia, benne a legfőbb isten kilép magából, s ő mint tisztító és kiengesztelő Isten egyesíti magában azon elemeket, melyek a görög vallásra nézve azon jelentőséggel bírnak, mint a keresztyénire Krisztus, csak hogy az isteninek és az emberinek egysége, mint ez a megváltás fogalmához tartozik, nála pusztán aesthetikai, de mégis bebecsátkozik az életviszonyokba, s mythosi élettörténetében előadja úgy a véteksúlyt, mint a tisztítást. Benne, Jupiter fiában a legfőbb Isten az emberi lét végessége tárul ki. Apollo tehát a legfőbb Istentől úgy különböző, mint vele egységben maradó; de az immanens istenség tulajdonképeni elve Pallas Athéne, az absolutum ideájának képviselője. Mint Jupiter fejéből származott leánya a Jupiter által elnyelt Metisnek (értelmiség), ő Jupiterben a szellem, a gondoskodó ész, az ő világhormányának ideája, mint Metis a *λογος ενδιαθετος*, s mint fejéből származó istennő a *λογος προφορικος*, ő úgy a szellemben elrejtett gondolat, mint a kimondott szó. Ő azon elv, mely mindent, mi a legfőbb egységtől eltávozott s a lét sokaságára szétfolyt, ismét arra visszavezet, s a világnak immanens viszonyát az Istennel közvetíti. Apollo a háromsági viszonynak azon oldalát adja elő, a mint az Isten tételezi a különbséget önmagával, Athéne pedig a különbséget az egységre visszavezeti. Jupiter mint legfelsőbb világhormányzó az atya, Apollo megfelel a fiú, Athéne a szellem fogalmának.

De a mythosi népvallás a görögök vallási tudatának csak egyik nyilatkozata, a másik a görög bölcsészet. E részről azonban a görög bölcsészeti rendszerek közül csak a plátói jöhet tekintetbe, mivel benne a mythosi népvallásnak alapjait tevő azon nézet, mely az Isten-

nek a világhoz való viszonyáról szól, határozott kifejezést nyert, s mivel az Isten ideája csak ezen rendszerben fejlett ki egy, a keresztyén vallási tudatnak megfelelőbb formában.

Plátó az Isten lényegében mindenekelőtt kiemeli az észszerű gondolkodás elvét. Az ész (νοϋς) nemcsak az egész fölött uralkodó okbeli elvnek nevezi, hanem világosan mondja, hogy miután bölcsesség és ész lélek nélkül el nem lehetnek, Jupiterben királyi lélek és ész lakozik, az ok ereje miatt. Ezért az abszolút ok fogalmából származtatja le, hogy az Isten fogalmában meg kell különböztetni a három momentumot: az Isten természetét magában véve, a lelket és az eszt. Ebben az van mondva, hogy az Isten úgy egyáltalános állag, mint egyáltalános alany. A gondolkodó észben az Isten a maga tudása által magát közvetítő alany. A lélek az öntudat elve, ebben megy át a lét a gondolkodáshoz. A lélek közvetítése által az Isten általános lényege az alanyi tudatra táruul fel. Itt Plató az isteni lényegben megkülönbözteti az alanyi és a tárgyias oldalt; hasonlóképen az Isten ideájának szempontjából megkülönbözteti az atyát és a fiút. Beszél a jónak sarjadékáról, s magáról a jóról mint amannak atyjáról. A jónak van sarjadéka, melyet a maga hasonlósága szerint nemzett, úgy hogy a jó a gondolhatóknak körében a gondolkodáshoz és a gondolthoz úgy viszonylik, mint a nap a láthatóknak körében a látáshoz és a látotthoz. Mi a megismerhetővel az igazságot közli, s a megismerőnek tehetséget ad, az a jó ideája. S valamint a fényt és a látást napszerűnek kell tekinteni, de nem napnak; úgy az ismeret és az igazság jónemű ugyan, de nem maga a jó, mivel e kettőt előhossa, a jó még magasabb. E szavak értelmese ez: a jó egyáltalános ugyan, de ennek fogalmához az is tartozik, hogy magának lesz tárgygyá az ismerő alanynak alanyi tudatában; tehát nemcsak tárgy, hanem alany is, nemcsak magában levő, hanem erről tudása is van. A jó nem volna egyáltalános, ha a tárgyiasnak és az alanyinak különbségébe át nem menne. Mikép a tudás felteszi a létet, úgy a lét fogalmához tartozik, hogy a tudás által önmagával közvetítettik. Az abszolútum nemcsak állag, hanem alany is. Az alanyinak és a tárgyiasnak, a létnek és a tudásnak ezen megkülönböztetésére, mely az Istennek mint egyáltalánosnak, gondolkodó észnek, egyáltalános alanynak lényegét felteszi, alapítja Plató az Istentől nemzett fiúnak ideáját, de melyet közelebbről ki nem fejt. A Timaeusban azonban rájön az Isten fiának ideájára, de itt a világ az, melyet Plató az Istentől mint ennek fiától megkülönböztet. *) Az Isten tehát

*) L. e munka első kötet 125. l.

nemz egy más Istent, a világot, s ennyiben ez az ő fia. A közvetítő pedig vagy az, mi a világot az Isten fiává teszi, az Isten gondolata. Az Istentől teremtett világ más, mint az Isten, de az Istennel egy is, mivel az isteni gondolkodásnak tökéletes visszfénye, a világ a tárgyiassá lett isteni gondolkodás. Plato tana a világteremtésről s az Istennek a világhoz való viszonyáról csak további kifejlése az egység és a különbség fogalmának. A tan irányadója pedig azon gondolat, hogy az Isten egyáltalános jóságánál fogva teremtette a világot. Az Isten jó, de a jóban nincs irigység, és az irigytelen Isten magához lehetőleg tökéletes világot akart alkotni. Ezzel azt mondja ki, hogy az Isten magát a világban kinyilatkoztatja. Az egységnek és a különbségnek ezen viszonyát Plato az örökkévalónak és a leendőnek, a gondolkodásnak és a képzetnek ellentéte által adja elő. Amazt a gondolkodás a fogalom által fogja fel, mint a magával mindig egyenlőt; ez a képzet körébe tartozik, mint leendő, és soha nem igazán levő. A világ egyrésztől, mivel látható, támadt; másrésztől, mivel a támadt közt az a legszebb, és mivel legjobb okozója van, az a szerint teremtett, mi mint a magával mindig egyenlő az észszel, fogalommal ismertetik meg. A világ tehát szükségképen az örökkévalónak képe. És a kép ismét azon momentumokat rejt magában, melyek az Istennek és a világnak viszonyát meghatározzák, az egységet és a különbséget. A világ az örökkévalóval egy, mivel ennek képe, s ennyiben ősképi világ. De ezen ősképinek örök természetét lehetetlen a támadt világgal tökéletesen közölni. A támadt világ az ősképinek csak utánképe. De hogy az utánkép az ősképhez lehetőleg hasonló legyen, az Isten arra gondolt, hogy az örökkévalónak mozgó képét megalkossa — az időt. Az idő az örökkévalósághoz lehetőleg hasonló kép. Az őskép örökké az abszolút jelenvalóság, ellenben a kép mindig mult, jelen, jövő. Noha tehát az ideális és a reális világ, vagy Isten és világ mint az örökké való és az időbeli különbözök, ezen különbségben van egység is, mert az idő az örökkévalónak képe. De hogy az időbeli világ az ősképihez a lehetőségig utánképzett legyen, az azonosság fogalmát kellett magában kifejeznie, tehát a lényeknek minden nemeit magában egyesítenie. Plato a világ egészletének fogalmából következteti, hogy a világnak halandót és halhatatlant, végest és végtelent kellett magában foglalnia. A világ nem volna tökéletes, minden lényt magában foglaló egész, ha nem volnának benne halandó lények is, az csak úgy észrevehető Isten, képe az értelminek. A világ, mennyiben halandó lényeket foglal magában, véges, mennyiben pedig az ideákat, mint amazok elvét rejt magában,

végtelen, s így fogalmához tartozik, hogy az úgy véges, mint végtelen, mert csak az az igazi végtelen, melyben a véges momentumot képez. Ezért Platonál a világ ősképi és utánképi. De az ősképi világot sem lehet máskép gondolni, mint a végtelen és a véges egységét, s az ősképi világ e tekintetben úgy különbözik az utánképitől, hogy azon ellentét, mely az ősképiben mint eszményi van tételezve, az utánképiben valódivá lesz; ez által tehát jogához jut el, s a különbség teljesen kifejlik. Csak ha a véges és a végtelen, Isten és világ, valódi különbségük szerint elválnak, lehet az egységet is mint igazán elevent felfogni. Ezen különbség, mint látszik, az ősképi és az utánképi, az idea és a valóság különbsége. Isten és világ tehát úgy viszonyulnak egymáshoz, mint idea és valóság. A kettő lényegesen különbözik egymástól s lényegesen egy. Az idea nem lehet el a valóság, a valóság nem az idea nélkül. De a kettőnek egysége az, hogy miként az idő az örökkévalónak képe, s a véges a végtelennek csak momentuma; úgy a valódiság az ideának időbeli megvalósulása. Az Isten megvalósul a világban, mennyiben a világ az Isten képe, az Istentől nemzett fiú. Plato ezt úgy is mondja, hogy a világ a leendő Isten, de a levés fogalmában megvan úgy a lét, mint a nem-lét.

Azon momentumok, melyek a keresztyén háromsági ideának alapját teszik, itt határozottabban lépnek elő, mint bárhol másutt. Annál inkább kell vizsgálni, mi ezen tanban a hiányos. Ott a nagy hiba, hogy a platonismusban a világ egysége az Istennel csak azon részen van, a mint a világ az Istentől ered, de a másik pontot elhagyja látköréből, t. i. hogy a világ az Istennel kiengesztelendő. *) És az egységet csak a kép fogalma közvetíti, melyben az utánképi világ az ősképitől úgy elválk, mint azzal egy is. A világ, mennyiben az Istennel egy, elve az Istenben van, az a *θεος αὐθιητος, εἰκων του νοητου*, az az Isten fia, az Isten közvetítése önmagával. Igen, de az Isten igazi képe nem a világ, hanem a szellem, a véges, az emberi szellem, melynek egysége az egyáltalános szellemmel — az istenember. De az istenember ideáját a platói rendszer még nem ismeri, mert az Isten fiául csak a világot tekinti. Tehát az egység momentuma, fogalmának még meg nem felelő. De így a különbség momentuma sem jut el teljes valóságra; a különbség csak a világ és az Isten közti ellentétben áll, a világ pedig eloszlik a külső természet és a véges szellem ellentétére. A különbség

*) Mi ennek oka? Ezt csak úgy tudhatjuk, ha a világtörténetbe elmélyedünk. A munka folyamában voltunk erre tekintettel.

akkor teljes, ha a különbséget tudjuk is ha a véges szellem tudatában beáll a szakadás a szellem és a természet közt, ha beáll azon tudat, hogy az ember közvetlen természeti lételeben meg nem felel annak, minek neki, mint szellemnek fogalmánál fogva kellene lenni. Noha Plato az embert legistenfélőbb lénynek nevezi, ezen fogalmat tovább ki nem fejtette s az embert mint véges szellemet különbségben a világtól még fel nem fogta. Ezen nagy hiány különösen ott látszik, hogy a platói háromsági idea megállapodik a fiúnál, s nem halad a szellem fogalmához. Mi a fiúban a tárgyias elem, annak alanyi része az individuumok tudatában leendő egység az Istennel, melynek elve a szellem. Ha azt akarnók mondani, hogy mi a keresztyénségben a szellem, viszonyban a fiúhoz, az a platonismusból a világlélek; erre meg kell jegyezni, hogy a világlélek ez emberi szellemet még nagyon leköti a természeti élethez, melynek elve éppen a világlélek. Tehát a platói rendszerben úgy az ellentét, mint az egység, nem annyira a szabad tudatos szellemben mint inkább a világban van tételezve.

Az tehát a pogány világ nézete, hogy benne az Isten és a világ viszonya egymáshoz annyira immanens, miszerint az egység mozzanata tulnyomó, ellenben a kettő közti különbség tiszta tudatra még ki nem fejtett, s ezért az egység még nem közvetített, hanem csak közvetlen. Az álláspont tehát alanyi, az állag itt a természeti lét, s az isteninek valósága csak a természetet szemlélő tudatba esik bele.

Ellenben a zsidó felfogás szerint Isten és a természet egyáltalában el vannak egymástól választva. Az Isten egy, mivel ő a természeti élet sokaságától lényegesen különbözik, s mivel szabad mindattól mi a természeti élet folyásába esik, ő az egy, magát önmaga által meghatározó alany, egyszerű azonosság önmagával. Mivel Isten és a világ közt merev ellentét van, az ő részére esik minden valódiság. Csak az Isten, fenségében a világ és a természet felett, az igazi levő; ellenben a világ, szemközt az Istennel, csak feltételezett, esetleges, lényegtelen. A világ a zsidó felfogás szerint csak a tetszéstől függő műve a maga hatalmával játszó Istennek. Itt tehát a különbség teljesen érvényül. Azonban a zsidó nézet sajátossága tulajdonképen abban áll, hogy az ellentét, melyen az Isten túlhatván, ez által magát önmagában, mint szabad alany közvetíti, nem a világ, hanem az ember, de nem az emberiség általában, hanem az ember, a mint ezen bizonyos néphez tartozik. Innen azon ethikai jellem, mely a zsidó vallást a természeti vallásoktól megkülönbözteti. Az Istentől kiválasztott, gondviselésének különös tárgyává tett nép azon más, melytől az Isten különbözik, úgy, hogy az ezzel egység-

ben éljen. Mint a kiválasztott szent nép, ez a zsidó vallásos tudat kifejlésében azon helyet foglalja el mint a keresztyénségben a fiú, ki az Istentől különbözik, és ki vele egy. De ezen álláspont sajátsága az, hogy ezen körülhatárolás az Isten fogalmát akkép korlátozza, hogy az Isten mint szabad, egyáltalános alany, egyszersmind egy emberileg személyes lény alakjában gondoltatik. Személy szemközt áll a személylyel, és az egyiknek személyes akarata ellentétben áll a másiknak személyes akaratával. Ezért az Isten viszonyára az emberhez csak az erkölcsi viszony jelleme ruháztatik, melyben kölcsönös jogokról és kötelességekről van szó, de éppen ezért Isten és ember közt valódi egység soha létre nem jöhet. Mikép azon különös viszony alapja, melyben az Isten ezen néphez áll, egészen homályban marad; akkép a nép is az Istennel mindig ellenkezik. Az isteni lényeg belső élete itt a történeti lefolyás szerint egy jogvita alapján fejlik ki, melyből az egység békéje soha nem eredményeztetetik. A nép mindig csak a természeti élet körében mozog s ezért az Istennel mint egyáltalános szellemmel soha egygyé nem lehet. A nép az ó szövetségi idea szerint az Isten szolgálja. Ezen állásponton ez a nép fogalmának lehető legnagyobb megszellemítése ugyan; de a nép mégis az Istennek csak is szolgálja, s az Istentől oly lényegesen különbözik, a mily lényeges a különbség a fiú és a szolga között. Isten és a nép között van ugyan egy benső, mintegy mystikai kapocs, mely szerint az Isten a népet olyannak ismeri el, hogy ez vele egységet képez, valamint a népnek igazi tudata abban áll, hogy az Istennel összeköttetésben van; de hogy ezen szövetség nem igazi, azt bizonyítja azon sok panasz, mely a nép hűtlenségéről tanuskodik. A zsidó állásponton az Isten magát meghatározó alanyiség ugyan, s ezen alanyiség nem üres egység, hanem eleven mozgékonyosság, mert az Isten az öntudatos szellem, a tételezett különbségen túlhatni, s ezt a magával való egységre visszavezetni akarja, de azon működés eredményéhez soha el nem jut, a merev ellentét megmarad. Ezen merev ellentétet a törvény fogalma is kifejezi. A törvény az Isten kinyilatkoztatott akarata. A törvény beteljesítése által kell az emberi akaratnak az istenivel egygyé lenni. A beteljesített törvényben a kimondott isteni akarat, ha az emberiben megvalósul, visszahajlik magához, s ez által az Isten magát önmagával közvetíti. De az egészen be nem töltött törvény az emberre nézve külső és idegen.

Az ember a törvény által igazi szellemi életéhez soha el nem juthat, tehát az Istennel ki nem békülhet. Ennek alapja nem rejlik magában a törvényben, hanem abban, mit a törvény feltesz az Isten és az

ember közti merev ellentétben. Csak ha az Isten és az ember már magukban véve egységet képeznek, egyesülhet igazán az emberi és az isteni akarat. De azon fogalmi egysége az emberinek és az isteninek a zsidó állásponton lehetetlen, mivel az Isten abstract, az embert magából kizáró alany, az ember pedig még fel nem ismerte, hogy általános lényege az Istenben van. Az ő lényege csak a népi természeti általános-ság, de a nép (noha lehet mondani, hogy ez az Istenben a második személy) az Isten lényegével még nem azonos. Tehát a törvény sem hat túl az Isten és az ember közti ellentéten. Hiányzik a végesnek és a végtelennek eleven közvetítése. Ezen soha ki nem engesztelt ellentéte a végesnek és a végtelennek: a zsidó vallás lényeges jelleme. Benne tehát megvan a különbség momentuma, de azon túlmenni nem képes. Ez képezi a zsidó nép boldogtalan tudatát.

A zsidóság ezen korlátán csak akkor emelkedett túl, midőn a görög bölcsészettel érintkezett. Az alexandriai zsidó vallásbölcsészettben szereplő logosfogalom által győzte le a zsidóság azon ellentét egyoldalúságát, melyen a maga körében túlmenni nem tudott. Hogy az Isten önközvetítése ne legyen eredménytelen, szükséges, hogy a különbség Isten és a más közt meglegyen ugyan, de ezen más egyszersmind az Isten lényegével azonos legyen. Ez az Istenből eredett, s különbsége ellenére is az Istennel szoros kapcsolatban álló logos fogalma.

Már az ó szövetségi iratokban megvannak azon iránynak gyenge elemei, melynek zárpontja az alexandriai logosidea. Ezen elemek az isteni szellem, az isteni ige és az isteni bölcsesség fogalmai. Az isteni szellem az ó szövetségi iratokban a közvetítő kapocs akar lenni Isten és ember között, mert az Istentől az egyesekkel (próféták) közlött isteni szellem által ezek oly alanyokká lesznek, kik magukat az Isten-nel egynek tudják, az Isten pedig bennök mint saját organumaiban munkás. De itt a szellemnek csak azon jelentősége van, hogy az az Isten tulajdonsága, hatása vagy adománya, tehát még nem önálló elv. Az Istennek csak van szelleme, ő maga még nem szellem. Hasonló eset van az isteni igével is. Valódi különbség Isten és igéje közt nincs meg. Mivel az Isten, fogalmánál fogva személyes lény, ezért nem annyira mint egyáltalános szellem, hanem inkább mint egyáltalános akarat jelenti ki magát, tehát az isteni ige az isteni akaratnak legközvetlenebb kinyilatkoztatási formája. Ezért a teremtő ige mindenható, mert közvetítése által a világban az isteni akarat valósul meg. Hasonlóképen a törvény, melyet az Isten a maga népének ad az ő szava, az akaratának közvetlen kinyilatkoztatása. De mindezekből az tetszik ki,

hogy az Isten szava nem önálló alany, hanem csak azon forma, mely által az isteni akarat kifelé hat.

A kettőnél közelebb áll a logoshoz az isteni bölcsesség, mint az isteni kinyilatkoztatás elve. A bölcsesség egyelőre erkölcsi, az akaratra vonatkozó tulajdonság, az az akaratnak határozott tartalmat ad, a bölcsesség által meghatározott akarat pedig csak a legjobbat akarhatja. De, hogy a legjobbat akarhassuk, ehhez a legjobbnak teljes ismerete kívántatik. Tehát a bölcsességben nyilatkozó legfőbb akarat felteszi a legfőbb értelmiséget. Ezért a bölcsesség ethikai szempontból tekintve azon tulajdonság, melyben az Isten egyáltalános lényege legteljesebben fejeztetik ki, mert az akarat és a gondolkodás teljessége benne egyesül. Az egyáltalánost csak az által lehet felfogni, hogy önmagának lesz tárgya, magát önmagától megkülönbözteti, hogy ismét a fogalom egységévé összefolyjon. Az ó szövetségi iratok is az Istennel szemközt bölcsességét úgy gondolták, mint mely egyáltalános lényegének teljes visszfénye. A bölcsesség így rajzoltatik, különösen Jób könyvében és az apokryphusokban. *) Mivel a bölcsesség úgy adatik elő, mint az Istentől különböző, de vele egyszersmind azonos is, kell tehát önálló személyiséggel is birnia. De ezen személyesség nem valódi, hanem csak költői, pusztá személyesítés, mivel a bölcsesség, mint pusztá tulajdonság, azon lénytől, melynek az tulajdonsága, el nem szakadhat anélkül, hogy vele ismét egységgé össze ne forrjon. A bölcsesség ideája ezen felfogáson túl tovább nem fejlik. A bölcsesség könyvében ugyanis a bölcsesség nem csak mint isteni tulajdonság adatik elő, hanem úgy is mint az Isten lényegéből özönlő fényerő, mint a világlélek módjára mindent átható isteni szellem, miért a szent szellemmel (*πνευμα ἅγιον*) is azonosíttatik. Ezen, a régi kor emanatiói ideáival összefüggő képzet az ó szövetségi tanokat új elvvel gyarapította, s azon ideák befolyására mutat, melyek az ó szövetségi tanokkal egyesülvén, az alexandriai valásbölcsészetet kifejlesztették, s melynek főképviselőjét Philóban ismertük fel.

Philó egyrésztől nem talál elegendő kifejezést, hogy az Istent úgy fogja fel, mint tiszta, egyáltalánosságában egyszerű, változhatlan, minden emberi képzeten túlható, teljes tökélye miatt a világgal való minden vonatkozástól elvált, teljesen minőség nélküli lényt. De másrésztől fő feladata volt, az Isten ideájának tartalmát teljesen előadni.

*) Ez utóbbi könyvek azon időből valók, midőn a zsidóknál a reflexió felébredt.

Ezért az isteni erők, *) melyek nála oly fontos szerepet játszanak, s melyeket ő a logos, mint a megnyilatkozó Isten fogalmában összefoglalt, arra valók, hogy a magában véve elrejtett, de a kinyilatkoztatástól el nem zárkózott isteni lényeket kitarják. Kérdés tehát, hogy ezen világos ellenmondást mikép kell kimagyarázni? Mert midőn Philo egyrészt az isteni lényeg kinyilatkoztatásának minden lehetőségét tagadja, másrészt pedig a logos által közvetített kinyilatkoztatás valóságát tanítja, úgy világos, hogy itt a két oldal pusztán minden közvetítés nélkül egymás mellé állítatik. Ezt csak azon álláspontból lehet kimagyarázni, melyen az egész alexandriai zsidó-philosophia mozgott. Ezen vallásbölcészlet természetes folyománya volt azon kor valamennyi, nagyobb részben erőszakosan bekövetkezett viszonyoknak. Ezen viszonyok folytán a zsidó-tudat kénytelen volt nemzeti képzeleinek eddig elszigetelt köréből kilépni, s egy tágabb világnézetben meghonosulni. A mint nemzeti particularismusától megszabadult, okvetlenül fel kellett benne ébrednie a fogékonyságnak is egy általánosabb, különösen bölcészeti műveltség iránt. De a szabadabb látkörű viszonyokban sem szünhetett meg zsidónak lenni, s apáinak hitében meg nem ingattatott. A görög bölcészlet által eszményített pogányság, s a hagyományaihoz szigoruan ragaszkodó zsidóság azon elemek, melyekből a valóság új formái fejlődtek ki. Igen természetes, hogy az ily különemű elemek az őket összetartó egységben folytonos harcban állottak egymással.

Mintán a pogány vallás és mythosi hite az emberi tudatban egészen elvesztette a támpontot, a vallási érdeket csak a bölcészlet ápolhatta. És mióta a platói bölcészlet feltárta a szellem számára az érzékfölötti világot, s öntudatra hozta az idea és a valóság közti különbséget, csak az idea lehetett az, mi magában véve igaz, isteni és minden vallás igazsága. De a platói ideán minden tárgyiassága mellett is, melylyel birni látszik, ki van nyomva az alanyiság azon jelleme, mely az egész ó-kor sajátja. Igaz ugyan, hogy a platói idea által az emberi szellem lényege végtelen voltának tudatára kezdett ébredezni; az emellett is csak az alanyi szellem azon szüleménye, mely ösztönszerűleg törekszik az adott valóságon, s a véges lét korlátain túlemelkedni. De mivel azon legfőbb, mihez a nyomozásnak alólról fölfelé haladó útján eljut, csak abstractio; végesetben csak az abstract egység marad meg számára.

*) L. e munka 1-ső köt. 323. l.

Azon zsidók előtt, kik Alexandriában a platói idealizmussal megismerkedtek, új világnézet tárult fel, s ők azon képzetekre, melyeket vallási szent könyveikben az Isten lényegéről és hatásáról találtak, a platói absolut ideának mértékét alkalmazták. De mennyire megdöbbenetek, midőn belátták, hogy mennyi korlátozott, az istenséghez nem méltó, szóval az ideának meg nem felelő foglaltatik ó szövetségi vallási tanaikban. Így vallási tudatuk magával meghasonlott. Egyrésről az idea hatalma akaratjuk ellen is szűk világnézetükön túl, azon eszményi világba emelte őket, melyben eddigi képzeitek érzeki alakjaiktól nagy részben megtisztultak, de egyszersmind abstractakká is lettek; másrésről kegyelettel ragaszkodtak a történeti igazsággal bíró kinyilatkoztatott vallásuk ősi hitéhez. Ezen meghasonlásból fejlett ki egy, két különböző irányra szakadt vallásrendszer, melynek egyike az érzékfölötti világba tartozott, a másik pedig a valódi, érzeki világ felé fordult, melyben, miután a tiszta idea már megállapított az isteninek megérzékítéséhez szabad tért engedett. Azonban a zsidó dualismus ezen vallásbölcészetben is, noha más formában, megvan. Mert, mint az ó szövetségi vallásban az Isten és az általa kiválasztott, de vele folytonosan ellenkező nép a célba vett, de eredményre soha el nem jutható közvetítésnek momentumait képezik; úgy az alexandriai vallásbölcészetben is az egyáltalános és a kinyilatkoztatott Isten ugyanazon viszonyban állanak egymáshoz. A nép helyébe itt a logos lép. A logos azonos ugyan az Istennel, de ezen azonosság ismét az által semmisítetik meg, hogy az egyáltalános Isten a helyett, hogy fogalmánál fogva lényegét a logosban kinyilatkoztatná, magát minden kinyilatkoztatástól, és a valódi, véges világgal való érintkezéstől egészen elzárja. Tehát a logos is az Istenre nézve idegen, ettől lényegesen különböző alany, melylyel az Isten valódi egységet soha nem képezhet. A kettő ép úgy el van egymástól külsőképen szakítva, mint az ó szövetségben Isten és a nép. Így a logos egyrésről konkrét alak, másrésről tartalom tekintetében üres.

Philo szerint az Isten az egység momentumánál fogva az egy, teljesen magában elzárt ős lény. De mivel az egyáltalános Isten magát egyszersmind ki is nyilatkoztatja, ezen kinyilatkoztatást az isteni örökbe és tulajdonságokba helyezi, melyek magával az őslénnel azonosak. A különbség tehát, melyben magát a legfőbb Isten az őserőkben tételezi, csak látszólagos. A különbség valódivá lesz a logos szempontjából. A logos az Istennek önálló kinyilatkoztatása, a valódi különbségekbe kilépett Isten, az nem pusztán tulajdonság, hanem ma-

gában álló alany. A logos fogalma szerint az Isten és a világ úgy viszonyulnak egymáshoz, mint öskép és utánkép, mint idea és valóság. Mi e kettőt közvetíti, az a logos. A logos az idea azon ponton, melyen ez valódivá kezd lenni, s mint a világ elve nyilatkozik, de reális világgá még nem lett, hanem ezzel szemközt áll. De ez csak az egyik oldal. Mert az ideában megvan ugyan az ösztön, hogy magát a végesben megvalósítsa, de az ó-kornak, különösen a platonizmusnak alapját tevő nézet szerint az idea a valóságból és minden végestől folyvást távozik. Tehát azon módon, mely szerint a kinyilatkoztatás lehetősége az isteni lényegtől elvétetik, s reá nézve csak a tiszta, elvont lét kategóriája marad meg, a logos fogalma is elveszti concret tartalmát. Mert ha az Istenről, mint a tiszta létről semmit sem lehet gondolni, mikép állhat a logos benső viszonyban az Istenhez? Philo rendszerének alaphiánya az, hogy nála nincs meg azon közvetítő gondolat, mely szerint az idea nem lehet a valóság, a valóság nem lehet az idea nélkül, miután az idea egyrészt a valóságra táruul fel, másrészt a valóságból saját egységébe megy vissza, s csak ezen önkifejlési mozgékonyaság által nyer concret tartalmat. E hiány okozta, hogy a logos nem áll belső viszonyban az Isten lényegéhez, hanem az csak a világra vonatkozik, mint az Istennek minden ebbeli vonatkozásainak foglalatja.

A logos kiinduló pontja nem az Isten, hanem a világ fogalma, mennyiben ennek mint realisnak az ideális képezi alapját. Mivel az idea és a valóság viszonya hasonló azon viszonyhoz, mely szerint az emberben a gondolkodás és a beszéd egymáshoz állanak, s mivel a görög szó logos, mindakettőt jelzi, t. i. a gondolt és a kimondott szót; ezért Philo az isteni gondolatok vagy ideák foglalatját, melyek szerint a látható világ teremtett, a logos mint személyesen létező lény neve alatt alárendelte az Istennek, kinek gondolata és igéje a teremtett világ.

A logos tehát nem az Isten, hanem a világ gondolata. Minő viszonyban áll a világ gondolata az Isten lényegéhez, ki tiszta, általános, magával egyenlő lét, ezt Philo nem fejtegeti. Ezzel azután az is összefügg, hogy a logos közvetítése által nyilatkozó isteni működés célját már azáltal eléri, hogy az isteni idea a realis világban megvalósul, de hogy innen mikép hajlik vissza az isteni egységbe, ezt Philo szinte elhagyja látköréből.

Az alexandriai zsidó vallásbölcészlet tehát, általában az ó-kori vallásnézet egyoldalú. Az ó-kor az isteninek és az emberinek közvet-

len egységénél állapotott meg, vagy az Istent a világgal azonosította. Ezt a platonizmus és a belőle kifejlett alexandriai vallásbölcsezet úgy fejezte ki, hogy az Isten, mennyiben ő nem a magába elzárt, hanem magát kinyilatkoztató, lényegét csak az által látszik megvalósítani, hogy az isteni világgondolat a teremtett véges világban létesül, az ideális világgal szemközt egy realis világ mint annak utánképe lép fel, s a logosban mint a kettőnek egységében az isteni lényegnek egész telje van meg. De az Isten ideájának ezen megvalósítása a világban kiáltó ellentétet képez azon iránynyal, mely szerint az idea a valóságból folyvást menekszik. A platonizmus álláspontján ezen irány az abszolút idea lényegéhez tartozik, és az behat az alexandriai vallásbölcsezetbe is, különösen ennek gyakorlati részébe.

Mily nagy volt az ellenmondás, midőn az ember a concret valóság szilárd alapján foglalt álláspontot, s ezen alapot mindjárt ő maga vonta el maga alól, midőn a felébredt philosophiai tudattal az idea és a valóság különbségének tudatára is eljutván, az idea lényegét csak abban vélte felfedezni, hogy a valóságtól abstrahált, s magát minden concret tartalomtól megfosztotta. A keresztyénség előtti világ vallási nézete e dualismuson, az idea és a valóság ellentétén túl soha nem emelkedett, s a zsidóság e tekintetben a görög bölcsezet által megszellemített ethnicismussal egy fokon áll, noha azon dualizmus mindkettőben különbözőképen alakult meg. Hasonlóképen a zsidó felfogás szerint sem kapcsolódhatik össze az idea a valósággal, mert a szabad, legfelsőbb Isten személyében tételezett theocratiai idea soha ki nem emelheti helyéből azon korlátot, mely vele a zsidó nép- és államéletben szemközt áll. És midőn később az alexandriai zsidó vallásbölcsezetben a zsidó elem a görög bölcsezzel egyesült, s ezek vegyületéből új vallási forma fejlett ki, azon dualizmus annál élesebben mutatkozott. Az abszolút ideával szemközt álló valóságnak azon megszentelt térnek kellett volna lenni, hogy a nép történetében az isteni kinyilatkoztatás adva van; de azon abszolút idea itt sehogy sem tudott gyökeret verni. És midőn az alexandriai zsidó bölcsest az ideát és a valóságot az allegoria által törekedtek egységbe összehozni, ez annál inkább mutatja a vallásos öntudat meghasonlását önmagával. Tehát egy más vallás, általában más világnézet szükségképeni volt.

Átmenet a keresztyén felfogáshoz. A keresztyénség előtti kornak tudatában benn rejlenek az ellentétnek azon momentumai, melyen a keresztyénségnek át kellett esnie, ha ez csakugyan abszolút vallás. A pogányság és a zsidóság nem tud a különbségen túl

emelkedni, folyvást a szellem és a természet ellentétének körében mozog; a keresztyénség álláspontján a különbség mellett az egység momentumának is teljesen kell érvényre jutnia. Hogy azon két fő vallásforma a különbségnél állapotodott meg, ennek oka tulajdonképen az, hogy a különbséget teljes jelentőségében még fel nem ismerte. Csak ha a különbségnek egész mélyét felfogjuk, tárul fel előttünk a különbségben az egység is. Ide a keresztyénség jutott el. Ama két vallás azon pontig haladt, hogy a világot, legyen ez akár a természet, akár a történet, úgy gondolta, hogy a világ az Isten egyáltalános ideájának megvalósítása, jobban mondva végessé tétele. Ellenben a keresztyénség azon mélyebb, t. i. az Isten és az ember közti ellentétbe halad. Az Isten lebecsátkozik az emberihez, végessé teszi magát; de midőn így az Isten emberré lesz, az egyáltalános idea a végesből a magával való teljes azonossághoz egyszersmind fel is emelkedik. Az idea és a valóság egymással kiengesztelődnek, mi csak az által lehet, hogy az idea nem áll szemközt a valósággal, mint erre nézve idegen, hanem a valóságban éri el magát. A magát felismerő idea az öntudatos szellem. Maga a valóság az ideának vagy a szellemnek egy momentuma. A régi világnézetet a platonismus hozta tudatra. Ezen nézet az, hogy idea és valóság egymással szemközt állanak, s kívántatik az idea önközvetítése, tehát az ideának a valóságba kell bele bocsátkoznia, s innen visszahajlania önmagához. De a tudat ezen viszonyról, ezen önközvetítési munkásságnak még nem momentuma, hanem azon kívül áll, holott az alany, melynek tudata van ezen viszonyról, maga is a concret valósághoz tartozik, tehát maga is egy momentuma azon munkásságnak, melyben idea és valóság egymással közvetítendő. Az öntudatos alany ezen tudásában, tehát az idea a valóságban is, önmagával egység, vagy a végtelen szellem a véges szellemben jut el önmagának tudatára, s a véges szellem ezen tudatban tudja, hogy ő a végtelen szellemmel egy. Az idea és valóság így képeznek egységet. Ha a valóság, mint az ideának tudata, mint véges szellem maga is a szellem momentuma; így elenyészik azon ellenkezés, mely szerint az idea a valóságból folyvást egy üres abstractióba menekszik, s a valóság arra szolgál neki, hogy magát általa önmagával közvetítse. A vallásos tudat haladása tehát abban áll, hogy a tárgyias idea az alanyi tudatra nézve feltárul, hogy az nem pusztán magában levő, hanem magát felismerő idea; az haladás az ideától a szellemhez, s az idea és a valóság viszonya most a szellem viszonya a szellemhez.

A két mozzanatot tehát, melynek kiegyenlítéséről van a szó, a

keresztyénség előtti állásponton így lehet előadni. Isten és a világ egyek az idea megvalósításában, de a létesülendő idea a valóságból egyszersmind folytonosan elszáll; ellenben a keresztyén álláspont ez: Isten és ember a szellem öntudatában egységet képeznek, s az Isten a maga tudásában a magával azonos szellem. Ezen gondolat a keresztyén háromság fogalmának legáltalánosabb felfogási formája.

Hogy Krisztusban az Isten emberré lett, hogy Krisztus az isten-ember, a keresztyénség ez által különbözik lényegesen a többi vallástól. Nem Isten és világ, hanem Isten és ember állanak itt szemközt egymással, és Isten és ember különböznek egymástól, de ezen különbségben egységet is képeznek. De az alany, melylyel az Isten egy, nem az ember általában, hanem ezen bizonyos individuum — Jézus. Ezen egység fogalma az által fejeztetik ki, hogy Krisztus az Isten fia (*υἱος Θεου*). Krisztus és Isten között a közvetítő a szent szellem (*πνευμα ἅγιον*).

A fiúnak metaphysikai fogalmához az átmenetet a Jánosnál előforduló logos fogalma képezi. Ebben lehet felismerni, hogy a keresztyén istenfogalom a keresztyénség előttitől lényegesen különbözik. A keresztyén háromságnak lényeges pontja azon két tétel, hogy az Isten emberré lett, és hogy az Isten magát ismerő s ezen tudásban magát önmagával közvetítő szellem. E határozottságok elseje azon tétben van kifejezve, hogy az ige testté lett (*ὁ λόγος σαρκὶ ἐγένετο*). Ezen tét fejezi ki népszerűen tisztán a keresztyénség előtti s a keresztyén vallásos tudat közti különbséget. A haladás a keresztyénségben az, hogy az Isten és a világ egysége helyébe, melynél az alexandriai vallásbölcsezet megállapodott, az Istennek és az embernek egysége lépett. Mivel azon két határozottság a keresztyén háromság tanának lényeges momentuma, ez által meg van haladva azon felfogás (p. o. a philói), mely szerint az Isten lényege az emberi tudatra nézve elzárt, s a megközelíthetetlen túlvilágba áthelyezett. A logosban emberré lett Isten az emberi tudatra nézve is kinyilatkoztatott Isten. Ezért a logos közvetítése által az embert az Istentől elválasztó korlát elenyészik, s az emberré lett logosban adva van az ember számára az egyáltalános ismeret elve. Pál apostol tana szerint is a keresztyén tudatot vezető szellem ugyanazon szellem, mely az istenség mélyeit kifürkészi, és az egyáltalános Istennel egy. Ezen, az Isten fia és szelleme által közvetített eleven közössége az Istennek és az embernek, a keresztyénségnek alaptana s ezen szempontból kell felfogni a keresztyén háromságot, mint határozottabb kifejezését azon viszonyoknak Isten és ember között, mely a

keresztyénség kinyilatkoztatása által megvalósult. *) Hogy a fiában és szellemében kinyilatkoztatott örökkévaló magában levő Isten az emberben is jelen, s az emberi öntudatra nézve bennlevő Isten, ez a keresztyénségnek sajátos tartalma. A keresztyén vallásbölcészetnek tehát az a feladata, a hitnek ezen tartalmát megérteni, azt úgy gondolni, hogy az az egyáltalános ideának tartalma, azon munkásság és élet eredménye, mely szerint az idea különböző momentumai által önmagával közvetítetik. Az adott igazság bizonyosságához a gondolkodás útján eljutni, ez a keresztyén dogma kifejlésének történetében a maga öntudatához felemelkedő szellem munkája. Csak miután e tekintetben is a haladó emberi szellem az egyoldalú irányokat egymásután felismerte, jutott el oda, hogy az igazsággal, szabad önelhatározásánál fogva közvetítetik. Hogy a háromságról szóló tan volt az, melylyel a theologiai speculatio mindjárt kezdetben kiválólag foglalkozott, ennek oka az, hogy ezen tan korszerű volt, azon viszonynál fogva, melybe a keresztyénség a zsidósághoz és a pogánysághoz lépett. A keresztyénség ezen tan által egyrésztől közvetítőleg hatott a pogányság és a zsidóság közt, másrésztől pedig éppen azon tanban állapította meg megkülönböztető jellemét a két vallással szemközt. A pogányság polytheistikai jellemével annyiban találkozott, hogy az isteni lényekben többséget tételezett, a zsidóság monotheismusának annyiban tett eleget, hogy a sokaságot a háromságban határozta meg, s ezt az egységre vezette vissza, s mégis a kettővel szemben a keresztyénség sajátos elvét megtartotta. Azután történeti tény az, hogy a legrégebbi egyháznak a háromsági tanra vonatkozó nyomozásai csak folytatását képezték azon speculatióknak, melyek már a keresztyénség előtti kort különösen az alexandriai vallásbölcészetben oly nagy mértékben igénybe vették. A keresztyén szellem, kifejlésének kezdetén az őt megelőzőtt kor lelkével sokkal bensőbbben volt összeforva, mintsem hogy mindjárt tisztán, csak saját elve által határozottatott volna meg.

Maga a háromsági viszony. Az érzésnél megállapodó hit kevés érdekléssel viseltetik a háromsági tan iránt. Ha a reflexio felébred, ez ellenvetéseket hoz föl a háromsági tan ellen. Ez természetes, mert a reflexió a fogalom tényezőit egymásra vonatkoztatja, vagyis ítél, de odáig még nem halad, hogy azokat a harmadik tényező által

*) Ezen mély igazságot az írás egyszerű, a kedélyhez szóló szavakban szépen így fejezi ki: úgy szerette Isten e világot, hogy az ő egyetlen egyszülött fiát adná, hogy mindenki, ki hiszen ő benne, el ne vesszen, hanem örök életet éljen. János III, 16.

közvetíteni tudná, pedig a gondolkodás csak így befejezett. A reflexióban fogamzik a kétely, a gondolkodás nyugtalansága. A háromsági dogma alaphatározata, az egység és a sokaság és az ellenvetés a szerint lesz más, a mint a gondolkodás kizárólag vagy az egyik, vagy a másik álláspontra helyezi magát.

Hogy az Isten egy, ezen igazság a gondolkodás előtt becses, mert az gyökere minden igazságnak és biztos védfal a polytheismus ellen. Azonban az Isten ideájában tartalmat keresünk olyat, mely magából ezen ideából ered. A belső tartalom felteszi a különbséget, mert e nélkül a tárgy elvont, merő egység. Az értelem e különbséget tagadólag határozza meg, tehát azt mondja az Isten nem a természet, nem a világ, nem az emberiség stb., tevőlegesen a különbséget abban találja, hogy az Istent több tulajdonság alatt gondolja, vagy, hogy az Isten vonatkozását a világra, az emberiségre tételezi. Ezen vonatkozás abba esik, mi az Istenen kívül van. Az értelem így gondolja az Isten egységét megőrizni, s azon tételt állítja fel, hogy ő a magával egyenlő lény. De ezen tét annak ellenkezőjét foglalja magában, mit az értelem akar, mert az, mi magával egyenlő nem az elvont, hanem a magában megkülönböztetett egység. Tehát az Isten ideájának is a maga telje a különbségben van, ezen különbséget az egység határozza meg, s az Isten tulajdonságainak is alapja az ő belső különbsége.

Az értelem a különbséget számtanilag veszi, megütközik, hogy az isteni háromság gondolatában többség van, s be nem látja, hogy az egységtől miért ne lehetne a sokasághoz átmenni, miért kellene a háromságnál megállapodni. *) Még inkább fénakad azon, hogy a háromságot, mint egységet kell gondolni. De a háromsági tan nem azon álláspont, hol számolni lehetne. Ha azt mondjuk, hogy az Isten egy, ezen egység sem számbeli, hanem abszolút; szinte a háromságban is abszolút viszonyok vannak. Pusztá számolás útján semmiféle konkrét dolgot nem lehet felfogni, nem a csekély porszemet, nem az egyszerű fűszálat. **)

*) A legszegényesebb észletben is, hogy példát hozunk fel, csak három terminus lehet, sem több, sem kevesebb, s itt is nem a számtani három a fődolog, hanem az, hogy a két véglet csak egy középső által közvetíthető, s így a három terminus csak egy fogalom.

**) Minden természeti tárgyban, a legjelentéktelenebben is megkülönböztetjük az anyagot és a formát, tehát kettőt, és a kettő elválatlanul együtt van. Ha tehát itt is a pusztá számolásnál állapodunk meg, úgy itt is azt lehet mondani, hogy a kettő nem egy, s így gondolkodásunk merő ellenmondásokban fog mozogni. És a háromság ellen még ma is, még pedig tudomány-

A számolás helyett a háromegegyes Isten fogalmában a különbözők oly egységére kell gondolni, milyenek p. o. a fogalom mozzanatai, t. i. a nem, faj, egyed vagy az általános, különös és egyes. *) Itt is oly belső élet van, hogy az egyik mozzanatban megvan a másik is. Természetes tehát, hogy az értelem előtt, mely a számolásnál megállapodik, a háromsági tan mindig homályban fog maradni. Isten az örökévaló és egyáltalános lét megkülönbözteti magát önmagától. Az egyházi tan ezt így mondja, hogy örökké szüli magából saját fiát. De ezen különbségnek a formája nem az, hogy ezen különbség egy teljesen más volna, mert a megkülönböztetett közvetlenül az, mitől elválik. Az Isten tehát a maga különbségéből örökké visszahajlik a maga egységébe. Az Isten nem különbség nélküli azonosság, hanem eleven, magában megkülönböztetett működés, önmagának kezdete és vége, és ő csak, mint ezen örök élet, mint a magában végtelen egészlet, szellem. Tehát a keresztyén vallás az Istent úgy fogja fel, mint szellemet, még pedig mint egyáltalános szellemet. Az Isten sem pusztán természeti (pogányság), sem pusztán gondolatbeli lény (zsidóság). Tőle, mint egyáltalános szellemtől a természet és a történet elválhatatlan, mert ő nyilatkozik úgy a természetben, mint a történetben. Ez közös hitünk és gondolkodásunk. Ezen kinyilatkoztatás azonban csak közvetett, mert az Isten teremti a világot, vagyis ő a világ oka. Ő a világban bennlevő, mennyiben benne lényege szerint nyilatkozik, de ő arra nézve túlható is, mert a világ az ő lényegének csak jelensége. Ő a világnak nemcsak alapja úgy, hogy benne kimerítették, hanem ő a világtól, mint teremt-

nyal foglalkozó férfiak részéről, azon szegényes ellenvetést lehet hallani, hogy három nem egy! Ezen eredeti bölcseségre kell megtanítani azokat, kik elég együgyűek a háromság ideájával még ma is foglalkozni. Ily emberek soha nem is gondoltak arra, minő igazságot keres a theologia és a philosophia a háromsági tanban. Ezen emberek azt gondolják, hogy az additio a legfőbb bölcsesség.

*) Egy általános, mely nem határozatnék meg, mint különös, és egy különös, mely nem valósulna meg mint egyes, ép úgy lehetetlen, mint az egyes, mely nem határozatnék meg egyszersmind mint különös, vagy egy különös, mely nem egyszersmind általános is. A fogalom ezen momentumok mindegyikében maga teremti magát elő, s az ezen különbségek mindegyikében egész. Tehát a fogalom különbségei annak egységén belül egymásba átmennek a nélkül, hogy határozottságuk elveszne. Ha az általánost, különöst és egyest elszigeteljük egymástól, úgy a fogalmat megérteni nem lehet, mivel egységét szétszakítjuk. Ez utóbbit teszi a formai logika, s épen ezért a speculativ ész felfogni nem képes. A fogalom egységének és különbségének analógiája szerint kell a háromságot is gondolni.

ményétől különbözik is. Mi az Isten magában, mint jóság, bölcsesség, boldogság, az a világban is megjelenik, de mivel a világ viszonyban az Istenhez viszonylagosan szabad is, azon határozottságoknak minden ellenkezője is kifejlődhetik a világban. Természetes, hogy a világ, az ember viszonyban az Istenhez, viszonylagosan szabad és önálló, s épen ez a világ fogalma. Az Isten teremtette a világot, ez annyit jelent, hogy adott neki önállást, szabad működést és hatást, akarta, hogy legyen valami, mi nem Isten.

De az Isten nemcsak közvetett, de közvetlen módon is nyilatkozik, s ezen kinyilatkoztatás szükségképeni. A közvetlen kinyilatkoztatás fogalma az Isten viszonya önmagához, nem pedig a rajta kívül levőhöz, a világhoz. Az Isten az egyáltalános alany, mely magát örökké megkülönbözteti magától, ezen különbségen örökké túlhat, s örökké egységet képez magában. Ezen logikai formában kell az egyáltalános isteni életet leírni, feltéve, hogy azt gondolni akarjuk. A háromsági tanban tehát a keresztyén vallás egész tartalmának ben kell foglaltatnia. Ezen tartalom :

1. az isteni lényeg, mint ez magában vévé van. Az Isten az egyedüli és egyáltalában önálló, minek a világon önállása van, általa van. Az Isten, mint egyáltalános igazság, az önállóság vagy állagiság (substantialitas). A keresztyén vallás az Istennek ezen végtelen állagiságát azon képzet által fejezi ki, hogy őt atyának nevezi. Lehetetlen, hogy a vallás, melynek formája nem bölcsészeti, azon fogalmat szebben fejezze ki. Igaz, hogy az Isten már az ó szövegségben is atyának neveztetik, de csak viszonyban az emberekhez, s nem viszonyban saját belső lényegéhez. Sőt, hogy az Isten atya, ezen lépéssel birtak a pogány vallások is. De az istenek és az emberek atyja csak az, kinek legnagyobb hatalma van. Ha az Istent csak azon értelemben nevezzük atyának, hogy ő az emberek atyja; úgy a zsidóság és a pogányság álláspontjánál egy lépéssel sem vagyunk tovább, s ekkor a keresztyén-ség ezektől nem is különbözik.

Azon képzetben, hogy az Isten atya, az igazi fogalom rejlik, mert ezen fogalom, mely azon képben teljesen és szépen képzeltek, azon gondolat, hogy az isteni lényeg létele nincs másban és másból, hanem egyáltalában csak önmagában, holott mindannak, mi a térben és az időben létezik, létele másban van meg. Az egyház ezen gondolatot az *ἀγεννητος* szóval jelzi. Ezen képzet épen azt fejezi ki, hogy az Isten elve önmagában van, és az atya agennésiaja által határozottan kimondja az atya különbségét a fiútól. A nemzés is képies kifejezés, de

ezen képen azon igazi fogalom rejlik, hogy a nemzett lételenek alapja a nemzőben van, és hogy a kettőben a lényeg ugyanaz, s így az alárendelésnek nincs helye. Ez a nagy különbség a nemzés és a teremtés közt. A világnak, az embernek, mint jelenségeknek, mint időben levőknek van történetük; ellenben az Istennek, mint a magával abszolút módon egyenlő létnek, nincs története. Az örökkévaló állag azon hatalom, mely minden történeten túlhat, s így az végtelen szabadság és működés. Az Isten állagisága az ő létele önmagában, örök volta, létele önmagából, örök kinyilatkoztatása feltétlen cselekvése, minden cselekvés vagy lét feltevése nélkül, tiszta működés önmagából, s így azon abszolút szabadság, mely minden okbeliség foglatatja. Az Isten, mint állag, saját magának alapja vagy elve, s ezen alaptól, elvből, mely ő maga, örökké ered. Ez az Isten fogalma, mint *causa sui*, miáltal az Istenben az egységgel együtt a különbség is tételezve van. Ezen, a szabadsággal azonos szükségességnak lényege az, hogy örökké magában és magából van, s hogy magát közli, egyelőre önmagával, azután azzal, mi nem Isten, mi e célra teremtettet. Spinoza is az Istent állagnak nevezi, s ezen fogalom körül forog egész bölcsészete. Azonban, mivel Spinoza az Istent nem ismeri fel mint szellemet, a substantiát a természettel azonosítja. Ha tehát az Istent úgy ismertük fel, mint a tiszta létet, mint az állagot, már ez arra kényszerít, hogy az állag fogalmánál meg ne állapodjunk. És midőn az Istenről, mint atyáról azt ismertük fel, hogy ő *causa sui*, ezáltal azon igazságot ismertük fel, hogy alapja nincs másban. Ezen igazság által különbözik attól, mi belőle ered, a fiútól.

2. Az Isten az egyáltalában szükségképeni lény. De ezzel még csak odáig jutottunk, hogy az Isten lényegét mint állagot ismertük fel. Minden rendszer, mely csak erre szorítkozik, mint p. o. Spinozáé, a rideg szükségességnél állapodik meg, mely még nem szabadság. De az Isten nemcsak állag, hanem alany is, lényegének szükségessége az ő szabadságának momentuma. Az Isten miként állag, úgy alany is, tehát nemcsak magában véve van, hanem magáért és magára nézve is. Az anyagiról, elemiről, a növényről, az állatról ki nem mondhatom, hogy magáért és magára nézve van, ezt csak a gondolkodásról, a tudatos létről mondhatom el, s ez a gondolkodás lényege, mert a gondolkodás csak a gondolkodásra, tehát magára nézve van. A gondolkodó csak a gondolkodóra nézve mondhatja el gondolatait. Azon gondolkodás, mely az Isten, maga a lét mint gondolkodás, vagy az isteni gondolkodás, a levő gondolkodás és a gondolkodó lét, az úgy idealitás mint realitás,

úgy substantia, mint subjectum. Lehet a lét és a gondolkodás közti különbséget elvontan megállapítani, nevezetesen az utóbbit úgy, hogy az nem tételeztetik mint lét, vagy úgy, melylyel szemközt a lét áll. Az ily gondolkodás nem igazi, Istennek meg nem felelő, véges, mert a gondolkodás határa a lét, ezé pedig a gondolkodás. Az Istenben, ki az absolut igazság, nincs meg a gondolkodás és e gondolkodás tárgyának különbsége. Benne a lét, a dolgok, a világ lényege maga a gondolkodás. Az Isten gondolatainak igazsága nem abban áll, hogy azok a dolgokkal csak megegyeznek, hanem abban, hogy ezek csak az Isten gondolatai által vannak. Az Isten gondolkodása tehát teremtés. A kereszttyén vallás az alanyiség vagy a gondolkodó lét, és a levő gondolkodás fogalmát a fiú képzetében képzeli. Ezen gondolat az Isten lényegének önkinyilatkoztatása. Az isteni lényeg, mint atya szükségképen nyilatkozik. Ezen önkinyilatkoztatása — a fiú. Ezen önkinyilatkoztatás nélkül az isteni lényeg sötét, elzárt, felismerhetetlen. Az Isten mint csak magában levő igenis kifürkészhetetlen. De azon gondolat, hogy a fiú az atya által nemzett ($\gamma\epsilon\upsilon\epsilon\theta\eta\varsigma$), határozottan, noha ismét igenis csak képből mondja ki azt, hogy az isteni lényeg a fiúban vagy a logosban van meg, vagyis hogy az Isten nem az elrejtett, hanem dicső teljében kinyilatkoztatott Isten.

Tehát az Isten önkinyilatkoztatásának gondolatában az isteni lényeg azon fogalmából kell kiindulni, hogy az mint lét, gondolkodás. Mert ha az Isten lételénél maradunk, a nélkül, hogy a gondolkodás határozottságához haladnánk, úgy az Istent, mint állagiságot sem lehet felismerni. Spinoza, hogy ezen fogalomhoz eljuthasson, s hogy az Istent, mint substantiát meghatározza, az Isten lételét olyannak tekinti, melyen megvan a gondolkodás, noha csak mint attributum, és ezt ő kívülről viszi be az isteni substantiába. De az isteni lényeg oly lét, mely maga a gondolkodás vagy az Isten egyáltalános értelmiség, s így megvan a belső különbség, mely nélkül az Isten elrejtett; ellenben mint egyáltalános értelmiség ő magára nézve kinyilatkoztatott. Mert ha magára nézve nem kinyilatkoztatott, úgy a világban sem nyilatkozhatik. Hogy a világban nyilatkozik, ez annyi, hogy ő a világ teremtője, de a világ az Istennek csak közvetett kinyilatkoztatása, holott az Isten önkinyilatkoztatása egyáltalában közvetlen, s ez forrása minden ismeretünknek, melylyel az Istenről birunk. Azon szép tételnek, hogy az Isten szeretet és szabadság, nincs értelme, ha azon belső különbséget fel nem fogjuk, mert az Isten szabadsága az, hogy ő a megkülönböztetttben is magával egyenlő. Az elvont monotheismus és a rationalismus

odáig haladnak hogy az Istent mint alapot, okot fogják fel, melyből minden van; ezen minden azonban szerintök csak a világ, s ennek alapja az Isten mint teremtő. De, hogy az Isten önmagának alapja, ez látkörük határán túl fekszik. Pedig ha azt mondjuk, hogy az Isten *causa sui*, már ebben fel van ismerve az Istenben rejlő belső különbség, mert alap csak az lehet, miből valami van. Hogy az Isten alap, ennek egyelőre csak azon jelentősége van, hogy ő nincs másból, hanem tisztán önmagából. De ennek kiegészítője azon igazság, mely az Isten létezését (*existentia*) illeti. Ezen létezés, eredés az Istenből, mert a létezés lét az alaphól. Tehát azt kell mondani, hogy az Isten úgy is megkülönbözteti magát, hogy ő, a kiből van, más, mint az, ki belőle van. Mint amaz, az Isten az elv; mint ez, ő az Isten, a mint az elvből van, mert az elv a benne rejlő saját határozottsága nélkül *abstractio*. De ezen az elvben rejlő határozottság nem a világ, hanem az Isten saját lényege. Az Isten viszonya tehát magához, mint alaphoz és a megalapítóhoz egyáltalános, a lényeg egy egységére visszavezető. Az Istenben levő belső különbség szükségességének eredménye azon belátás, mely szerint az Isten mint *logos* határoztatik meg. A *logos* gondolatában az foglaltatik, hogy az Isten abban, ki belőle van, magát, a kiből ő van, kinyilatkoztatja. Ha az Istennek ezen gondolatát, mint örökkévaló *logost* nem vesszük tekintetbe, s csak ott állapodunk meg, hogy az Isten egyáltalános állag; úgy azon ismeretig, hogy az Isten magát saját magában kinyilatkoztató, hogy ő a belső különbséget tételező, soha el nem jutunk. Ezért a pantheistikai rendszerekben az Istennek belső lényegében levő kinyilatkoztatásáról szó nem lehet. Ellenben a keresztényen vallás szerint az egyáltalános állagisággal szemközt áll az egyáltalános értelmiség, szellemiség, de ezen ellentétén túl is hat, midőn az Istent úgy fogja fel, mint az egyáltalános állagiság és értelmiség egységét. Már János a *logost* az Istenről úgy használja, hogy az magából van, az létezésében az *intelligentia*, tehát az Istennek belső viszonyáról szól. Az Isten, mivel magát így tudja, az isteni ész vagy *logos*. Az Isten fiának képzete még gazdagabb, s ez szükségképen az atyára utal. Ezen kép az emberi természeti viszonyokból van átvéve, de tartalmát nem ezek teszik, hanem az Isten. Ha ellenben a képzet az emberi viszonyokhoz tapad, honnan a jelzés véve van, úgy a képzet csakis ez marad, elszáll belőle az igazság, s akkor az egész vizsgálódás csak az emberbe esik. Az emberi viszonyokban részint szükségképeni, hogy az atya fiú is részint lehetséges, hogy a fiú is atya. Az emberi viszonyokban az atya a fiúval igenis egy lényegű, de a létezés két individuum közt

van elosztva. Mivel tehát itt az Istennek belső viszonyáról magához van a szó, itt nem kell gondolni az embernek Istenhez való viszonyát, sőt itt még azon gondolatot is el kell hagyni, hogy az Isten fia mint ember a földön megjelent. Különbséget kell tenni az Isten fia között, ki emberré lett, és az Isten fia között magában véve. Mint ilyen, az tisztán vizsgálendő, s ezen viszonya a fiúnak az atyához egyáltalános, mert a fiú lényege egyszersmind az atyának is lényege.

Az előadás szerint ki van emelve úgy a különbség az atya és a fiú közt, mint a kettőnek belső lényegegysége. Ha a különbséget kellőleg meg nem tartjuk, úgy az atyáról olyat is elmondunk, mi csak a fiúról áll (patripassianismus); ha pedig a fiú lényegegységét az atyával el nem ismerjük, úgy azon nagyon elterjedt tan felé hajlunk, hogy a fiú az atyának alá van rendelve (subordinatianismus). Ezen felfogáshoz az ad folytonosan alkalmat, hogy az Isten fia mint ember is vizsgálendő. Mint ember az Istennek, mint atyának alá van rendelve; de mint fiú, kinek létele és lényege örökké az atyáé, ezzel egy lényegű.

Mivel az atya a fiúban magát mint alapot t. i. mint a fiú alapját meghatározza, meghatározza magát általa egyszersmind úgy is mint a világ alapját, mint teremtőt. Maga vévén fel a világ természetét, ebben az Isten fia mint ember jelenik meg.

3. Noha igaz az, hogy az Isten nemcsak lét, hanem gondolkodás is, nemcsak magában levő, hanem magára nézve is levő, nemcsak állag, hanem alany is; ez még mind nem elegendő, mert ebben csak annyi van mondva, hogy az atya nem a fiú, a fiú nem az atya. A háromság ideájához csak úgy jutunk el, ha az Istent mint szellemet, jelesen egyáltalános szellemet gondoljuk. Mit akar a vallás az atya és a fiú által, ez igenis csak a szellem fogalmában lesz világos. Az Isten mint egyáltalános szellem az egyáltalános substantia, mely egyszersmind egyáltalános subjectum, s mint ilyen az egyszersmind tudás és akarás magáról, mint substantiáról. Vagyis az Isten szellem, de ő szelleme az atyának és a fiúnak. A kettőben az Isten magára nézve más, az isteni lényeg magához viszonylik. Ezen viszony az egyiknek belső vonatkozása a másikra, consubstantialitas. Ezen egyházi előadási forma a kettőnek úgy viszonyát egymáshoz, mint lényeg-azonosságát fejezi ki. Ezen azonosság mint harmadik momentum a szellem különbsége az atyától és a fiútól — személyességének alapja. Midőn a szellem az atya és a fiú különbségébe behat, de mint az atyának és a fiúnak szelleme, az a különbségnek és az azonosságnak egysége. Ez a legfőbb határozottság, melynél fogva az Isten, mint szellem háromegegyes,

mert az Istenben tételezett különbség a végtelen szellemiségben az egységre vezetetik vissza. A keresztyén hit ezt így fejezi ki, hogy az Istenről mint atyáról kimondja a szentséget, a fiúról az igazságot, a szellemről pedig, mely a szentség és az igazság szelleme, a szeretetet, mely a fiút és az atyát egyesíti, mert a szeretet kettőnek egysége. Azon tanban, hogy az isteni szellem az igazi szellem, mely minden igazságba bevezet és erőt ad minden jóhoz, a keresztyén hit az ideának egészen megfelelő. A szellem azon elv, melyben az Isten mint atya és fiú a világban is hat, tehát másba is átmegy, mi nem Isten. Mi az atyában és a fiúban a közös, az a szellem sajátképen, s ezen sajátóságát az egyház eredésnek (exitus) nevezi. De a szellem mikép szeretet, úgy tudás is. Az Isten nemcsak szellem, hanem van tudása szellemiségéről s ezért szükségképeni tudás. Az emberi ismeret az Istenről az abszolút vallásban nem pusztán emberi, mert így hiányos volna miután neki az Istenben a lét meg nem felelne, az magában véve isteni tudás, tudás az isteni szellem forrásából. Az Isten végtelen tulajdonságai csak a szellem által nyilatkoznak. Tan az istenemberről azon tan, hogy benne az isteni és az emberi szellem egy. És mikép az istenember az Isten tiszta képmása, az ember is ezen képmás szerint teremtett, s az ember a tudományban megismerheti, hogy ő az Isten képmása. Hogy az isteni szellem az emberitől alapjában nem különbözik, ez az Isten nyilatkozata az emberben, s ennek alapján beáll rá nézve a szükségesség, hogy az Isten tulajdonságait gondolja.

A háromsági dogma fogalmára vonatkozó alapos vizsgálódás tulajdonképen csak Kant óta kezdődött. Azonban Kant a háromsági tannak csak erkölcsi jelentőséget adott, hogy hiszünk az Istenben, mint szent törvényhozóban, mint fentartóban, az emberi nem jóságos kormányzójában és erkölcsi gondviselőben s mint igazságos bíróban. Itt tehát az isteni háromság csak egy gyakorlati ideának képzete, de nem ad fogalmat arról, mi az Isten magában véve. Ezt Kant nem is adhatta, mivel az ő álláspontján az Isten tárgyias ismerete lehetetlen. Rendesen visszaestek azon merő egységre, melyet a substantiáról Spinoza tanított; hol pedig az absolutum ideájának belső mozgékony-ság-gal kellett volna birnia, minden, különben becses gondolat-tartalom mellett azon formalismusnál állapodtak meg, melynek volt ugyan annyiban jelentősége, hogy az egységben meg voltak vonva azon kör-rajzok, melyek megérthetővé teszik azon gondolatot, mikép határozta-tik meg háromságilag az Isten, hogy a különbség előlépjen, de a for-mákat elevenítő szellem még hiányzott. Ezt csak a legújabb philoso-

phia tette meg, mely azt tanítja, hogy az Isten egyáltalános szellem, mely mint a magával örökké módon egyenlő lényeg magára nézve más lesz, ezen mást magában felismeri, s ezen másból folytonosan visszahajlik önmagába. Ezen állásponton a nagyszerűt könnyen lehet felismerni. Itt a philosophia és theologia azon nagyszerű eredményben egyesülnek, hogy az Isten háromegegyes, vagyis, mit a régi theologia, mint egyedül üdvözítő igazságot, legbensőbb lényegének, de egyszersmind oly titoknak tekintett, melyet csak a hit, ellenkezésben a gondolkodó ésszel volt képes magának elsajátítani, az most minden speculativ gondolkodás alapgondolatává lett t. i. hogy az emberi szellem lényegileg azonos az Istennel, mint egyáltalános szellemmel. Hogy ezen igazságról az emberi szellem tudattal bírjon, erre nézve a korlát eltávolított, a magában levő isteni lényeg kitarja magát a gondolkodó szellem előtt. Az Isten gondolkodás, egyáltalános szellem, s mindazon határozottságok, melyek a szellem lényegét teszik, a háromságos Istennek lényegmomentumai. *)

Mint, láttuk a keresztyén képzet az Istennek, mint szellemnek fogalmát a háromegegyes formájában adja elő. Ezen forma ellenkezik úgy az ethnicismussal, mint a monotheismussal. Az ethnicismus az istenit az egyes istenek sokaságába forgácsolja el. Ez ellen a keresztyénség kiemeli az atyának, fiúnak és szellemnek elválhatatlan örök egységét, és a három személynek lényegegyenlőségét; a monotheismus elvont alanyiségével szemközt tanítja az Istenben levő különbséget. Ha a háromságban az egységet elvontan fogjuk fel, innen ered az unitarismus; ha a különbséget, mint egymást kizáró személyeket tekintjük, innen a tritheismus következik.

Midőn tehát a keresztyén vallás az Istenre, mint egyáltalános szellemre gondol, ezt a háromság képzete által adja elő. Azt állították és állítják még ma is sokan, hogy ez a képzet eredetileg nem keresztyéni, hogy az a későbbi századok dogmaképzési szörszálhasogatásai-

*) E szerint a háromság fogalma, mint azt e lapon előadtuk, egyszerű, könnyen belátható. De arra nézve, hogy midőn az Isten a magával örökké módon egyenlő lényeg, tehát, mint atya, magát megkülönbözteti, s ezen különbség a logos vagy a fiú, hogy lehet-e Krisztust a logossal vagy a fiúval, vagy mint Baur mondja, lehet-e az ösképi és a történeti Krisztust egynek venni, erre nézve igenis vannak eltérések. Ki volt Krisztus, ezen kérdéssel az emberiség és a tudomány fog foglalkozni mindaddig, míg az emberiséget és a tudományt ezen kérdés fogja érdekelni: mi az ember legfőbb rendeltetése és melyik azon fok, melynél magasabbra az ember nem emelkedhetik?

nak eredménye, hogy oly gyűjtőnév, mint háromság, az új szövetség iratokban sehol sem fordul elő. Ezt mind meg lehet engedni. De ki fogja tagadni, hogy Krisztus beszél az Istenről, mint a maga és valamennyi ember atyjáról, hogy beszél magáról, mint az Isten fiáról és a többi emberekről, mint testvéreiről, végre beszél az igazság szelleméről, mely belőle és az atyából fog eredni. Hogy az atya a fiúval, a fiú az atyával, az emberek az atyával és a fiúval, e kettőből eredő szellem által egyek, ezen képzetek logikai láncolata mily sokszor adatik elő! Vagy lehet-e magasztosabb, emelőbb gondolat, mint az, hogy ő az emberiség tiszta ősképe és az emberek mind az Istennel a szellem által egyesítetnek. Noha tehát a háromság, mint műszó, csak később állapított meg, az mindjárt a keresztyénséggel együtt adva volt, s a későbbi egyház csak azt dolgozta fel logikailag, mi a keresztyénség zsongéiban már előfordult. A háromság fogalmának igazsága tehát, az hogy az Istent mint egyáltalános alanyt kell gondolni, mely magában a különbséget örökké tételezi, ezen különbségen örökké túlhat, és azt az egységre visszavezeti. Lehetetlen az isteni életét ellentét nélkül, de mely teljesen nyugodt gondolni. Természetes, miután égen földön nincs valóság ellentét nélkül. A földolog tehát a keresztyénségben a háromság képzete, ez azon sajátságos forma, mely szerint az Istent képzele. De a háromságban mindegyik momentum a maga különösségének körén belül ismét az egész, mindegyik átvezet a másikhoz. Ezen benső összefüggés a keresztyénségben a kitünő. Az isteni életet lehetetlen másképp leírni, mint logikai formákban, ha azt t. i. gondolni akarjuk. Másképp áll a dolog ha a fogalomnak egyszerű kitételei helyett a képzet formáit elemezzük, mely az atyát, fiút és a szellemet, mint három valóságos személyeket veszi. A speculativ gondolkodás jól belátja, hogy ugyanazon alany az, mely magát önmagától megkülönbözteti, de ezen különbséget ismét az egységre visszavezeti. Tehát azt nem taníthatja, hogy az egyáltalános szellem fogalma három személyt mint coexistáló individuálitást foglal magában. A személy kifejezése az isteni életben a különbségeket jelenti. Mivel tehát a bölcsészeti gondolkodás jól belátja, hogy a szellem egységét abstract monadologiába szétszórni nem lehet; ezért a vallási képzet folytonosan azt állítja, hogy a bölcsészet részéről tanított háromság nem az övé. Igaza van, ha a formát tekintjük, de saját tette által bizonyítja be, hogy a képet, mely a képzet alapját teszi, keresztül nem viheti. A kép, mely szép és az igazságot eltaláló a nemzéstől, tehát emberi természeti viszonyokból van átvéve, de tartalmát nem ezen viszonyok képezik, hanem az Isten belső élete.

II.

Az isteni és az emberi természet viszonya.

A háromságról szóló tan alapja azon gondolat, hogy az Isten magával egységet képez, de ezen egység az isteni élet különbségeit rejt magában, s ezek ismét a teljes egységre vezetnek vissza. Ezen tan azon igazságot adja elő, hogy az Isten kibékülése az emberrel sem az Istenre, sem az emberre nézve nem külső munka, nem pusztán gondolat, nem pusztán viszonylagos egység. Miután ezen tan legalább főbb vonásaiban megállapított; a gondolkodás csak akkor foglalkozhatott azon kérdéssel, mikép van az istenemberben az isteni és az emberi természet egyesítve?

1. Az arianusok és Athanasius felfogása. A fiú egylényegűsége az atyával vagyis az egyáltalános szellemmel azon nagy eredmény, melyet a keresztyén bölcsészeti theologia az ariánusi vita folytán nyert, miután az ariánusok tana szemközt a keresztyén tudattal tarthatlanná bizonyodott be. Az atya által nemzett fiú bölcsészeti szempontból jelenti a végesnek és a végtelennek egységét. Mennyiben a fiú nemzett, benne rejlik a végeesség mozzanata is, de ezen végeességen túl is hat, mivel ő öröklét óta nemzett, s az atyával, noha ettől különbözik, lényegileg egy. De míg azon gondolatnál maradunk, hogy a fiú az öröklét óta nemzett, a nemzés fogalmában rejlő végeesség momentumának jelentősége csak eszményi. Hogy a fiú fogalma igazi valóság legyen, szükséges, hogy az atya által nemzett, emberileg született is legyen. A fiú homousiája tehát az atyával vagy az istenséggel, lényegének csak egyik oldala, melyhez szükségképen hozzá kell járulnia a fiú egylényegűségének az emberiséggel, hogy a fiú, lényegének fogalmát, t. i. a végesnek és a végtelennek egységét megfelelő módon adja elő. Innen a bölcsészeti gondolkodásra nézve új nehéz feladatok támadnak. A háromságnak lényeges tartalma, t. i. a végesnek és a végtelennek egysége, itt az isteninek és az emberinek egységévé lesz, és a kérdés itt nemcsak az, hogy az Isten mint atya mikép viszonylik a fiúhoz, hanem az, mikép lesz az Isten emberré, vagyis, hogy ő, mint istenember, valódi ember és egyszersmind Isten. Másképen a kérdés ez, mikép közvetítetik igazán a szellem és az anyag ellentéte? Mint láttuk, ezen közvetítés a gnostikusok felfogása szerint csak látszólagos és ábrándos. Természetes, a mint a kérdés

felmerült, azt is kellett kérdezni, melyek az ember lényegét alkotó állagos elemek?

Már Tertullianusnál megvannak legalább gyenge csirái azon elméletnek, mely szerint az isteninek és az emberinek egysége gondolható. Láttuk, hogy Origenes mily nagy fontosságot adott az ember szabadságának. Ezért Krisztust is, mennyiben ő ember, mint szabad, magát meghatározó alanyt fogta fel. Szerinte azon kapocs, mely, az emberit és az istenit egyesíti, a szabadság, a szabad, az erkölcsi akarat ereje által magát meghatározó lélek. Hogy az ember az Istennel egygyé lehet, ezt Origenes az akarat erkölcsi szabadságából magyarázza ki, abból, hogy a lélek az istenit befogadhatja, magát önelekvőleg meghatározhatja, s így kebelét az isteninek befogadására tisztán és föltétlenül kitarhatja. Mivel tehát ő az istenember megjelenését az alany erkölcsi szabadságába helyezi, azt csak mint adott tényt lehet tekinteni, s hogy az istenember lételének szükségképeni alapja mélyebben rejlik, nála keresni nem lehet. A megváltó emberi lelkéről szóló tana legbensőbbképen függ össze rendszerének sajátosságával. És ellenére annak, hogy Origenes ezen tanra nagy súlyt fektet, a nyomába lépett gondolkodók az isteninek és az emberinek egységét a megváltó személynél az emberi lélek közvetítése nélkül gondolták. Hogy ezen tan az ariánusi viták folyamában az emberi tudat láthatárán tisztán még fel nem merült, ezt abból láthatjuk, a mint az arianusok a logosról szóló tant ostromolták. Mert minél jelentéktelenebb képzetel bírtak a fiú istenségéről, annál inkább voltak hajlandók Krisztus személyében az istenit az emberhez azon viszony szerint felfogni, a minő viszonyban áll az emberben a lélek a testhez. Gondolkodásuk az, hogy az Isten fia vagy a logos csak a teremtmények sorába tartozik, ép úgy, mint az emberi lelkek. E szerint Krisztus személyében csak azon különbségnek van helye, hogy a részéről felvett emberi testet lelkesítő logos magasabb fokon áll, mint az emberi lelkek. Ők tehát Krisztus személyében az emberit tekintik lényeges alapnak. Az emberi lélek helyébe az isteni logos lép, az isteni az emberinek csak módosítása, járuléka. Ezért az arianusok mindazon bibliai helyeket, hol Krisztusnak emberileg szenvedő állapotai adatnak elő, érvül hozzák fel, hogy benne a logos nem bírt az istenség teljes jellemével, hogy az lényegesen kisebb lény, mint az atya. Felfogásuk a logosról nem engedte meg, hogy ők lelket is vegyenek fel tanaikba, s az Isten fogalmával összeegyeztethetlen állapokra nézve más alanyt nem tudtak gondolni, mint magát az isteni logost, melyre azonban nem az istenségnek változhatatlan, hanem a

teremtménynek változó természetét ruházták, s épen ezekből következtettek istenségének hiányos voltára. Az arianusok tanának egyik főpontja tehát az, hogy ők a megváltóban az emberi lelket tagadták.

Maga Athanasius sem beszél emberi lélekről, hanem csak emberi testről, melyet a megváltó felvett, hogy necsak Isten, hanem ember is legyen. Emberré lett azért, hogy az emberi testet felvette, melyet mint organumot használt. Ezért tulajdonítja neki a test sajátosságait. Hogy a logos, a mint a testet felvette, minden testi affectióknak tulajdonképeni alanyává is lett, ezt Athanasius a megváltás fogalmából bizonyítja. Mert, ha a logos istenségének munkái nem történtek volna a test által, az ember nem lett volna istenivé, és szinte, ha a test sajátosságát nem lehetett volna a logosról elmondani, az ember nem tetetett volna attól tökéletesen szabaddá. Athanasiusnál szorosán összefügg a megváltás igazsága a logos emberré levésének igazságával. Azonban, noha a logos emberrélevése csak abban áll, hogy a testet felvette, mégis ezen test igazi emberi test. De a logosra nézve minden emberi külső és esetleges, miután Athanasius azt tanítja, hogy a logos a test felvétele mellett is, ettől, mi isteniségét illeti, nem érintetik. De ekkor nem lehet megérteni, minő más alanyról lehetne azon affectiókat elmondani. Athanasiusnál Krisztusban az emberi az isteninek csak járuléka, enyésző mozzanata, az emberi még nem jut el a maga jogához. A doketismust ő sem kerülte el. Hogy Krisztusnak valódi emberi lelket nem tulajdonít, ehhez őt hihetőleg azon aggodalom vezette, hogy a megváltó személyes egysége elvész, ha a tulajdonképeni alany, a logos mellett, még egy más alany is áll, az emberi lélek formájában. Míelőtt úgy Athanasius, mint az arianusok a logos fogalmából indultak ki, s az a logos azonosságát az atyával, ezek annak alárendeltségét vették elvnek; hogy Krisztusban emberi lelket feltegyenek, ez látásuk körén túlegett. Azonban Athanasius későbbben csakugyan felvette tanai közé a megváltónak emberi lelkét is. Hogy Krisztus nem lett volna megváltó, ha nincs egzerszmind emberi lelke, ezen kérdéssel Apollinárius óta foglalkoztak komolyabban.

2. A pollinarius laodiceai püspök, a negyedik században egyike azon férfiaknak, kikben a keresztyén speculatio szüksége öntudatra jutott, az első, ki a tant Krisztus személyéről, s benne a két, isteni és emberi természetnek viszonyát tudományosan nyomozta. Ő a bölcsészeti tanulmányok alapján sokat foglalkozott azon gondolattal, hogy

két, magában véve tökéletes dolog, épen mivel ilyen, egymással valódi tökéletes egységbe át nem mehet. *)

A pont, melyből Apollinaris kiindul, a keresztyén tudatnak lényeges tartalma, t. i. az isteninek és az emberinek egysége. Ő azt tanítja, hogy a pogányok és a zsidók az által különböznek a keresztyénektől, hogy lehetetlenségnek tekintik az istenségnek emberi születést és szenvedést tulajdonítani. De ha az isteninek és az emberinek egysége a keresztyén hitben a lényeges, ezen egységnek valódinak is kell lenni, s kik Krisztus, az istenember alatt csak egy isteni embert gondolnak, azok a keresztyén hitbe azon pogány és zsidó tévedést viszik be. Ily tévedésnek tekintette Apollinaris Krisztus személyéről azon szokásos képzetet is, hogy egy tökéletes, szellem, lélek és testből álló ember az istenséggel egyesült. Tisztán állott előtte, hogy egyik a másikkal igazán egygyé nem lehet, egy tökéletes ember és egy tökéletes Isten. Tökéletes emberhez tartozik a test, lélek, és szellem (*vous*). A szellem sajátossága az, hogy maga határozza meg magát. Ha tehát Krisztusban az Istennel együtt, ki magában véve szellem, emberi szellem is van, úgy benne a megtestesülés munkája végre nem hajtható. Az emberi szellem az isteni mellett önálló, s így két személy van, mert egy tökéletes Isten egy tökéletes emberrel összekapcsolva nem egy, hanem kettő. Ez a közönségesen elterjedt tan, de épen ezért Apollinaris nézete szerint a keresztyének hite még a pogány és a zsidó álláspont. Tehát Krisztusban az isteni és az emberi közt csak egy külső viszony van, s mit róla mondanak, az ez, hogy ő isteni ember volt. Az Isten nem lett valóban emberré, Krisztusban csak egy az emberi szellemet megvilágító bölcsesség van, mint az más emberekben is lehet, s nem lehet mondani, hogy Krisztus jelenléte az emberiségben, az Istennek emberrelvése. Nem Isten, hanem csak ember jött hozzánk. Mivel egy tökéletes Isten és egy tökéletes ember egy lényeg valódi egységévé soha össze nem folyhatnak, kapjuk az Isten két fiát, egyet, ki természetből az, és egy adoptív fiút. Ha már az embernek ezen külső viszonya az Istenhez, melynél fogva az ember az Istent magába veszi, őt valódi Istenné tette, úgy van sok Isten, mivel az Istent sokan vehetik fel külső módon. Apollinaris szerint mindez természetes következése a

*) Ezen fogalom az újkori bölcsészet szempontjából is nevezetes. Cartesius azt tanította, hogy a *res extensa* (anyag) és a *res cogitans* (szellem) állagok, s mivel minden állag csak magára vonatkozik, s egyik a másikra egyszerűsége miatt nem szorul, ő a lélek és a test együttállítását csak az Istennek külsőképen járuló assistentiája által tudta megmagyarázni.

Krisztus személyéről közönségesen uralkodó tannak, melynek külsőségét már abból is felismerni vélte, hogy az az isteninek és emberinek egyesítését csak mint időben támadottat tekintette. Apollinaris azt mondja, ha az ő tana el nem fogadtatik, Krisztusról sem azt nem lehet elmondani, hogy ő már földi születése és minden teremtmény előtt volt, sem azt, hogy ő az Istennel egy az élet egységévé összenőtt lény. A közönséges tan szerint csak annyit lehet mondani, hogy a logos Isten, de nem, hogy Krisztus kezdet óta van.

Apollinaris tanának ideája az Isten és az ember immanens egységének fogalma. Ezen egység kizárja az isteninek és az emberinek oly egyesítését, mely csak az időben állott be, s igazsága az, hogy Isten és ember belső lényegüknél fogva egyek. Ez egyrészt azt teszi fel, hogy Krisztus, ki fogalmánál fogva úgy Isten, mint ember, emberi születése előtt is nemcsak Isten, hanem ember is; másrészt, hogy minden, mi emberi jelenségében csak emberi részéhez tartozni látszik, az az Istennek lényeges határozottsága. Hogy az Isten és az ember egysége bensőképen elválhatlan legyen, Apollinaris felfogása szerint az ember az isteni lényegbe felemelendő, valamint az Istenre nézve is szükségképeni, hogy az emberi természet lényegéhez annyira lebecsültséggé, hogy ő maga valóságos ember. Azon egység, melyből Apollinaris kiindul, azt hozza magával, hogy Krisztus emberrélevése, emberi születésénél fogva, az Istennek és embernek magában levő egységével szemközt háttérbe lép. A speculationnak legmagasabb pontja, melyhez Apollinaris elmélete felemelkedik, az, hogy ő bátran kimondja a következő tételt: A milyen bizonyos, hogy Isten és ember lényegesen egy, oly bizonyos, hogy az Isten örök lényegénél fogva test, hús (σαρξ) és nemcsak idő szerint. Az Isten lényegénél fogva testté lett szellem, magábanvéve szellem ugyan, mivel a szellem a legfőbb, az az igazi levő, de a szellem lényege az, hogy testté legyen. Ha Krisztus, mint azt Apollinaris mondja, Isten a testté lett szellemben, és ember az Istentől felvett húsban; úgy az Isten lényege a szellemnek és a hús-nak ezen istenemberi egysége. Apollinaris nézete azon gondolaton alapszik, hogy valamint az élet általában a lélek és a test egységében áll, az Isten élete sem volna valódi, ha benne szellem és test organicus egységévé össze nem kapcsolhatnák. Szellem és test az Istenben úgy viszonylanak egymáshoz, mint idea és valóság. Magában véve az Isten szellem, de csak a test concret valóságában, az emberi természetben valósul meg az Isten ideája igazi concret életté, s az Isten lételét csak mint istenemberit lehet gondolni. Isten és ember tehát az élet maga-

sabb ideája alatt állanak, s valamint az élet nem igazi, ha egységében nem foglalja az ellentétes elveket, s mozzanatainak különbsége által magával nem közvetítetik; úgy az Istenre, valamint az emberre nézve is lényeges, hogy ne csak szellem, de test is legyen, mivel az elvek ezen ellentéte nélkül csak élettelen egység volna. Hogy a testnek összetett, rideg, tapintható természete, az Isten lényege, és hogy az isteni a testi affectiók által eltisztátalaníttatik, ezen tanon ellenei (a két Gergely) elszörnyűködtek. Mert ha az Isten test, ez pedig körülhatárolt, hogy lehet az Isten nagysága végtelen, hogy foglalható be a végtelen a véges által? De ezen félnék okoskodás ellen épen a keresztyén szempontból azt lehet felhozni, hogy az Isten által teremtett világ, vagy a végtelen Isten viszonya a véges világhoz mi más, mint a végtelennel és a végesnek egysége, a határtalannak saját körülhatárolása, a végtelen szellem megjelenése a test végességében és gyengeségében, s hogy lehet a keresztyén ideának igazságát másképp megismerni, mint úgy, ha a láthatlant úgy is mint láthatót, a korlátokon túlhatót, úgy is mint végest s az emberi öntudat korlátai által korlátozottat tudjuk?

Apollinaris azt hitte, hogy az isteninek és az emberinek egységét mint igazit csak úgy lehet felfogni, ha azt nem kezdjük azon időpontban, midőn Krisztus a születésnél fogva lett emberré, de úgy, ha azt az Isten lényegéhez tartozónak, tehát öröknek és egyáltalánosnak tekintjük.

Apollinaris nem tanította az isteninek és az emberinek összekeverését vagy a test homousiáját az istenséggel; de ellenei, sőt barátai ily értelmet adtak tanának. Az ő felfogása szerint Krisztusban az isteni az emberhez csak azon viszonyban áll, minőben áll az ember személyében a lélek és a test egymáshoz, úgy hogy ezek egységet képeznek ugyan, de ezen egységben a lényeges különbséget is megtartják. Azonban úgy látszik, hogy Apollinaris tanának azon két állítása, hogy Krisztus emberi volta nem az időbe eső, és hogy érzékfeletti és mégis emberi mivolta, mint ezen bizonyos individuumé, időbeli, s az érzéki jelenség körébe tartozó, kielégítő egységgé össze nem kapcsolódik. Mert, ha Krisztus, mint logos, mint Isten, magában véve ember, úgy nem az időbeli születés által lett emberré, és, ha ő csak annyiban ember, mennyiben emberrélevésének az időbeli születés szerint érzékileg tapasztalati valósága van; emberi mivoltának ezen tapasztalati jelleme azon egyáltalánost elveszi. Van itt tehát egy egyáltalános emberi lét és egy egyedi emberrélevés. A kettőt csak úgy lehet egyesíteni, a mint általában a véges a végtelennel egygyé lesz, t. i., hogy a véges a vég-

telemnek maga is egy momentuma, ha a végtelen lét végtelen levéssé lesz. Az istenember, mint ő már magában véve ember, idő szerint is emberré lesz ugyan oly módon, mint mikép minden ember születik — de nem egy egyes individuum emberi születésében, hanem a nemnek, az individuumok összeségének örök emberrélevésében. Apollinaris egész nézete valójában azon idea felé törekszik, t. i. nemcsak egyszer az időben, ezen egy individuumon megtörtént, hanem abszolút és örök, de mindemellett valódi emberrélevés ideája felé.

Az ember magában véve az Istennel egy. Ez tanának egyik pontja. A másik rész az, hogy az Isten ember, hogy ő az emberi természettel a lényeknek egységévé kapcsoltatott össze. Ő a közönséges tan ellen azt hozza fel, hogy e szerint nem lehet hinni egy született, felfeszített Istenben. Ő ellenben az istenembert úgy tekintí, ki az emberivel annyira egy volt, hogy őt mint Istent is minden embernek is igazi alanyául kell tekinteni. Tehát ő Krisztus halálát úgy tekintette, mint Isten halálát. Ellenei tanának ezen második pontjában is megbotránkoztak. Nazianzi Gergely a kétségbeesés hangján felkiált: Ha az egyszülöttnek istensége meghalt, vele együtt meghalt, mi ő: az élet, igazság, jóság, hatalom. És ha a hatalom a halál által megsemmisített, Krisztus pedig az Isten hatalma, melyik hatalom hivatott elő a nemlétből a létbe, ha a levő hatalmat a halál megsemmisíti és más nincs? Mert, hogy az atya hatalma a fiúban van, ezt az ellenfél is vallja. De ha ezen egy hatalmat a halál legyőzte, melyik más hatalom lehet, mely ezen hatalmat a halálból ismét az életre felhívja?

Apollinaris tételében a negationak egész mélye tárul fel előttünk. Azt ugyan nem tudjuk, hogy Apollinaris az általa tételezett negatiót mikép tudta legyőzni; de a gondolkodást becsülő ember tisztelettel hajlik meg Apollinaris gondolkodása előtt, lévén ebben azon speculativ haladás, hogy az abszolút életben tételezett negatiótól meg nem ijedt. Csak ha a negatió mint valódi tételeztetik, csak akkor vagyunk képesek azt le is győzni. Az ő ellenei mennyire megijedtek a negatio jelentőségén, mely pedig az istenember fogalmában benvan, azt Gergely mondta ki, állítván, hogy a halhatatlanságnak semmi köze a halálhoz, mert, ha a fiú istenségéről azt mondjuk, hogy az halandó, ezzel azt állítjuk, hogy a fiúban az atya halhatatlansága nincs meg, holott az atyában a fiúnak örökkévalóságát szemléljük. Ez azonban azon üres abstractió, mely innen a concretóhoz soha sem tud eljutni. Az az igazi halhatatlanság, melylyel szemközt a halál nemcsak mint elvont ellentét áll, hanem, mely azt magába felveszi, s így való-

dilag létre emeli. Ha az istenember úgy Isten, mint ember, szükséges, hogy ő úgy a halálnak, mint a halhatatlanságnak legyen alánya, s ebben Apollinarisnak teljes igaza van.

Apollinaris az isteninek és az emberinek egységét az istenember fogalmából szükségkép levonta. De az istenemberi természetnek szükségességét lekövetkeztette ő a megváltás fogalmából is. Az istenember a megváltó, de csak úgy válthat meg, ha ő Isten és ember, a csak ember a világot meg nem válthatja, de az Isten sem, ha velünk nem egyesül. Az Isten velünk egygyé lesz, ha testté, emberré lesz; de az Isten mint ember sem veheti le az emberek bűneit, ha ő maga nem lett büntelen emberré, s csak ha mint ember meghalt és feltámadt, semmisítheti meg a halál uralmát az emberek felett. De egy ember halála a halált meg nem semmisítheti, s ki meg nem halt, az fel nem támad. Krisztus tehát nem halhatott meg, ha maga az Isten nem halt meg. De ha az istenember szükségessége ily módon ki van mutatva, kérdés támad, hogy lehet az istenember ily személyét gondolni? Az istenembernek és a megváltónak valódi embernek kell lenni. De Apollinaris maga a Krisztus személyéről szóló közönséges tan ellen azt hozta fel, hogy két tökéletes lény, egy tökéletes Isten és egy tökéletes ember egy lényeg, egy személy egységévé soha nem egyesülhet. Hogy oldhatja meg azon antinomiát, hogy az istenembernek valódi embernek kell lenni, és hogy valódi ember még sem lehet? Az emberi lényeg feljebb említett trichotomiájának itt van helye. Ő az istenit és emberit oly módon egyesítette, mely az emberit korlátozta, és mégis jogában meghagyta. Ezt ezen tételben fejezte ki: Krisztus méltán neveztetik mennyei embernek, mennyiben test és lélek mellett a szellemet mint Isten birja magában. Mi tehát az emberben a szellem, az az istenemberben a szellemet helyettesítő istenség. Ezen helyettség szerinte annál természetesebb, mivel az istenség lényegénél fogva szellem. Mí-
dön tehát az Isten mint szellem az emberi testtel, melyhez e lélek is tartozik, egyesül, az istenség azzá lesz, mi az fogalmánál fogva: testté lett szellem vagy istenember, kiben ugyanazon módon megvan azon három elv, mely az ember lényegét alkotja. Az akadály tehát el van hártva, mely az Isten és az ember igazi egyesítésének útját állja. Nem egy tökéletes ember egyesül a tökéletes Istennel, hanem csak egy emberi test emberi lélekkel kapcsolódik össze az istenséggel, mint harmadik elvvel a lényeg egységévé. A főérv, melyen elmélete nyugszik, az, hogy csak azon föltevés mellett, melyből kiindult, lehet az istenember személyét a keresztyén tudatnak megfelelő módon gondolni. Itt az istenember és a

megváltó fogalmából veszi bizonyait. Krisztus megváltó csak, mennyiben mint ember bűn nélküli. De az ember nem lehet igazán büntelen, míg a szellemben megvan szabad mozgásának és folytonos változásának is elve. Krisztus tehát, mint megváltó nem lehetett tökéletes test, lélek és szellemből álló ember, mi rajta emberi volt, az az emberi testtel összekapcsolt emberi lélek volt, melynek természetével nem ellenkezik, hogy egy magasabb elv által engedi magát meghatározatni. Ezen emberinek, hogy a megváltáshoz szükséges büntelenséggel felruházva legyen, változhatatlan szellemmel kellett összekapcsolva lennie, mely a testet minden kényszer nélkül magával összhangzatba helyezte, mert a testen nem követték el erőszak, ha egy magasabb elvnek alávetették, miután önelhatározási tehetsége nincs.

Hogy két tökéletes lényből valódi személyes egység létre nem jöhet, ez Apollinaris szerint szilárd elv, melyen egész elmélete nyugszik. Hogy két magában álló lény egygyé nem lehet, ezt ő a dolog természetében rejlő ellenmondásnak tekintette, s ezen ellenmondást azon alany szempontjából is, melynek ilyen módon személylyé kell lennie, éles elméjével vizsgálta. Azt mondja, hogy Krisztus tudatában megoldhatatlan ellenmondásnak kell lenni, ha ő személyes öntudatának egységében egyszersmind két egészen különböző részekre levén elosztva, egyrésztől tökéletes Istennek, másrésztől tökéletes embernek tudta magát. Az istenemberben az isteni és az emberi egymáshoz csak úgy viszonylanak, mint szellem és test.

Apollinarisnak nem sikerült az isteninek és az emberinek egységét megfejteni. Ő a maga tanához antithesisek útján jutott el. Ő jól tudta, hogy tanának ereje azon ellenmondások felfedezésében áll, melyek a Krisztus személyéről elterjedt közönséges képzetekben rejlettek. Logikai érveinek győző erejével, mint matematikai evidenciával akarta bebizonyítani, hogy két lényegből egy lényeg nem lehet, hogy az istenember valódi fogalma a közönséges képzet mellett megsemmisítették, hogy az tehát más úton alapítandó meg. Apollinaris joggal sürgette az isteninek és az emberinek egységét, mint bátor szellem nem törődve azon következményekkel, melyek az általa felállított fogalomból szükségképen fognának eredni. De ő el nem érte azt egészen, mit akart, s noha alaptana igazán speculativ, ellenei jogosan azzal léptek fel ellene, hogy az általa bevágott úton az isteninek és az emberinek egységkapcsa még jobban feloldódik, mint azon, melylyel ő ellenkezett. Ellenei leginkább azon ütköztek meg, hogy ő az istenembert, mennyiben

ember, nem gondolja mint azon három részből állót, melyeket különben az emberben megkülönböztetett, hanem csak kettőből: lélek és testből, s az emberi lényeknek legnemesebb részét: az észszerű elvet megtagadja tőle. Ebben ismerték fel elméletének azon alaphiányát, melyből a többi magától folyt. Nyssai Gergely Apollinaris ellen azt hozza fel, hogy ha Krisztusban nem volt meg az emberi lényeg tökélyéhez tartozó valamennyi rész, úgy ő az embernek csak látszatja. Mert ha épen a leglényegesebb rész, a szellem, az észbeli elv, mi az embert emberré teszi, benne hiányzik, úgy a többi, mi benne még megmarad, őt az állatok sorába helyezi. Ily értelemben nyilatkozik Nazianzi Gergely, azt mondván, ha Krisztusnak van ugyan lelke, de nincs észszerű szelleme, mikép lehet ember, miután az ember nem ész nélküli lény? És ha szellemét az istenség pótolja, mi közöm nekem ehhez? Istenség pusztá testtel ép oly kevéssé ember, mint pusztá lélekkel, vagy mind a kettővel a szellem nélkül, miben a sajátképeni emberi áll. Midőn Apollinaris a szellemet, mely az embert tökéletes lénynyé teszi, azon akadálnak tekintette, mi az Isten és az ember egyesítését létrejönni nem engedi; ellenei őt arra figyelmeztették, hogy természeténél fogva a szellem az egyedüli közvetítő Isten és ember között. A hús földi természetű, csak a szellem anyagtalan, s csak így rokon az istenséggel. És a szellem itt nemcsak mint az ész, hanem mint a szabadság elve is jó tekintetbe. A szabadság az ember önelhatározása. De emberben, kinek szelleme nincs, mi lehet azon elv, mely az erényt magába felveszi? Ha a test a szellem meghatározatása nélkül rossz cselekedeteket el nem követhet; úgy a jó nem a szabad választás, hanem csak a merő szükségesség munkája. Kinek tehát nincs akarata, mikép határozhatja az el magát az erényre? Midőn Apollinaris a húsról azt mondja, hogy az kényszer nélkül kapcsolódik össze az Istennel, úgy a húsban egy szabad, észszerű elvet vesz fel. De mikép lehet a hús ilyen elv? Ha tehát Apollinaris elmélete szerint az istenemberben nincs meg a szellemi elv, úgy őt igazi értelemben sem embernek, sem erkölcsileg észlénységnek nem lehet tekinteni. Midőn Apollinaris az istenemberben az emberit csak félig hagyta meg, s belőle az embernek legnemesebb részét, t. i. az emberi szellemet elhagyta, s így azt, mire törekedett, t. i. istenemberi egységét maga semmisítette meg; az ily istenember igazi értelemben nem lehet megváltó. Az egyházi tanítók, maga Apollinaris is, abból indulnak ki, hogy a megváltás lényege az Isten és az ember egységében áll; de ehhez azon tételt kapcsolják, hogy Krisztus, csak mennyiben az embert magába felvette, s egységgé kapcsolta össze,

megváltója az embereknek, tehát az egész embernek is csak annyiban, mennyiben neki, mint embernek teljes emberi természete volt. Ezt különösen Nazianzi Gergely és Athanasius hangsúlyozza. Apollinaris abból indult ki, hogy a közönséges tan még el nem hatott az Istennek és az embernek igazi egységéig. De ezen hibáztatás visszaesik reá. Hogy az isteni és az emberi az istenemberben lehetőleg egyesíttessék, azt tanítja, hogy Krisztus az emberi lényeknek csak azon alkatelemeit vette fel magába, melyek az isteninek ellent nem állván, a legbensőbbben engedik magukat áthatni. De mivel Krisztus nem igazán tökéletes ember, ő épen azáltal, miáltal mint Istennek az emberivel legtökéletesebben kellett volna egynek lennie, az emberitől ismét eltávolított. Az Isten tehát nem lett valóban emberré, s így azon ellenvetés, melyet ő a közönséges tan ellen felhozott, t. i. hogy ebben nincs meg az isteninek és az emberinek valódi egysége, csakugyan ő reá esett vissza.

De mikép kerülhette el Apollinaris figyelmét azon ellenmondás, melybe magát bebonyolította? Hisz, mint láttuk, az Isten és az ember valódi egysége nála a főpont, tehát az, mi a keresztyén tudat központja, s épen azon egység fogalma, mily kevésbé van meg az ő tanában. Itt az ő speculatioja a hagyományos tudattal összeütközött. Ő azon igazi bölcsészeti gondolatból indult ki, hogy az Isten nemcsak a természeti születésnél fogva egy bizonyos időpontban lett emberré, hanem hogy van örök emberrélevése az Istennek, hogy az Isten lényegéhez tartozik, hogy emberré legyen. Hogy az Isten magában véve szellem, s hogy csak ezen fogalom szerint határozható meg viszonya az emberhez: ezen bölcsészeti gondolat lebegett lelke előtt. De Apollinaris az istenemberi egység fogalmát csak gépies úton hozta létre. Mivel az individuum, mint ilyen, alanyi önállóságában az Istennel, az egyáltalánossal nem lehet valóban egygyé; ezért azon részt, melyben az individuum magára nézve van, tehát a tudatos, magát meghatározó alanyt, az emberi természetből elhagyja, hogy a hús öntelen hüvelye minden akadály nélkül egyesüljön az Istennel. De maga Apollinaris is mire alapította azon lehetőséget, hogy az Isten, mint szellem az emberi szellemet helyettesíti, s így az istenemberi egység támad? Épen arra, hogy az emberi szellem, mint az istenivel a legrokonabb elv, az isteni szellemmel lényegileg egy, hogy Isten és ember magában véve szellem. Nem lehet csodálni, hogy ellenei boszúsággal nyilatkoztak, hogy a hús maga szellem nélkül alkalmatosabb az istenséggel való egyesülésre, mint maga a szellem. Hogy tehát meglegyen a valódi egység az Isten és az ember közt, az emberi szellem nem lehet az akadályoztató, sőt a kapocs csak

ez lehet. Ezért az nagy hiány, hogy Apollinarisnál az isteninek és emberinek egysége nem az alanyi és a tárgyias szellem egysége, nem azon egység, mely szerint az isteni szellem magát az emberiben végessé teszi, és mely szerint ismét az emberi szellem a végesből a végtelenséghez felemelkedik. Az egység csak külső, anyagi úton létrejött egysége a szellemnek és a testnek. Hogy az Isten szellem, hogy az Isten és az ember lényegileg egyek, hogy az istenember fogalma az individuumon túlhat, ezt ő helyesen ismerte fel ugyan; de mivel nála a szellem fogalma élettelen, az istenember fogalmát külsőképen gondolja. Noha tehát sok igazán bölcsészeti gondolat van Apollinarisnál, tana hatályosan be nem folyhatott, s ezt 362. Kr. u. az alexandriai zsinat elkárhóztatta.

3. Apollinaris elleni. Természetes, hogy Apollinaris tana ellenkezőkre talált. De éppen ez által tisztább tudattal bírtak az istenember személyét tevő különböző alkatelemokről. Most a feladat az volt, egyrészt a személyes egységet meg nem sérteni, másrészt oly elemek kerültek fel, melyeket valódi egységgé összekapcsolni alig lehetett. Apollinaris a kérdést mennyiségi úton törekedett megfejteni, elhagyván azt, mi az istenember személyes egységével leginkább látszott ellenkezni. De mivel eljárását úgy tekintették, hogy az az istenember fogalmának megcsönkítése, a mennyiségi módtól a minőségihez folyamodtak. Az isteni és az emberi természet elemeiből egyet sem lehetett elhagyni, hanem a kettő egyesítésének módjában kellett az egység fogalmát kimutatni. Ez úton az egységet egyelőre csak úgy lehetett felfogni, hogy az istenemberi életnek állagos valósága a természetek egyikének részére esett, ellenben a másik pusztá járuléká lett. Mivel szilárd pont még nem volt, az ingadozás ki nem maradhatott.

a) Apollinaris elleni közt Athanasius elvileg igenis tanítja az istenember személyében az isteninek és az emberinek egyenjogúságát. Krisztus tökéletes Isten és tökéletes ember, nem az által, hogy az isteni tökély emberi tökélybe változott volna át, sem úgy, hogy két tökéletesség elválva egymás mellett létezik, sem úgy, hogy haladásnak van helye az erényben; hanem a létezésnek oly módjában, melylyel semmi hiány sincs összekötve, hogy ő mindkettőben egy és tökéletes. De az emberit az istenivel szemközt, mégis háttérbe lépteti, midőn többek közt a dolgot úgy fogja fel, hogy a logosban az akarat egészen az istenségé, vagy midőn azt tanítja, hogy vére nem közönséges, hanem megszentelő. Az emberinek oly megdicsőítése az isteni által, mely mellett az emberi az isteninek csak öntelen formája, e korbéli egyházi

atyák alapnézete. De ha mindaz, mi mint az emberi természet tulajdonsága Krisztuson megjelent, az isteni természetbe átment; úgy az emberi az isteninek pusztá hüvelye, egy lényegtelen látszat, s ekkor nem lehet mondani, hogy Krisztusnak igazán emberi természete volt. Az eredmény nem is lehetett más, míg azon kérdésnél, hogy a két természet mikép van egygyé kapcsolva, az istenemberben csak az individuumot tekintették. Ha az emberi már magában véve személyes egység, mikép lehetett az istenséggel ugyanazon személyes egységgé, ha az isteni mellett a látszólagos létnél többnek kell lennie? A feladat oly mély jelentőségű, hogy azon egyházi atyák, kik vele foglalkoztak, noha Apollinarissal ellenkeztek, az individuumon túlmenni, s azon álláspontra eljutni törekedtek, melyen az isteninek és az emberinek kölcsönös viszonyát egymáshoz úgy tekintették, mint a magával közvetítendő fogalomnak lényeges mozzanatait. Ezért megkísérelték az istenit és az emberit, mint a Krisztus személyét alkotó elemeket azon belső viszonyba helyezni, melyben a szellem és a hús, a lélek és a test, a végtelen és a véges, a halhatatlan és a halandó egymáshoz állanak.

b) Nazianzi Gergely az emberrelévést úgy fogja fel, mint a szelleminek és a húsnak egységét, s fejtegetésének alapját azon gondolat képezi, hogy az Istennek emberrelévéseben a végtelen véges, a magában felfoghatatlan felfoghatóvá lett. Az Istennek azért kell emberrelévé lennie, hogy az ember az Isten tudatára eljuthasson, tehát csak a végesnek és a végtelennek egységében, az istenember személyében tárul fel az emberi öntudat előtt az egyáltalános Isten. Ezért az isteni és az emberi úgy viszonyulnak egymáshoz, mint lét és tudás, s az ember istentudata maga a véges és a végtelennek egysége, mely az istenemberi természet lényegét teszi. Azonban Gergely nem marad meg következetesen e gondolatnál, s a felfoghatatlannak felfogását, mely az Istennek emberrelévése által lehetségessé lett, maga rontja le azon állítással, hogy a véges szellem természeténél fogva a végtelent be nem foglalhatja, mert a felfoghatóság már magában véve korlátolás lenne. De ha a korlátolás szükségképeni feltétele a felfoghatóságnak, innen az következik, hogy vagy az Isten egyáltalában felfoghatatlan és transcendens, vagy ha felfogható, úgy a felfoghatással összekapcsolt korlátolás nem hiány. Gergely előtt azonban ez még nem világos. Ő a keresztény szempontról, mely a végest úgy fogja fel, hogy az a végtelen önközvetítésének szükségképeni momentuma, visszaesett azon plátói álláspontra, hol a végtelenség csak abstractio, s az idea a valósággal soha össze nem hangzik. De ha a végest a végtelentől nem lehet elszá-

kítani, s ha az Istennek mint egyáltalánosnak lényegéhez az is tartozik, hogy emberré legyen, s magát az emberi természetben végessé tegye; úgy a test, melynek felvétele által az Isten emberré lett, nem lehet a szellemnek csak elhomályosítása, mint azt Gergely állítja, midőn úgy nyilatkozik, hogy lehetetlen a szellemmel az egyáltalánost befoglalni, mivel általában semmiféle teremtett természet az igazság felismeréséhez azon homályon, mely őt fedi, a testnek sűrű hüvelyén át nem hathat. Ez a keresztyén tudat azon tényével, hogy az Isten emberré lett a végett, hogy ezt magához emelje, hogy az emberi tudat előtt teljes tartalmát feltárja, össze nem egyeztethető, s így nála is két, egymástól eltérő álláspont egymást zavarja.

c) Nyssai Gergely is tett kísérletet az emberrélevést az Isten lényegéből felfoghatóvá tenni, egyelőre az által, hogy azon ideából mindent, mi hozzá nem méltó, eltávolít. Kimutatja, hogy az isteni vagy a végtelen nem állhat, egy a végest magától eltaszító viszonyban, sőt az absolutum fogalmában fekszik, abba belebocsátkozni, vele egyé lenni. Ha a földi természetet nem tartjuk méltónak, hogy az istenséggel egyesüljön, úgy nincs más természet, mely arra méltó volna. Gergely azon mély speculativ gondolatot mondja ki, hogy a mindenható isteni természet leszállása, az emberiség alacsony mivoltához nagyobb bizonyosága hatalmának, mint a legnagyobb csodák. *) A gonoszság okozója is az ördög, betegségéből a gonoszságból kigyógyul, s ha minden az absolutum ideájában visszatér a magával való egységre, az összes teremtés a hála hangjaiban felzendül. Nyssai Gergely magas speculativ állásponton áll. Ha az emberrélevés az Istennek önközüvetítési munkássága, a végtelennek végessége, s a végtelennek visszahajlása a végesből a magával való egységébe, úgy a gonoszság megszemélyesítője (ördög) **) sem képezhet az Istennel merev ellentétet. Ez maga is a véges a maga elszigeteltségében, az Istentől való elpártolásában. De a végesnek ezen elszigeteltségén épen azáltal kell túlhatni, hogy az Isten emberré lesz, a végesbe leszáll, s a világekfejlés nagy processusa által valósítja meg a végtelennek és a végesnek már magában lévő egységét. Mert az absolutum nem volna az, minek ideájánál fogva kell lenni, t. i. a teljes önközüvetítés, ha valamit magán kívül hagyana, mi nincs közüvetítve. A végesnek és a végtelennek egysége azon alapgon-

*) Ezen speculatio egyszersmind a legfenségesebb és a legtermékenyebb moral. Az egyházi atyák megérdemlik a tanulmányozást.

**) Előadásának módja nagyban a mythosi hüvely, de ezen keresztyéntörnek a speculativ gondolatok.

dolat, melyből Gergely az emberrélevést leszámaztatja. Ezen értelemben kell venni, midőn az istenség ideájának mély titkát abban mondja ki, hogy az nemcsak nem veszít, ha teljes fenségéből a végesnek alacsony voltához lebecsátkozik, sőt inkább a fenséget az által leginkább bizonyítja be. Az absolutumnak valódi ideája az, hogy nem áll elvontan szemközt a végessel, hanem egységben a végtelennel, magával concret egységgé lesz. De ha ez a christológiának lényeges tartalma, mint azt Nyssai Gergely felfogja, ebből kitetszik, hogy érvelésében a megváltó, mint individuum csak reflexuma a véges s a végtelen metaphysikai viszonyának. Az istenember személyében az Isten lesz emberré, de csak úgy, hogy ő az örök lét óta az által lesz emberré, hogy a végtelen nem lehet a véges nélkül, mivel csak a kettőnek eleven egymásban való lételeből fejlődhetik ki azon processus, melyben az absolutum ideája magát megvalósítja.

Már a szóban levő egyházi atyáknál megvannak azon ideák, melyek a Krisztus személyéről szóló tannak tudományos kifejlésére csak későbbben nyertek fontosságot. De az irány ezen tanítóknál mégis az volt, hogy az istenember személyében az emberit az isteninek annyira alárendelték, miszerint az emberi az istenség létezésének pusztá járuléka gyanánt tűnt fel. Nazianzi Gergely az isteninek és az emberinek egységét úgy gondolja, mint a szellem és a test organicus egységét. De hol marad itt az emberi szellemnek helye, ha — mint azt tanítja — az isteni az emberihez úgy viszonylik, mint a szellem a testhez? Ő beszél oly egységről, mely a vegyülés által támadt, természetesen úgy, hogy az emberi az istenibe ment át. Ezt még határozottabban mondja Nyssai Gergely, midőn azt állítja, hogy mit az egyszülött Isten az alsóbb természetből felvett, az átment az istenibe. A testben megjelent logos ugyanaz, ki az Istennél van, a test az istenséggel nem ugyanaz, de csak addig nem, míg az istenibe át nem változott; midőn az istenivel egyesült, nem maradt meg sajátágában, hanem a magasabba felvétetett. A mulékony természet az istenivel egyesítettvén, az erősebb elv által általalkíttatott. Gergely odáig fokozza állításait, hogy minden, mi Krisztusban testi volt, az isteni ter észetbe változott át. Ez doketismus. Mert ha mindaz, mi mint az emberi természet tulajdonsága volt meg Krisztuson, az isteni természetbe ment át, úgy az emberi az isteninek pusztá hüvelyé. A keresztyénség mellett buzgón harczoló egyházi atyáknak is mily nehéz volt a keresztyénség ideájába behatni! A további lépés ez úton abban állott, hogy a személy egységét, mint a természet egységét is fogták fel. Ily irányhoz az előzmények megvannak Hilarius-

nál. Mielőtt ehhez átmennénk, érdemes Nyssai Gergely rendszeréhez kiegészítésképen, azokon kívül, miket a háromság és az istenember ideájáról elmondottunk, a következőket feljegyezni.

Nehéz volt a görög és a római embernek a régi, mindenesetre gazdag műveltségtől, melyben felnevelkedett, az új világnézethez átmenni, s mindjárt felismerni, mi az, mit a régiből átvenni s az új nézettel összeegyeztetni lehet. Noha tehát egyrésről a keresztyén tan első megalapítói a régi philosophiának theologiai pontjait megtámadták, s nagyban legyőzték, másrésről az új tanok a régi philosophiából sokat vettek fel magokba, sőt kénytelenek voltak felvenni, s így e kor tudományos műveltségében többnemű elemek vegyültek össze. A tudománynak e különemű elemeit látjuk Nyssai Gergelynél is. Ő beszél az emberi ismeret lehetetlenségéről; feljebb érintettük, hogy mi ezen fel fogás alapja. És midőn ennek ellenére is az Isten és az érzékfeletti dolgok igaz ismeretére törekszik, ezen ellenmondást a patristikai kor iróival osztja. Hol őt az emberi ismeret lehetőségében vetett bizalma vezeti, azt mondja, hogy az észlények rendeltetése az Istent dicsőíteni. Ez akkor éretik el, ha az Istent szemléljük és az igazságot megismerjük. A magasabb természet ismerete a szeretettel egy, mivel a felismert szép s az élet nem más, mint a magasabb természet szeretete. Azt azonban jól belátja, hogy ismeretünk csak lassankinti haladásban emelkedik fel az Istenhez. Ezen ismerethez a világi bölcsesség, sőt a pogány philosophia is szolgál. Az érzéki észrevétel is szükséges, mert ez az értelem tápláléka, az a világi dolgokon túlvezet ezek okozójához; a nélkül a gondolkodás lehetetlen. Az analogiát is úgy tekinti, hogy az egy mód az Isten megismeréséhez. Az ellentéteket a természetben úgy fogja fel, mint közvetítőket, hogy tökéletes összhangzat és szépség jöjjön létre. Így a világon minden a jónak céljából van összekapcsolva. Tehát nyugodjunk meg az okbeli kapocs szükségképeni sorozatában, miután ez az isteni bölcseséget tárja ki. A világosság arra való, hogy azt lássuk, miszerint az Isten jósága arra való, hogy azt élvezzük. Általában minden, mi az Istenben van, nem maradhat működés nélkül. Ezen szavakban azon szép és mély gondolatot mondja ki, hogy a világ egész dicsőségének célja az, hogy az embernek szolgáljon, s hogy az Istent kinyilatkoztassa. Ezért az embert úgy fogja fel, mint kis világot, mert ő a világ egész harmoniáját, s annak minden elemeit magában foglalja. Ez még inkább áll lelkéről, mely nemcsak a világ, hanem az Isten képe is. Mi az emberben nem viseli magán az isteni hasonlóságot, az a lélekre nézve mind idegenszerű, az később járult hozzá. A

lélekben az észellenes csak a bűn által hatott be. Mikép nyert az emberi lélek lételt, ez szerinte az emberi értelem által megfejthetetlen titok. Általában bevallja, hogy mi belátással nem birunk, mikép lett az érzékfelettiből érzéki, az egyszerűből összetett, a változhatlanból változó. Mindamellett is tanítja, hogy az érzéki és érzékfeletti együvé tartozik, hogy a világnak egy része se legyen a magasabb természet, t. i. élet és ész nélkül. Az észlényekre nézve a szabadság szükségképeni. Az embernek kell a jóban részesülnie, tehát az erényben is, de az erényt szabadság nélkül gondolni nem lehet, mert mi bennünk csak kényszerítve és szükségességgel lakozik, az nem erény. Az Isten az ész és a bölcseséget velünk csak úgy közölte, hogy azt szabadon elfogadjuk. Gergely a szabadságot és a tökélyt szoros kapcsolatba hozza az ember uralmával a természet felett. Ezen uralmat pedig csak hosszú munka által szerezzük meg. Hogy fejtegetései folytán az ember eredeti természetét nem tünteti fel oly tisztán, mint a már említett némely pontokban, ennek oka felfogása a bűnről. A bűnt következőkép magyarázza. Az emberi észszel, mely az Isten tükre, más tükör is van összekapcsolva. Ez a test, mely az emberi ész tükre, hogy benne szabadságunk kifejlődjék. De a test közlött valamit az észszel, s így vettetett meg a bűn alapja. Ez esetben az alsóbb kivívja az uralmat a felsőbb felett. Ezen gondolkodás azon tanával függ össze, hogy a természetben az anyag változó. Úgy látszik, hogy a testnek összekapcsolását az észszel azért tekinti szükségképeninek, mivel az emberi ész csak a lassanként haladó kifejlés szerint gondolja. Azonban idealismusánál fogva mindenütt az istenit és az emberit látja a világon. Minden csak az által van, hogy az Istenben, vagy, mi ugyanaz, a levőben van, csak ez által enyészhetetlen. És csak az enyészhetetlen az igazi; ellenben a testi, mivel múló, nem igazi levő, holott a lélek isteni, halhatatlan. Mindaz, miből az érzéki dolgok állanak, magában véve nem testi, mint a szín, alak, nagyság; mindez érzékfeletti erő s csak ezen tulajdonságok egyesítésében áll a test. Az érzéki jelenséget Plato nyomán az érzékfeletti zavarának tekinti. Így a lélek és a test összekapcsolása is nem a természet berendezése; az csak azon homályos képzetmódunk, hogy az Istentől tételezett gondolatokat nem tudjuk kellően megkülönböztetni.

Nyssai Gergely philosophiai gondolatait több, akkor a teljes tisztaságra még ki nem fejlett egyházi tan és a platonismus befolyása zavarja. De ennek ellenére is philosophiai képzettsége az egyházi tanok tisztább felfogására jó hatású volt. Különösen megtartja azon nézetet,

hogy a teremtett ész (emberi) az időbeli dolgok módjára bizonyos időrend szerint fejlődik ki. De ez fogalmánál fogva csak szabad működése által, noha az Isten vezetése mellett, történhetik. Tehát saját munkáságánál fogva jut el az Istentől kitűzött rendeltetéséhez, az önisméretéhez, de csak a szent szellem működése által, mely mindent tökéletessé tesz. Hogy ismeretünk mindig tökéletesebbé legyen, ez a teremtés célja, s ezen célnak minden kénytelen szolgálni. Az igazi jót, az Isten ismeretét kiki csak saját tevékenysége által érheti el. De a teremtő, ki életet adott, ezt másodsor is adhatja, s a bűntől a jóhoz visszavezethet. Az emberi életet oly pályának tekintti, mely mindig tovább vezet, mert az isteninek, melyben részesülünk, nincs határa, s azon képességünk, hogy azt felfogjuk, annál inkább gyarapszik, minél erősebb a mi szellemi táplálékunk. Ezen út a jelen életen túlvezet. A jövő életet, mely a mostanihoz kapcsolódik, mint a mostaninak folytatását hasonló módon gondolja. De mindezekben a bűn nem akadály-e? Feljebb láttuk, hogy neki egészen nem sikerült a bűnt kimutatni azon kapcsolatból, melyben az érzéki, eszes voltunkhoz áll. A bűnt elődeinek nyomán privatióknak tekintti, a jó vagy a meglevő nemlétének, nem mint egyáltalában semmist, hanem mint a semmisnek és az igazinak keverékét. Valami jónak kell lenni a bűnben is, különben a jónak látszata által el nem csábíthatna minket. De mindemellett is a bűnt a szabadság eredményének tekintti; az egy eltérés fejlődésünk útjától szabad akaratunk folytán. Azonban tanítja, hogy a bűn, mivel a jóval és az örökkévalóval nem egyrangú, az Istentől megállapított világrend folytán el fog enyészni. A világon megvan mindennek természetes lefolyása, míg el nem éri a legmagasabb pontot; ekkor kezd ellenkezője érezhetővé lenni. Így a bűn is, hogy reá az üdv következék, mert az isteni akarat a dolgok természetes folyását úgy intézi, hogy minden gonoszság elenyészik, s az észszerű lények a tökélyre eljutott jónak napját ünneplik. Ezen ünnep az igazi meglevőnek felismerése és hitvallása. A semmi által meg nem hiúsítható isteni cél az, hogy természetünk egész telje minden egyes ember által eljut a tökély pontjához.

Nyssai Gergely kedélye egészen átengedi magát a szebb jövő reményeinek, az isteni ígélet beteljesülésének, s ez egészen keresztyén vonás. De az örök élet rajzába felvesz ebbe nem tartozó vonásokat is, midőn azt tanítja, hogy az örök életben azok maradunk, milyenek az időbeliben voltunk, visszatérvén természetünk azon tökélyéhez, melylyel a bűn előtt birtunk, csak hogy a természet határozottságai által nem fogunk korlátoztatni. Ezért beszél arról, hogy a jövő életben a minden

szépséget változhatatlanul befoglaló szellemi testet is kapunk. Midőn valamennyi dolog a lét tökéletes szépségébe egyesül, hol minden szét-hang, elválás és ellenmondás elenyészik: akkor éretik el az Isten által elrendezett világ célja. Ez minden lényről áll, de különösen az ész-lényekről, mert ezeken alapszik a világ igazsága. Ezek mind egy ün-nepre egyesítettek, melyen a földi és a mennyei hatalmak az úr előtt vallani fogják, hogy Krisztus az úr az atyának, az Istennek dicsősé-gére. A jövőnek ezen tökéletes világa azon tanának folyománya, hogy a szent szellem teszi tökéletessé a dolgokat, s minden jót rendületlen egységgé kapcsol össze.

Feljebb láttuk, hogy hol az érzékinek és az érzékfelettinek, a testinek és a szelleminek ellentétéről szól, mily nehéz volt a keresztyén tanokat a régi philosophiával összhangzatba hozni. A keresztyénség azon ellentét egyik tagját sem áldozhatta fel, a régi felfogásnál fogva azokat kiegyenlíteni nem lehetett. Hogy ezen célhoz tudományosan el lehessen jutni; ehhez a keresztyénség részéről, a természetinek, a világi elemnek nagyobb méltatása, az ellentét tagjaiba való nagyobb elmélyedés kívántatott volna. Mivel azon kor műveltségében különféle elemek találkoztak egymással: innen eredtek az ingadozások azon pon-tokra nézve, melyeket mint feladatokat meg kellett volna oldani. A két elem összhangzó összeforrasztása Nyssai Gergelynek sem sikerült.

4. Hilarisus *) az emberrélevést úgy fogja fel, hogy az az isteni önkorlátozás egyik műve, melynél fogva az istenség semmit sem vesz-tett egyáltalánosságából, holott az emberi természetnek, mint véges-nek, ez által lett lehetővé az isteni természet végtelenségét elbirni. Igaz, hogy egyrészt élénk nála az Isten egyáltalános ideájának s a véges semmiségének tudata, s ezen alapszik azon nézete is, hogy az Istent csak az Isten ismerheti meg; de másrészt felismeri azon szük-ségességet, hogy a végtelent és a végest csak kölcsönös egységükben lehet felfogni. A végest tehát az által alapítja meg, hogy az a végte-lenhez belső viszonyban áll. Az ő tanában is az a főgondolat, hogy az isteni, abszolút hatalmában az által bizonyul be, hogy emberré alacso-nyítja le, s végessé teszi magát, ezen másban megtartja a magával való azonosságát, s hogy végtelen lételét végessé tette, ez által az embernek nagyobb lehetőség adatott, hogy istenivé legyen. Hogy a végtelen isteni lét végessé teszi magát, ez az emberre nézve azért a legnagyobb

*) Poitiersi püspök, meghalt 368, mivel az ariánusi tan ellen buzgón harczolt, haereticorum malleus czímmel tiszteltetett meg.

titok, mivel az emberi természetre nézve a legfőbb, ha a magasabb felé halad. Mi az isteninek és az emberinek viszonyát egymáshoz illeti, a kettőt, mint egységet törekedvén felfogni, az emberit az isteniből származtatja le. Az isteni logos az által lett emberré, hogy a test és a lélekből álló emberi természetet magából teremtette. De midőn Hilarius, előadása folyamában azt tanítja, hogy Krisztus emberi természetében az állagos nem a lélek volt, mely a testnek csak természetes kísérője, hanem a test, erről pedig azt mondja, hogy az nem volt közönséges földi, hanem mennyei test, s hogy ennek szabadnak kellett lenni mindazon tulajdonságoktól, melyekkel az anyagi testek birnak; úgy világos, hogy Krisztus nem volt valódi ember. Hilarius gondolkodásának sajátsága kimutatni, hogy Krisztus épen az által volt valódi és igazi ember, hogy valóságos ember nem volt. Ezen, nagyon is kiáltó ellenmondásba esnek rendesen az egyházi atyák, s ezek sorába tartozik Hilarius is. Ők tehát a doketismust, mely nézetük alapját képezi, világos szavakkal kénytelenek kimondani. Hogy Krisztus ember, hogy lélek és testből álló emberi természete van, ez a keresztyén tudatra nézve adott tény, de mihelyt arról van a szó, hogy Krisztusban az isteninek és az emberinek viszonyát fogalmilag kell előadni, s az Isten egyáltalános ideájából felfogni, az emberi az isteninek mindjárt csak enyésző tényezője. Ezen állásponton az pusztá állítás, hogy Krisztus úgy Isten, mint ember. Az Isten ezen felfogás szerint még nem lett valójában emberré, mert noha az istenemberi lét az Isten létezésére nézve szükségképeni formának ismertetik el; az emberi természet, melyben az Istennek, mint embernek léteznie kell, csak pusztá abstractio, üres forma. Noha tehát az egységnek és a különbségnek feladatát tartalmának határozott tudatával felfogják, az egység közvetítése a valódi különbség által nem sikerül. Az egység — ez mindig túlnyomó — itt valótlan, mert a különbséget elbirni nem képes. A régi kornak azon hatása, hogy az idea menynyire irtózik a jelenségvilágba bebocsátkozni, folyvást mily erős! Az egyházi írók a keresztyénség ideáját akarják felfogni oly gondolkodással, melyen a keresztyénség már túl van.

5. Az antiochiai theologia ellentétben az alexandriaiival. A doketismusba átmenő christológiának, melyről szó volt, alapja oly álláspont, melyen az egész vizsgálódás az Isten abszolút ideájából indul ki. Ezen idea a niceai tanfogalom által nyert concretabb tartalmat. Ezen idea az atya, fiú és szellem fogalmában mint azon három concret formában, melyekben az egy isteni lényeg szemé-

lyes módon subsistál, úgy fejlett ki, hogy ezen formáknak mindegyike az isteni lényeknek egész teljét adja elő, mindegyikben az általános a különöstől különbözik is, és vele azonos is. De minél teljesebb tárgyiasága van az Isten abszolút ideájának az orthodox háromsági viszonyban, a három személynek homousiája annál inkább egy magában elzárt kört képez, melyhez, mivel új momentum beléje fel nem vétethető, az ember csak tagadó viszonyban áll. Valódi viszony, mely az isteninek és az emberinek lényegesen immanens egységét megalapítaná, míg azon homousiának abszolút egysége áll, lehetetlen, az emberi az isteninek csak járuléka. Ellenben, ha az isteni mellett az emberi is eljut jogához, ez — mint láttuk — egyelőre úgy történik, hogy a háromsági homousia helyébe a szellem viszonya lép a húshoz, a végtelen a végeshez, az idea a valósághoz. Ezen szempontból fogják fel tehát az emberinek viszonyát az istenihez, hogy amannak valósága megalapíttassék. Hol az emberinek és isteninek nem ezen belső viszonyáról volt a szó, a dogma eddigi kifejlése szerint az emberinek valósága ott állott legszilárdabban, hol az istenséget, mint egyszerű egységet gondolták. Ha az Isten abszolút egység, úgy igazi értelmében nincs is fia. Hogy tehát a fiú ideája valóságossá váljon, a fiú egyáltalános ideája helyébe az erkölcsi törekvés útján leendő fiúnak kell lépni. Ezen levés alapja csak az emberi létnek adott valósága lehet. Mi a fiú személyét illeti, ennek lényegében az állagos az emberi, az isteni az emberinek csak járuléka. Ezen képzet a fiúról igenis magától elesett, mihelyt a niceai tan folytán a homousia szilárd dogmává lett. De a már előbb is, s azon tantól függetlenül meglevő érdek is megmaradhatott, t. i. a megváltó személyében az emberit teljes valóságában megtartani. Azonban ennek eredménye az lett, hogy az isteni és az emberi között, miután mindegyik szilárd, tárgyias valósággal bír, nem belső, hanem csak külső viszony támadhatott. Ezen felfogás az antiochiai theologia álláspontja, mely az alexandriaival ellentétet képez. Az alexandriai theológiának, mint az már Clemens és Origenesnél fellépett, közvetlen tárgya az Istennek, mint az abszolútumnak ideája, s ezen fogalomnak akar megfelelő kifejezést adni. A niceai dogma ezen theológiának sajátos szüleménye. E szerint az Isten az atyában, fiúban és szellemen kilép ugyan a magában levő lételemből, magát meghatározza, magát önmagában megkülönbözteti, s így konkrét tartalmat nyer, de az egyszersmind magát önmagában teljesen elzáró egység. Mi ezen egységen kívül van, az elszakítva az abszolútumtól, valótlan és semmis, az abszolútumnak csak visszfénye a végesben. Ez a keresztyén dogmá-

nak a platonismushoz legközelebb álló vonása, melyben még megvan az ókori nézetnek azon iránya, mely a konkrét valóságnak szilárd alapjára állani nem mer. Az idea a pusztá egyazonság magával. Tehát minden, mi az ideával szemközt áll s vele érintkezik, ennek csak korláta és elhomályosítása, s csak annyiban van valósága, mennyiben azt az idea magába felveszi és megdicsőíti. Ezen nézet teszi az alexandriai theologia alapját, s ez mindjárt előtérbe lép, mihelyest a véges viszonyát a végtelenhez kell meghatározni. Ezen eset van különösen a Krisztus személyéről szóló tanban. Az antiochiai theologia egészen ellenkező. Ennek súlypontja nem az isteniben, hanem az emberiben rejlik. Itt a gondolkodás főérdeke az, mindenek előtt a közvetlen tudat számára adottat, a valóságot, tehát az emberit is, ennek tárgyias volta szerint megérteni, s csak a szilárd valóság alapján törekszik az érzékfelettinek túlnani régióiról tájékozást nyerni. Mi p. o. a tant Krisztus személyéről illeti, ezen theológiára nézve mindenek előtt az volt bizonyos, hogy Krisztus ember, s csak ezen alapon vizsgálta tovább, mennyiben Isten is. Az antiochiai theológiának ezen jelleme már Samosatai Pálban lép fel. Ebből látszik, mily szorosan függ össze az arianismus az antiochiai theológiával. Az isten elszakítása a világtól, mi az arianismus lényege vagy a merev ellentét a teremtmény és a nem teremtett, a véges és végtelen közt, oda iránylik, hogy a véges részére minél inkább biztosítsa azon kört, melyben az, mint a dolgok magában álló rendje, saját valóságában érvényülhet. Minél inkább kiemeltetik a két kör különbsége, a végesé és a végtelené, mint azt az arianismus tette; a megkülönböztetés annál inkább vezetett oda, hogy az absolutumot tárgyias és alanyi oldalánál fogva magától megkülönböztesse. Így könnyen lehet belátni, hogy már az antiochiai theologia nyomán az alany a véges körében teljes jelentőségénél fogva el kezd jutni jogához. Az antiochiai theologia főképviselei: tarsusi Diodorus és mopsuestiai Theodorus. *)

Mi ezen egyházi tanítókat az alexandriaiaktól megkülönbözteti, az azon tiszta józanság, melylyel az istenit és az emberit egymástól megkülönböztetik, a theologiaitól a mystikailag túlradót távol tartják, s azt az értelem fogalmai által körülhatárolják. Ez már abból tet- szik ki, hogy ők a szent könyvek magyarázatára nézve a nyelvtani és a történeti magyarázatot teszik elvvé, holott az alexandriai theologia az írást mystikai irányú allegoria szerint magyarázta. Theodorus czá-

*) Az első tarsusi püspök 378. óta, a másik mopsuestiai 393—428-ig.

folgatván Apollinaris tanát, mindig azon főérvére tér vissza, hogy ha Krisztusban emberi lelket nem teszünk fel, őt szabad erkölcsi alany-nak tekinteni nem lehet. Theodorus Krisztust, mint igazi, valódi embert gondolja, életét pedig úgy tekinti, mint szabad erkölcsi kifejlési lefolyást, melyet azonban az isteni erő támogatott és vezetett. És miután a jó iránti természetes fogékonyságához az őt támogató és erősítő magasabb erő járult, ő az Isten iránti szeretetben annyira megszilárdult, hogy akarata a jóban nem volt változó, s a legnagyobb könnyűséggel érte el a tökély legmagasabb fokát, melyen ő az isteni logossal való tökéletes egységben a benne ható istenségnek tiszta organuma volt. És a mint azt tanítja, hogy Krisztus ezen absolut tökélyt erkölcsi erejének csak lassankinti gyakorlata és kifejlése által érte el; úgy azon viszonyt is, melyben az isteni logos Jézushoz, az emberhez, állott, Theodorus a haladó kifejlés szempontjából tekintette, s a megváltónak istenemberi egysége, mint erkölcsi tökélye is, szerinte leendő volt. Krisztus az Istenhez sajátos viszonyban áll, nem mintha az Isten állagánál fogva jelen lett volna benne, vagy mivel rá különös módon hatott, hanem mivel ő magasabb fokon volt az isteni jóakarathoz és tetszésnek tárgya, mint mások. Mint látszik, Krisztus személyében az isteninek és emberinek viszonya csak fok szerint különbözik attól, mely viszony általában van Isten és ember közt, s az csak erkölcsileg van közvetítve. Hogyan kell tehát gondolni Jézusnak, ezen embernek egységét az isteni logossal, melynek Theodorus szerint is az emberrelévének már első pillanatában volt helye? Ez nehéz, mivel Theodorus a Jézus természetes kifejlését előmozdító magasabb támogatását sem származtatja a logossal való egységéből, hanem a szent szellem befolyásából, mely alatt állott. Krisztus tehát a többi emberekkel együtt egy sorban áll, s ha azoktól különbözik is annyiban, hogy benne az isteni szellemnek telje lakozott, holott a többiek csak részben, az ő közvetítése által részesülnek benne; Krisztus személye így is a többi emberektől csak fok szerint különbözik, míg áll Theodorus azon állítása, hogy az Isten, állagánál fogva hozzá nem viszonylik másképen, mint a többi emberekhez. De ha nem is volt Krisztusban az Isten állaga jelen, miért nem volt legalább hatása Krisztusra belterjesebb, mért kell a viszonyt Isten és Krisztus közt csak az isteni jóakaratra és tetszésre visszavezetni? A hatás és a jóakarathoz közti megkülönböztetésnek csak akkor van helyes értelme, ha alapját azon nézet teszi, hogy mivel az Isten lényege oszthatatlan, magában elzárt; az egész viszony Isten és ember közt csak erkölcsi úton, az Isten aka-

rata által közvetíthető. Ez arianusi nézet az Istennek a világhoz való viszonyáról, azon dualismus, mely szerint Isten és ember közt lényeges egység soha létre nem jöhet, az Isten soha emberré nem lehet. Noha tehát Theodorus azt tanítja, hogy az emberrélevés idejében a logos az általa felvett emberrel egyesült, mit ő mint meglett tényt feltesz; az ő elmélete Krisztus személyéről csak a különbséget tudja megtartani, de nem az egységet. Felfogásánál fogva a tökéletes emberi személylyel szemközt áll a tökéletes isteni személy, s egységük csak erkölcsi, tehát olyan, hogy az isteni személy az emberit az isteni természet minden tökélyében részesíti, az ember pedig teljes szabadsággal magát az isteninek átengedi. Ő ezen egységet úgy gondolja, hogy az egymással összekötött két természet teljes integritásában megmarad. De ezen felfogásban az rejlik, hogy mivel az isteni az emberivel szemközt teljes túlsúlyát mindig megtartja, a személyes egység csak az által jöhet létre, hogy az emberi természet a maga személyességéről lemond. Theodorus azt mondja, hogy a logostól felvett ember a templom, melyben a logos lakik. Ebben kettőt fejezett ki, t. i., hogy az emberi természet csak tiszta organuma a szogálatában őt megszentelő istenségnek, és, hogy a kettő, a logos és az ember, noha az erkölcsi egység által szorosan összefüggnek, természetük lényeges különbségénél fogva mindig el vannak egymástól választva.

Theodorus Krisztus életében két korszakot különböztet meg. Míg Krisztus a folytonos kifejlés folyamában állott, a változás folytonos lehetőségének is alá volt vetve; ellenben a feltámadás momentumában a változás állapotából a változhatatlanság állapotába ment át. De mi Krisztusnak, a megváltónak személyében így mutatkozik, az csak azon általános életlefolyás, melyen Theodorus nézete szerint, a teremtett véges világnak és az emberiségnek végig kell futni.

Theodorus két, egymással ellentétes állapotot különböztet meg. Az egyik a mostani világ állapota, hol minden változó, mivel először mindennek ki kell fejlőnie, s a törekvések és harcok sorában az erkölcsi erő szabad használata által a véges világban a szabadsággal együtt tételezett bűn elvét le kell győzni, hogy az egyáltalános erkölcsi önelhatározás belső szükségességéhez a szabadság által eljuthassunk, vagyis a második állapothoz. Ez a változhatatlanság állapota, mely által a jövő világ a jelentől különbözik. Úgy az az egyiknek, mint a másikkal Krisztus az elve, mely elv az emberiség számára lehetővé teszi és megvalósítja az átmenetet az egyik állapotból a másikba. Mi rá nézve e tekintetben az ő feltámadása, az ugyanazon vonatkozásban az

emberiségre nézve az általános feltámadás. Krisztusra nézve a feltámadás bemenet volt a test halhatatlanságának és a lélek változhatatlanságának állapotába. Ezen állapotba fog egykor átmenni az eszes teremtmény is. A Krisztus személyében az ő emberi mivoltával összekapcsolt istenséghez ezen befejezettség állapota úgy viszonylik, hogy benne teljes valódiságra jutott az, mi eddig csak elv szerint volt meg benne. Krisztus már azelőtt közelebbi vonatkozásban állott az istenséghez; ellenben a változhatatlanság állapotában ő a benne és a közvetítése által ható istenségnek tiszta organumává lett. Mit Theodorus a megváltó személyének istenemberi egységéről tanít, mindaz igazi értelemben csak a bevezetett kifejlés állapotáról állhat.

Mely bölcsészeti érdek van Theodorus tanában Krisztus személyéről, kivált, ha azt összefüggésben vizsgáljuk azon általános nézettel, mely az emberiség kifejlésének menetelére vonatkozik. Theodorus felfogása szerint az emberi természet, mint ő ezt a megváltó személyében gondolja, nemcsak az isteninek külső jelenségét közvetítő hüvelye, az nem is pusztán véges; ő azt, mint szabadon hatót gondolja, egy végtelen kifejlésnek szempontjából, melynek elve az erkölcsi szabadság. A mint Krisztus ez által magán viseli az emberinek igazi jellegét; ez által tulajdoníttatik neki egyszersmind azon képesség is, hogy már mennyiben ember, magában egyesíti az istenit és az emberit. A végtelen kifejlési képesség az emberi természetre, ennek végessége mellett is egyáltalános jellemet ruház. A végtelen kifejlés lényegileg nem más, mint az emberinek istenítése. Theodorus tana e tekintetben rokon Samosatai Pál és Arius tanával, kik szerint Krisztus szinte csak az erkölcsi törekvés útján jutott el igazi isteni dicsőségéhez. De Theodorus álláspontja azért magasabb, mivel ő azon végtelen kifejlési folyamat, melyet Krisztusnak el kellett végeznie, az emberiség általános rendeltetésének tekinti. És ezen folyamat ő nem fogja fel, mint végnélküli haladványt, hanem úgy, hogy az egy bizonyos eredményben, a változhatatlanság állapotában, melyben a véges, lényegének végtelenségéhez felemelkedik, eljut zárpontjához. Krisztus pedig képviselője az ugyanazon dicsőségben vele egy rangon álló emberiségnek. Krisztus különbsége a többi emberiségtől abban áll, hogy azon abszolút jellem, mely az emberiségben, mint erkölcsi szabadságának elve lakozik, a teljesen büntelen kifejlés által először Krisztusban jutott el a tiszta jelenségre.

De mi azon egyáltalános változhatatlanság, melybe egykor az emberiségnek mint tökéletesen befejezett erkölcsi kifejlésének állapo-

tába kell lépnie? Változhatlan csak az istenség, ez az ő jelleme, mely őt a változó végestől megkülönbözteti. Az emberiség is tehát, ha végtelen kifejlése végre ezen teljes változhatatlan állapotába megy át, ugyanazon abszolút jellemmel, mely az istenség sajátja, fog az istenséggel szemben állani. A különbség csak az, hogy a változhatatlanság, mely az istenségnek már magában véve lényege, az emberiségre nézve csak leendő, az rá nézve az erkölcsi szabadság elvéből kifejlő végtelenség. Hogy az ember erkölcsi szabadságában bírja a végelességen őt túl emelő isteni végtelenség elvét, ezen a kereszténység álláspontjának megfelelő tudatot először Theodorus mondta ki teljes határozottsággal. Egész rendszerével összefügg azon tan, hogy a teremtő, miután az általa teremtett világot a legkülönbélebb művekkel felékesítette, utóljára az embert, mint saját képét, mint az egész teremtést magában összefoglaló központot teremtette, hogy ő a szabad erkölcsi kifejlés útján ugyanazon egyáltalánosságra törekedjék, mely az istenség magában levő lényegének örök ideájához tartozik. Krisztus, halhatatlanságában és változhatatlanságában, mely feltámadásának és felmagasztalásának eredménye, megvalósította az emberi természetre eredetileg ráütött istenképet; ugyanazon kép megvalósul végre a teljes tökély ugyanazon állapotába belépő egész emberiségben. Így az istenség képe, mely az emberiségben az ebben rejlő erkölcsi szabadságnak önálló elve által megvalósul, egyenlő egyáltalános méltóságban áll örök ösképével szemközt. Ez az Istennek és embernek egysége, mely tehát nem valósul meg pusztán a megváltó személyének egy individuumában, hanem az egész emberiségben. Az egész emberiség ugyanazon változhatatlanságban, mely Krisztusban az isteninek és az emberinek kapcsa, fűződik össze az istenséggel.

Ha az antiochiai theologia nyeri meg gondolkodásunkat, Krisztust, és benne az emberiség ideáját és ideális célját, szebben és mélyebben alig lehet felfogni, mint azt tette Theodorus.

De itt van azon pont, hol a Theodorus elméletében előforduló dualismus, mint lényeges hiány egész jelentőségében mutatkozik. Igaz, hogy Isten és ember egységgé kapcsolhatnák össze, de ezen egység csak külső, nem belső, nem lényeges, mivel Theodorus alapfeltevése az, hogy Isten és ember lényegileg soha egygyé nem lehetnek. A legbensőbb egység is, mely által Krisztusban Isten és ember egygyé lehetnek, csak erkölcsi természetű, az csak a Krisztuson, mennyiben ember, s benne az emberiségen nyugvó isteni jóakarát és tetszés. Ez csak oly egység, mely az Istent és az embert elválasztó lényeges különbségen soha túl nem hathat. Az Isten emberré soha nem lesz, mivel lényegé-

vel ellenkezik, hogy ember is legyen, az ember pedig, mégha lényegének állagos alapját is tekintjük, nem isteni természetű. Tehát azon változhatatlanság is, melyben az embernek az Istennel egyenlőképen egyáltalánosnak kell lenni, azon egység jellemét meg nem változtathatja. Mert, ha Isten és ember oly lényegesen különbözök, mint azt Theodorus felteszi, azon változhatatlanság más jellemű az Isten és más az ember részén. Az Isten magában levő lényegénél fogva egyáltalában változhatatlan; ellenben az ember változhatatlansága csak leendő és lett, s ezen különbség, lényeges különbség az Isten és az emberi természet között. Valamint az Isten már magában véve semmisen lehet, mi ő már nem, valóban az; úgy ellenkezőleg az ember természetéhez tartozik, hogy ő mindazzá, minek lennie kell, még csak legyen-szabad akaratának önelhatározása által. És mégis az isteninek és emberinek ezen lényeges különbsége ellenére is mindegyik megtartja a maga egyenlőképen abszolút jellemét. Az Isten magában véve egyáltalános, az emberiségnek pedig — a változhatatlansághoz felemelkedő végtelen kifejlését tekintve — erkölcsi egységében szinte van egy abszolút elve, melynek jelleme, noha az emberi természet az istenségtől függ, el nem enyészhetik, miután az erkölcsi kifejlés, hogy a szabadság ideája, valódiságát el ne veszítse, csak belső, önálló elvén nyughatik. Mit kell gondolni az istenségnek az emberi természetre való hatása alatt, ha, mint azt Theodorus tanítja, az istenség sem állagánál fogva, sem dynamicailag nem állhat közelebbi viszonyban az emberhez? A viszony ember és Isten közt pusztán erkölcsi, az csak azon jó akaratban áll, melylyel az Isten az ember erkölcsi törekvését kíséri, az ember részéről pedig abban, hogy ezen jó akaratról tudata van. Úgy az egyik, mint a másik, elvének egyáltalánosságára támaszkodik. Az ily dualismus meg nem állhat, szükséges az elválasztó korlátot vagy az egyik vagy a másik részen lerontani. Vagy magában véve az Isten lényegéhez tartozik az erkölcsi alany szabadságában az alanyi szabadságot hatályossá tenni, vagy az erkölcsi természetének kifejlése által saját öntudatára felemelkedett szabad alany maga az abszolútum. Két álláspontot oly külsőképen egyesíteni, mint azt Theodorus teszi, úgy, hogy először az istenség egyáltalános lényegében elzárja magát, erre az ember az egyáltalánosság igényével melléje áll, a nélkül, hogy az egységnek belső kapcsa felmutattatnék, ez az antiochiai theologia jelleme. Noha tehát az antiochiai theológiában az lényeges haladás, hogy felismerte az emberinek teljes valódiságát és jogát; úgy másrésről általa hozatott be a theológiába azon külső jellem, mely

azon idő óta állandó vonása maradt a nem egy belső elvből kifejelett, hanem a különböző irányokból külsőképen összetett egyházi rendszereknek. Ugyanazon külső viszonyt, melybe az antiochiai theologia Krisztus személyének tanában az istenit és az emberit egymáshoz helyezte, megállapította később a nyugoti dogmatika a vallási anthropológiában, s az ezzel összefüggő tanban a természetről és a kegyelemről. Az antiochiai theologia a középső tag az alexandriai és a nyugoti theologia közt.

6. Nestorius és Cyrillus. *) Az oly különböző irányok, mint minőket láttunk, magukban hordták a nagy theologiai vitáknak minden elemeit. A nagy vita különösen azon pontból indult ki, mivel Nestorius és követői megütköztek azon tulajdonságon, hogy Mária *θεοτοκος*. Ezen kifejezés aggodalmat szült, mihelyt az emberit az istenitől szorosabban megkülönböztették. Azon jelzésben ugyanis és az alapját tevő nézetben azt látták, hogy az isteni emberivé alacsonyíttatik le, hogy a teremtő alárendeltetik a teremtménynek, hogy a keresztyénség összekevertetik a pogánysággal. Mária tehát nem szülhetett Istent, hanem csak egy embert, de nem közönséges, hanem olyan embert, ki már születésének pillanatában közelebbi vonatkozásban állott az istenséghez. Nestorius megkülönböztette az istenség organumát magától az istenségtől, a templomot a benne lakozó Istentől. De a két természetnek ezen kölcsönös egymásra való vonatkozása miatt, azokat elválatlanul össze is akarta egymással kapcsolni.

Nestoriusnak az antiochiai theologia képviselőjének okai közt különösen egy momentum fontos. A *θεοτοκος* jelzést az Isten egyáltalános ideájával teljesen ellenkezőnek találta. Ő azt mondja: nevetséges dolog, s a keresztyénséget a pogányok méltó gúnyjának teszi ki azon tan, hogy az Isten Máriától született. Lehetetlen született, meghalt Istent imádni. Hogyan halhat meg az, ki maga az elv? Természetes-

*) Nestorius antiochiai szerzetes és presbyter, 428 óta konstantinápolyi patriarcha. Tanítói voltak tarsusi Diodorus, és mopsuestiai Theodorus. Kitünt tudománya és ismerete által. 440. Kr. u. politikai okokból eredő száműzetésben halt meg barátjaitól is elhagyatva.

Cyryllus öt évig nevelkedett a zárdában. Azután Alexandriában lépett fel, s kellemetes külseje és előadása által annyira megnyerte maga számára az alexandriai közönséget, hogy ez őt 412. patriarchának választotta meg. Indulatosság és papi uralomvágy nagy mértékben volt meg benne, mi őt nem egy törvénytelen cselekedetre ragadta. Meghalt 444. Az egyház őt a szentek sorába vette fel.

nek látszott előtte, hogy az, ki emberi módon született, egy valóságos ember. Igaz, elviselhetetlen azon gondolat, hogy maga az egyáltalános Isten meghalt. De midőn Nestorius a meghalt Istent, a magában véve egyáltalános Istennek tekintette, ez azt bizonyítja, hogy vizsgálódása egyoldalú, abstract, merev, melynek következetessége őt azon állításhoz vezette, hogy az Isten, a mint nem születhetett, meg nem halhatott, ép úgy emberré sem lehetett.

Nestorius a személy egységét meg akarja ugyan tartani, de a természetek különbsége nála annyira előlép, hogy ezeket, mint két különböző személyt kell tekinteni. Az isteni logos magában véve egy személy, és szintúgy az ember — Jézus. A kettőnek egységét csak az által tudja megalapítani, hogy ő, noha a természeteket elkülöníti, azokat az imádás szempontjából egyesíti. Épen ezért ezen egység pusztán képzelt, az csak a természeteket egymásra vonatkozó tudatban létezik. Minthogy pedig a viszonynak, mely szerint Krisztus személyében a két természetet egymáshoz gondolni kell, valódi alappal kell birnia; de az egységnek valódi alapja a természetek állagos különbségében — mely mindig ugyanaz marad — nem kereshető, azt csak az akaratba lehet tételezni. Azon egység, melyben a két természet vagy személy egy személylé lesz, nem ugyan természeti, hanem erkölcsi; azon sajátos viszony, melyben Jézus, az ember az isteni logoshoz oly módon áll, hogy az isteni természetet egyedül illető imádás az emberi természetre is átmegy, csak azon feltevés alatt lehetséges, hogy Jézus, az ember az erkölcsi tökély által, melyre akaratának szabadsága folytán törekedett, az isteni tetszésben mindig nagyobb mértékben részesült. Az emberinek az emberi természethez tartozó istenítésén alapszik utóljára azon isteni dicsőség, mely Jézusnak, az embernek a logossal való egységénél fogva, mint az Isten fiának jutott osztályrészül. Nestorius tanára nézve azt lehet kérdezni, mi végett lépett át az Isten a különbségbe, a fiúban, ha ő csak a magával való örökös azonosságban marad, s mint fiú nem lett emberré is? Ha Isten és ember egyáltalában elválasztvák, a következetesség azt kívánja, hogy az Istent is csak mint elvont, magában nyugvó egységet kell gondolni. Nestorius nézetének magva az, hogy midőn az arianusokkal szemközt Krisztusnak igazi istenségét, az apollinaristákkal szemközt igazi emberi voltát védelmezte, a természet fogalmát a személy fogalmával felcserélte, s Krisztusban, mint egy személyben az isteninek és emberinek csak külső összekapcsolását, de nem konkrét egységét gondolta.

Nestorius a valódit a természetek különbségében látta, az egység

nála tulajdonképen csak képzelt; ellenben Cyrillus főtörekvése a személy egységét a természetek különbségében megállapítani. De a különbözők egységét oly szorosán gondolta, hogy nála a személy természetté lett, mint Nestoriusnál a természetek személyekké. Cyrillus azt mondja, hogy különmemű természetek felfoghatatlan egyesítés által egygyé lettek, úgy hogy Krisztust nem lehet, mint Istent magában véve, és mint embert magában véve képzelni. Ezen egység a két természetnek nem összekeverése, az nem átváltozása az egyik természetnek a másikba. Ez, mint azt Cyrillus nyomatékosan kiemeli, ellenkezőnek az Isten egyáltalános változhatatlanságával, mely által az isteni természet minden végestől különbözik. Hogy az Isten, ha le is bocsátkozik az emberi természethez, hogy testté legyen, nem szűnik meg Isten lenni, és hogy örök azonosságában megmarad, ezen tét körül mozog okoskodása. De a test sem változott át az isteni természetbe, mert különben az Isten nem lett volna valójában testté. Hogy az Isten az emberi természetet felvette, és hogy a testben sem szűnik meg Isten lenni, ez Cyrillus előtt szilárdul áll. A megváltás műve elveszítené jelentőségét, ha az Isten nem volna igazi ember, ha jelensége csak látszat volna; pedig ilyennek kellene azt tartani, ha Krisztus nem birna ugyanazon természettel, mint más emberek. Valamint tehát az istenség lényegileg más, mint az emberiség, az emberiség pedig lényegileg más, mint az istenség; úgy Krisztus ép úgy Isten, mint ember, még pedig ember tökéletes lélek- és testből álló emberi természettel felruházva. De a két természetnek ezen lényeges különbsége ellenére is, a megtörtént egyesítés után nincs meg a személyek kettősége. Egy és ugyanaz ő, ki mint Isten, az atya Isten lényegéből eredett, és az utolsó világkorszakban emberré lett és Máriától született. Ez a természetek valódi egyesítése, melyet Cyrillus, mint hypostatikai egységet a Nestorius által tanított összekapcsolással szembe állít. Az istenség és az emberiség közt a különbség rendkívüli nagy ugyan, a kettő mégis Krisztusban egygyé lett. Noha az isteni természet magával való azonosságában rendkívül különbözik a teremtménytől, mégis a teremtmény felett magasan álló fenséges, velünk lényegileg egygyé, a logos emberré lett, hogy mint ő az istenség természete által egy az atyával, velünk egy legyen az emberiséghez való viszonya által. Az, ki természetének sajátágánál fogva a világ fölött áll, és mint Isten rajta kívül van, a világba belépett, s mint ember annak része lett isteni dicsőségének elvesztése nélkül. De mivel ő, mint Isten, ember is, az emberi természet törvénye szerint, mint az emberek, az Istennek alá van vetve. Az Istennek és

embernek ezen lényeges egységéből vonja le Cyrillus azon következtetést, hogy az Isten, mint ember született, sőt azt is, hogy Mária *θεοτοκος*. Azonban itt van a pont, melynél Cyrillus tana nagy nehézségekkel kénytelen küzdeni, hogy egységének fogalmára nézve ellenmondásba ne jöjjön magával. Ha az Isten, mint ember született, mivel az, ki ember, mint ember Isten is; alig lehet elkerülni azon következményt, hogy az Isten maga született. Hogyan lehetne az egység valódi és lényeges, ha az, mi az emberről áll, nem áll ugyanazon igazsággal az Istenről? De Cyrillus mégis, noha a *θεοτοκος* fogalmát megtartja, óvást tesz azon képtelen állítás ellen, hogy az atyával egyenlőképen örök logos a test születése által kezdetét vette. Cyrillus tehát, hol az Isten születéséről beszél, oda teszi azon határozottságot, hogy az Isten csak mint ember vagy testi módon született. Midőn pedig Nestorius a Cyrillus által tanított egységéből azon következtetést vonja le, hogy az Istennek mindent lehet tulajdonítani, mi a testire vonatkozik; az ily következtetéseket az említett megkülönböztetés, és az Isten teljes változhatatlansága által távolítja el. De más kérdés, hogy ezen megkülönböztetéssel a feltett egység meg nem semmisített-e, ha t. i. az isteni és az emberi természet így elválasztatik, hogy az, mi Krisztus mint ember, ő az nem mint Isten, s mikép állhat meg egymás mellett egyenlő joggal azon két állítás, hogy a logos, mint Isten, teljesen változhatatlan, s mégis emberré lett? Ő tehát vagy nem lett valójában emberré, vagy ha valódi ember, úgy ilyenné nem most lett, hanem ő ilyen oly absolut módon, mikép mint Isten ő a magával változhatatlanul egyenlő logos. Cyrillusnak előzményeinél fogva ezen utóbbi állításhoz kellett ragaszkodnia. Ismételve mondja ugyan, hogy az Istenből eredő logost, nem lehet Krisztussal teljesen azonosítani, hanem csak azon időtől fogva, a mint az emberi természetet felvette; de éppen Krisztus fogalmánál látszik, hogy a Cyrillus által tanított egység az emberrélevésnek időbeli kezdetén, mint korláton túl hatott. Itt János logosára támaszkodván azt tanítja, hogy a logosról el lehet az emberit mondani, mielőtt emberré lett volna, az tehát már magában véve ember, mert a világteremtőtől nem lehet az embert elszakítani. Cyrillus az általa felállított egység fogalma folytán az időbeli momentumon kénytelen túlmenni. E pontra nézve igen közeledik Apollinarishoz.

Noha Cyrillus a két természetnek egyesítését, mint felfoghatatlan titkot adja elő, mégis ezen viszonyt egy határozott fogalom által törekedett kifejezni. A gondolkodást becsülő férfiú jól belátja, miszerint lehetetlen, azon határozatlan kíváncsolomnál maradni, hogy Isten-

nek és embernek egygyé kell lenni, sőt hogy szükséges azt a gondolkodás számára valamely kategória által felfoghatóvá tenni. Cyrillus, hogy az egységet megmagyarázza, arra figyelmeztet, hogy az atyával egyenlőn örök fiú, midőn az emberit felvette, az általa felvétel nélkül, hogy isteni létét elvesztette volna, azért lett egygyé, mivel az, igazi sajátja volt. Ha az emberi nem különbözik végképen az istenitől, ha az istenség a testben sem szűnik meg istenség lenni; ezért már magában véve szükségképen az Isten lényegéhez tartozik, hogy ember is legyen, mert az emberi nélkül az istenségnek egy sajátos határozottsága hiányoznék. Kell tehát az Isten természetében egy kapcsolópontra lenni, melyben a két természet lényegileg egy. A két természetnek egymáshoz való viszonyában itt az analogia útján azon viszonyt látja, mely van az emberben a lélek és a test között. Ezen analogiában, valamint Apollinarisnál is azon mély gondolat rejlik, hogy az istenemberi egység nem alapszik azon esetleges viszonyon, melybe az Isten egyáltalános lényege egy bizonyos időpontban egy emberi individuumhoz lépett; sőt inkább, hogy az isteni és az emberi természet ép úgy együvé tartozó elemei, egy a kettőből még csak befejezendő egységnek, mint mikép test és lélek együtt organikus egységet képeznek. Tehát azon sajátos viszony, melyben Jézus, mint ember az istenséghez állott, csak onnan magyarázandó ki, hogy Isten és ember lényegileg egy. Azon érvekben is, hol Cyrillus a dolog természetében rejlő szükségességét akarja kimutatni azon képzetnek, melylyel ő Krisztus személyéről bír, találkozik Apollinarissal. Ha Krisztus — azt mondja Cyrillus — nem akkép valódi Isten, mint mikép valódi ember; úgy a megváltásnak nincs valósága és jelentősége. Cyrillus az egység érdekében a „Krisztus“ nevet helyesen, csak a két természet egységéről használja; ellenben a nestorianusok a logos és Krisztus fogalmakat kevésbé különböztetik meg.

Cyryllus tanának alapfogalma az istenemberi egység, mely szerint Krisztus, mint Isten és ember egy és ugyanaz. Ha az istenember ideája csakugyan való, az Isten csak Cyrillus, de nem Nestorius tana szerint lett igazán emberré. Hogy tehát az Isten és az ember, az istenemberben valójában egygyé lett, vagy hogy az istenség és az emberiség természetüknél fogva oly lényegesen különböznek egymástól, hogy Krisztus által csak valami külső vonatkozás van Isten és ember között, ez a két irányú tanfoglalomból kifejezett vitakérdés.

Cyryllus Nestoriussal tizenkét anathematismát váltott a vitában, mely kivált Cyryllus hevessége miatt nagy elkeseredéssel folyt, s apró-

lékos érdekeket is bevont a maga körébe. És az ismét nem pusztá véletlen, hogy ezen vitában is, valamint az ariusféleben, a római egyház az alexandriai, ellenben a keleti egyház Nestoriushoz, vagy az antiochiai theologiához állott.

Említve volt, hogy midőn Cyrillus a maga képzetét egy határozott fogalom alapján akarja előadni, azon viszonyhoz folyamodik, mely az emberi szervezetben a lélek és a test közt van. De ez mint pusztá analogia a hypostatikai egység fogalmát teljesen előadni nem képes. Mert ha Krisztus személyében az emberit úgy kell gondolni, hogy az lélek- és testből áll, s ha a lélek oly lényeges, mint a test; úgy az isteninek és az emberinek viszonyát nem lehet a lélek és a test közti viszonyra visszavezetni, hanem mennyiben az Istent lényegénél fogva csak mint szellemet lehet gondolni, azt csak, mint a szellem viszonyát a szellemhez, lehet felfogni. E pontban rejlik Cyrillus tanának megoldhatatlan nehézsége. Hogy a hypostatikai egység fogalmához eljuthasson, előadásában önkénytelenül a testet veszi fődolognak, a lelket pedig csak járuléknak. A lélek fogalma nála azért nem léphet előtérbe, mivel az általa tanított hypostatikai egységet nem tudja felfogni úgy, mint az öntudat egységét. A christologiában szó van többek közt a tudás fogalmáról, az öntudat egységéről. Ha a tudat úgy isteni, mint emberi, a tudat ezen különbség által elosztott, mert itt nem elég azt mondani, hogy ugyanazon Krisztus az, ki Isten és ember, mikép az ember ugyanaz, noha test- és lélekből áll. E hiányt Theodoretus *) vette észre. Theodoretus azt kérdi, ha mindabban, mit az írás Krisztusról mond, a megtörtént egyesítés után nincs különbség, mikép lehet azt, mit az írás a szolgai állapotról mond, a logos fogalmával összeegyeztetni? Hogyan lehet Krisztusról a nemtudást is kimondani, mert az órát, mint ő maga mondja, csak az atya tudja. Erre Cyrillus úgy felel, hogy az csak alkalmazkodás, látszat lett volna, miszerint Krisztus, mint ember azt állította, hogy azt nem tudja, mit isteni tudásánál fogva tudnia kellett. Tudás és nem-tudás kizárják egymást, s egyről vagy csak az egyik, vagy csak a másik áll. Ha Krisztus, mint Isten teljes tudását mindig bírja, úgy a nem-tudás, melylyel, mint ember birt, csak látszólagos lehetett. De mikép a tudás és a nem-tudás csak a látszat által közvetíthetők egymással; úgy Krisztusban az emberinek viszonya az istenihez más nem lehet. Cyrillus maga is belátja, hogy elmélete sze-

*) Th. 420. óta cyrusi püspök, meghalt 457.

rint Krisztusban minden emberi csak képzelt. Ő szilárdul ragaszkodik azon tételéhez, hogy a logos, mennyiben emberré is lett, meg nem változott, hanem a magával való teljes azonosságban megmaradt. De itt nincs haladás a léttől a levéshez, az oly levés, mely csak látszólagos. Az Isten tehát valójában nem lett emberré, az emberi az isteninek csak külsőképen felvett hüvelye. Mit tehát Cyrillus istenemberi természetnek nevez, az nem más, mint az Isten természete, magával való teljes azonosságában.

Azonban Cyrillus is jól felfedezte elleneinek gyengéjét, különösen Theodoretusnak azt mondja, hogyha Krisztusnak csak azon fokig tulajdonítunk magasabb tudást, mennyiben a benne lakozó istenség őt kinyilatkoztatásaiban részesíté; úgy Krisztus nem több, mint egy proféta, istenképviselő, *θεοφορος ανθρωπος*. Ha ezen képzetet elfogadjuk, úgy az ember lesz tulajdonképen cselekvő alanynyá, s nem lehet szó az Istennek emberrélevéséről. Az általában a nestorianusi nézet, hogy a viszony a logos és az ember közt csak külső, s ezek egysége csak erkölcsileg közvetítettik. Cyrillusnál a vizsgálódás az isteniből, Nestoriusnál az emberiből indul ki; annál a cselekvő alany a logos, ennél az ember. E pontra nézve is meglátszik az alexandriai és az antiochiai theologia közt az ellentét. Ha az isteni az állagos, úgy az emberi az isteninek pusztja járuléka, ha az emberi az állagos, úgy az isteni pusztán csak viszonylagos. A két elmélet egymást teljesen kizárja.

A vita a két fél közt nagy elkeseredéssel, sőt a dühbe átáradó hevességgel folyt, míg végre 433-ban egy közösen elfogadott symbolum a feleket látszólag kibékítette. A kiegyezkedésnél oly kétértelmű formula fogadtatott el, melynél mindegyik fél azt hitte, hogy a másikat a maga részére vonta. Nem is volt áldás azon symbolumon, mely csak-hogy a külső egységet létre hozza, a szellemet a betű által akarta pótolni. A két természet kimondatott, de a természet egysége csak eltartatott, tehát a régi vita megújulásához a csira megvolt. Így lépett fel ezen harcok történetében Eutyches archimandrita. A nestorianismus az isteni és az emberi természetből két személyességet csinált, melyek egymástól távol estek; ellenkező túlságig ment Eutyches. Ő az istenember személyében az isteninek és az emberinek különbségét egészen tagadta, s csak egy természetet tanított, még pedig úgy, hogy az egyik a másikba átváltozik. A konstantinápolyi zsinat (448) azt kérdezte tőle: hiszi-e, hogy Krisztus velünk egy lényegű, s az emberrélevés után két természetű? Erre azt felelte: „vallom, hogy

urunk az egyesítés előtt két természetű volt, de az egyesítés után egy természetet vallok.“ A zsinat ezt Apollinaris tévtanának nyilatkoztatta ki, s kimondotta felette az excommunicatiót.

Eutyches a két egyenlőképen lényeges mozzanatot egynek vévén, ez által a *monophysitismus* elvének alapját vetette meg.

Eutyches tana Cyrilluséval nagyban annyiban összehangzik, hogy midőn a zsinat annak tanát elkárhoztatta, tulajdonképen Cyrillus állításai fölött mondott ki kárhoztató ítéletet. A zsinat magával jött ellenkezésbe, midőn egyrésről a *symbolumot* a keletiek értelmében úgy magyarázta, hogy a természetek valóságos kettősségéről van szó, másrésről pedig az efezusi zsinat határozatait és Cyrillus tanait érintetlenül akarta hagyni. Ezek után bekövetkezett az elhírhedett *e fe z u s i r a b l ó z s i n a t* (449), mely a két természetről szóló tant elkárhoztatta, s azzal fenyegetődött, hogy két darabra szakgat mindenkit, ki a két természetet csak nevezni is merészli. Említettük feljebb, hogy a byzantzi egyház udvarivá törpült össze, hogy az egyházi és a politikai ügyek összekevertettek azon czélból, mivel a despotiai udvar egyházi érdekekkel álcázta önzését. Az udvar megvonta kegyét azoktól, kik Eutychest elkárhoztatták, s parancsolólag kinyilatkoztatta, hogy egy új zsinaton a nestorianismus utolsó ördögi gyökereiig kiirtandó. Természetes, hogy ily előzmények után a legvadabb szenvedélyre felfokozott fanatismus nyers kitörései a zsinaton bekövetkeztek. De ne gondoljuk, hogy az izzó szenvedélyeket pusztán ily befolyások gyulasztották lánggra, sőt inkább magában a dologban rejlő ellenmondás (tökéletes kettőséget, tökéletes egységnek gondolni) a pártok harcát a komoly tárgyhoz megkívántató higgadt tanácskozás teréről, az erőszakos mozgalmak mezejére hajtotta.

Végre találtak módot egy oly hitforma megállapításához, mely a sok vita után az egyház belbékéjét helyreállította, s az egymással ellenkező dogmai véleményeket a végleteken kívül fekvő közvetítő által kiegyenlítette. Ezen közvetítő értelemben van fogalmazva azon irat, melyet Nagy Leo római püspök Flavia nus konstantinápolyi patriarchához még a második efezusi zsinat előtt küldött. Ezen iratban Leo törekszik az isteni és az emberi természetet, minden ellentét mellett, melyben azok egymással állanak, mint ugyanazon egység különböző oldalait, mint ugyanazon egésznek kiegészítő részeit előadni. Az emberi természet valódiságát szintúgy a maga jogában akarta erőre emelni, mint semmit sem vonni le abból, hogy az az isteni természet-

tel egységben áll. Mindegyik természet megmarad az ő állaga szerint, de a kettő egy személylyé egyesül. *)

El kell ismerni, hogy Nagy Leo helyesen fogta fel Krisztusban az isteninek és az emberinek viszonyát, s hogy a természetek állagos különbségét a személyes egységgel összhangzatba hozta. Azonban tagadni nem lehet, hogy, noha ő az egységet és a különbséget egymással kiegyenlíteni, s úgy az egyik, mint a másik momentumnak az egyenjogot megadni törekszik, a túlsúly mindazáltal a különbség részére esik. Mert ha Krisztus ép úgy valóságos ember az emberi természet teljes tulajdonságaival felruházva, a mint ő valódi Isten; úgy az emberi öntudat tökéletes azonosságával és folytonosságával is kellett bírnia, tehát a mint istenileg mindentudó, úgy emberileg nem mindentudó. De hogy lehet a kettőt együtt ugyanazon öntudat egységében gondolni? És ha a kapocs csak egy pontban is teljes egységgé össze nem fűződik, mikép lehet szó az igazi személyes egységről? Valljuk be, hogy ez egyike a legnehezebb pontoknak. A keletiek által védett azon tétel, hogy két tökéletes természet egyszersmind két magában álló hypostasis is, nála is egészen világos.

Azon tanfoglalomban, melyet Leo Flavianushoz irt levelében kifejtett, a chalcedoni zsinatnak lényeges határozatai bennfoglaltatnak. Mert noha a két párt közti folyvást fennálló ellentét, mely azon kérdés körül forgott, hogy Krisztus két természetből van-e vagy két természetben, a chalcedoni zsinaton is hosszas vitára adott alkalmat; a zsinat (451. Kr. u.) az új symbolumot Leo levelének alapján tette fel, **) s elvetvén úgy a nestorianismust, mint a monophysitismust, azt állapította meg, hogy Krisztusban két természet (*δυο φύσεις*) az isteni és emberi, de teljes áthatottságban (*αδιαίρετως και άχωριστως*) confusio nélkül (*ασυγχυτως και άτρεπτως*) egy személyességgé (*προσωπον*) és egy lényegiséggé (*υποστασις*) van egyesítve.

Állott tehát most azon probléma, melynek megoldásán fáradoz-

*) *Salva proprietate utriusque naturae et substantiae et in unam communitate personam, suscepta est a maiestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas et ad resolvendum conditionis nostrae debitum natura inviolabilis naturae est unita passibili, ut quod nostris remediis congruebat, unus atque idem mediator, Dei et hominum homo Jesus Christus et mori posset ex uno et mori non posset ex altero. In integra ergo veri hominis perfecta que natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris, stb.*

**) Ezzel a római püspök superioritása el volt ismerve.

tak, t. i. hogy Krisztus, mint megváltó úgy Isten, mint ember. Azon kísérletek, hogy a személyes egység ideáját az isteninek és az emberinek, mint két momentumnak közvetítése által akarták felfogni, két elmélethez vezettek. Az egyik elmélet a logost, a másik az embert tette absolut alanynyá, úgy hogy az egyik részen az emberi az isteni alanynak pusztá járulékává, a másik részen az isteni a tiszta emberi alanynak pusztá tulajdonságává lett. A keresztyén tudat meg nem nyugodott, míg megvolt a választás, hogy az ember vagy az egyik, vagy a másik oldalra állhatott. Hogy kisegítő utat találjanak, a két elméletet, azon formában, melyben fel voltak állítva, végleteknek tekintették, s azok képviselői, t. i. Nestorius és Eutyches fölött kimondták a kárhozható ítéletet. Azt gondolták, hogy mihelyt a végletek el vannak metszve, a középben vezető helyes út magától meglesz. Elkárhoztatták Nestorius és Eutychest; ellenben Cyrillus és Leoban felismerték az orthodox tannak igazi kifejezőit. De megállhatnak-e Cyrillus és Leo tanai oly összhangzatban, mint azt Chalcedonban megállapították, ha Nestorius és Eutyches oly merev ellentétet képeznek egymással? Azt gondolták, hogy csak a végleteket hagyták el, holott egyesítettek összeegyeztethetlen határozatokat. Mihelyest ezeket eredeti értelemben vették, azok oly elméletekre ágaztak szét, melyek bensőképen ellenkeztek egymással, miután a természeteket különeműeknek gondolták. Így a személy egysége a két természetnek pusztá synthesise volt. Innen van, hogy ezen dogmára nézve a felfogások az egész középkorban ingadoztak, s csak később sikerült az egy személylyé egyesített természetekben úgy az egységet, mint a különbséget helyesen felfogni. A symbolumban a személy egysége Cyrillus és Eutychestől való, a természetek különbsége Nestorius és Leotól. A symbolum általános jelentősége abban áll, hogy az alexandriai dogmával szemközt az egyensúlyt helyreállította. Noha akkor még nem igen volt meg a képesség az istenit, meg az emberit, mint ugyanazon egység momentumait teljesen megérteni, az mégis nagy fontosságú, hogy sem az emberi az isteninek, sem az isteni az emberinek egészen alá nem rendeltetett, hanem egyik a másikkal egyenlő jogúnak ismertetett el. Ez az antiochiai egyháznak és Leo római püspöknek nagy érdeme.

Az istenember két természetének fogalma a mai bölcsészet szempontjából.

Helyes az, hogy megkülönböztethetjük az egyes ember, az emberiség szellemét, vagy a történeti szellemet és az isteni, vagy az egyáltalános szellemet. De mindemellett is a szellem magában véve csak egy.

Az ember mint szellem az Istennel egylényegű (*ὁμοουσιος*). A különbség Isten és ember között a szellem azonosságában elenyészik, mert az emberi természet igazsága az isteni. Az egy szellem fogalmában jut el az Isten és az ember különbsége teljes egységre. Az isteninek és az emberinek ezen egységét legkönnyebben lehet belátni, ha az ethikai álláspontra helyezkedünk. A keresztyén vallás, s minden philosophia, mely e nevet megérdemli, azt tanítja, hogy az emberi akaratnak az istenivel egynek kell lenni, hogy az emberi ész autonómiája az isteni szellemmel összeesik. Igaz, hogy a két akarat közt megvan a különbség is, mert az isteni akarat csak egy, az emberi egyes; amaz egyáltalános és magával mindig egyenlő, ez a történeti folyás változásában lassankint fejlődő, az a természettől szabad, ez a természet által feltételeztetik. De ennek ellenére is az isteni és az emberi akarat közt nincs heteronomia, mert az isteni akarat nemcsak azért emberi, mivel ez azt magáévá teheti, hanem mivel emez amannak igazsága, úgy hogy az emberi akarat más és jobb törvényt nem adhat magának, mint az isteni akarat szükségességét. Azonban egyoldalúság akár a bölcsészeti, akár a theologiai irány részéről az isteni és az emberi szellem összhangzását pusztán csak az erkölcsinek szempontjából állítani, miután már maguk az erkölcsi elvek az értelmiség törvényeihez vannak kötve. Tehát az isteni és az emberi szellem egységének a gondolkodás szempontjából is kell állani. Vagy gondolhatjuk-e az Istenre nézve a gondolkodás törvényeit másként, mint reánk nézve? az egység rá nézve is egység, a különbség különbség, az általános általános. Vagy más törvények szerint esnek-e rá nézve a testek, mint ránk nézve?

Mivel tehát az isteni az emberinek igazsága, a vallás az istenembert következetesen azon alanynak képzei, melyben az emberi és isteni, mint concret egység létezik, úgy hogy benne az isteni emberi, az emberi pedig isteni. De mivel az Isten, mint egyáltalános szellem, az emberi élet elvét képezi, ezt a vallási képzet a maga módja szerint úgy fejezi ki, hogy az Isten, mint fiú az emberi természetet felvette. A keresztyénség az emberi alakot ismeri el, a jelenségbe lépett szellem számára a legmegfelelőbbnek, egyáltalánosnak és egyedülinek.

Azonban, noha azon igazság, hogy az emberi szellem lényege és alapja az isteni, tehát hogy az isteninek és az emberinek egysége szükségképeni, már az eddigiekben ki van mutatva, azt azon oknál fogva még bővebben kell kifejteni, hogy elenyészszék annak látszata is, mint ha ezen tan csak oly pusztá állítás, melyet az ember tán önhizelgésből

maga csinált, mintha azon tan tán autotheismus vagy, tán csak szép és épületes költészet volna. *)

Az emberi élet a természetiséggel kezdődik, s ekkor egyéniség, innen halad az öntudathoz, s ekkor alanyiség, innen a szabad teremtőiséghez, s ekkor személyesség.

Az embernek mint egyénnek élete a természetiséggel és az érzékiséggel kezdődik. Ezen élet lényege az érzés, egy cselekvő és szenvedő állapot, az mit receptivitásnak nevezünk. Az ember egyelőre csak természeti ember; de ő már e fokon is a lehetőség szerint érzény, mert már az emberi test közvetlenül kifejezi a szellemet. A természeti életnél feljebb áll a kedély, mint belseje ama külsőnek. Ez csendes, nyugodt közvetlen egysége az érzésnek, és a derengeni kezdő öntudatnak. Ekkor kezd észrevenni vagyis az egyest mint általánost tételezni, ez által gondolkodó lényynyé lenni. Érzékisége és kedélye magasabb fokra emelkedik, ha öntudatra ébred. A nemzés és születés által lett embernek ez azon forduló pontja, midőn magát mindentől megkülönbözteti, és így eljut az értelemhez és akarathoz. De ezen haladás a tárgyias világ által feltételeztetik. És, hogy értelemmel és akarattal kezd birni, ezt mások értelme és akarata, tehát a nevelés eszközli mert spontaneitásának erélye egyelőre csak abban áll, hogy mások által kapja a lelkének megfelelőt. Így nyer a világ dolgairól ismeretet, s öntudata nem pusztá lehetőség többé. De mit ez uton nyer, az mind véges, feltételezett, érzéki, s az értelemmel s az akarattal bíró ember sem még a tökéletes ember. Értelme akkor igazi, ha az ember az észről van áthatva, mert az ész azon kapocs, mely az embert és a világot egymással összeköti, s mely mindkettőben az örök és az igazi valóság; akarata pedig akkor igazi, ha a szabadság szükségessége által van meghatározva. Az ember így emelkedik fel a szellemség vagy a személyesség fokára. Amaz első fokon az ember csak a természet által meghatározott szellem vagyis lélek, az öntudat fokán szemközt áll a tárgyakkal, melyektől függ, s melyek határát képezik. Csak a harmadik fokon szabad a szellem és teremtő. Nagyon lényeges tehát a szellemet mint ilyent az öntudattól megkülönböztetni. A szellem, mint tudás, mint teremtő és szabad, túl van azon sokféle közvetítésen, melyet az öntudat kifejlése kíván.

De most szükségképen azon kérdés merül fel, mikép jut el az

*) Ily nézetek csakugyan felmerültek azok részéről is, kik a kereszténységről komolyan gondolkodnak.

ember az ész országába és szabadságának honába, tehát szellemisségéhez? Ha felemelkedik azon forráshoz, mely az örökkévaló észnek és a szabadságnak egyáltalános egysége, s mely egyszersmind az emberi természetnek és személyességnek forrása. Ez az isteni személyesség. Hogy az ember észlény és szabad legyen, ez azon viszony által feltételeztetik, melyben az ember azon örök forráshoz áll. Ezen viszonyt vallásnak nevezzük. Az emberre nézve ezen viszonytól szabadabb nincs s nem lehet, mert ezen viszony, viszonya az örök igazsághoz, és az egyáltalános szellemhez. Ezen viszony teljes szabadságát a keresztyén vallás a szeretet által szokta jelezni. Ez az értelmé és szükségességessége azon tannak, mely az Isten és az ember egységének fogalmáról szól. Az emberi természet önálló és szabad, de egyáltalában ilyen csak akkor, ha az isteni természetet magába felveszi, mert amaz ezzel egyelőre szemközt áll. Az emberi természet ugyanis érzeki és véges. Ezzel ellentétben az Isten szent, azaz tiszta és egyáltalános szellem és szeretet. A vallási élet körében az isteni szentséggel szemközt előáll azon szükségesség, hogy a természeti, érzeki, véges ember, a természetiségen túlemelkedjék, megtisztuljon, s megszenteltessék, mert az ember közvetlenül nem szabad, csak a lehetőség szerint ilyen, hanem saját tette által kell igazán szabadnak lennie. De az ember gondolkodása tekintetében is véges, mi abból is kitetszik, hogy az ember gondolkodása a tárgygyal legfeljebb összehangzik, s így gondolkodás és tárgy egymást körülhatárolják. Ellenben az Istenben a gondolkodásnak és tárgyának ezen különbsége nincs meg, mert gondolatainak igazsága nem abban áll, hogy ezek a dolgokkal csak megegyeznek, hanem abban, hogy a dolgok csak az Isten gondolatai által vannak. Az Isten gondolkodása teremtés, ő maga az egyáltalános igazság. Az egyes tudat kifejlésének folyamában az értelmiség különböző fokain halad át; az Istennek erre szüksége nincs, ő előtte minden örökké teljes tisztaságban világos. De az ember az Isten által képes nemcsak a véges, hanem az egyáltalános igazság felismerésére is, mely cselekedetének is egyáltalános s biztos alapja. Az Isten maga a teljes és egyáltalános igazság, az isteni szellemben az igazság és bizonyosság közvetlenül összeesik. Az emberi szellemben ezen egység egyelőre mint különbség áll elő, mert neki fokról fokra kell az igazság megismerését kiküzdenie. De ezen különbség benne is a teljesen összehangzó egységre juthat el, midőn gondolkodása az Istentől megállapított lét örökkévaló észhatározmányait mint a magával mindig teljesen egyenlő valóságot felismeri, mi a fogalmi ismeretben történik. Noha tehát igaz, hogy az ember mint

szellem az Istentől különbözik, mindazáltal a különbség mellett megvan a kettőnek lényeges és benső viszonya is egymáshoz, s a viszonynak ezen alapján az igazi különbséget se tudnók helyesen gondolni, ha a viszony két oldala egymás irányában teljesen közönyös volna. Azon szép és örök igazság, hogy mi az emberi szellemben igazi és valódi, ennek alapja az isteni szellem, ez oly elv, melyen nemcsak a vallás, hanem a philosophia is, és minden tudomány legbiztosabban mozog. És valójában nem volna érdemes pár perczig öntudattal élni, ha minket nem emelne azon meggyőződés, hogy az Isten az embertől a maga lényegét meg nem vonta, ha kebelünket át nem ihletné azon rendíthetetlen bizalom, hogy gondolkodásunk erejénél fogva a teljes és tiszta igazságot sajátunkká tehetjük.

Midőn tehát a keresztyén vallás az istenemberben a két természet egységét tanítja, ez által az emberiséget azon gondolat magasságához törekszik felemelni, hogy az Isten emberré lett, és hogy az embernek isteni lényegét, mint saját igazi lényegét kell magának elsajátítani. Ezen álláspont az igazi vallás, az a legtisztább és teljes szellemi élet. Így lesz az isteni élet szentségéből tiszta emberi erkölcsiség, s az egyáltalános isteni igazságból emberi gondolkodás és tudás. Ha az ember ide jut, ekkor az egyéni élet az emberi szellemnek csak egy mozzanata, a szellem mint ész és akarat végtelenül túlhat a természetén. Az ember birván tudattal az Istenről, az isteni és az emberi szellemre nézve a kölcsönös távolság megszűnik, mi azonban nem kölcsönös megsemmisítés, hanem az isteni szellem hatálya és az emberinek felemelkedése az ő igazi mivoltára. Így öntudatunk igazsága az Istenről való tudatunkban gyökerezik. Az ember a maga részéről felismeri az isteni szellemet, melyet befogadni képes, s mely nélkül a valódi igazság és erkölcsiség fokára fel nem emelkedhetik. És midőn az Isten, igazságában és szentségében nyilatkozik, s magát az emberi szellemmel közli, ez az Isten örök jósága, melyben az emberi természethez lebecsátkozik. De az igazi vallás álláspontján az embernek nemcsak tartalom szerint van az Istenről tudata, hanem alak tekintetében is, mi által a pusztán emberi természet határain túlemlkedik. A pusztán csak természetileg emberi tudat megállapodik azon fokon, hogy tartalma csak a természet és a történet, ellenben az ember tudata az Istenről azon magas álláspont, mely a természetben és a történetben az isteni bölcsesség hatalmát és kormányát látja. Az ered az emberi természetből, ez az egyáltalános szellemből. Az embernek tehát mély igazi tudata az Istenről odáig halad, hogy maga is lényegileg isteni tudattá lesz, s ebben mutatkozik

az ember istenisége. El lehet mondani, hogy az Istenben igazán élő ember, legyen az keresztyén, zsidó vagy pogány, tanuságot tesz arról, hogy az Isten emberré lett.

Tehát okvetlenül be kell látni, hogy az isteni és az emberi természet viszonya Krisztus személyében nem oly elszigetelt, hogy annak az emberiségben semmi nyoma nem volna feltalálható. Sőt inkább azt az Isten az emberiségben előképezte, s Krisztus egyetlenségének lehetőségére egyelőre ebből fogható fel. De az emberek egyesítése az Istennel nem volna lehetséges, ha az Isten és az ember egysége az Istennel magában véve nincs meg.

Azonban a viszony Isten és ember között mint közvetített még viszonylagos, holott ezen viszonyoknak egyáltalánosnak kell lenni. Ez már abban mutatkozik, hogy a szellemiségben a két részen nincs különbség. *) De a szellem, mely Isten, egyáltalános mivoltánál fogva magával azonos; ellenben a szellem, mely ember vagy a véges szellem, egyedi, s az ebben azonos magával. Tehát nincs átmenet az egyáltalánosból az egyedihez? Hogy ez lehető, ezt a vallások mutatják vagyis a közvetítés. Ha lehetetlen, úgy az Isten emberrélevése is lehetetlen és felfoghatatlan. A rejtélyt és a titkot megoldja a személyesség fogalma. A személyesség azon hatalom, mely a két természetet az egységre emeli, úgy, hogy ebben az egyáltalános és az egyedi elem mozzanatok. A szellem az egyéniségtől, önzéstől megszabadulván, a pusztán emberin túlment az emberi természet megtagadása nélkül; a szellem egyáltalános mivoltát háttérbe léptetvén, az Isten az emberi természethez lebocsátkozott a nélkül, hogy az isteni szellemtől elvált volna. Lényegileg ez az emberi szellem felvétele az istenibe. Képzeteink az Istentől és az emberi természetről hiányosak, megszorítóak, ha az Istent úgy gondoljuk, hogy ő az emberi természetre nézve idegen. Az emberi természet legfőbb igazsága, egyáltalános egysége az Istennel; az Istennel egyesült ember az igazi ember. Az emberi természet közege az Istenne nézve nem elhomályosítás, hanem dicsőségének szelídülése, melyben őt közvetlenül senki nem szemlélheti. Az istenség ideája az istenemberi mivolt ideája, és viszont az emberiség ideája az istenemberi mivolt ideája. Az Isten lényege az, hogy az nemcsak magában, hanem az emberben is személy, s hogy valamennyi ember lényegét és igazságát a hit és az ismeret által magával egyesíti. Az Isten örök lényegénél fogva istenember. Ha azonban ez csak pusztán idea, melynek a való-

*) E tétel alapján kezdtük meg fejtegetésünket.

ság meg nem felel; úgy az csak gyenge, üres, elvont gondolat, az csak egy a képzelet által kirajzolt eszmekép. De hogy az idea valódi legyen annak meglennie is kellett, mihez az időben és a világtörténetben szükséges lefolyás kívántatott. Az emberiség tudata az Istenről sok harczon és közvetítésen ment át, míg az idők teljében megjelent az, kinek élete és öntudata teljesen az Isten élete, ki mint eredmény az elv is, és ki mint véges individuum, egyáltalános individuum. Ez a történeti Krisztus. A hitre nézve könnyű a bebizonyítás, hogy Krisztus az Isten fia. A hit meglegszik azzal, hogy ez meg van írva. De a hit mellé könnyen oda állhat a hitetlenség. Ha tehát az igazság fogalma ki nem fejtenek; úgy azt, hogy az igazság történeti, még nem lehet elfogadni. Kivált a tudományban épen nem lehet a bibliai hagyományból merített tudósításnál megállapodni, mert ezzel az igazság szükségessége még nincs kimutatva. Az ész és a gondolkodás csak akkor nyugszik meg, ha az istenember ideájának belső igazsága és szükségessége bebizonyíttatik, s ezen alapon lehet kimutatni, hogy az ideának valódisága Krisztusban lett nyilvánvalóvá. Az ész kívánja az emberiségnek és az istenségnek tiszta fogalmát egy személyességben. Nem volt időpont, melyben az emberiség az istenség és az Isten ember nélkül lett volna. De ezen viszony az ideának nem volt megfelelő. Az isteni tanácsvégzés örök idő óta megígérte az istenembert, s ezen ígéletben befoglaltatik a beteljesítés bizonyossága is; de ezt nem lehet egészen a történeti lefolyás körén kívül gondolni, mert a világ megváltója megvolt már a sejtelenben, és a reményben mint ezt az alantabb fokú vallások mutatják, az istenember ideájának egyes momentumai már a századok folyamában mutatkoztak; csak a végképi beteljesítés tartatott fen az idő számára, midőn az emberiség azon ponthoz eljutott, mely szükséges volt hogy az istenember megjelenjék. És az isteni tanácsvégzéssel kezdet óta ellenkező mozzanat nem volt esetleges. De mivel az istenember ideája s ennek szükségessége csak az Isten és az ember fogalmából érthető meg és így a történeti állásponton is túl kell menni; minde mellett is, hogy az Isten emberré lett, ez csak akkor lehet a tapasztalás tárgya, ha azon idea egy bizonyos személyben jelenik meg. Azonban ismét csak az Isten és az ember ideájából lehet megismerni, hogy Krisztus megjelenése megfelel-e ezen ideának? Krisztus megjelenésének szükségességét az egész keresztyénség előtti általános viszony a kereszténységhez, tanúsítja. Tehát a puszta történeti állásponton túl kell menni, mert maga ezen álláspont mindig megengedi annak tagadását, hogy Krisztus az istenember. Ezt a maga szempontjának igazolására

Strauss igen ügyesen felhasználja, midőn azt mondja, hogy a tapasztalás soha nem jut el zárpontjához, die Erfahrung vergönnt keinen Abschluss, s jöhet más, ki magát Krisztusnak adja ki. De hogy az istenember ideája szükségképeni, ezt kimutattuk; az Isten emberrélevésének történeti szükségessége pedig Krisztus személyében az előbbeni népeknek és vallásaiknak iránylatában és törekvéseikben adatik elő ezen legmagasabb pontig, s így Krisztus az egész világtörténet központja. Az idea csak mint világtörténet a megvalósult. Mindamellett is, ha Krisztust csak mint világtörténeti személyt fogjuk fel, s csak addig haladunk, hogy őt másokkal összehasonlíttuk, akkor a különbség közte és mások közt csak mennyiségi marad, mert világtörténeti személyek voltak mások is, p. o. Mózsés, Solon. Csak ha azt ismerjük fel, hogy ő a történet központja, akkor ismertük fel azt is, hogy ő egyetlen, páratlan, hogy rávonatkozik a múlt és a jövő, mert valamennyi nép és ezek vallásai, erkölcsi és politikai intézvényei arra irányultak, annak szükségét érezték, azt óhajtották, kiben az Isten tökélye, bölcsesége és szentsége nyilvánvalóvá lesz, ki a világon levő minden jónak és igazinak sugarait magában fogná összpontosítani, ki az emberiség tiszta ideáját adja elő személyében és élete által, kiben az isteni és az emberi teljesen egygyé lesz. A világ Krisztus által tanulta ismerni az igazi Istent, azt, hogy az Isten szeretet. És hol a világ azt kezdi felismerni, hogy az Isten szeretet, ott beáll a történet központja, mely a világot önmagával és az Istennel kibékíti. Így Krisztus története olyan, minővel más ember nem bir. Mint az Isten fia élt az emberiségben, mielőtt a testben megjelent; úgy azon életet örökké éli az ő gyülekezetében, s ebben az ő szelleme minden igazinak és jónak elve. Krisztus áthatja az egész történetet, és azon mint istenember egyszersmind túl is hat. Ő mint ilyen az isten fia és egyszersmind az ember fia. Hogy ezen egység tökéletes és Krisztusban valódi, ezt sokszor kétségbe vonták, legujabb időben különösen Strauss és Renan. De már kimutattuk, hogy az Isten viszonya az emberhez és az ember viszonya az Istenhez szükségképen ezen belső lényeges, és nem pusztán szenvedőleges, hanem öncselekvőséggel biró. Midőn Strauss az istenemberi lényeg ideáját az összes emberiségbe teszi át, midőn azt tanítja, hogy annak valódisága nem egyes történeti személy, hanem az egész emberi nem; ő ehhez a vonásokat tetteleg Krisztus személyiségéből veszi át, és mivel nála azon ideának, hogy az ember istenivé legyen, azon értelme van, hogy kifejlésében a haladást a legfelsőbb pontra kizárja, úgy világos, hogy az ily nézet nagyon véges és korlátozott, mert ily módon tagadja

az embernek azon helyes felemelkedését az Istenhez, mely egyszersmind az Istennel teljes lebecsátkozása az emberhez, ennek folytán pedig az emberiséget oly középszerűségre kárhoztatja, mely magával az emberiséggel, ha ennek épen az a feladata, hogy az istenembert előadja, össze nem egyeztethető. Sőt csak azon tetőpontról lehet belátni, hogy mi az összes emberiség legfőbb feladata, a mint igaz való, hogy az istenség manifestációjának az emberi természetben hosszúsora kívántott, míg az isteni életnek szétszórt telje ezen egyben és személyben egyesülhetett. De Straussnak teljesen igaza van szemközt azokkal, kik a dolgot úgy fogják fel, hogy az Isten kinyilatkoztatása Krisztus személyében nem áll történeti összefüggésben az előidővel, mert az ily tan szerint Krisztus személyessége az emberiség szabad és folytonos kifejlését megszakítja, s így az felfoghatatlan és csodás, tehát semmis. De ebből nem következik, hogy a sokaság azon helyes alak, mely szerint az isteni az emberiségben nyilvánlik, mert a sokaság formája még véges, miután az a zárponthoz soha el nem juthat. Nem a végtelenbe menő és a zárponthoz soha el nem jutó haladvány, hanem az egyes, a személyesség az igazi végtelenség. Az emberi személyesség azon forma, mely az isteni állagnak egész teljét magába felvenni, s mint alany összefogni, vagyis az isteni személyességet mint emberit előadni képes. Ha tehát az isteni a keresztyénség előtti időben az emberi személyességek sokaságában és különféleségében bizonyos mértékig és fokig kifejlődött; ennek alapja az, mivel az egyes személyességnek van ezen ereje és bensősége, az istenit teljesen, minden mértéket meghaladó módon előadni. És mivel az egyes személyességben ezen képességnek és erőnek egész telje és mélye megvan, az szükségképen az első, és kezdetre nézve az ősi, melyből mint az összemélyességből, az elvből, a személyességnek mint származéknak minden ereje ered. Ezt előadja a tan a logos megtestesüléséről, mely kezdet óta az Istennél volt, s melynek beleképezése a világba a világteremtéssel összeesik. Az emberi személyességnek ezen fogalma, melynek eredete az isteni állagnak abba való beleképezése, teszi megérthetővé, hogy az emberi természet az istenihez felemelkedhetik, s ez egyszersmind az isteni természet felvétele az emberi által. Megtörtént ez minden időben bizonyos mértékig, megtörtént ez minden mértéket kizáró teljességig Krisztusban. Azon tanban tehát, hogy az emberiség képezi az istenemberi mivoltot, a helyes csak az, hogy ha az emberiségben az isteni ideának általános élete nincs meg, az concret létezéshez Krisztusban sem jutott volna el. Ezért az igazság az, hogy az isteni és az emberi természet egy-

ségének ideája egy individuumban valósult meg úgy, mint soha azelőtt és mint soha azután. A keresztyén emberiségről sem lehet állítani, hogy az Krisztus helyébe léphet vagy az istenembert képviselheti, mert az emberiség az ő szellemének gyümölcse, az emberiség az ő szellemének lakhelye, de nem a logos megtestesülése. A keresztyén tanok közt fontos az üdvről szóló tan, mely azt mondja, hogy az emberek mindnyájan az Isten gyermekei legyenek az egyszülött fiú által. Ő mint egyes az általános ember, mint egyes individuum az egyáltalános individuum, ő az emberiség, ennek tiszta teljes képe, de ő az emberiség mint egyes. Egyes mindenki, mennyiben másoktól különbözik; ez az individuum határozottsága. Az istenember mint egyes, részesül a végnek minden sorsában, tartozik egy családhoz, egy nemzethez, államhoz. De emberi lételének ezen adott feltétele rá nézve, ki a történet központja, nem képeznek korlátot, s ő ezen feltétlen általánosságában nevezi magát az ember fiának, mert az eredetileg tiszta emberi, egyáltalános szellemiségében benne nyilatkozott meg. Hogy ez azonban, személyében megtörtént és lehetővé lett, ennek alapja, hogy ő benne az isteni természet az emberit felvette, mert, hogy az emberi természet a legmagasabb tökélyre felemelkedik, ezen hatalom isteni. És midőn az általános emberi, ezen individuumban, mely egyáltalános individuum is, öszpontosul, innen az istenemberi élet behat az individuumok, családok és népek korlátozottságába, s itt megfogamzik.

Ellenvetések ezen tan ellen, különösen a tübingai iskola.

Már eddig is voltunk tekintettel azon nézetekre, melyek tagadják Krisztus istenemberi mivoltát, nevezetesen megemlítettük Strauss álláspontját. Azonban még erre nézve sem tudjuk, mikép jutott ő a maga nézetéhez. Strauss bir éles elmével, de nem lehet mondani, hogy egyszersmind mély elmével is birna. Ellenben a legújabb időben felmerült a vallásbölcsezet terén egy irány, melynek felfogása a keresztyénségről több pontra nézve új és sajátos, de mely irány a keresztyéniséget beható mélységgel nyomozza. Ez a tübingai iskola. A tudományos érdekek követeli, hogy ennek felfogásával kissé megismerkedjünk.

A tübingai iskola megalapítója Baur F. K. Nyomozásaira, a tudományos világ figyelme különösen azon idő óta irányult, midőn 1853. Das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte című munkája megjelent. Nézetei most el vannak terjedve, nemcsak Németországban, hanem Angliában, Sveiczban, Hollandiában,

Svéciában és Franciaországban, úgy a theologusok, mint a művelt nem-theologusok között. Ezen iskolát az jellemzi, hogy a tudományos anyagot nem theologiai, hanem történeti nézponatok szerint vizsgálja. Ezért nevezi azt Zeller történeti iskolának. *) Úgy az igazi protestantismus, mint általában az ember örök jogához tartozó szabad gondolkodás szellemének megfelelő, hogy a történeti és minden igazságot minden mellék tekintetek félretételével keressük, és hogy tudományos meggyőződésünket a tudományos nyomozás eredménye szerint határozzuk meg, nem pedig némely, már előre elfogadott dogmái feltevések alapján. Ezen szempont általában helyes, de az is bizonyos, hogy vannak igazságok, hol a pusztán történeti felfogáson túl kell menni.

A dolgok fejlenek, változnak. Azon fejlődés, mely egy dolgon végrehajthatik, időben történik, s ezen idő szerinti kifejlés a történet. A belátást az időrendet követő tényekbe, eseményekbe, a történeti módszer közvetíti. Ezen módszer visszamegy azon időpontra, hol a történeti kifejlés kezdődik, s a tárgyat a kifejlés egész lefolyásán át kíséri, a mint az az időbeli feltételekből támadt. De világos, hogy az ily mód nem képes a tárgynak egészen a mélyére lehatni, miután a kifejlés felismerése oly feltételhez van kötve, mely nélkül a kifejlési menetel nem gondolható. Azt kell tudni, mi az, mi mint szülő ok és belső cél az összes kifejlés alapjául szolgál, tehát az elvet, mely a kifejlést mozgatja és irányozza. Ezen, az egész kifejlést kormányzó elvismeretének módja a philosophiai. Egy bizonyos időpontban kezdett az emberiség írni, s ezt mint műveltségének egy lényeges eszközét lassankint nagy tökélyre vitte. De mi azon elv, melynek azon nevezetes történeti tény a maga lételetét köszöni? Az emberi szellem, melynek vannak gondolatai, s ezeket jelzők, különösen a legtökéletesebb jelzők a szavak által fejezi ki. De a szó enyésző. Innen a szellem azon törekedése, a mulékony szót lekötöni, s a szem számára is szemlélhetővé tenni. Ezen a történeten túlható elv szülte az írást. Az írás megvolt az emberi szellemben, mielőtt azt Tauth vagy másnevű ember feltalálta, mielőtt az első betűt leírták. Bölcsészeti belátás nélkül a genetical módszer csak azt ismerheti meg, mi az időben megtörtént, de nem az elvet, mely nélkül kifejlés nincs; és ismét genetical módszer nélkül a bölcsészeti nem képes a történeti utat követni, melyet a kifejlés tett-

*) L. Vorträge geschichtlichen Inhalts von E. Zeller. Leipzig. 1865.
267. lap.

leg bevágott, mert különben oly apriori féle constructiók erednek, melyeket a történeti tények kinevetnek. A genetical módszer a bölcsészeti soha nem nélkülözheti, a bölcsészeti a geneticalra csak akkor nem szorul, ha oly tárgy kifejléséről van a szó, melynek nincs időrendje. Ez a logikai kifejlés. A tübingai iskola is a történeti módszerrel összeköti a bölcsészeti, *) s ennek köszöni azon mélységet, mely iratait jellemzi, azon beható alapos tudománykincset, mely a mívelt közönséget annyira érdekli. Baur idézett munkájában a történet philosophiai vizsgálódása és a történeti empirismus annyira összeforr, mint tán egy más műben sem, melyet eddig a mívelt világ ismer. Azonban mégis úgy látszik, hogy a tübingai iskola némely pontra nézve a philosophiai módszert a történeti által háttérbe szorítja, és hogy kevesebb súlyt fektet a keresztvéység ideájára, mint azon történeti bonyolatokra, melyekbe azon idea bevonatott.

Az orthodoxia, a régi, úgy mint a mai, nem vizsgálta criticailag a bibliai okiratokat és elbeszéléseket, azokat mind inspiráltaknak, **) tehát minden hibán túliaknak gondolta lenni. A XVI. században a critikai érzék szabad szárnyra kezdett kelni, és mégis a protestáns theologiának sem volt bátorsága e szabadságot a maga számára igénybe venni. A XVII. század végén az angol és a francia szabad gondolkodók inkább könnyelműen, szilárd elv nélkül, pusztán csak visszahatásból a

*) Épen ezért azt pusztán történeti iskolának nem lehet nevezni, mint ezt Zeller teszi.

**) És az inspirációról nem volt helyes felfogása. Az orthodoxia a bibliai könyveket úgy tekintette, s tekinti még most is, hogy csak azok eredete isteni, s ezektől megkülönbözteti a többi írott emlékeket, mint profan műveket. De a Zendavestát, Koránt is isteni eredetűnek tartják azok, kiknél ezen könyvek képezik vallásuk forrását. Az isteni szellem bizonyosan más emberi művekben is nyilatkozik, p. o. Pláto dialogusaiban. A szent és a profan iratok közt a különbség az, hogy amazok egy positiv vallás megalapítását, tehát történeti szabályát foglalják magukban, mi által más minőséget, t. i. szentesítést nyernek. Ha ezt megtartjuk, akkor birunk biztos ismertető jellel, hogy azon könyvekben megkülönböztetjük azt, mi bennök formára nézve hely- és időbeli, azok örök tartalmától, s azok egysége mégis megmarad. Az Isten kinyilatkoztatja a maga lényegét és igazságát. Kinek? Az emberi szellemnek, s az ember ezen isteni kinyilatkoztatást magába fogadja, megérti. Tehát az inspiratio fogalmában, nem lehet az isteni és az emberi szellem cselekvőségét egymástól elválasztani, s így a bibliai könyvek létezése épenséggel nem csodá. Kik azokat csodának tartják, azok vagy olyanok, kiket az elfogult hit vezet, vagy olyanok, kik soha nem vettek maguknak időt, hogy a vallásról mélyen gondolkodjanak, vagy olyanok, kik előtt más lebeg, mint az igazság és maga a vallás.

hierarchia visszaélései miatt támadták meg a hitet és a bibliai elbeszéléseket. Csak a Kant-féle rationalismus törekedett a bibliai történetből a csodást, a supranaturalisticait elvenni, s azon történeteket úgy tekinteni, hogy azok ép azon törvényekhez vannak kötve, mint más történetek. Azonban a rationalismus a szent könyvek történeti vizsgálódásának munkájában a fél úton maradt meg. És a történeti vizsgálódástól iszonyodó vak hit, meg a supranaturalismus már azon kísérletet is vallástalanságnak, istentelenségnek kiáltotta ki. E téren Schleiermacher, Hegel munkássága sem idézett elő mélyen beható változást. Ily viszonyok közt lépett fel 1835. Strauss David Jézus élete című munkájával, melynek hatása rendkívüli volt. Természetes, hogy ismét csak a vakhit és az orthodoxia táborából hallatszottak a boszus hangok, hogy Strauss aláássa a hitet, a jámborságot és az erkölcsiséget; a lusta gondolkodókat pedig bántotta, hogy puha kényelmeikből felzavartatnak. Pedig az, mit Strauss akart, egészen egyszerű. Mit akart ő? Azt, mi magától értetődik, tudniillik, hogy a bibliai tudósításokat, elbeszéléseket ugyanazon alapelvek szerint kell vizsgálni, tárgyalni, mint egyéb történetet és hagyományt, hogy a kritika a bibliai okiratokhoz is szabadon járulhat, szóval kívánja a történeti eljárást. Strauss tehát semmit sem tett egyebet, mint gyakorolta az emberi szabadságnak elidegeníthetetlen jogát, azon jogot, melyet az emberiségnek régen, a tudományból folyó kötelességénél fogva kellett volna gyakorolnia. Nem azt kell csodálni, hogy Strauss így járt el, hanem azt kell fájlalni, hogy az emberiség előtte már régen így nem járt el. Hogy a kritika minden feltevéstől szabad legyen, Strauss természetesen kívánja azt is, hogy az ne induljon ki a csodahit feltevéséből. Itt ismét csak azt kívánta, mi ha megtagadtatik, az emberi ész joga alapján sértetik meg, a vallásról pedig feltételet, hogy annak tanai csak úgy állhatnak meg, ha az emberi ész és gondolkodás a maga, Istentől adott jogát és tehetségét azokkal szemközt nem gyakorolja. Azon megtagadás felteszi a vallás gyengeségét. Mi a csoda? Oly esemény, történet, mely a világ és a tapasztalás rendes, örök törvények szerint járó menetelével össze nem hangzik. Ilyet az Isten nem tesz, az ember pedig ilyennek megtevésére erővel nem bír. A csodával tehát, mivel az történeti nem lehet, a tudományosan eljáró férfi legkevesebbet sem fog törődni. Csodákról igen is beszélnek vallási könyveink, s azok minden vallásban és a legmagasabb költészetben is előfordulnak; de ezeket betű és szó szerint venni, bizonyosan nem oly vallásosság, mely az embert az Isten igazi tiszteletére vezetné.

Azonban, midőn Strauss a maga elveit alkalmazza, azon meglepő eredményhez jut, hogy a bibliai elbeszélések nagy része nem történeti, többek közt Krisztusnak sok beszéde is. — De ha nem történetiek, milyenek tehát? Erre úgy felel, hogy mythosiak. — Azon elbeszélések által Strauss felfogása szerint a régi keresztyén egyház a maga alapítóját akarta dicsőíteni, s azon sükségnek eleget tenni, hogy benne részint általában az ó szövetségi jövendöléseket beteljesítve, részint a zsidó messiási ideát megvalósítva lássa.

Azon kritika nyomán, mely a tudományos alapot megtartva Strauss nyomozásaira felszólalt, ő később maga is elismerte állításainak némely hibáit, mert hol az elbeszélésben bizonyos jellemzetes vonások ismételtetnek, ezeket pusztán a keresztyén mondából leszármaztatni nem lehet.

Strauss kritikájának eredménye negatív, csak annyi, mi nem volt a keresztyénség megalapítója; de mi volt, e tekintetben határozatlan gyanításoknál egyebet alig tud mondani. *)

És itt van a pont, hol a tübingai Baur nyomozásai behatnak, s positiv eredményeket mutatnak. Baur, hogy történeti combinatioihoz szilárd alapot nyerjen, azon új szövetségi iratokból indul ki, melyek mint az ós keresztyénség korából származó legrégebb okiratok azon célra alkalmasak. Ezek Pál apostol azon levelei, melyeket ő ezen írónak tulajdonít. Miután itt erős alapot készített magának, azon meggyőződéshez jutott, hogy az apostoli kor nem volt azon háborítlan harmoniának aranykora, minőnek azt közönségesen veszik, sőt ő azon iratokból mély ellentéteket s tüzes harcokat olvas ki, melyeket Pálnak a zsidókeresztyén párttal, sőt magukkal a legrégebb apostolokkal kellett kiállani. Később vonta be nyomozása körébe az evangyéliomokat,

*) Azonban meg kell jegyezni, hogy Straussnak van egy, e tárgyra vonatkozó más munkája is. Ennek czíme: *Das Leben Jesu für das deutsche Volk*. Leipzig 1864. Első művében eljárásának módja az, hogy az egyes tényekből indul ki, s criticailag elkülöníti a történetit a nem-történetitől; a másikkban kiindul azon tényekből, melyeket történetieknek gyanít lenni, s így mutatja ki, hogy ezen történeti alaphoz mikép rakodtak le nem-történeti adatok. Renan egy évvel előbb adta ki művét: *Vie de Jésus*. Nem lehet mondani, hogy Renan criticája alapos, midőn p. o. az eschatologiai beszédeket ezek külsőségével együtt Krisztusnak tulajdonítja. Renan ott se mutat mélységet, midőn Krisztus szellemi kifejtésére nagy befolyást tulajdonít Galilaea kies vidékeinek. A tudományos igényeket Strauss munkája jobban elégíti ki, mint Renané. Strauss utolsó irata: *Der alte und der neue Glaube* sokat ártott írói hírének, azon a vénkor gyengeségei láthatók.

s ezen alapon „Das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte“ 1853-ban adta a legrégebbi egyháznak s kifejlésének kimerítő rajzát. Baur ily irányú munkálkodásához többen csatlakoztak, s így született meg a tübingai iskola. Természetes, hogy ez is megtalálta a maga elleneit, mi azonban az igazság kinyomozására csak jótékonyan hat. A szabad vizsgálódás magában találja meg a correctivumot azon hibákhoz, melyek belőle eredhetnek; ellenben a tompa nyugalom, criticátlan elfogadása a hagyományosnak az igazi vallásosságnak nem tesz igazi szolgálatot, legalább nem maradandón, a tudományra nézve pedig terméketlen.

Azon állítást, hogy a szent történetre nézve más törvények vannak, tehát hogy ezen történet kinyomozásához más elvek a mérvadók, mint más történet körében, Baur is visszautasítja. Ő azt mondja, hogy a keresztyénség történeti jelenség, tehát az történeti módon vizsgálható. Midőn őt ezért orthodox ellenei azzal vádolják, hogy ő a keresztyénséget így a történeti összefüggésbe bevonván, ez által belőle a természet fölötti és a csodás elemet egészen eliminálja; erre úgy felel, hogy ez igenis a történeti vizsgálódás iránya, s hogy ennek feladata a megtörténtet okainak s okozatainak összefüggésében vizsgálni, holt a csoda a természetes összefüggést megszakítja.

Hozzá tehetjük, hogy igen gyenge, primitív felfogása van annak a keresztyénségről, ki ennek lényegét a csodásban keresi, mintha az isteninek dicsősége a csodák által eszközlött meglepetésekben állana.

Baur az új szövetségi történeti könyvekből, tekintetbe véve más egyházi iratokat is, hű képét akarja lerajzolni a keresztyénség keletkezésének s legelső kifejléseinek. Hogy? Szerinte az elbeszélő könyvek a nemvalószínű mellett jelentékeny történeti elemet foglalnak magukban, melyet szilárd elvek mellett ki lehet választani; ezenkívül azon könyvek mind közvetlen okiratok azon kor felismeréséhez, melyből származtak, mert az elbeszélő könyvek sem mind történeti tartalmúak, miután némelyek tanítanak és a keresztyén gyülekezet épületességére hatni akarnak. Innen azt következteti, hogy bennök a szerző és azon körök vallási álláspontja, melyekre vonatkoznak, ezek viszonya koruk gyakorlati és dogmai kérdéseihöz, tükrözi magát vissza. Így fedezte fel azon tényt, hogy már az apostolokat és ezek korát a zsidóság és a paulinismus ellentéte két félre osztotta el. Utóbbinak felfogása a keresztyénségről szabadabb volt és universalisticai, azé az ó szövetség törvényszerűségéhez még alkalmazkodó és particularisticai. Ezen ellentét nem csekély harczok és közvetítések után csak a második század

második felében egyenlítettett ki, s így született meg a k a t h o l i k u s egyház s ennek dogmatikája. Ily vizsgálódások nyomán gondolja Baur a keresztyénség alapítóját is igazi történeti világában feltüntetni.

Itt még egyszer azt lehet kérdezni, van-e joga Baurnak vagy bármely más halandónak az Istentől inspirált szent könyveket ily kritikai módon vizsgálni, mert mondják sokan, ha ez megengedtetik, mi lesz az Isten ígéjében való hitből? De az emberi észnek és a tudománynak jogában van arról meggyőződni, hogy azok isteni eredetűek. Ez csak a nyomozás útján eszközölhető. Ha azok tartalma isteni és örök igazság, nincs tudomány s vizsgálódás, mely azoktól az isteni eredetet elvitázhathá.

De fölösleges, azt mondják némelyek, a szent könyvekre nézve a tudomány részéről a critical vizsgálódás, miután azok isteni eredetéről tanuságot tesz az egyház, ezen nagy tekintély. Hogy ezen tekintély csalhatatlan, először ezt kellene bebizonyítani, mi nem könnyű dolog. Úgy az egyes ember, az egyes egyesületek, valamint az egész emberiség is az igazság keresésének szép, de fáradalmas munkájában ki van téve a tévedés lehetőségének, s az ismeretben nem egy nehézség által akadályoztatik. Papias, János apostol egyik tanítványa említi, hogy Máté apostol Krisztus mondatait zsidó nyelven szerkesztette össze, de ez nem azon Máté evangyéliom, melyet a görög szöveg szerint birunk, mert ennek biztos nyomai csak 140-ik évre Kr. u. esnek. Az apostolok cselekedeteiről az első biztos nyom 170 körül Kr. u. található fel. Még a harmadik századig megvoltak némely iratok, melyek az új szövetségi gyűjteményhez számítottak, p. o. Barnabás levele, Péter apokalypsize, s az egyház ezeket csak később zárta ki. Kezdetben nem is voltak iratok, melyek a keresztyénség szellemét tolmácsolták volna, s a zsidókeresztyének egyelőre csak az ó szövetségi iratokat olvasták. Az első lépés volt a levélirodalom, mivel az apostolok az általok alapított gyülekezetekre így akartak hatni; tudósítások pedig Jézus életéről csak később keletkeztek. Az új szövetségi gyűjtés csak lassan jött létre s lett általános elfogadva. Ennek oka az, mivel az egyház akkor még nem volt egy, magában annyira elkülönült egység, mint azt sokan gondolják. De noha a tübingai iskola jól belátja, hogy az egyház az új szövetségi iratok eredetét, azok vallási fontossága miatt alaposan nem vizsgálta, s beismeri azt is, hogy azon írók feladata más volt, mint a rendes történetíróé; azért nem következtet úgy, hogy az, ki az új szövetségi iratok egy részét nem tulajdonítja azon szerzőknek, kiknek nevét viselik, a keresztyénséget és a keresztyén egyházat a csalás és a

csalódás eredményének tekinti. Azt mondja, hogy nem ezen iratok szülték a keresztyén hitet, hanem megfordítva ezen iratok a keresztyén egyházban a már meglevő hitnek emlékei, hogy ezen vallás és annak alapítója azok maradnak, a mik, bármily legyen is ezekről a mi történeti ismeretünk és azon könyvekről, melyeknek ezen ismeretet köszönjük.

Csalásról, hamisításról szó akkor se lehet, ha azon iratoknak egy részét a későbbi írók szántszándékosan az apostoloknak tulajdonítják, mivel ezen íróknál nem a történeti szempont, hanem irataik tartalma jó tekintetbe. És ha vannak is az új szövetségben nem történeti elemek, lehet-e feltenni, hogy ilyen nemtörténeti adatok szántszándékosan tétettek? Hol nincs történeti érzék és critica, ott a történeti anyag átalakítását más szemmel kell tekinteni, mint hol ama kettő megvan. A történetinek ezen állásponton még nincs önálló jelentősége, itt a ténylegesnek azon becs adatik, hogy az vallási eszméket és törekvéseket akar kifejezni. Ezen állásponton tehát az ember hiszi, hogy jogosítva van a ténylegest teljes szabadsággal dogmai czélokra átalakítani, s az esze ágába se jut, hogy ez által az igazság ellen cselekszik, midőn a dogmai igazságot, mely lelke előtt lebeg, így gondolja biztosítani.

Ezek röviden a tübingai iskola elvei, s ezek szerint jár el Baur egyházi történetében, különösen mi a régi egyházat illeti. Krisztusról azt mondja, hogy ő volt a Messiás, ki személyessége által hivatva volt az emberiségben új vallási életet megalapítani. A keresztyén vallás lényegét következőképen fogja fel. Azt mondja, hogy ezen vallás abszolút, s ezen abszolút mivoltát abban találja, hogy túlment mindazon hiányokon s végességen, mikben a zsidó és a pogány vallások particularismusa állott, hogy az emberiség a mélyen érzett meghasonlás állapotában csak benne találhatta meg a megváltás szükségét, hogy mint semmi más vallás, az istentiszteletet a szellemben és az igazságban helyezi. Azon közvetítések, melyek szükségesek voltak, hogy a keresztyénség fellépjen, mutatják, hogy annak jelleme nem csupán supernaturalistici kinyilatkoztatás, hanem van igazi emberi jelleme is. Azon kívánalomban, melylyel ezen vallás kezdődik, t. i. hogy az ember magába szálljon, s átalakuljon (*μετανοια*) megvan már azon vonatkozása, melybe magát az emberhez helyezi, abban már ki van mondva az egész álláspont, mely szerint az ember viszonyát az Istenhez felfogja.

Szóval, mi a keresztyén vallást abszolúttá teszi, ez azon alapszik, hogy az ember erkölcsi alanynak tudja magát. Hogy az emberiség ennek tudatára megérjék, milyen történeti közvetítések voltak ehhez

szükségesek, ezt Baur mind részletesen előadja. Tehát nem lehet csodálni, hogy az, mi már régen különböző módon volt az emberiség észszerű törekvésének célja, s mi a kisebb vagy nagyobb mértékben kifejelett emberi tudat előtt, mint ennek főkinese szükségképen felmerült; azon formában találta legegyszerűbb s legtisztább kifejezőjét, melylyel a keresztyénségben fellépett.

De Baur azt kérdi: ez-e a keresztyénség eredeti lényege, t. i. azon közvetítések, melyeket felhoz, vagy ez csak másodrendű? Lehet-e a keresztyénség lényegéről s tartalmáról szólni, a nélkül, hogy a vizsgálódás fő tárgya nem alapítójának személye, úgy hogy közönyös a keresztyénség lényegét a világtörténeti összefüggés szempontjából felfogni, miután egész jelentősége annyira alapítójának személyétől függ, hogy történeti vizsgálódása csak innen indul ki.

Ezért nyomozza a négy evangyéliom történetének forrásait. Azt mondja (23. l.)*): hogy a keresztyénségnek egész felfogási módja lényegileg más, a mint vagy felteszszük, hogy a négy evangyéliom általában összehangzik egymással, vagy azon különbséget, mely a János-féle és a három synoptikai evangyéliom közt van, oly ellenmondásnak ismerjük fel, mely a történeti úton meg nem oldható. Ha azt tesszük fel, hogy a négy evangyéliom egyértelműleg összehangzik; úgy azon egyáltalános jelentőség, melyet a negyedik evangyéliom Krisztus személyének ad, annyira döntő az evangyéliomi történetek egész felfogására nézve, hogy a keresztyénségben, mint az örök logos emberrelévésének tényében, absolut értelemben csak csodát kell látni, az emberi az isteniben, a természeti a természetfölöttiben elenyészik, s mindazon különbségek mellett, melyek a három első és a negyedik evangyéliom közt vannak, a döntő tekintély csak az utolsó mellett szól. De ezzel az evangyéliomok történeti felfogását elhagyjuk, a csoda annyira túlnyomó, hogy a szilárd történeti alapon nem állunk. Ha pedig ezen egy evangyéliomnak azon jogát meghagyjuk, hogy az teljesen csoda, a többi három, mint történeti forrás, nem jöhet tekintetbe. Ha tehát a János-féle evangyéliom még azon értelemben sem történeti előadás, mint a három synoptikai, úgy az evangyéliomi történetek különbsége ellenére is csak az utóbbiak részére állhatunk.

Baur így vél szilárd alapot nyerni, de a kritikai történetvizsgálódás körét még itt is szűkebbre vonja össze. Már k evangyéliomát oly

*) A 3-ik kiadás van kezemben. Czíme: „Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte“. Tübingen, 1863.

függési viszonyban gondolja a kettőtől, hogy azt önálló forrásnak nem tekinti, és mivel L u k á c s evangéliomán a paulinismus jellemét látja kinyomva, csak Máté evangéliomát veszi az evangéliomi történetek viszonylagosan legauthenticusabb forrásának. *) Ebben megkülönbözteti a tantartalmat és a történeti elbeszélést. Az evangéliom lényeges tartalmát a Krisztus nyilvános működését megnyitó hegyi beszédben látja. Ezen beszéd súlya egyelőre nem Jézus személye s emberfői méltósága hanem az, mi az emberhez oly közel áll, mi az erkölcsileg vallási tudatot közvetlenül kifejezi; annak súlya, felelet azon első kérdésünkre, mily érülettel kell az embernek birnia, s mit kell cselekednie, hogy az Isten országába eljuthasson? A beszéd tünteti fel a személyt igazi fényében, az igazságnak közvetlenül az ember szívéhez ható hatalma mutatkozik itt világtörténeti fontosságában. S miben áll az eredeti s a keresztyénségre nézve az elvi, mi Máténál úgy e beszédben, mint egyéb tantartalomban előadatik?

A szegénység s a gazdagság, a föld és az ég, a jelen és a jövő ellentétében van a keresztyén tudat legtisztább eszményisége kifejezve. Mit a legfejlettebb dogmai tudat befoglalhat, az azon beszédben már mind elmondatik, és mégis egész jelentősége épen csak abban van, hogy valamennyi ellentéteknek közvetlen egysége. Megvan itt a megváltás szükségének azon tiszta érzése, mely a bűn és a kegyelem ellentétét már magában foglalja, de fejletlenül, s melyben már a megváltás valósága is foglaltatik. Miként a makarizmusok absolut módon mint magában valót kifejezik azt, mi a keresztyén a maga öntudatában; hasonlóképen nyilatkozik a keresztyénség elvi mivolta az egyáltalános erkölcsi kellőség formájában a beszédnek úgy a farizeusok ellen irányzott antithesiseiben, mint azon részében, hol Krisztus az erkölcsiséghez a külső cselekedeteken kívül az érület oly tisztaságát kívánja, mely a törvény beteljesítésének hamis és tettető színét is kizárja. A külsőnek a belső, a tettnek az érület, a betűnek a szellem tétetik ellenébe, s az érületnek ezen sürgetése, miben az embernek egyáltalános erkölcsi becase áll, lényegileg új. Baur szerint az erkölcsi tudatban van kifejezve a keresztyén elv egyáltalános tartalma, mert mi az embernek legfőbb

*) Miben keresi ezen evangéliom szerint a keresztyénség lényeges tartalmát, ezt azon oknál fogva is részletesebben kell előadnom, mivel erre vissza fogok térni. Az előadás hosszura nyúlna, ha ezt a többi könyvekre nézve is tenném. Sajnálom, hogy azon könyvek tartalmát nem adhatom elő részletesen, melyekből Baur a közvetítési kísérleteket mutatja ki a zsidókeresztyénség és a paulinismus közt. (73—146. l.)

erkölcsi becsét ad, az a véges, az alanyi fölibe emelkedő tiszta erkölcsi érzület. De az érzület erkölcsi mivolta egyszersmind az ember viszonyát az Istenhez meghatározó egyáltalános zsinórmérték.

Mi az embernek legfőbb erkölcsi becsét ad, az teszi őt az Istenhez megfelelő viszonyba is. Ha az ember oly tökéletes, mint az Isten, úgy az Istenhez megfelelő viszonyban áll, mit az igazságosság fogalma fejez ki, s ez a feltétel eljutni az Isten országába. És hogy jut el az ember az igazságossághoz? Ha az ember az Isten akaratát teljesíti. Kell még egy. Hogy az emberi cselekedetekben a hiány kiegyenlítsessék, kell a bűnök, bocsánata is, mint ez az úr imájából kitetszik. Ily egyszerű az ember viszonya az Istenhez, csak az ember akaratától függ, hogy eljusson a mennyek országába. Tehát az ember viszonya az Isten országához csak erkölcsi, s így a keresztyénség eredeti lényege az, hogy jelleme az ember erkölcsi tudatában gyökerezik. De Baur azt kérdi: mi lenne a keresztyénség, ha az nem volna egyéb, mint vallás és erkölcsstan az eddig kifejtett értelemben? Ha az még oly tiszta igazságok foglalattja is, hívei nem fogtak volna képezni oly közösséget, mely a világfölötti uralmat megszerzi, ha szilárd központja hiányzik. A keresztyénség kifejlése mutatja, hogy történeti fontossága alapítójának személyétől függ, mert az ő tanai az ő szájában az örök élet igéjévé lettek. De noha Krisztus személye nagy benyomást idézett elő, az csak egy bizonyos adott pontból hatott korának tudatára úgy, hogy belőle világtörténeti kifejlés eredett.

A messiási idea által nyert a keresztyénség szellemi tartalmát, oly konkrét formát, hogy Krisztus tudata a nemzeti tudat által általános világtudattá fejlett ki. De Krisztusnál a messiási idea csak azért birt világható erővel, mivel lényegileg új tartalomtól volt áthatva, s oly személyesség által képviselve, mely erkölcsi nagysága és tisztasága, s életének bensősége által mindent, mint valódit és jelenvalót mutatott, mit tana kívánalomképen előadott. Krisztus messiási tudatának legkétségtelenebb bizonyossága az ő fellépése Jeruzsálemben. Ezen lépése azon szükségképeni meggyőződéséből eredett, hogy most kell eldőlnie, hogy az egész nemzet megmarad-e a hagyományos, a zsidó particularismusnak érzeki jellegét magán viselő messiási hiténél, vagy akar-e oly Messiást, milyen ő volt élete és hatása által. Az ő halála tehát teljes szakítás közte és a zsidóság közt. Ki halála után hitt benne, annak meg kellett válnia a zsidó képzetektől.

De az új elvet Krisztus követői csak lassankint, s épen személye körüli tanítványai csak tökéletlenül ismerték fel. Mert noha személyes-

ségének benyomása rájuk győző volt, miután a bennevaló hitők halálán túl fenmaradt, noha lényegének sajátsága bennök is gyökeret vert; mindemellett is új hitőket úgy tekintettek, hogy az a réginek nem elhagyása, hanem csak befejezése. Ezért ők a zsidó vallási közösségben akartak maradni, s a keresztyénit csak azokra szorítani, kik az előbbihez tartoztak, vagy a körülmételés által léptek bele; ők folyvást a mózsesi törvény szabályaihoz érezték magukat kötve, Krisztusban csak a zsidók messiását látták, s nem egy új, zsidókat s pogányokat befoglaló vallás alapítóját.

A keresztyén tudat a zsidósággal elvileg Pál apostolban szakított. Pál theológiájának magvát azon gyakorlati kérdés képezi: melyik az igazi vallás? Pál minél szilárdabban állítja, hogy az ó szövetségi vallás csak eszköz volt, hogy a bűnt megérlelje, hogy a zsidóság és a keresztyénség, a körülmételés és a keresztség összeegyeztethetlenség; annál nagyobb volt ellene a zsidókeresztyének, sőt a régibb apostolok részéről is az ellenszegülés és a gyűlölség.

Hogy a maga ellen intézett megtámadásokat visszautasítsa, e hangulatban írta a galátiai, corinthiai és a római levelet, s Baur szerint csak e hármát írta Pál apostol.

Pál a galátiaiakhoz írt levelében mindenek előtte mutogatja, hogy a zsidó vallás csak ideiglenes becses bir, s hogy az, mint a törvény vallása az emberiség vallási kifejlésének történetében csak másodrendű helyet foglal el. Sőt a zsidó vallás történetében is a törvény nem az eredeti, mert fölötte áll az Ábrahámnak tett ígélet, melyben utalás történik azon korra, midőn ugyanazon hit, mely Ábrahámnak, mint igazságosság számíttatott be, valamennyi népnek áldása lesz. Az ígélet akkor megy teljesedésbe, ha a törvény helyébe, melynek átka száll mindazokra, kik meg nem tartják mindazt, mi benne irva van, a hit lép, hit abban, ki megváltott minket a törvény átkától, hogy ezen hit által elnyerjük azt, mi Ábrahámnak ígértetett: a szellemet. A zsidóság csak törvényvallás, különbségben a keresztyénségtől mely szellemvallás, az csak közvetítő addig, míg az ígélet a világrendnek az Istentől meghatározott korszakában (*πληρωμα του χρονου*) teljesedésbe megy.

A korinthusi levélben ezen szavak állanak: az úr a szellem, a szellem pedig szabadság, vagyis Pál elve: az ember megszabadítása minden külső, az ember által közvetített tekintélytől.

A keresztyén szempontot emeli ki Pál apostol szemközt a zsidósággal a római levélben, midőn ezt mondja: a törvény cselekedetei által senki sem igazulhat, a törvény által csak a bűn ismeretére jutunk

el. Ha van igazságosság, az csak az Isten igazságossága a Krisztusban való hit által. Ha a törvény által lehetne idvezülni, mint azt a zsidók gondolják, úgy csak a zsidók volnának az igazságosság birtokában, s az Isten csak a zsidók Istene volna; de ő úgy a pogányok, mint a zsidók Istene.

Volt tehát Baur szerint mindjárt a keresztyénség kezdetén két felekezet*): a zsidókeresztyének és azok, kik a keresztyénséget Pál szellemében fogták fel, s a két fél közti feszültséget azon egyezkedés sem szüntette meg, mely Pál és az ős apostolok közt folyt, s mely az apostoli zsinat neve alatt ismeretes. Pál a feszültségnek áldozata lett.

A két fél csak hosszabb tévedés és kölcsönös ellenségeskedések után egyesült bensőleg. Baur ennek történetét az új szövetségi iratokban és ezeken kívül más írott forrásokban is keresi.

A paulinismus legtisztább forrását a nagy apostol említett leveleiben látja, ezután Lukács evangyéliomában, mely szerint az evangyéliomi történetet Pál universalismusa értelmében írja le. Ez tehát már közvetítő irat, holott Máté az eredeti evangyéliomi hagyományt, a mint ez a zsidókeresztyén körökben átszállított, viszonylagosan leghívebben adja el.

A zsidókeresztyén álláspontról legrégebb írott emlék János Jelenése (1—2 évvel iratott Jeruzsálem elpusztulása előtt). A legrégebb keresztyének mindennap várták a világ végét, s a Messiás csodás visszajövetelét, ki a messiási birodalmat megvalósítja. Az apostoli, az erre következő idő, az egész új szövetség, legújabb alkatelemeit kivéve, teli van ily várakozással, s ez tette lehetővé az első keresztyéneknek a rendkívüli áldozatkésztséget harcban a pogány és a zsidó világgal. Elterjedt volt a hír, hogy Nero menekült gyilkosai kezéből, hogy keleti seregekkel visszajő, s Rómán iszonyu bosszút fog állani. A keresztyének benne az antikrisztust látták, ki Krisztusnak minden igazi híveit a daemonok segedelmével ki fogja irtani, de azután a megjelenendő Messiás előtt porba hull. Ily viszonyok közt iratott a Jelenés. Ezen irat a keresztyéneket meghamisíthatlan hitükben való állhatatosságra buzdítja, s előkészíti a bekövetkezendő vértanuságra, tehát az akkori időkre nézve az nagy fontosságú irat. De ezen irat a Pál apostol által hirdetett tanokat ördögi tanoknak nevezi. Baur itt is látja azon merev ellentéteket, melyek közvetítéséből a katolikus egyház kifejlett, s ezt bizonyítja az ál-clementini homiliákból is.

*) Ez különben is ismeretes tény, de Baur tiszta fényben feltünteti annak okait, fontosságát és hatását.

Azonban a dolog természetében feküdt, hogy a keresztyénség részei, melyek mégis a közhit által voltak összekapcsolva, ezen feszültségben mindig nem maradhattak, hogy az ellentéteket lágyították, s így állott be a keresztyénekre nézve a közös dogmatica és a közös egyház (ecclesia catholica).

A zsidó keresztyénség úgy mérsékelte eredeti álláspontját, hogy a pogány keresztyénektől nem kívánta a körülmetélést, s megelégedett azzal, ha helyébe a keresztség lép, Pál universalismusát Péternek tulajdonította. Baur már Jakob levelében lát közeledést a paulinismushoz.

Ehhez az átmenetet a zsidó keresztyénségtől képezi a zsidókhoz írt levél, azután a Pál szellemében írt levelek Efesusba, Colossusba és Philippibe. Márk evangyéliomában, mely kivonat Mátéból és Lukácsból, megvan a szándék a dogmai ellentéteket elsimítani. Felhoz más iratokat is. Így a második század második fele óta az ellentét, mely az apostolok és a rákövetkező időben oly ellenséges mozgalmakat szült, elenyészik, Péter és Pál meggyőződései összehangzanak, s e kettőt a római egyház, hihetőleg, mert a felek ezen kibékülése először itt eszközöltetett, mint közös alapítókat tiszteli, sőt a városban, melybe Péter soha be nem lépett, a két apostol sirja mutattatott, mint a közös vértanuság emléke. Ezen, a kibékülés felé hajló irányról tanúságot tesz a két Péter-féle levél, mely csak a második században, s hihetőleg Rómában iratott.

Ezen vallási mozgalomnak befejező pontja azon evangyéliom, mely a második század második felében fogalmaztatott, s mely János apostolnak tulajdoníttatik. Ezen evangyéliom szerint a zsidóság már rég legyőzött álláspont, a keresztyénség az üdvhöz az egyedüli és az általános út, benne egy absolut elv, az Isten világteremtő igéje nyilatkozott meg, s a feladat az, hogy magunkat ezen isteninek átengedvén, az Isten fiával, s általa az Istennel egyesüljünk. Baur ezen evangyéliomról közelebbről azt mondja, hogy az az említett mozgalmakból kifejlett keresztyén tudat magasabb formájának legtisztább kifejezése. Tanfogalma, magasabb egysége a zsidó keresztyénségnek és a paulinismusnak. A hitnek itt is azon intensiv jelentősége van, mint a pogányok apostolánál, de tárgya nem Krisztus halála bünbocsátó erejével együtt, hanem Jézus személye, ki a testté lett logos, vagy, mivel Jézust mint küldöttet, csak az őt küldővel együtt közvetlen egységben lehet gondolni, maga az Isten. Krisztusnak, mint a fiúnak viszonya az atyához, az egyáltalános typos, tekintve az ember viszonyát az Istenhez.

Mi a fiú egyáltalános módon, azoknak kell lenni a benne hívőknek az ő közvetítése által. Azon viszonyban, melyben a fiú az atyához áll, állanak a hívők nemcsak a fiúhoz, hanem a fiú közvetítése által az atyához. Az egész viszonyban azonban a meghatározó elv az, ha az ember magát az isteni akaratnak feltétlenül odaengedvén és azt követvén, ez által a szeretetet munkáltatja, melynek abszolút elve az atya szeretete a fiúhoz és az Istennek a világhoz. A szeretet tehát a legfelsőbb fogalom, holott Pálnál a törvényről való nézeténél fogva, a szeretettel szemközt még az igazságosság áll. Ezzel — így végzi Baur — a keresztyén elv kifejlésének menetele eljutott célpontjához azon körben, mely itt a vizsgálódás tárgya, s az ellentétek a keresztyénség universalismusába beolvadtak.

Ha nem is fogadjuk el Baur nyomozásának minden eredményeit, melyeket itt csak röviden lehetett előadni, mi eljárási elveit általában illeti, ezeket aláírhatjuk. Ő vallásunk iratait úgy tekinti, hogy azok az ő keresztyénség kifejlésének különböző fokain keletkeztek, s az egész keresztyénséget is úgy fogja fel, hogy az a keresztyénséget megelőző emberiség története által is lett közvetítve. Ez természetes.

Hogy azon könyvek történeti mivolttal bírnak, ezt az által mutatják, hogy egymásra vonatkoznak, mivel a későbbiek az előbbieket felteszik. Ezen könyvek formája tehát viszonylagos, de e mellett azok teljes becse megállhat. De ha Baur vallásunk iratait úgy tekinti, hogy azok az ő keresztyénség kifejlésének különböző fokain keletkezett irott emlékek, s ha azt állítja, — még pedig igen helyesen — hogy a Jánosféle evangyéliom legtisztább formája az ő keresztyénség lassankinti kifejlési processusának, miért veszi el annyira ezen evangyéliom történeti mivoltát (24. l.)? Ha az ifjú keresztyénség — mint azt Baur szinte helyesen állítja — csak lassankinti harcok és ellentétek közt fejlett, ha alapítójának szellemét csak lassan értették meg, s épen közvetlen tanítványai tökéletlenül fogták fel; mi természetesebb, mint hogy a keresztyénség ideájának felismerésére nézve nem azon iratok a hitelesebbek és tanulságosabbak, melyek épen előbb keletkeztek, hanem azok, melyek minket azon ideának mélyebb és tisztább megértéséhez vezetnek. Mi időre nézve távol vagyunk a keresztyénség megalapításának korától, és első ismereteinket a keresztyénség keletkezéséről és szelleméről vallásunk könyveiből merítjük ugyan, de a keresztyénség ideáját mi bizonyosan jobban ismerhetjük, sőt ismerjük is, mint akár Pál apostol, akár a negyedik evangyéliom szerzője. A mint Baur szépen mutogatja, hogy p. o. a zsidókhoz irt levél a fejledező ifjú keresztyén-

ségre nézve lényeges momentum, hasonlókép egészen történeti alapon áll János evangyélioma is, mert egy szükségképeni ideát ad elő a zsidó messiási és a hellen logos ideának egységét. *) Oly mélyen átgondolt mű igen természetesen többé vagy kevésbé tökéletes iratot tett fel. Az új szövetségi iratok, noha mutatnak különbségeket, egy idea által tartatnak össze. Ezen idea az istenember ideája. Ezen egy idea a különböző részekben végig vonul, noha az, ezen írók fejlettségének különböző fokain mutatkozik, s irataikban sajátos módon nyomatik ki. Ezért az sem áll, mit Baur a négy evangyéliomról mond, (23. l.) t. i. hogy az evangyéliomi történet lényegileg más a negyedik, s más a többi három evangyéliomban. Baur Mátét tekinti annak, ki által a történeti Krisztus ismeretéhez leghitelesebb úton juthatunk el. De Krisztus már itt is az Isten fiának nevezetik, s ez a fő. Baur azonban azt mondja, hogy Krisztus a synopticusoknál másképen nevezetik az Isten fiának és másképen Jánosnál. Ez igaz, de csak azon értelemben, hogy általában a későbbi írónak az Isten fiának felfogása lehet mélyebb, mint a korábinál. Ha tehát, mint azt Baur (308. l.) állítja, Krisztus praexistentiájának ideája a synopticusok látkörén még kívül fekszik, ez csak felhözött nézetünk mellett szól. Az ember ösképi, tiszta ideája örök, s e nélkül az ember igazi viszonyát az Istenhez gondolni nem lehet, az tehát szükségképeni; de belépése a jelenségvilágba igenis egy bizonyos időponthoz kötött. A kérdés és a kétség csak arra nézve merülhet fel, hogy az idea a történeti Krisztusban valósult-e meg? Ez a gondolkodó észnek, a tudományos vizsgálódásnak mindig lehet tárgya. Ezért szabad legyen kétségbe vonnunk Baur azon állítását, hogy Jánosnál a logos felfogása egészen supranaturalistiai és csodás. Baur azt is kiemeli, hogy Pál apostollal vett a christologia magasabb lendületet. Erre nézve ezeket írja (314. l.): Er hat zuerst das Christenthum aus einem höheren und universelleren Gesichtspunkt aufgefasst, und in ihm die Bedeutung eines allgemeinen, den ganzen Weltverlauf und den Entwicklungsgang der Menschheit bedingenden Prinzips erkannt. Von diesem Standpunkt aus ergab sich ihm als nothwendige Voraussetzung die Ansicht, dass Christus ein mehr als menschliches, ein überweltliches Wesen sein müsse, und hiemit war sodann der Anfang gemacht, den Begriff der Person Christi immer höher zu steigern bis zur

*) Hogy ezen idea az isteni szellemtől áthatott emberiség történetében szükségképen fejlett ki, és hogy az képezi a világtörténet központját, ezt már kimutattuk.

absoluten Einheit mit Gott, und Alles auf ihn überzutragen, was die Zeitphilosophie Analoges darbot. Hogy Krisztus világfölötti lény-e (überweltliches Wesen), ez más, még pedig igen helyén levő kérdés, mert úgy látszik, hogy a logos Jánosnál is még nem az Istenben levő emberiség, s így az isteni és a véges közti dualismus még annál sincs teljesen kiegyenlítve, ki Baur szerint is a bibliáírók között a keresztyénységnek legtisztább kifejezést adott. Előadásunkból kitetszik, hogy a mi álláspontunk az, miszerint az isteni az emberinek igazsága, az tehát erre nézve túlnani nem lehet. Épen ezért itt még azon kérdés támad: van-e igaza Baurnak midőn az imént említett állítás nyomán azt mondja (24. l.): „Ha feltesszük, hogy a négy evangyéliom összehangzik, úgy az absolut jelentőség, melyet a Jánosféle evangyéliom Jézus személyének ad, oly egyáltalában meghatározó az evangyéliomi történet egész felfogására nézve, hogy a keresztyénségben, mint az örök logos emberélevésének tényében csak csodát lehet látni teljes értelemben, az emberi elenyészik az isteniben, s így az evangyéliomi történet történeti felfogása egészen elhagyatik.“ Erre már az előbbeni fejezet fejtegetésének folyamában megfeleltünk, egyszersmind itt ismételni kell, mit e fejezet elején mondtunk, t. i. hogy az ily nagy feladat tökéletes megfejtéséhez a pusztán történeti felfogással teljesen nem boldogulunk, mert a János logosában előforduló hiányok — ha vannak ilyenek — sem ronthatják le az istenember ideáját.

És maga a történet is mutatja, hogy egész lefolyásának, küzdelmeinek célpontja az istenember ideája volt. *) Ha Baur állításai állanak, úgy az igazi isteni a jelenségbe soha teljesen be nem léphet. A keresztyénség igenis sürgeti az érzületet, mint azon egyet, miben az embernek egyáltalános erkölcsi bece áll, de ezáltal az még nem lényegileg új elv, mint azt Baur tanítja (29. l.), miután az érzület tisztaságát már Plato, Aristoteles, különösen pedig a stoikusok jól hangsúlyozták, ha nem is azon mértékben, mint vallásunk alapítója. De így a keresztyénség elve és azon bölcsészek tanai között csak fokbeli különbségnek lehetne helye. Tehát nem áll, mit Baur a hegyibeszéd alapján mond (34. l.), t. i., hogy az ember egész viszonya az Isten országához csak erkölcsi, hogy a keresztyénség lényegénél fogva tisztán erkölcsi vallás (35. l.). Sőt inkább a vallásos élet az egész embert és az egész istenséget viszonyítja egymáshoz, egyszersmind pedig az erkölcsiség az

*) Természetes, hogy ennek belátásához nem elég a politikai történet ismerete. Némely ember mást nem ismer.

értelmiség törvényeihez van kötve. Hogy az ember csak erkölcsileg és nem lényegileg képez egységet az Istennel, ez egyoldalú azon oknál fogva, mivel az isteni akarat az isteni lényeknek tartalomteljes alakja. Igaz, hogy az erkölcsiség is az embernek megszabadítása, de mivel folyvást cselekednie kell, mi az időhöz van kötve, ezért még korlátozott. Ellenben azon bizonyosság, hogy ő állagánál fogva egységet képez az egyáltalános szellemmel, az Istennel, megszabadítja őt a történettől is. Ezen egység egyáltalában valódi mint istenember, ki örökévaló ugyan, de mint a jelenségbe belépett, történeti is. Ekkép a csodának nincs helye.

Baur vallásbölcészeti felfogása Schleiermacher és Hegel rendszeréből fejtett ki, de önálló gondolkodását korán követte. Baur már „Christliche Gnosis“ című munkájában (1835.) ellenkezett Schleiermacherrel. Ennek felfogása szerint a keresztyénség abszolút jelleme a megváltó ősképi mivoltához (Urbildlichkeit) kapcsolódik. Baur azon munkának végén azt kérdi, minő joggal lehet a názárethbeli Jézus személyét a megváltóval azonosítani? Történeti úton egy abszolút tökélyt bebizonyítani nem lehet. A megváltó ősképe egy vallásbölcészeti idea, az nem egy történetileg bebizonyítható tény. Kell, hogy ezen idea a maga valóságát magában hordja, az nem válhatik az által igazivá, hogy az egy történeti individuum személyében történetileg megjelenik, az csak a tudat körébe esik, csak eszmei (ideelle) jelentsége van. Az ősképi és a történeti Krisztus tehát mindig megkülönböztetendő, amaz e felett a történeti ismeretre nézve elérhetetlen magasságban leleg, s mi bármennyire fokozzuk az utóbbinak jelességét, a történeti vizsgálódás mindig csak a viszonylagosan legjobbat mutatja fel, de a viszonylagosan legjobb és az abszolút tökéletes közt van egy űr, melyen a történet át nem ugorhatik.

Ezen felfogás szerint a jelenség az ideát soha meg nem közelítheti, s így természetes, hogy a mi történeti tudásunk sem érheti el azon ősképet. Vannak tehát tudatunkban legdicsőbb, hiánytalan ideálok; de mi haszna, ezek minket boldogítani nem képesek, mert azok a jelenségtől, a valóságtól, az élettől, a gyakorlattól soha el nem érhető távolságban fekszenek!

Szabad legyen itt még azon eredményt megemlíteni, melyet Baur kifejleni lát a zsidó keresztyénség és a keresztyénség eredeti ideája közti harcából (106. stb. l.). Azt mondja, hogy a zsidó keresztyénség mindent megtett, hogy a paulinismussal szemközt az elsőbbséget kivívja, s ki

ne eresse kezéből az uralmat a pogányság felett. A zsidóság világtörténeti fontossága teljes fényében feltündöklök, midőn a zsidó keresztyénységhez haladt, s ebben megijodott. Azon theocratiai intézvények és aristocratiai formák, melyek által a katolikus egyház megkapta az elemeket a világ uralkodását biztosító szervezetéhez, a zsidóságból erednek. Ebben Baurnak igaza van, s a zsidóság mozgékony szellemét nálánál senki jobban fel nem ismerte.

A catholicismusnak — mondja tovább — tulajdonképeni központja a püspökség, pedig ez az egész vallási közösségnek szervező és éltető elve. Mivel az egyházi szervezetnek már első kezdeteiben a püspök minden egyes gyülekezetre nézve azzá kezdett lenni, mi legfelsőbb fokon Krisztus, az általános egyházra nézve a zsidó messiási fogalom alapján; így az egész középkori pápai hierarchia már előttünk van. Ez a zsidóságnak vele született ösztönző törekvése a theocratiai világoralomra, mely ugyanazon erélylyel ragaszkodik elvének sajátosságához a mint kifelé is reális világhatalommá alakul meg. A paulinismus nyerte meg ugyan pogány apostolsága által a katolikus keresztyénység számára a különféle népekből és nemzetekből a nagy tömeget; de ezen alapon, szervező formáival a zsidó keresztyénység rakta össze a hierarchiai épületet. Azonban a paulinismus is megőrizte kivívott jogát, s elvének superioritását is. Valamint a keresztyén universalismust az által alapította meg, hogy a zsidó particularismusnak aristocratiai igényeit gyökerében elmetesztette; úgy, mi az egyház jövőjét illeti, az ő elvében van az erő, hogy határozottan behat a viszonyokba, valahányszor a hierarchiai catholicismus az evangyéliomi keresztyénység fölibe burjánzik, s az igazi keresztyéni tudatot megsérti. A paulinismus, midőn az átmenetet képezte a katolikus egyházhoz, oly általános életszabályvá fejlett ki, minélfogva az igazulási tan háttérbe lépett, s a hit a cselekedetekkel együtt karöltve járt. Pál, igazulási tanának élet csak akkor irányozza kifelé, midőn a zsidó keresztyénység ellen kell harcolnia, különben a szeretet által munkás hitről beszél, hogy a cselekedetek jogosultságát a hit mellett beismerje.*)

*) A tübingai iskolához Baur mellett több szellemdús tagjain kívül tartozik Zeller Eduárd, a berlini egyetemen a bölcsészet tanára. A hely szűke nem engedi, hogy ezekről is szóljak. Ki Zeller nézeteivel rövid úton akar megismerkedni, ehhez jó kalauz „Vorträge geschichtlichen Inhalts“ című munkájában foglalt értekezések. Érdekes, mit ezen hajlékony és szép irálylyal bíró bölcsész és theologus János evangyéliomáról mond. (254—6. l.)

III.

Az Isten és az ember szabadsága.

Miután az istenség fogalma főbb vonásokban megállapított, a figyelem az erkölcsi cselekvés alapjainak kifürkészésére irányult. Okvetlenül kellett azon kérdésnek felmerülnie, mikép viszonylik az ember szabadsága az isteni kegyelemhez? A kérdés másképen az egyházi theologia nyelvén így áll: mi jelentősége van az Isten emberrélevésének az egész emberiségre nézve, vagy a Krisztus által és Krisztusban létesített kiengesztelése az embernek az Istennel, mikép kiengesztelés az más emberre nézve is? E kérdés alig érintette a keleti egyházat, minnek oka egészen a kelet jellemében rejlik. Az érdem e kérdéssel tüzetesen foglalkozni a nyugati egyháznak jutott. Azon férfi pedig, ki azt megoldani törekedett, egy részről Aurelius Augustinus, *) oly férfi, kinek sok belső harcra kellett küzdenie, míg rendkívüli hivatásához képessé tette magát, másrészt Pelagius.

α. Augustinismus.

Augustinus élete. Augustinus született Tagaste városában 354. Kr. u. Keresztyén szüleinek gondjai alatt tudományos nevelést nyert. Élénk képzelete őt ifju korában könnyelmű cselekedetekre ragadta, heves természete pedig kicsapongásokra a nemi ösztönben. Az ifjunak ezen élete jámbor anyjának Monicának sok keserű könnyeket okozott, mi az ifju lelkében tartós benyomást hagyott. De nemes gondolkodását ifjukori szenvedélyei sem fojtották el egészen. A manichäusok, kikhez egy ideig tartozott, bűnös tudatát azon, az érzéki embernek hizelgő tanuk által igyekeztek lecsillapítani, hogy őt bensejének egy idegen természete, akarata ellen ragadja a bűnre. Karthágóban tanította az ékesszólást, azután ugyanezt Majlandban. Itt Ambrozius püspök szónoklata őt a katolikus egyház kebelébe, tudományos és vallásos kételyei a philosophiai képzettséghez és élete új irányához vezették. Plato iratainak egy latin fordítása utáni ismerete adott lelkének magasabb iránylatot, nevezetesen az tanította meg őt, hogy az érzéki világon túl a szellemibe emelkedjék. Látszik, hogy Plato szellemét felfogta, noha iratait eredetiben nem olvasta. Sőt ezen phi-

*) Mivel Augustinust a legnagyobb egyházi atyát és elleneit részletesen adom elő, ezért a kisebb latin egyházi tanítókat, melynek Minutius Felix, Arnobius, Lactantius elég lesz pusztán megemlíteni. Azon gondolat, mely Lactantius iratainak átvonul, az igazi bölcsesség egyesítése az igazi vallással.

losophia kedveltette meg vele a szent írás olvasását is. Különösen Pál apostolba mélyedt el. Így bensőképen megváltozván, új emberré lett. Ezen idő óta (32 éves) minden erejét az egyház nyilvános ügyeinek szentelte, egyszersmind a philosophiai tárgyakban is mélyebben buvárkodott. Ekkor írta a bölcsészetről azon szavakat, hogy ki azt megveti, az a bölcseséget veti meg, mert az az ismeret legfőbb mértéke. Ez platói felfogás. Később a bölcsészettől elhajlott, s annál buzgóbb híve lett az egyházi tekintélynek. Ez előtte oly nagy volt, hogy az írás tekintélyét az egyház tekintélyétől teszi függővé. Kezdetben hitte, hogy a bölcsészet a keresztyénséggel megegyezik. Hogy később e nézettől eltért, annak okát kora gondolkodásában kell keresni. Ekkor főiránya volt az egyházi életet kifejtteni, e mellett pedig e kor a világi tudományban, és a bölcsészetben kevés biztossággal bírt, s mint azt már néhány pontban láttuk, hitébe oly pontokat vett fel, mely a szabad gondolkodás törvényszéke előtt meg nem állhat. Így Augustinus lassankint oda jutott, hogy a pogányoktól és a bölcsészekről minden erényt megtagadott, Afrikába visszatérván Hipporegiusban püspöknek választott meg. Ekkor gondolkodása ismét annyira megváltozott, hogy ő, ki azelőtt hatályosan a hitkényszer ellen nyilatkozott, most helyesnek tartotta az embereket a hitközösségre erőszakkal is hajtani. Ennek alapja azon téves felfogás, hogy ő kizárólagosan csak az egyházban gondolja az ember számára az üdvöt, és, hogy az egyház fogalmát, noha ennek mélységébe behat, nagyobbára csak külsőképen fogja fel. Másképen püspöki hivatalában úgy jámbor érzületet, mint gyakorlati tapasztalatot nagy mértékben tanusított. Meghalt 430-ban Kr. u., midőn a vandálok a püspöki várost ostromolták. Iratai, melyek közt legnevezetesebb „De civitate Dei“ czímű nagy munkája, őt a nyugoti keresztyénség egyik legfőbb tanítójává avatták fel. Alig van író kinek iratai és tanai annyira behatottak volna az emberiségbe, és ennek gondolkodásmódjára, mint Augustinus. Ily íróval tehát terjedelmesebben kell foglalkozni.

Bölcsészeti álláspontja.

Noha Augustinus leginkább a hit titkai felett gondolkodott, nem hiányoznak irataiban philosophiai irányok sem, de gondolkodását mindig a hitszabály, s az egyház közösségére való tekintet vezeti. Nem szereti a philosophiai kifejezések nagy szabadságát, mert fél ennek a kegyességet lerontó nagy hatásától. Ezen gondolkodást tehát egészen szabadnak tekinteni nem lehet. Hisz a kegyességnek és a philosophiának csak egy gondolata lehet, csak hogy a philosophia meg akarja is-

merni, hogy miért isteni az, miben mint az Istennek ellenmondás nélküli akaratában hiszünk. Ezért a bölcsészet a vallásnak is jó szolgálatot tesz, s az emberiségre nézve az nagy áldás. Mi azonban nagy igazságtalanságot követnénk el, ha Augustinust ezért elítélnők. A keresztyénség Augustinus korában még új elv volt, s mint ilyenek a régivel okvetlen meg kellett mérköznie. És mint egy helyen már említettük, a történet bizonyítja, hogy az új elv a régít rendesen gyanús szemmel kíséri, és sok időbe kerül azt belátni, mi az, mit a régiből az ujba át lehet venni, mi az, mire nézve az új a régivel ellenkezik, s mi az, miben a kettő megegyezik. Az emberiségnek egy tisztulási processuson kell átmennie, míg megszabadul azon elfogultságtól, melylyel a régít szemközt az ujjal tekinti. Tehát a dolog természetes, hogy Augustinus, miután egészen a katolikus egyháznak szentelte életét, ellenséget látott mindenben, mi nem keresztyéni, különösen pedig az erejénél fogva még akkor is az életre nagyban kiható görög bölcsészetben. A még végképen meg nem erősödött egyház miatti aggodalma azon imponáló ellenséggel szemközt, őt a túlbuzgósághoz ragadta. Mindemellett bevallja, hogy a pogány philosophia is az igazságnak legalább árnyékát látta, sőt, hogy az istenség háromegységét is, törekedésünk ezen czélját némileg felismerte. Meg van győződve, hogy az ember, ha isteni kegyelem által nem segítetik, tévedni fog; de azt is beismeri, hogy a tévedés határa a dolgok természete, tehát az igazság a pogányok előtt sem lehetett egészen elrejtve, mert az isteni gondviselés mindenütt működik.

A pogányok által felfedezett igazságoktól a keresztyénnek nem kell félnie, hanem mint tulajdonát, mely az igaztalan birtokosok kezében volt, elsajátítania. Az egyház nem fél az igazi dialektikától csak használjuk azt az igazság szempontjából. Ily módon használták azt Krisztus, Pál apostol. A philosophia tehát a hittel nem ellenkezik.

Azonban a görög bölcsészetet még sem tekinti az üdvösség útjának, mivel csak keveseket taníthat meg az igazságra és nem az egészre. Augustinus szerint a philosophia útja az igazsághoz azért hamis, mert ezt jámborság nélkül keresi. A tudomány szeretet nélkül nem használ, hanem felfuvalkodik. Augustinus meg nem gondolja, hogy a bölcsészetnek a vele oly közel rokonságban álló vallástól a maga különbségét fenn kell tartania, s ezt formájának önállósága által teszi meg. A bölcsészet tárgyalhatja ugyan a jámborságot, a szeretetet, a viszonyt ember és Isten közt; de ezt teszi a nélkül, hogy ezen eljárása maga is vallásos legyen, miután e pontra nézve egyik tiszte az, hogy az Isten és az ember közti viszony fogalmát tudományos vizsgálódás-

nak vesse alá. Még a theológiának sem az a feladata, hogy belőlünk közvetlenül jámbor keresztyéneket képezzen, hanem, hogy a hit tartalmáról felvilágosítson. Hogy pedig a bölcészet csak keveseket tanít meg az igazságra, ennek csak azon értelme lehet, hogy mint az ismeret legtökéletesebb formájához nem minden ember emelkedik fel, mi azonban nem a bölcészet hibája. Augustinus göggel vádolja mindazon philosophusokat, kik az igazságot nem Krisztusban keresik, kik az észre tekintenek, és nem arra, ki azt adta. Szükséges, hogy szellemünket az Istennek alávéssük, parancsai szerint éljünk és ne emberi módon. A tanítást az Isten változhatatlan erejétől várja, mely minden emberben lakik, s mely nem más, mint Krisztus. De ezzel nem hangzik össze praedestinációjával összefüggő azon állítása, hogy az igazsághoz azért jutnak el kevesen, mivel az emberi természet gyengesége csak keveseknél támogatatik az isteni kegyelemtől. Azonban noha szilárdul áll nála azon elv, hogy Krisztus nélkül senki sem üdvözülhet, mégis ezt úgy lágyítja, miszerint elég, ha a hit Krisztusban lelkünkben csak elrejtve volt, tehát Krisztus előtt is az üdv reménye a pogány emberben is lehetett. Hisz az Isten az emberi kebelből soha sem hiányzott, ő mindig kinyilatkoztatta az igazságot, tehát a keresztyén vallás Krisztus előtt is megvolt. Ezek igazán mély speculativ szavak. Ily szép felfogás oda vezethette volna Augustinust, hogy legalább a régi bölcészekről lágyabban ítéljen. Ha a pogányságot általában elítéli, erre őt bizonyosan rábirta korának nagy romlottsága is, melytől ő az egyház híveit az által vélte megmenteni, ha elítéli mindazt, mi nem keresztyéni. Azonban történetileg teljesen igazolt az, midőn Augustinus a görög bölcészet ellen azt hozza fel, hogy az emberi törekvéseknek szilárd czélját nem tudta kitűzni, és hogy Isten és ember között közép lényeket vett fel. De ezen tévedés a görög bölcészet romlásának korába esik, s e romlás okaira Augustinus alig van tekintettel. Augustinus továbbá a tudományos ismeretnek határait is szűkre méri ki, mert csak oly ismeretet akar, mely a hitnek szolgál. Azt már tudjuk, hogy korának iránylata hozta magával, hogy az a physikával nem szeretett foglalkozni. Ezért állítja, hogy a természet titkait kutatni tulságos kíváncsiság, az erőnket meghaladja. Ha a testit nem ismerjük, viseljük el azt békével, mert tudatlanság és tévedés oly dolgokban, melyek az üdvhöz nem szükségesek, nem baj, a keresztyén megelégedhetik, ha azt tudja, hogy minden dolgok oka a teremtő jósága, neki nem kell a természet jelenségeinek közelebbi okait tovább fürkészní. Boldog az, ki az Istent ismeri, ha más tudo-

mányokat nem is ismer. Augustinus ezen felfogása a különböző tudományokról, a keresztyén középkor összes szellemi irányára döntőleg befolyt. De midőn Augustinus maga is azt tanítja, hogy minden dolgok oka a teremtő jósága, méltán azt kérdezhetjük tőle: megismerhetjük-e igazán az Istent, ha a világ dolgait, mint az ő teremtményeit nem ismerjük? A tudományban nem elég annyit mondani, hogy minden dolgok oka a teremtő jósága. Igaz az Isten a causa causarum, a teremtő akarat; de a tudományban az istent ily reductioval nem tisztelnők, s megfosztanók magunkat minden közelebbi ismerettől, mely bizonyos esetben bizonyos elvet, tehát speciális ideát kíván, melynek isteni voltát gondolkodó ember nem fogja tagadni. Hogy Augustinus későbbi irataiban a dolgok ismeretének becsét a hitbelieken kívül leszállítja, e gondolkodásnak azon feltevés képezi alapját, hogy az üdv útja más, és a tudományoké is más. Igaz, a tudomány nem maga a kegyesség és valóság. De az igazi tudomány ért-e az utóbbinak? Hisz ő maga is tanítja, hogy a hittől haladjunk ennek tudásához. És vannak az emberi ismeretnek oly körei, melyeknek a kegyességhez és a vallásosság-hoz semmi viszonyuk sincs, s ezek teljes önállóságát okvetlenül el kell ismerni. Helyes azonban Augustinus polemiája oly tudomány ellen, mely magát az élettől úgy elzárja, hogy abban csak egy iskola gyönyörködik, s mely az embert felfuvalkodottá teszi. Azonban ez nem a tudomány-nak, mint ilyennek a hibája, hanem pusztán a tudományaikban elbizakodott tudósoké. Augustinus szabad azon előítélettől, mintha csak az iskolaszerű mód vezethetne az ismerethez. Ezért az iskola útjai mellett tiszteli az élet útjait, s törekszik az Isten élő ismeretére, mely munkás szeretetben fejlik. Hogy a tudomány használ, ha az ember szívet az alázathoz vezet és a szeretetnek kitarja, ezen szép meggyőződéshez Augustinus mindig hű maradt.

Hiány az is, hogy midőn megkülönbözteti az időbelinek és az örökkévalónak ismeretét, a kettőt nagy távolban tartja egymástól. Sürgeti az önismeretet. De ez a legbensőbbben van összekötve a világ egyéb dolgainak ismeretével. Szerinte a philosophiának csak két tárgya van: az Isten és a lélek ismerete. De a lelket is csak azon szempontból vizsgálja, részint, hogy gyengéinket felismerjük, részint, hogy lelkünkben az Istent megismerjük. Gondolkodása egészen theologiai jellemű; van azonban e mellett lélektani iránya is. Ez azon pontokból tetszik ki, hol a kétely ellen fordul, melyet le akar győzni, hogy az igazsághoz eljuthasson. Való, hogy a legnagyobb gondolkodók legtöbbször kételkedtek, de egyszersmind oda törekedtek, hogy a kételyt le-

győzzék, mert ennél megállapodni Augustinus szerint annyi, mint az igazság felett kétségbe esni. Az akademikusokat azon tétellel ostromolja, hogy senki sem találja meg a valószínűt, ki az igazit meg nem ismeri, mert a valószínűnek zsinórmértéke az igazi, s lehetetlennek tartja az igazi boldogságot a kétely állapotában az igazság birtoka nélkül. Tehát kell lenni kétségbevonhatlan bizonyosságnak. Tudásának élére oly tétet állít, melyen nem kételkedhetik, t. i. hogy él. Honnan tudom, hogy vagyok? Mivel mozgok? Nem. Azt onnan tudom, mivel gondolkodom. E pontra nézve megelőzte Cartesiust. Minden tudásra nézve ingatlan kiinduló pontot keres, s ezt önbizonyosságában találja, melylyel a gondolkodás saját létele is áll. És önbizonyosságában megtalálja a lét, élet, érzés és az észbeli ismeret bizonyosságát. Önszmeletében talál valami igazat, min nem kételkedhetik, s mi csak az által lehet igaz, hogy az bir igazsággal, tehát nem kételkedhetik, hogy van igazság. Így egy igazság ismeretéből kifejlük nála az igazság fogalma általában. A külsőre vonatkozó érzéki ismeret igazságától nem akarja ugyan magát megfosztani, de ez nem bir oly közvetlen bizonyossággal, mint belső életünknek a kételyen túlható igazsága. Az akademikusok azt állították, hogy valami másképp lehet, mint látszik lenni. Tehát bevalljátok — így szól hozzájuk — hogy valami látszik lenni. Hogy valamit hamisan látunk, azt lehet állítani, de nem azt, hogy semmit se látunk. A jelenségek igazsága tehát biztos. Mit a szem lát, azt valóban látja. A tévedés úgy támad, ha a látotthoz valami mást gondolunk, s a látott és a gondolt kapcsához adjuk beleegyezésünket. De a beleegyezést nem az érzékek adják, tehát nem is csalhatnak, azok a meglevő érzést csak jelentik, mi csaljuk meg magunkat ítéletünk által. Épen ezért a jelenségek megítéléséhez az igazságnak általános zsinórmértéke kívántatik. Az érzékiben mint Plátó az állandón változót látja, holott az igazság halhatatlan. Más, valamit érzékileg érezni és más valamit tudni. Arra törekszik, hogy magasabb igazságot találjunk, mint milyen a jelenségek közvetlenül bizonyos igazsága. Hogy találjuk meg ezt? Az csak újjal való gyenge mutató, midőn azt mondja, hogy arra az értelem által kell törekedni. Ennek kimutatásához azt hozza fel, hogy a tudománynak sok pontja van, mely a jelenségek érzéki felfogásától független. Ilyenek az erkölcsi elvek. Továbbá a dialektikai kutatásokban is oly igazságot ismer fel, mely a ténylegestől független, p. o. ha a szétválasztó ítéletben a szétválasztás egyéb tagjait tagadjuk, ez magában foglalja az egy tag igenlését. Ily tételek mellett nem az érzékek tanuskodnak, azok a dialektikának ingatlan alapelvein

nyugosznak, s magukban véve igazak. Midőn Augustinus azt mondja, hogy a dialektika igazságai sajátneműek s a tárgyas világ igazságaihoz egyelőre semmi közük, midőn azt tanítja felőle, hogy „in hac se ipsa ratio demonstrat, atque aperit, quae sit“ e szavakból látszik, hogy szerinte a logika nem pusztán artificium intellectus, abból látszik, hogy ő futólag mély pillantásokat vetett a logikába, nevezetesen, hogy ő azt általában az ész tudományának gondolta. És midőn azt írja, hogy az, ki az igazságot keresi, nem tagadhatja, hogy igazság van, ebben kimondja, hogy az igazság egyáltalános. Hogy pedig az igazság elméleti és gyakorlati része mily elválhatlanul függ össze egymással, ez azon tételből tetszik ki, hogy ki az igazságot szereti, azt ismernie kell, mert ismeretlent nem szerethetünk. Az igazság szeretete az üdvözítő élet, melyet mindnyáján kívánunk. Vannak tehát lelkünkben általános igazságok, a tudás fogalma megvan bennünk, akár birunk tetteleges tudással, akár nem. A lélek mint érzékfölötti és észlény természetesen van összekapcsolva az érzékfölöttivel, a változhatatlannal, az érzékinek általános alapjával, s ha ezen dolgokra iránylik, bir azon képességgel, ezekben az igazat megismerni, az örökkévalót megtalálni, s ekkor benne az örökkévaló ész fénye ragyog. Az ész az örök igazság, az a mi tanító mesterünk, az bennünk bensőképen van jelen, s nekünk mindent kinyilatkoztat, mint azt az általunk elsajátított jónak mértéke szerint felfoghatjuk, holott a gonosz akarat mint szellemünk elvakítása ismeretünk akadálya. Az érzékek ezen örök igazságot meg nem ismerhetik, mivel csak múltot hirdetnek, noha képesek minket az örökkévalóra emlékeztetni. Augustinus tehát elismeri ugyan, hogy az érzéki jelenség bizonyos, de innen felemelkedik az igazság ideájához. Az igazság vagy a tudás eszméje még a kételyben is nyilatkozik. Az igazság örök, változhatatlan. Az igazság igazság marad, ha a világ el is enyészik, az igazság azon szabály, mely szerint a múlt képzeteket is kell megítélni. Ezért az örök igazságot nem a változó világnak tulajdonítja, az ettől független. És a mint Augustinus az érzékinek múlt jelenségeit egységbe foglalja össze, s ezt világnak jelzi; az örök igazságokat is az egységre vezeti vissza, s ezt Istennek nevezi. Az Isten az igazság, a fény, melyben az örök igazságokat látjuk, ő azon értelen, melyben minden dolog alapja rejlik, az örök ész, mely minket oktat.

De mivel minden igazságot az Istenben keres, és mivel a világot úgy fogja fel, mint az érzéki jelenségek összegét; hogy meggyőződését a világról megalapítsa, kiindul a belső jelenségből. Mindenek előtte, mint feljebb láttuk, szilárdul áll lelkének bizonyossága. De a külvilágról ki nem mutatja az ily bizonyosságot. Itt a régi bölcsészet modora sze-

rint jár el, mely, mihelyt az érzéki észrevétel igazságát biztosítja, a külvilág iránti kételyeken túlvan.

Az érzéki észrevételt elosztja a külső vagy testi, és a belső érzékre. Annak tárgya a test, ezé a lélek. Testünk által megismerjük a külsőt, testi tárgyakat, mert a test az érzék műszerei folytán a többi testektől afficiáltatik. De a test ezen passivitása nincs a lélek előtt elrejtve. Különbség a lélek és a test közt az, hogy a test az érzékek által észrevétetik; ellenben a lélek az alany, mely észrevesz, képzel, gondolkodik. A test kiterjedése olynemű, hogy a térben részeinek mindegyike kisebb, mint az egész, ellenben a lélek, mint egyszerű, oszthatatlan, mint igazi egység nem test. A bölcsészetének alapjaival összefüggő következő azon érv fontos, hol azt mutogatja, hogy a lélek nem test. Életünk, gondolkodásunk kételyünk benső jelenségei által tökéletes bizonyosságunk van lelkünk lételéről, ez azon működések alanya, melyeket magunkban észreveszünk. Ha a lélek test volna, ezt tudnia kellene miután magára nézve a legjelenválóbb, s mikép gondolatairól, akarataról közvetlen szemlélete van, arról is ily közvetlen szemlélettel kellene birnia, hogy test. Ebből azt következteti, hogy a testi a lelkihez képest alárendelt. A testinek tehát a lélektől különbözönek kell lenni, s így nem is lehet a lelki élet működéseire nézve az állag. Mivel a lélek a testi világ képeit látja magában és azokat megítéli, ezért jobb a testnél. Egész álláspontjából foly, hogy ő a lélekkel összekapcsolt testet oly tehernek tekinti, mely minket a világ alsóbb dolgaihoz jeránt. Ezért a testi természetet kora értelmében megveti. Azonban a felfogást, a test feltámadásáról szóló egyházi tanra lévén tekintettel, látgyítja, midőn azt mondja, nem a test általában a lélek terhe, hanem csak azon test, mely a romlásnak van alávetve, és mely büntetés büneinekért. Állítását azzal indokolja, hogy nem minden testi változó. Augustinus elhanyagolván a testi természetet alaposan vizsgálni, annak jelentőségét fel nem ismerhette. Innen van, hogy az ellentét azon két tagját, mely a világ alkateleme általában, elegendőkép ki nem fejthette, különösen pedig ingadozik, midőn a test viszonyát a lélekhez megállapítani akarja.

Feljebb láttuk, hogy az önismeretet minden más tudománynál többre becsüli. Hogy azonban az igazságot a lelkünknel is magasabb lényben kell keresni, ez az igazság fogalmából foly. A lélek mindenkinek annyira sajátja, hogy az egyes lélek működése nem a másiké, ellenben az általános fogalmak, melyek szerint a jelenségeket megítéljük, az igazság általában, mivel csak egy, mindnyájunkkal közös, az nem az

egyes lélek sajátja. Lelkünket is az igazság szerint kell megítélni; ellenben az igazság megítéléséhez magasabb mérték nincs. Az, mi más felett ítél, feljebbi, mint az, mi felett ítél; de az ítélő felett annak kell állani, mi szerint ítél. Az emberi ész talál maga felett valami magasabbat, mert az majd kevesebbet, majd többet tud; ellenben az igazságnak, mely szerint ítél, változhatatlannak kell lenni. De a változhatatlan és minden igazság az Isten. Minden idea az Istenben van, ő minden formák örök alapja, mely a teremtményekre ezek időbeli formáit ruházta, ő az egyáltalános egység, mely felé minden véges törekszik, a nélkül, hogy azt teljesen elérné. Épen a teremtmények változósága emlékeztet minket a változhatatlan igazságra. Ezért dicséri Platón, hogy értelmi világot tanított, vagyis az örök változhatatlan ész, mely által Isten a világot teremtette. Ha ezen tant el nem fogadjuk, azt kell mondanunk, hogy Isten a világba ész, be nem oltott. Az egy isteni bölcsességben az értelmi dolgok végtelen sok kincsei foglaltnak, melyekben a dolgok változhatlan, láthatlan, észszerű alapjai (rationes rerum) rejlenek, és a láthatóké s változóké is, melyeket az isteni bölcsesség teremtett. És az érzékfeletti világ nem is különbözik az Istentől, hanem a dolgok örök alapjait az isteni ész foglalja be. Nincs közép fok az Isten közt és közöttünk, mi vele közvetlenül összefüggünk. Tehát az igazság az Istentől nem különbözik. Ezzel együtt Augustinus a létet nem tekinti úgy, mint az Istentől különbözöt. Az Isten nincs az ész és a lét felett, ő a legfőbb lét (summum esse) és a legtökéletesebb ész. Ezen pontok által Augustinus túlment Platón, s azok fontosságát alantabb fogjuk látni. Augustinus tehát meg van győződve, hogy az igazság, melynek ismeretére törekszünk, és melyet lelkünk már ezen törekvésben bizonyos fokig bír, a legfőbb, mit kereshetünk. Ezért azt csak mint változhatlant lehet gondolni, mert minden változó tökéletlen. Csak az egész igazságban, a teljes tökélyben van nyugalom. Ehhez csak akkor jutunk el, ha a teljes igazságot megtaláltuk. De a teremtményben a változhatlan igazságot nem lehet megtalálni. A teremtmények nem semmisek, minthogy Istentől valók; de azok nem is az igazi lét, mivel azok nem az Isten örök igazsága, lévén igaz csak az, mi változhatlanul igaz. A teremtmények függő lételűek lévén, a nyomozó szellem itt meg nem állapodhatik, mivel keresi azokhoz az alapot. A tanuló lélek fürkészi eredetét, és ezt teremtményében találja, mert ő az igazság, melyből amaz minden ismeretet merít. Minden gondolkodása ezen egyre van irányozva, t. i. az igazságot, lételének egyetlen forrását, megismerni.

De ha lelkünk az igazságban az által részesül, hogy az örök igazsággal van összekapcsolva, és hogy ezen igazság egyszersmind az igazi lét és ennek alapja, mely a teremtményekben tételezve van; úgy Augustinus következetes, ha ő azon igazságnak csak tanulását ítéli oda számunkra, az igazság szemlélését az Istenben, mennyit abból megismerhetünk. De midőn Augustinus a testi dolgokban is örök alapokat, észokokat ismer fel, ez következetlenség szemközt azon felfogással, midőn a testről és a testi jelentőségekről oly kicsinylőleg gondolkodik, s azokban az igazság nyomait nem látja. A lényeg és a jelenség közötti úr Augustinus gondolkodásának sok pontjaiban mutatkozik. Fontolgatván azt, hogy az Isten ad nekünk minden létet és életet, s hogy bennünk a szellemi kifejlés is az ő kegyelme, a tanulást sem tulajdonítja nekünk. Nem mi vagyunk, kik tudunk, hanem Isten mi bennünk. Az alázatosságot, mi ismeretünk birtokát illeti, erőteljesebben kifejezni nem lehet. De azért ismeretünket tulajdonunknak is tekintti azon értelemben, hogy az Isten tárja fel nekünk az általunk felfogható igazságot.

Helyes, hogy Augustinus mutogatja egyrésztől érzéki érzéseink, s ezzel együtt a jelenségek biztosságát, másrésztől pedig az igazság és a tudás általános fogalmainak bizonyosságát. De ekkor hozzá teszi, hogy az igazság két nemének kielégítő összekapcsolása a hitetlen philosophiának nem sikerülhet. Azonban ezt ő, a nagyon hívő philosophus sem érte el. Augustinusnak könnyebben lehetett volna azon feladatot megoldani, mint a görög bölcsészeknek, mert mint láttuk, ennek egész lefolyásában a dualismus végig vonul, holott a keresztyénség elve éppen az, hogy a dualismust meghaladta. Ennek legközelebbi oka, hogy ő a világi tudományok nyomozásába bele sem bocsátkozik. De az ész általános és örök fogalmait sem fejtette ki módszeresen. Mi az elsőt illeti, a testi és szellemi világ közti különbséget csak az említett ki nem elégtő módon fejtegeti. Ezért a test és a lélek összekapcsolását mint axiomát felteszi, noha csodának tartja, hogy a testi és a nem testi egymással össze van kapcsolva. Azonban legalább általános vonásokban magyarázza a testinek hatását a lélekre. Azt tanítja, hogy a test formája az érzékben bizonyos formát idéz elő, mely amazt lerajzolja, noha ezen rajznak nem azon külső forma az igazi alapja, mert ez testi, az észrevettben támadt forma pedig szellemi, mely a lélek nélkül nem támadhat. Ezért úgy ítél, hogy e mellett az akarat is hatályos, de hogy a lélek a test által akarata ellen meghatározatnék, itt csak azon valósi momentumra hivatkozik, hogy az Isten a testet mint alsóbbat, a

léleknek mint felsőbbnek úgy vetette alá, hogy az ebbe semmit be nem vihet.

Augustinus tanaiból az tetszik ki, hogy ő az ész becsét le nem szállítja, sőt sürgeti, hogy erőnket kifejtsük és az értelmet kimíveljük. E nélkül — s ez nála fontos ok — a szent írást sem érthetnők meg. Tehát csak a gögös ész ellen harczol, mely nem akarja elismerni, hogy az értelmet az Isten adja. Ész nélkül hinni sem tudánk. Észszerű útnak tartja, hogy tanítóink tekintélyében vetett hit által vezetessünk az ismerethez, de a hit tekintélyét vizsgálni kell. Tehát csak az észre alapított hit mellett szól, s azt sürgeti, hogy ezen hit is mindinkább az észszerű belátáshoz vezessen, mert sok dologban előbb hinni kell, mielőtt azt megismernők. A hit mindenben a kezdet, s így a tekintély megelőzi az észet. De ez csak az időrend értelmében áll, mert becsre nézve az ész és a belátás magasabb. E mellett szilárd azon meggyőződése, hogy az ész egykor képes lesz mindent belátni, mert mindennek van észszerű oka. Azonban ezt is megszorítja, azt mondván, hogy az ész nem a gyengék számára való, sőt hogy az ide lent a legtehetségebbek által sem érhető el egészen. Augustinus több ízben oly lendületet vesz, hogy a kinyilatkoztatás és az ész, a hit és a tudás ellentétén túlmenni látszik, de e tekintetben nem következetes, mert a hitet nemcsak a tudományos alapok közé veszi fel, hanem kívánja is, hogy az tudományos gondolkodásunkba beavatkozzék. A hitet egyelőre a legszélesebb értelemben veszi. A hit beleegyezés a gondolatba, az az akarat egy ténye, mely a gondolatra következik. *Ipsum credere nihil aliud est, nisi cum assensione cogitare.* De az igen jellemző Augustinusra nézve, hogy ő a hitet az egész gyakorlati életre s a testi világ lételére is veszi igénybe. Azt is, mit látunk, hisszük, mivel a jelenvaló dolgok evidentiájában bízunk. Hinnünk kell, mivel az észrevett dolgokban való hit nélkül el nem jutnánk a cselekvéshez. De épen az a fontos és tudományos kérdés, mi annak oka, hogy ezen hitben cselekszünk?

Világos, hogy ezen tág értelemben vett hit nem a vallási. Ő érvül olyat is felvesz a hit szükségességének kimutatásához, mit a tudományból lehet kifejtteni. Azonban Augustinus leginkább az örökkévalót nyomozza. Ezt elsajátítjuk magunknak először a hitben, azután mindinkább növekedve az ismeretben, míg végre eljutunk annak teljes ismeretéhez. Szerinte a vallási hit lassanként fejlődik ki ismeretté. Ezen hit alkatelemei az isteni kegyelem és a saját akaratunkban rejlő assensio, szükségessége pedig az, hogy a mi törekedésünk a jövőre iránylik, melyet csak a hitben kereshetünk. Mindnyájan

keressük a legfőbb jót, ebben hinni kell, hogy rá törekedhessünk. Ez azon magasabb hit, melyet érzékileg nem lehet megismerni. De szükséges, hogy meglegyen azon reményünk is, miszerint azon legfőbb jót elérjük. A keresztyén hit jellemének alkatelemét az is képezi, hogy a legfőbb jónak céljához vezető utat is megpillantottuk légyen. Hogy a legfőbb jó nem jelenvaló birtokunk, ennek oka Augustinus szerint abban rejlik, hogy nagyon az érzéki életnek vagyunk alávetve, tehát törekedésünk a legfőbb jó felé az érzékin vezet keresztül. De álláspontjához képest kivált a bűnből eredett romlásunk miatt tekinti szükségesnek a hitet, mert eredeti tehetségeink természetes kifejléséből lehetetlennek tartja a megszabadulást hiányainktól. Augustinus vallásos hitének célja tehát a gyakorlati élet. A hit a jövődőt keresi, tehát a hithez a remény csatlakozik, ehhez pedig a szeretet, mely nem más, mint erőteljesebb (valentior) akarat, a hit általa lesz élő. Mert nem elég az igazságban hinni és azt reményleni, kell annak szeretetünket is szentelni, hogy hozzá eljuthassunk. Szeretetünket tehát az Istenre kell irányozni, s mindent csak benne szeretni. Ezen szeretet szükségképpen megelőzi az ismeretet, mert hogy az Istent megismerjük, ezt ki kell érdemelnünk. Ezért Augustinus óvni akar minket oly nyomozástól, mely nem alapszik az Isten és az igazság iránti szereteten. De hogy ezen nyomozás köréből sokat elhagy, mi az igazsághoz vezet, azt feljebb láttuk. És hogy ő a hitet mint a tudomány és a jó alapjait másrésről szűkre szorítja, ez a régi bölcsészet elleni polemiájából is kitűnik. Augustinus nem tagadhatja, hogy a pogányokban is volt erény és tudomány, mely utóbbi az ő lelkét is a gondolkodásra felgerjesztette. Innen azt kellett volna következtetni, hogy bennök is megvolt a hit és a szeretet a jó és az igazság iránt. Ő az ellenkezőt teszi, s helyeslésében a legjobb sem részesül, ha annak nincs keresztyéni színezete. De ha a tudományos ismeret alapjait oly keresztyén hittől tesszük függővé, mint azt Augustinus gondolja, ez az igazság felismerésének biztos és kielégítő útja nem lehet, s ő azon merev ellentét felállításával a keresztyénség és a keresztyénség előtti kor között minden kapcsolatot megszakított, holott ezt maga tetteleg megezáfolja az által, hogy a görög bölcsészetből maga is sokat tanult, s abból eleget vett fel irataiba.

Augustinus theologiai rendszere.

Augustinus egy, az egyházi tanokba mélyen beható rendszerteremtője. Ő a háromsági tant is sajátzerű szempontok szerint vizs-

gálja. Keveset értvén a görög nyelvet, azt nem igen használhatta fel, mit előtte a görög szerzők a háromságról írtak, de így speculativ tehetségét e téren is annál függetlenebbül fejthette ki.

1. Isten.

A speculativ theológiában azon felfogás vezeti őt, hogy az Isten gondolata minden gondolkodásunkban hatályos és jelenvaló, de épen ezért egyetlenegy különös gondolatban sem fejezhető ki teljesen. Tehát ezen felfogásban a platói tan az irányadó. Mi nagyobb igazsággal gondoljuk az Istent, mint arról szólunk, ő nagyobb igazsággal van, mint mi őt gondoljuk. E szerint gondolkodás és lét nem fedik egymást. De mivel az Isten azon túláradó fény, mely mindent megvilágít, mivel gondolkodó szellemünkhöz közvetlen viszonya van, tanítja, hogy az Istent megismerhetjük, különben őt nem imádhathatók. Az Isten minden tudás és minden bölcsészet tárgya. Nevezhetjük őt legfőbb lénynek, de ő inkább minden lény oka. Az Isten a legfelsőbb lét (summun esse). Ő az élet, ismeret és akarat oly értelemben, mely mindent meghalad, összefoglalva oly tökéletes egységbe, hol az egyik a másiktól nem különbözik. Mi bennünk is a lét az ismeret és az akarat egységet képeznek ugyan, de azok egymástól meg is különböztendők. Ha tehát az Istent értelmiségnek nevezük, melyből minden van, ő inkább a dolgok elve, vagyis benne nemesak minden a képesség szerint rejlik, mint a mi értelmünkben, hanem mindent valójában gondol, s ő a teremtmények minden gondolatainak alapja. Az Isten fogalmát az által is magyarázza, hogy őt minden ellentétben túlemeli, mert mivel ő minden valódit magában foglal, szükségképen az ellentéteket is magában egyesíti, s azok egyike által ki nem fejezhető. A legfőbb léttel semmi más nem ellenkezik mint a nemlét, az tehát, mit a lét valóban megillet, vele nem ellenkezik. Tehát ő nagy mennyiség, jelenvaló tér, örök idő nélkül, teremtő a nélkül, hogy a teremtményekre szorulna, ő jóság, de ezt nem kell mint minőségét gondolni. Őt állagnak sem mondhatjuk, mert járulékai nincsenek. Jobb tehát, ha őt essentiának nevezük, mivel rajta kívül e nevet semmi sem érdemli meg. Mivel létele minden határozottságon túlhat, lényegét helyesebben lehet a negatio, mint az affirmatio útján leírni. Ő az egyáltalában egyszerű, s még a tulajdonságok különbségét sem lehet róla állítani. De ha benne semmit sem lehet megkülönböztetni, úgy ő természetesen az elrejtett, a megismerhetetlen. Azonban Augustinus nem maradhatott meg ezen elrejtett Istennél, hanem oda halad, hogy azt

felfogja, a mint ő kifelé nyilatkozik. Mivel minden igazság az Istenben van, úgy minden igazságot az Istenben ismerünk meg. Az Isten megismerésének egyik módja az, hogy a teremtményeket megismervén, így megtaláljuk az isteni igazságot. Ehhez csatlakozik azon ismeret, mely a szeretet fogalmán alapszik. Az emberek iránti szeretetünk igazi tárgya azon jó, mely bennök valódi vagy valódivá lehet. De ha valamit szeretünk, azt ismernünk kell, a mi szeretetünk az igazságosra (justum) iránylik, s ezt nem magunkban találjuk meg, hanem az Isten örökkévaló igazságában. Ha tehát szeretünk, kell az Istent ismernünk, kiben mindent szeretünk, mi szeretetre méltó. Az Isten szeretet, s kiben szeretet van, tudja, mi a szeretet, tehát mi az Isten. A szeretet ismeri az igazságot, az örökkévalóságot.

Augustinus továbbá odahalad, hogy az Istent felfogja, a mint ő magában nyilatkozik. Ez a h á r o m s á g. A háromsági tant az alárendelési viszony maradványaitól ő szabadította meg, midőn nemcsak a fiút vagy a logost, melyben az örökkévaló lét magában lesz nyilvánvalóvá, hanem a szent szellemet is az atyának és a fiúnak ezen közösségét úgy fogja fel, mint örökkévalót.

Hogy az egy Isten háromegegyes is, ez a keresztyén tudatra nézve adott tény. Augustinus előtt tehát csak azon feladat állott, hogy a háromságot az egységgel kiegyenlítse, s így a tritheismus látszatát is elkerülje. Az egyházi írók, hogy a különbségből mindent eltávolítsanak, mi az egységnek árthatna, helyesen megállapították ugyan, hogy az atya, a fiú és a szent szellem a lényeg ugyanazonságára nézve egyek, de hogy az így meghatározott egységgel a feltett különbség miként egyeztethető össze, ezt elegendőképp meg nem fontolták. Augustinus nyomozása is ez úton jár, s így az egység részére esik a túlsúly. Ő jól belátja a háromsági tanban rejlő nehézségeket, azt mondván, ha Istenről az atyáról, Istenről a fiúról és Istenről a szent szellemről van a szó, s ezen háromság még sem áll három Istenből, hanem az Isten csak egy; joggal azt kérdezhetjük, mikép kell ezt érteni, kivált miután az tanítatják, hogy a háromság mindenben, mit Isten tesz, elválhatlan módon hat, s mégis atya, fiú és szent szellem között egyszersmind különbség is van? Lehet-e itt a különbségnek az alárendelési viszony nélkül helye?

Mint láttuk, az orthodox tanítóknak egészen nem sikerült az alárendelés ideája nélkül boldogulni. Sikerült-e ez teljesen Augustinusnak? A szóban levő pontot azon ellenvetés alapján tekintti, hogy az nagyobb, a ki küld, mint, a ki küldetik, tehát az atya nagyobb, mint a fiú. A felelet az, hogy a fiúnak küldetése vagy emberrélevése

nem más, mint az időn kívüli, örök, magában levő, az atyával azonos fiúnak időbeli megjelenése, az Isten megjelenése a testben. A fiú küldetik, ha a láthatatlan atya a láthatatlan fiúval emberi születés által látható fiúvá lesz. De ha úgy a fiú, mint az atya a küldő, miért tulajdoníttatik a passiv küldetés vagy a megjelenés a testben csak a fiúnak?

Ennek alapja azon különbség, melynek a háromsági viszonyban az atya és a fiú közt van helye, t. i. hogy az atya a nemző, a fiú a nemzett. A fiú küldetése nem más, mint nemzése az atyából. De hogyan rontja le azon ellenvetést, melyből fejtegetése kiindult, t. i. hogy a küldő nagyobb, mint a küldött? Augustinusnak jobban sikerült azon egyenlőtlenségeket eltávolítani, melyek a három személy tökéletes azonosságát gyengíteni látszanak, mint magát a személyes különbséget megalapítani. A főkérdés mindig az, miért tulajdoníttatik az emberrélevés a fiúnak, vagy, mi ugyanaz, miért van az Isten lényegében személyes különbség? Állagos-e ezen különbség az Istenben, vagy pusztán járulékos? Hogy az Isten úgy atya, mint fiú, ez sem valami állagos, sem valami járulékos, az valami relativum. Ha atyának és fiúnak lenni az Isten állaga volna, az Isten vagy csak atya, vagy csak fiú volna. Mivel az Isten atya és fiú a nélkül, hogy két különböző állag, és mivel atyának és fiúnak lenni nem esetleges; az Isten úgy az egyik, mint a másik, az atyát nem lehet a fiú, a fiút nem az atya nélkül gondolni. Ez tehát örök egyáltalános viszony, melyben az Isten önmagához, mint máshoz áll, a nélkül, hogy ő állagilag más. Az Istenben tehát van állagos különbség, és valóban még sem állagos. Ez a személynek egyházi fogalma. De ezen fogalmat Augustinus mint szükségképenit le nem származtatja, sőt bevallja, hogy a „személy“ szó csak azon viszony jelzésére szolgál, melyet a dolog fogalmánál fogva közelebből meghatározni nem lehet. Ő azt kérdi, miért nem beszélünk három Istenről, mint három személyről? Vagy ha a három, t. i. atya, fiú és szellem, ki nem mondható egységünkél fogva egy Isten, miért nem beszélünk három személy helyett egy személyről? Az írásra nem lehet hivatkozni, mivel az ép oly keveset ismer három személyt, mint három Istent. Augustinus felelete csak azon bevallás, hogy ezen különbségek azért vétettek fel az egyházba, hogy birjuk úgy az egységet, mint a háromságot, hogy kifejezzük valamikép az egységnek és a háromságnak ilyen minden képzetet meghaladó egymásban való létét. Egy ember nem annyi, mint három ember együtt. De az Istennél nincs így, mert atya, fiú és szellem együttvéve lényegre nézve nem nagyobb, mint az atya vagy a fiú magában tekintve; a három állag vagy személy együtt-

véve, minden egygyel egyenlő, mi teljesen felfoghatatlan viszony. *) Tehát Augustinus bevallja, hogy a háromsági viszony, ha azt logikailag gondoljuk, ellenmondást rejt magában. A személyek háromsága, mely mégis nem három, hanem csak egy állag, gondolhatatlan viszony, melyre nézve az emberi értelemnek semmi categoriája sincs. Mert vagy azon közös, melyben a három személy egy, a nemi fogalomnak abstract egysége, s ekkor nem lehet belátni, hogy a három személy mért ne lehetne három Isten oly módon, mint az ember elvont fogalma három emberi individuumban valósul meg; vagy ha azon egység nem a fogalom abstractiója, hanem concret valóság, mivel az egy Isten csak az élő lehet, úgy ezen egy concret individuumot ép úgy nem lehet három személyre elosztani, mint az emberi egyént három egyénre.

Igaz, hogy a háromsági viszonynak az a sajátosága, hogy az egység és a háromság együtt sem a nemi fogalomnak elvont egysége, sem az egyednek concret valósága, hanem egy középső, mely úgy az egyikből, mint a másiktól bir valamit, s mégis sem az egyik, sem a másik. De épen ez a megoldhatatlan ellenmondás, mert hogy lehet ugyanaz abstractum és concretum, nem és egyén, valódi egység és valódi háromság. Az egyik és a másik ily együttlétének lehetőségét tán úgy fogadhatnók el, ha azt mondanók, hogy csak az érzéki világ categoriáihoz kötött embernek értelme nem képes ily viszonyt gondolni. De ekkor azt mondanók ki, hogy kétféle ész van, s hogy az egyikben, a magasabb körbe tartozóban, megszűnnék ellenmondásnak lenni az, mi az alantabb körben világos ellenmondás. Ez a véges és a végtelen szellem elszakítása volna, tehát arianismus, tehát azon dualismus, melyet a homousiáról szóló egyházi tan, mint a keresztyén tudattal össze nem férő ellentétet joggal ostromol. Az tehát haladás, hogy Augustinus az egyházi háromsági tanhoz még tapadó alárendelési viszonytól szabadulni akarván, azon hiányt annál tisztábban tüntette fel, mely azon tant nyomja, midőn azt csak a közönséges logikai szempontból fogjuk fel.

De Augustinus maga sem tudott megállapodni oly ellentétnél, mely az isteni és az emberi észre nézve a kiegyenlítést lehetetlenné teszi, ezért az egyházi háromsági tant, a gondolkodó tudatra nézve törekedett felfoghatóvá tenni. E végett analogiákat használt, különösen az ember lényegében iparkodott az isteni háromság hasonképét kimu-

*) Animalis homo non percipit. Pedig Augustinus épen nem volt pusa-
tán empiricus.

tatni. Legyen elég itt azt előadni, a mint Augustinus a háromságot az ember bensejében mutatja ki.

Az embert az állattól megkülönböztető vonás a testitől független, magát meghatározó, minden testit a nem testi és örök fogalmak által felfogó szellem. A szellem eszes állaga nem keresendő az időbeli, a végesre irányzott működésben, hanem az örökkévalónak vizsgálásában, az értelmi változhatatlan igazság tudatában, s innen száll az le az első dolgok rendjéhez. Ezért a szellem időbeli működését érzékfeletti természetétől nem kell úgy megkülönböztetni, hogy a kettő egy harmadikban egygyé lenne, hanem a kettő ugyanazon szellem és a szellemnek csak a magával egyenlő egységében — időbeli működésétől elvonatkozva — lehet az Isten képével azonos háromságát felfogni. A kép, melyre az ember teremtve van, csak az észszerű, az Isten ismeretére képes szellemben áll.

Az Isten képe és a neki megfelelő háromság csak az ember értelmi lelkében található fel. A szellem lényege abban áll, hogy emlékezik (memoria), tudata van magáról (intelligentia), és hogy magát szereti (charitas). Itt van háromság, mely nem ugyan Isten, de annak képe. A szellem lényege tehát a gondolkodásban áll, s ezen gondolkodás formája, lényegileg háromegységes. De a gondolkodó szellem ezen háromsága, nem a háromegységes Isten képe, melyet az Isten képére teremtett ember magában visel. Azért nem, mivel ezen gondolkodás (memoria, intelligentia, charitas) csak maga a szellem. A szellem háromsága az Isten képe, csak mennyiben a szellem gondolkodásában megvan azon lehetőség, hogy emlékezik arra, ismeri és szereti azt, kitől teremtett. Augustinus tehát itt azon mély speculativ gondolatot mondja ki, hogy a gondolkodásnak csak akkor van a formájának megfelelő tartalma, ha ezen tartalom az Isten. A szellem, ha az Istent gondolja, bölcs. Ezért emlékezik Istenére, kinek képére teremtett, van tudata róla és szereti őt, szóval a nem teremtett Istent tiszteli, melynek tudata beléje teremtett. Ez az ember megújulása azon képre, melyre eredetileg az Istentől teremtett. Az tehát felemelkedése a szellemnek, gondolkodásának egyáltalános tartalmához. De hogy viszonylik maga a háromság azon állapothoz, midőn az ember eredeti képére megújul, midőn önösségéből (bűnből) visszatér lényegének örök egyáltalános alapjához? Az ember ekkor értelmi természetével a közvetlenül felette álló teremtő természet előtt áll. Felfoghatóbb-e tehát az Isten háromegységes természete az által, hogy visszfényez az ember-

ben, mint az Isten képében, az embernek csak a gondolkodó természete, s a gondolkodó véges szellem számára az ő megújulásában, gondolkodásának abszolút tartalma csak a három egységes Isten lehet? Augustinus, hogy itt támpontot nyerjen, a bölcsesség fogalmából indul ki, s ettől megkülönbözteti a tudományt. Az Isten az egyáltalános bölcsesség, van tehát tudása magáról és magát szereti. Így nyerjük az emberben kimutatott háromságnak párhuzamos háromságát az Istenben. Trinitas: sapientia et notitia sui et dilectio sui. De a különbség világos. Azon emberi háromság az emberben van ugyan, de az nem maga az ember, holott az isteni háromság maga az Isten, s a három személy egy lényeg. A három személyek mindegyike tehát, a mennyiben az az egyáltalános istenség, az egész; holott a memoria, intellectus, charitas nem ilyenek. De ez által azoknak csak lényeges egysége magyaráztatik meg, és nem azok specificus különbsége. Azonban Augustinus a különbséget mindig felteszi, s itt az ige fogalmához ragaszkodik, az emberi szó analogiája szerint törekedvén az isteni örök ígét felfogni. Gondolkodni és beszélni annyira lényegesen egy, hogy a külsőleg kimondott ígétől a belső a nem érzéki megkülönböztetendő. Az ember belső szava a külsőben testet nyer oly módon, mint az Isten igéje testté lett, hogy az emberek előtt érzékileg megnyilatkozzék. De csak ezen belső, a külsőt megelőző a gondolkodással azonos ige analog az isteni igével. Mi külsőleg kimondatik, nem úgy mondatik ki, mint az magában véve van, hanem mint a test közvetítése által látott vagy hallott. De a gondolt minél inkább meg van az igében, annál valódibb az ige, s az Isten képe az emberben közeledik azon képhez, melynél fogva az Isten fia az atyával állagilag mindenben egyenlő. Mikép az Isten mindent az egyszülött igéje által teremtett, úgy az ember is semmit sem tehet, mielőtt belsejében meg nem szólalna, s mikép az Isten igéje lehetett volna a teremtmény nélkül is, de nem ez ama nélkül, úgy a mi ígénk is lehet a rákövetkező tett nélkül, de a tett nem lehet az őt megelőző ige nélkül. Azonban ezen hasonlatosság mellett megvan a nagy különbség is. Igaz az ige, ha tartalmát az igazán gondolt képezi. De mily kicsiny a mi tudásunk, melyből gondolkodásunk az ő tartalmát meríti, midőn kimondjuk azt, a mit tudunk; ellenben az Isten tudása közvetlenül belőle való, az lényegének tökélye, ő tud minden teremtettet, minden szellemit és testit, nem mivel az van, hanem az van mivel ő azt tudja. Az ő tudása nem az ő teremtése, hanem teremtése az ő tudása által feltételeztetik, és a teremtett az ő tudásában a teremtés után nincs másképp, mint a teremtés előtt. Az Isten tudása az

ő bölcsesége, ez pedig az ő lényege. Az isteni természet ezen abszolút egyszerűségében, az ő tudása nem más, mint létele; ellenben a mi tudásunk természete az, hogy tudásunk lételünktől elszakítható. Tehát ez a különbség a mi tudásunkból eredő és az atya lényegéből született ige közt. Az Isten igéje az egyszülött fiú az atyával mindenben egyenlő. Az atya Isten mindent tud magában és mindent tud a fiúban, de azt magában tudja mint önmagát, a fiúban mint igéjét, mely mindenek előtt van, mi benne van. Ép úgy a fiú mindent tud magában, hogy az támadt abból, mit az atya magában tud, az atyában az feltevése annak, mit a fiú magában tud. Az atya és a fiú tudása kölcsönös, de az egyik a nemzés, a másik az által, hogy nemzett határoztatik meg. Ellenben a mi belső igénkkel a dolog nem úgy áll, mert a mi tudásunk és lételünk nem azonos. Annyi tudásunk elhal, és mi mégis élünk, és ha van is lételünkkel közvetlenül összekötött tudás azt még sem lehet a magával mindig azonos igének mondani, mivel azt, mit tudunk, nem mindig gondoljuk is, s az ige mindig ott lehet gondolkodásunkban. A különbség a mi igénk és az Isten igéje közt az, hogy a mi gondolkodásunk a mi igénkhez nem tökéletesen hozzámért, hogy concret gondolkodásunk tartalma öntudatunkkal nem állandón azonos, hogy változik. Ebben van annak is alapja, hogy a fiú az Isten igéjének neveztetik és nem gondolatának, hogy t. i. alatta azon egyáltalában egyszerű formát értünk, mely a gondolkodás lehetőségének és valódiságának minden különbségét, a discursiv gondolkodás minden változását kizárja. Tehát az emberben az ő tapasztalati, tartalmának különféle változása által meghatározott öntudata az egyáltalános egységbe össze nem zárkozik; ellenben az Isten igéje maga az Istennek egyáltalános öntudata, mely tapasztalatilag nem változó, hanem melynek tartalma az Istennek egyáltalános létele, s az Istennek vele azonos tudása. Mi ezen különbség ellenére is az emberi igének az istenivel való analogiájából a fiú fogalmára nézve ered, ez az, hogy a fiú az Isten öntudata, az Isten tudása magáról, a concret gondolat, melyben az Isten önmagát gondolja.

A szent szellem mindkettővel közös lévén, ő a szeretet, melylyel az atya és a fiú egymást szeretik. De az Isten általában szeretet, s a három momentumot, melyet az emberi háromságban megkülönböztetünk (memoria, intelligentia, caritas) a három személyre nem lehet úgy vonatkoztatni, hogy azok mindegyikét csak egy attributum illetné, hanem azok mindegyike mind a három, mivel a három személyek mindegyike egészet, s azon három momentum az isteni lényeknek vál-

tozhatatlan állaga. Hogy a szellem mégis különös értelemben is szeretet, erre Augustinus kielégítőleg nem felel.

Ha tehát a teremtményből a teremtőnek láthatatlan lényegét akarjuk megismerni, az Isten képére teremtett értelmi teremtmény azon tükör, mely a 3 momentumban (memoria, intelligentia, caritas) a három egységes Istent megpillantani engedi. De a hasonlatosság mellett nem kell feledni a nagy hasonlatlanságot, melynek a kép és a dolog közt van helye, s nem kell hinni, hogy a háromság által teremtett, de a bűn által eltorzított kép azon háromsággal ugyanaz. Augustinus szerint a mi tudatunk ezen különbségről azon alap, melyen az isten ideáját bölcsészetiileg vizsgálhatjuk. Ez a speculativ theologia, *contemplativa sapientia*. Az Isten minden tudás és minden bölcsészet tárgya. Ismeretünk az Istenről azért tökéletlen, mivel az csak közvetett. De ezen meg nem felelő ismeret igazi jelentőségre emelkedik az által, hogy az azt közvetítő tükör (speculum) maga a szellem, mely gondolkodó természeténél fogva az Istentől ennek örök lényege szerint teremtett kép. Augustinus épen ezért azon bizalmát, hogy ezen közvetett ismeret egykor közvetlenné, az Isten értelmi szemléletévé lesz, arra alapítja, hogy azon speculum, mely által látunk, maga a szellem. A szellem, mint Isten képe, pusztá utánkép ugyan, de olyan, melynél magasabb csak az Isten, úgy hogy közte és az Isten közt más természet nincs. Ez azon szép pont, mely által Augustinus a keresztyénség alapján azon görög bölcsészek fölibe emelkedett, kik ember és Isten között közép lényeket vettek fel.

Augustinus azon mód által, mely szerint az egyházi háromságot tárgyalta, nagy érdemet szerzett magának. Athanasius az alárendelési képzetektől azon nagy gondolatra emelkedett fel, hogy a fiú az atyával egy lényegű, azaz teljes egészlet, mint az atya. Augustinus pedig azon mély gondolatot mondja ki, hogy az atyának és a fiúnak ezen absolut viszonya csak a gondolkodó szellem lényegében alapszik, hogy azt csak mint a szellem viszonyát magához lehet felfogni. A gondolkodó szellem lényegéből törekszik a háromegegyes Isten ideájához felemelkedni, s mindazon törekvései, hogy az egyáltalános Istennek magában véve felfoghatatlan, a véges szellemi előtt elrejtett lényegét a gondolkodásra felfoghatóvá tegye, lényeges gondolathatározmányok. Az egyelőre véges, de egyszersmind végtelen szellemet úgy tekinti, hogy az tükre az Istennek, ki magát az atya, a fiú és a szellem háromságává határozta meg, s arra törekszik, hogy az absolut ősképek ezen tükörbe eső sugarait felfogja, s a logikai fogalom egységére visszavigye.

Azon lényeges tényezők, melyekben a szellem, gondolkodási működését végrehajtja, szerinte a háromegegyes Istennek ugyanannyi mozzanatai. Azon momentumok: memoria, intelligentia és a caritas vagy voluntas.

Kérdés még, mikép gondolja ő e három momentum fogalmát, mennyiben azok a gondolkodásban úgy egyek, mint különbözők? Memoria alatt egyelőre érti a visszaemlékezést. De mivel csak arra emlékezhetünk vissza, mi már bensőkép megvan, szerinte a memoria az abstract tiszta gondolkodás, mely a concret gondolkodás alapját képezi, az a létnek és a gondolkodásnak még meg nem különböztetett egysége. Az intelligentia a concret, tudatos gondolkodás Augustinus elnevezése szerint az a gondolkodás mélyéből megszületett ige. Az atya úgy viszonylik a fiúhoz, mint az abstract, tiszta gondolkodás a kimondott vagy valóságos gondolkodáshoz. Hogy tehát a szellem mennyiben gondolkodik, magát önmagához való viszonyba helyezze, gondolkodásának tartalmául csak azt teheti, mit magában talál, azaz saját magát a gondolkodást magában véve, mi az ő lényege; ez Augustinus alapideája. A haladás az első momentumtól a másikhoz abban áll, hogy a különbség tételeztetik, hogy a szellem magát mint alanyt meg tárgyat megkülönbözteti, az más, mint memoria, és más, mint intelligentia. De a mint a különbség tételezése a gondolkodásnak lényeges mozzanata, a szellem lényegéhez az is tartozik, hogy ezen különbséget az egységre visszavigye, s ezen magáról való azonosságról tudattal az birjon. Hogy a harmadik momentumnak, ha mindegyik egészlet és a gondolkodási működésnek lényeges tagja, csak ezen jelentése lehet, t. i. egység a különbségben, ezt Augustinus az által ismerte fel helyesen, hogy ő azt az akaratba vagy a szeretetbe teszi. Mert ha a másik momentum az, hogy az öntudat elválik mint tárgy és alany, ehhez lényegesen az is tartozik, hogy az alany a tárggyal egynek tudja magát, hogy a különbség ismét az egységre térjen vissza. A gondolkodó szellem működése csak így egészlete minden momentumainak. Ezen három momentum egysége, melyben a szellem gondolkodó természete munkás, az Isten lényegében feltett háromsági viszonynak megfelelő képe, vagyis képe a magában megkülönböztetett és magában azonos absolut Istennek. Ha az Istent csak mint szellemet lehet gondolni, kell, hogy ő alany és tárgy legyen, s mint alany és tárgy ő egy és ugyanaz, a magával egységes Isten.

De mért pusztá kép, miért nem ismerteti meg velünk a háromegegyes Isten saját lényegét? Augustinus így felel: Memoria, intelli-

gentia, dilectio oly határozmányok ugyan, melyeket egy személy mondhat el magáról, de azok nem maga ezen személy. Ellenben az isteni természet teljes egyszerűségében atya, fiu és szellem három személy, azon három momentum mindegyike maga egy személy, vagy a háromság nincs az Istenben, hanem az maga az Isten. Tehát a háromság és annak képe között a lényeges különbség még megmarad. Az emberi szellemet, mennyiben lényege a gondolkodás, azért kell az isteni háromság pusztá képének tekinteni, mivel a szellemnek, ha a különbség a kép és a dolog közt elesnék, magának azon 3 momentum által meghatározott gondolkodásnak kellene lenni, miként az Istenben a háromság nemcsak lényegének egyik határozményá, hanem ő maga ezen háromság.

De ezek szerint most már nem lehet tudni, hogy az ember lényege eszes természetében áll-e, ha az ő saját mivolta ezen természettől különbözik, s ekkép az ember lényegéről az Isten lényegére következtetni annál bizonytalanabb, minél kétségesebb, hogy mi tulajdonképen az ember lényege? Ekkor pedig kérdéses, hogy jogosultak-e azon analogiák, melyekre Augustinus a háromsági tant alapítja? Magas azon bölcsezet, midőn Augustinus azt tanítja, hogy az ember szelleme mint az Isten képe és az Isten közt más természet nem fekszik, szellemünk tehát közvetlen viszonyban áll az Istenhez, mert fölötte csak az Isten van. De mennyire eltávozik ezen emelkedett állásponttól, midőn egyszersmind azt is állítja, hogy az emberi szellem még mennyiben az Isten képe is, más természetű, mint az Isten. Az szilárdul áll ugyan előtte, hogyha az ember az Isten képe, ilyen csak az őt megkülönböztető jelleménél, t. i. gondolkozó észvoltánál fogva; de midőn ezen tételt teljes valóságában kell vennie, neki úgy látszik, hogy az ember személyességének sajátképeni valója másban áll, s itt nincs tisztában magával. Ezen ingadozásnak, félszégességnek oka az, hogy ő azon momentumokat, melyekben a szellem lényegét megpillantani vélte, nem tudta speculativ módon mint magát önmagával közvetítő szellemnek lényeges momentumait megalapítani, ő azokat csak a tapasztalati lélektani *) vizsgálódásokból merítette. És itt van annak is oka, hogy Augustinus a személyeknek az egyházi tanban megállapított különbségét, mint a dolognak megfelelő határozottságát felteszi ugyan, de azt az Isten mint absolut szellem ideájából felfogni nem tudja. Az isteni lény egyáltalán-

*) Ez pedig épen nem azon tan, mely a szellem lényegét előttünk feltárná.

nos állagának ideájában a személyes különbség folyvást kisiklik kezei közül. Ennek tulajdonképeni oka, hogy a véges szellemet az egyáltalános szellemtől ő is elszakítja, noha a bölesészeti gondolkodás ezen korlátán túlmenni törekedett. Mi lehet az atya és a fiu közti különbségnek valódi alapja? ha az egyetlen, mi valódi különbséget megalapíthatna, a végesnek és a végtelennek különbsége a háromegységes Isten ideájában nincs felfogva. A véges az abszolotumnak nem momentuma, hanem ezen ideának körén kívül áll, úgy, hogy Isten és ember vagy a végtelen és a véges szellem, noha az Isten képében — mi maga a véges emberi szellem — érintkeznek, valódi közösségben nem állanak egymáshoz, hanem oly teljes ellentét által vannak egymástól elválasztva, mint Ariusnál az atya és a fiu. Azok csak analógiák, midőn Augustinus az emberitől az istenihez akar felemelkedni, s a fő hiány az, hogy vizsgálódása csak lélektani álláspont.

Mi Krisztus személyére vonatkozó tanát illeti, ő azt az isteni kegyelem művének tekinti, hogy az Isten az emberi természettel egyesült. Ezen egyesítés azért történt, mivel az ember utat az istenhez csak az által talált, hogy az Isten maga lett emberré.

2. Világ.

Nem lehet az Isten ideáját a speculatio útján meghatározni, ha az Isten viszonyát a világhoz nem vesszük tekintetbe. Minden igazi theologiai rendszer törekszik az Isten és a világ közti pusztá ellentétet túlmenni, mert oly ellentét, milyen az arianismusi, csak a reflectáló értelem működése. Ellenben Augustinus rendszere a fentemlített értelemben igazi.

a) *T e r e m t é s.* Augustinus háromsági tana az orthodox tannal együtt azon hibában szenved, hogy a különbség nem jut el jogához, s a végeesség momentuma, t. i. hogy a fiú nemzett, nincs a dolog fogalmának megfelelőleg kiemelve. De Augustinus rendszerében a nemzés fogalma kiegészítettik. A különbség, mely az atyával egyenlőképen örök, s vele azonos fiúban csak enyésző momentum, az Isten által teremtett világban teljes valóságra jut el, s így a világ viszonya az Istenhez el nem választható azon viszonytól, melyben a fiú az atyához áll. A világ egyrésztől, mivel a semmiből teremtett, a negatio jellemét viseli magán, az tehát véges vagy nem-levő szemközt az Isten végtelenségével, ki abszolot lényegénél fogva maga a lét (*Deus summa essentia*). Másrésztől a positivum ezen negativumhoz az, hogy a világ

a fiú által van teremtve, és vele egy, a mennyiben mindaz, mi a világban valódiságra jutott, a fiúban az atya örök ígéjében örökkévaló módon eszményileg benne foglaltatik, s az a fiúnak élete. Az Isten az egyáltalános jó, tehát mindaz, mi tőle jó jó, de mivel teremtve van, az nem abszolút, hanem csak relativ módon jó. Ennek alapja a nemzés és a teremtés különbsége. Ha a világ egyáltalában jó volna úgy a fiútól nem különböznek, ki az atyának abszolút tökélye, mivel vele egyenlő. De éppen azért, mivel a fiú az atyával azonos, ő nem teremtett, hanem nemzett, más ugyan, mint az atya, de ezen különbségben az atyával teljesen egy. Ha tehát nemcsak fiú, hanem világ is van, ez nem lehet nemzett, hanem csak teremtett, még pedig a semmiből. Semmiből azért, mivel az Istenen kívül semmi sincs, miből képeztethetett volna, ha pedig az Isten lényegéből lett volna alkotva, úgy az Istennel egyenlő lett volna. Ezért a világ úgy levő, mint nem levő, a positivumnak és a negativumnak a tökéletesnek és a tökéletlennek, a jónak és a gonosznak ellentétébe helyezett, vagyis véges. Mikép az Isten a változhatatlanul abszolút jó; úgy a világ a változó módon viszonylagosan jó. A világ fogalmához tartozik, hogy a benne levő jó sokféleképp elosztott, a fokok nagy különfélesége szerint különböző, s egyszerismind a mindenség (universitas) ideáját kifejező. Az Isten és a világ közti szükségképeni közvetítő, tehát a fiú. Egyrészt az atyával egy lényegű, másrésztől eszmei egysége mindannak, minnek az időben (in tempore) lenni kellett; ő egysége a végesnek és a végtelennek. Az Isten tehát csak véges világot teremthetett, a világteremtés oka pedig az Isten szeretete és jósága. De mivel Augustinus a világteremtést csak az isteni akaratba helyezi; a világ viszonya az Istenhez esetlegesnek, önkényesnek látszik lenni. Ennek természetes következménye, hogy az Isten a világot egytetszése szerint kiválasztott időpontban teremtette. Azonban világos, hogyha a világteremtést az Isten abszolút ideájából akarjuk felfogni, azon képzettől meg kell válnunk, hogy a világnak van időbeli kezdete. A mint az atya által nemzett fiú, kiben a világ eszményileg örökkévaló módon van, egysége a végesnek és a végtelennek; úgy a világnak is van egy oldala, melynél fogva benső kapocs által van az Isten abszolút lényegével összekötve. Az isten nem volna az egyáltalános, ha lényegének teljes ideáját a világban ki nem nyilatkoztatná. Ezen bölcsészeti nézet Augustinus előtt sem idegen. Ő a világot szoros viszonyban gondolja az Istenhez, mert a fiú maga, a világnak eszményi örök egysége. Már ezért is meg kellett gondolnia, hogy a világnak pusztán időbeli kezdetét ne tanítsa. Megfontol minden momentumot, mely e kérdésnél

tekintetbe jő. Elég legyen itt a következő. Az idő és a világ fogalma egymástól el nem szakíthatók. Ha az idő és az örökkévalóság úgy viszonyulnak egymáshoz, mint a változó és a változhatatlan, úgy nem lehet idő, melyben teremtmény nem volna, mivel épen ezen jő elő a változás. A világ tehát nem az időben, hanem az idővel együtt (cum tempore) teremtett. De ha a világ az idővel együtt teremtett, mivel ha időben teremtetik, előtte már idő lett volna, tehát egy kezdet; ezért Augustinus, ha azt állítja, hogy a világ az idővel együtt kezdődött, a világteremtés kezdetnélküliségét is tanítja. Ha pedig a világot csak mint kezdetnélkülit, azaz mint végtelen időt kell gondolni, úgy az Istenhez immanens viszonyban áll. A világot nem lehet Isten nélkül, és az Istent a világ nélkül gondolni. A teremtésénél fogva az Istentől függő véges, de a végtelen idő és a végtelen tér formái alatt szemlélt, ezért az Isten végtelenségében részesülő világ így vizsgálva, az egységében az Istennel egysége a végesnek és a végtelennek, az a végtelennel együtt tételezett véges, a változó a változhatatlanon, a végtelen időnek formájában nyilatkozó örökkévalóság. A mint nincs momentum, melyben a világ már nem volt teremtve, úgy az Isten is soha nem lehetett teremtmény nélkül. Mindemellett a teremtmény nem egyenlőképpen örök az Istennel, mivel az nem az Istentől nemzett, hanem általa a semmiből teremtett. Az Isten a töle időnkivüli módon teremtett világnak örök egyáltalános feltevése, a teljesen egyszerű és változhatatlan, mennyiben semmi feltevése nincs, mint ő maga, s benne nincs különbség az állag és a mivolt között, a világ ellenben teremtett véges, mint ilyen változó és sokféleséget mutató. De a kettő között a szükségképeni összeköttetés az, hogy az Isten nemcsak teremt, hanem nem is, vagyis teljes egyszerűségében ő háromegységes is, személyében megkülönböztetett. Hogy az Istenben megvan a személyek különbsége, ezzel benne viszony is van tételezve, vonatkozása egymásra (fiú), de ezen más az ő lényege. Van tehát benne különbség a lét és a bírás (habere) közt, mert az atyának van fia, de ő nem a fiú, és a fiúnak van atyja, de az nem az atya. És a személyek különbségében továbbá bennfoglaltatik eszményi módon a világ is, mert a fiu az atyának igéje vagy bölcsesége, s mint ilyen az isteni ideáknak a dolgok láthatatlan, változhatatlan fogalmainak foglalátja, de a láthatóknak és a változóknak is, melyek általa teremtettek. Ő a világ teremtésével azonos tudása az Istennek, az Isten teremtő mindenhatóságának és mindentudásának egysége, ő az eszményi világ, mely egysége a végesnek és a végtelennek. Az Istennek és a világnak, a végesnek és végtelennek ezen

immanens viszonyára alapítja Augustinus az ismeretnek általa megkülönböztetett azon két módját: megismerni a dolgokat, a mint magukban véve és a mint magukra nézve vannak.*) A dolgokat „magukban véve“ ismerjük meg, ha azok egységében s az Isten bőbeseségével mint teremtő elvvel, melyből erednek, vizsgáltnak, „magukra nézve“, ha azok vonatkozás nélkül ezen egyáltalános elvükre csak a maguk valósága szerint képezik a szemlélet tárgyát. Augustinus szerint az Isten tudása egyáltalában végtelen, az az nem korlátozott.

A világnak az Istenhez való viszonyában azon különbség, mely a fiúnak viszonyában az atyához csak eszményileg van tételezve, valóságra jut. A világ nem eredett az atya lényegéből a nemzés által, mint a fiú, hanem a semmiből teremtetett, s az Istenből eredő világ végességébe a negatio egész hatalmával behatott ugyan; mindemellett a világ végességéhez tapadó semmiségnek nincs ereje azt az Istennel való egységből kiszakítani. A világ, a mint az Istentől teremtetett, magában véve jó és tökéletes, az a változhatatlan egyáltalános Istennek a változóban visszatükröző képe, s még a negatio is arra szolgál, hogy a különböző formák és fokozatok egész foglalatját, melyek az universum egészletébe valók, jelenségre emelje. Augustinus azt tanítja, miszerint az szükségképeni, hogy a teremtés a dolgok sokaságát foglalja magában. E pontra nézve, mint Tertullianus, az isteni igazságságra hivatkozik, mert ez a javak elosztását kívánja, mi csak az által lehetséges, ha a dolgok különbsége van meg. Ez egyébiránt már az ókorban is ismeretes gondolat. Sok dolognak kellett lenni, hogy minden meglegyen, s hogy a dolgok különböző fajaiából és fokaiból a világ rendje képeztessék. A világon mindjárt ennek teremtésénél, anyagában megvannak a dolgoknak mindazon magvai, minek később a világban kifejleni kellett. Az egyes dolgok természetét Plató nyomán úgy fogja fel, hogy mindegyik magára nézve egység, mindegyik mástól saját formája által különböző, de az egésznek rendjével lényegénél fogva összekapcsolt. A világ mint egész rendezett egység össze van téve különféle egyedekből, fajokból és nemekből, melyek a lét és tökély fokai szerint különböznek egymástól. Az ékesszólás hatalmával

*) Ezen megkülönböztetés nála így hangzik: *Multum differt, utrum in ea ratione cognoscatur aliquid secundum quam factum est, an in se ipso. Sicut aliter scitur rectitudo linearum seu veritas figurarum cum intellecta conspicitur, aliter cum in pulvere scribitur et aliter justitia in veritate incommutabili, aliter in anima justii. De civitate Dei. XI.*

magasztalja a dolgoknak ezen rendjét, melyben azok sokasága és különfelesége, de azok békéje is egymás közt és az Istennel áll. Ezen rend ellen semmi sincs, semmi sem történhetik, mivel azt Isten vezeti az okok összefüggése szerint. Erről azonban azt mondja, hogy mi azt most nem vagyunk képesek felfogni. Hogy minden csonkítatlan egyenmérték szerint van elrendezve, ebben áll a világ szépsége, melyet az Isten kijelentett, s melynek célja a jó. De azt várni sem lehet, hogy Augustinus a világ rendjét és szépségét részletesen leírja. Ehhez a dolgok bővebb ismerete kívántatott volna, mint minővel azon kor birt. Midőn a világrendről egy képet akar adni, itt nagy nehézséget okozott neki azon mód, a mint a specificus különbségeket a fokbeli különbségekkel hozza kapcsolatba. A főkülönbség, melyet Augustinusnál találunk, az, hogy vannak *eszes* (*rationalia*) és *észszerű* (*rationalia*) lények. Észszerű mindaz, mit az Isten teremtett, tárgyas oldalról minden eszes; ellenben alanyi értelemben eszes csak az, mi észszel bír, és ezt használhatja. Az eszes teremtmények az észszerűt a többi teremtményekben felteszik, s gondolkodásuk által törekesznek azt elsajátítani, mivel azzal természetes kapocs által vannak összekötve. Ezért az eszes és a nem eszes természet között nincs egy közepső. A létnek ezen két foka lényegileg van egymástól elkülönítve, s lehetetlen az átmenet egyiktől a másikhoz. Az észszerű soha sem lehet eszes, s az eszes bármennyire megromoljék is, az észszerűtlenségig le nem sülyedhet. A teremtésnek legdicsőbb célja az ember. Előnye a többi teremtmények felett az, hogy lelke, mely testét eleveníti, eszes szellemet nyert. Azonban Augustinus azon egész tanának, hol a lét különbségeiről szól, csak azon célja van, hogy az ember lényegét megvilágítsa. Ezen irány a dolog természetében fekszik, oly gondolkodó részéről, kinek főtörekvése kijelelni azon helyet, melyet a világon az ember, ki az egyházat képezi, elfoglal.

Mivel Augustinus a világot úgy fogja fel, hogy az mint magában elosztott és ezen osztottságban végtelenül szép és észszerűen szervezett egész; ez által világnézetéből kizár minden keleti ábrándosságot, különösen a manichaeusok képzelmeit. Minden, a mi van, az magában véve jó, mit *rosznak* (*malum*) nevezünk, az a jónak csak negatiója, kisebbitése, privatiója. Az Isten a kicsinyben is nagy, s az csak az egyenesen függő korlátoltsága az emberi álláspontnak, ha azt, mit magában véve és viszonyban az egészhez kell vizsgálni, csak az alanyi jó vagy baj szerint ítéljük meg. Az egésznek és az isteni gondviselés céljának szempontjából minden, mi van, magában véve és azon helyen, melyet

az egésznek rendjében elfoglalt, jó; minden gonoszság és hiány csak a jón és a tökéletesen van meg, s a romlás nem mehet addig, hogy nem azt valósítaná meg, minek lennie kell. *)

A világ tehát véges volta és negatívja ellenére is magában véve jó és tökéletes. De ezen vizsgálódás szerint még nem látjuk, hogy a fent érintett különbség teljes jelentőségre jutott volna. A világ az Istentől teremtett véges lét. De mi e véges világban az igazi állagosa? A világnak tulajdonképeni állaga nem a véges dolgok, hanem a véges szellem. Tehát a valódi különbség, melylyel az Isten ideája magából kilép, csak a véges szellemben tételezhető. Ez a valódi ellentét, mely szerint az egyik a másikkal közvetlenül szemközt áll. És noha ezen ellentét mélyen beható, szükséges, hogy az Isten ideája, ha ez igazán abszolút, azt is elbirja s magával kiegyenlítse. Noha ezt így világos szavakkal ki nem mondja; rendszerében ez gondolatainak menetele, midőn szólván az Isten és a világ viszonyáról, a jónak és a gonosznak ellentétéhez halad. Ezen ellentét az ő rendszerében egyik főmozzanat.

b) Bűnbeesés. Az Isten az egyáltalános lét, minden lét elve. Vele tehát a levő, a természet nem ellenkezik, hanem csak a nemlevő. **) De a lét és a nemlét közti ellentét semmi más, mint minden valódi ellentét negatívja. Ha tehát van az Istennel szemközt valódi ellentét, ezt nem lehet a létbe vagy a természetbe, ***) hanem csak az akaratba, a mint ez a természettől különbözik, tételezni. De mivel az Istennel ellenkező akarat a teljesen változhatatlannak nem írható; azon ellenséges, mi az Istennel szemközt az ellentétet képezi, csak az Istennel ellenkező akarat alanyán nyilvánulhat. Ez a gonoszság. A gonoszság tehát, mely az akarat ezen irányából ered, épen ezért a természet jóságát megrontó elv (vitium naturae), az a természet corruptiója, mely csak a természettől különböző elvben, tehát csak egy szabad alany akaratában alapulhat. Tehát a gonoszságnak vagy a ferde akaratnak oka csak maga az akarat lehet. Az akarat nem volna az, minek fogalmánál fogva kellene lenni, t. i. szabad, ha nem volna ön-

*) Sola ergo bona alicubi esse possunt, sola mala nusquam, in quantum autem naturae sunt, bonae sunt. De civitate dei XII. A szóban levő pont egyike a legmélyebbeknek, miket Augustinus feljegyzett. A malum alatt nem érti csupán a gonoszságot vagyis az erkölesi rosszat, hanem a rosszat általában, tehát azt, mi a maga fogalmának meg nem felel.

**) Ei quod est, non esse contrarium est. Mindemellett is különösen az akarat rosszaságát tartja szem előtt.

***) Mint látszik, a természetet nem a közönséges értelemben veszi.

magának absolut oka. Az akaratra nézve szükségképeni az, hogy szabad még akkor is, ha a külső tettet végre nem hajthatja. Külső okok az akaratot szabadságától meg nem foszthatják. Ezt az okok rendje sem teheti, tehát az ember szabad akarata minden emberi cselekedetek oka. Akaratunkat az ismeret sem határozhatja meg, mivel a jót akarunk s szeretnünk kell, s ezt csak azután ismerhetjük meg. De a szabadság fogalma nem azt jelenti, hogy akaratumk lényegünktől vagy az Istentől elválílik. Noha szabad akaratumk oka az Istenben van, az emellett szabad ok, mivel ilyenek teremtette azt az Isten. Innen halad azon szabadsághoz, mely választ a jó és a gonoszság közt. Az Isten az embernek választást adott, mert inkább akarta, hogy az ember az Isten hatalmának szabad akaratú szolgája, mint szükségképeni eszköze legyen, hogy az engedelmeskedőkön nyilvánvaló legyen az isteni kegyelem hatalma, az engedelmetleneken pedig tanácsvégzésének igazságossága. A jónak választását tekintve, ebben általában véve nincs nehézség, mert minden jó abban áll, hogy végrehajtsuk azt, mit az Isten elhatározott. Engedelmességünk az Isten iránt, csatlakozásunk a dolgok rendjéhez, ez a jónak összege. De nehezebb azon pont, hol arról értekezük, hogy a gonoszságot is választhatjuk-e? Mi a gonosz akarat oka? Ha valamit tételezünk, mint ennek okát, ezen valaminek vagy van akarata, vagy nincs. Ha van akarata, ezen akarat vagy jó vagy gonosz. A jó akarat nem lehet a gonoszság oka. Ha pedig annak, mit a gonosz akarat okául gondolunk, van gonosz akarata, ismét azt kell kérdezni, honnan jön ezen gonosz akarat? Tehát csak egy eredetileg gonosz akaratnál lehet megállapodni. De az eredetileg gonosz akarat csak egy természetben lehet, mert ha nem volna egy természetben, úgy általában nem léteznék. Ha egy természetben van, úgy azt, mivel minden természet magában véve jó, mint a természetet megrontó elvnek kell gondolni. Ha pedig az a természet corruptiója, úgy a természetet már felteszi, s ezért az akarat már kezdet óta nem lehetett gonosz, hanem gonoszsá csak lett. De maga a természet soha nem lehet a gonosz akarat oka, mivel a levő természet magában véve csak jó, a jó pedig soha nem lehet a gonoszság oka. Tehát a gonosz akaratnak nincs h a t ó (causa efficiens), hanem csak f o g y a t k o z ó (causa deficiens) oka. A gonosz akarat nem effectio, hanem defectio. A gonosz akarat ott veszi kezdetét, ha attól, mi absolut, ahhoz pártol el, mi a lét minusa. Az Isten absolut természetében, lehetetlen az elpártolás; helye csak annál van, mi a semmiből teremtett. Azon semmi tehát, miből minden lett, magában foglalja a gonoszság lehetőségét, mennyiben a

gonoszság semmi egyéb, mint a levőnek negatiója, mely minden végeshez tapad. Ez azonban a gonoszszágnak csak lehetőségét magyarázza meg, de nem valódiságát. Azon lehetőség valódisággá lesz azon akarat által, mely nem szükségképeni, hanem önkényes, azaz tovább meg nem magyarázható módon határozza el magát, s ezen önelhatározása által a levőtől a nem levő felé hajlik.

A gonoszság tehát egyrésztől az akarat szabad tette, másrésztől pedig metaphysikai lehetőségénél fogva már azon semmiben, miből minden teremtett, eszményileg tételezve van, s ezért a világ fogalmához tartozik. A vizsgálódás azonban kívánja, hogy a lehetőségig mutassuk ki azon szükségességet, mely a gonoszszágban rejlő önkényt feltételezi. Ezért Augustinus a gonoszszágot nem származtatja ugyan le az Istentől, mi lehetetlen, de azt a világ teremtéséhez a lehetőségig közel viszi, s már az angyalvilágba teszi át. Az angyalok nem magokban véve jók, a jónak elve bennök csak az Isten. Ha az angyalok, a mik, nem magokban ilyenek, hanem csak az Istenben, az örök fényben való részesülés által, s ki ettől elfordul, tisztátalan s sötét lesz; úgy épen ebben van a gonoszság lehetősége, ezért a gonoszság nem más, mint annak különbsége, mik ők magukra nézve, attól, mi a jó magában véve. Ezen lehetőség az önelhatározás működése által lesz valódivá, midőn a teremtmény szabad önösségében (*conversus ad semetipsum scilicet angelus*) magát felfogja. Augustinus ezen működést a gőg (*superbia*) indokából származtatja le, mennyiben a gőg abban áll, hogy a teremtmény szabad önelhatározása folytán saját önösségébe elmélyed. Ezen működés lehetősége azon negatív viszonyban rejlik, melyben a teremtmény a minden létezőnek egyáltalános elvéhez áll, vagy azon semmiben, miből minden teremtett. Épen ezért mondja, hogy nincs *causa efficiens malae voluntatis*, hanem csak *deficiens*. Épen ezért kellett a jó akarat okát is kérdeznie. Mint az angyalok, a jó akarat is teremtett. A különbség abban áll, hogy némelyek a jó akaratban állandón megmaradtak, mások pedig ettől gonosz akaratuk által elpártoltak. De honnan kapták azok az állandón jóakaratot? Attól, ki őket a jó akaratral együtt teremtette, úgy hogy nemcsak természetüket teremtette, hanem kegyelmet is adott nekik. A többiek pedig, noha jóknak teremtettek, gonoszok saját gonosz akaratuk által, melyet nem a jó természet okozott, hanem önkényes elpártolásuk a jótól. Ezek vagy kevesebb kegyelemben részesültek, vagy ha mindakettő egyenlő jónak teremtett, ők nem részesültek ugyanazon támogatásban.

A hiba itt világos. Augustinus egyrésről az angyalok elpártolását az Istentől vagy a jótól az akarat önelhatározásában keresi, de másrésről ezen momentumon túlmegy, midőn a jó angyalokban az állhatatosságot a jó akaratban nemcsak az önelhatározásból, hanem az isteni kegyelemnek az állhatatosságot lehetővé tevő támogatásából származtatja le. De ez azt teszi fel, hogy a gonosz angyaloknál az elpártolás oka nemcsak akaratuk hibája, hanem azon isteni kegyelem hiánya is, mely a jó angyaloknak osztályrésül jutott. Augustinus tehát itt nem marad meg a szabad akarat fogalmánál. Mert az akarat, mihelyt állhatatossága a jóban nem maga, hanem csak egy más elv közrehatása által lehetséges; épen ez által megszűnik azzá lenni, mi az fogalmánál fogva, t. i. az alany szabad önelhatározása. De így a bűnbeesés oka maga az Isten, ki a tőle teremtett szabad szellemi lényeket kezdet óta nem részesítette ugyanazon fokú kegyelemben, mely a jónak szükségképeni feltétele. Itt nincs meg azon teljesen eredeti egyenlőség, mely Origenes szerint minden szabad önelhatározásnak feltétele, hanem már előtte megvan az isteni kegyelemből több vagy kevesebb. Ezzel a jónak és a gonosznak különbsége a teremtés kezdetére vitetik vissza. Ez oly ellenmondás, melynél fogva Augustinus két ellentétes határozottság közt ingadozik. Mert egyrésről a gonoszság okát az akarat alanyi önelhatározásában keresi, másrésről az állhatatosságot a jóban az isteni kegyelem objectív elvére vezeti vissza. Ha ezen nézőpont áll a jóról, állania kell a gonoszról is. Innen kell kimagyarázni, miért tételezi Augustinus a gonoszság utolsó alapját a semmiből teremtett világnak eredeti negatiójába vagy a teremtmény azon mivoltába, hogy a teremtmény nem az, mi a teremtő, s hozzá csak úgy viszonylik, mint a változó a változhatlanhoz.

Az angyalvilágra következik az ember világ. Angyal és ember közt a különbség, az emberi természet halandó volta. Ha az ember nem vétkezik vala, ő a halál közbejötte nélkül ment volna át a boldog örökkévalóságba. Benne tehát a halálnak csak lehetősége volt meg. Az első emberek tökéletesen jók, tiszták voltak, s az ok, mely az angyalokat és az embereket két egymástól különböző közösségre elválasztotta, nem természetükben, hanem akaratukban foglaltatott. Az embernek eredeti állapotát Augustinus egészen eszményileg rajzolja. Az első ember birta nemcsak a jó akarat lehetőségét, hanem magát a jó akaratot, s akaratának ezen mivoltánál fogva, ő a tökéletes igazságosság és szentség állapotában élt, nem volt meg benne a szelleminek és a testinek, az észnek és az érzékinek ellenkezése, nem harez a hiányok

ellen, mivel semmi leküzdeni való nem volt meg benne. Azonban Augustinus az embernél is felveszi az isteni kegyelem segítségét (adjutorium), mely nélkül az ember, ha akart volna is, nem tudott volna a jóban állandón megmaradni. Szóval: az első emberben megvolt az isteninek és az emberinek, a szelleminek és a testinek legnagyobb harmóniája. Tehát a hely is, hol az ember lakott, a paradicsom, úgy szellemileg mint testileg veendő. Az ember a legtisztább boldogság állapotában, minden javak teljében, minden bajoktól és indulatoktól szabadon és bántatlanul élt. A bűn előtti állapotok rajza mutatja, mily szilárdul állott Augustinus azon meggyőződése, hogy a természet törvényének teljes összhangzása az ember észszerű akaratával és az erkölcsi renddel megvolna, ha a romlott akarat a szakadást és a rendellenességet a világba be nem viszi. De a bűn az első emberek paradicsomi életébe is behatott. Az elbukott angyal megirigyelte a még egyenesen álló embert (homo rectus), ámitó csalárdsággal behízelegte magát az ember érzékeibe, s ezt egészen hatalmába ejtette. A bűn, melybe az ember ily módon beleesett, azért vont maga után oly veszélyes eredményeket, mivel az első emberek, míg egyedül voltak, az egész nem egységét képezték, úgy hogy nemcsak az egy individuum vétkezett, hanem bennök az emberi természet egész állagát a bűn és a halál elve áthatotta, s az isteni elkárhoztató ítéletnek alávetette. Mi az első emberben az első bűn oka volt, az érzéki gyönyör túlnyomósága a szellem fölött, az utódjaiban állandó állapotá lett. Ez a hús ellenkezése a szellemmel. A bűn, mivel az ember mint bűnös, romlott természeténél fogva csak bűnösöket tudott nemzeni, eredeti bűnné lett, melynek sajátképi lényege a carnalis concupiscentia. Az első bünt azért nem kell kicsinyleni, mivel annak lényege az engedelmetlenség, holott az engedelmesség minden erények elve. Azt igen helyesen mondja Augustinus, hogy azon bűn kezdetét nem kell a külső tettben helyezni, mert nyílt tette a dolog nem kerül, ha azt a gonosz akarat meg nem előzi. De a gonosz akarat kezdete csak a gőg lehetett, a gőg pedig a ferde nagyság kívánása. Ferde nagyság az, ha az elvet, melyhez ragaszkodnunk kellene, elhagyjuk, s ha mi akarunk saját elv lenni. Ez akkor történik, ha magunknak nagyon tetszünk, s magunknak tetszünk, ha a változhatatlan jótól elpártolunk. Ezen elpártolás az akarat szabad önelhatározása. A tiltott elv gonosz tetté az által lett, hogy azt olyanok követték el, kik már előbb is gonoszak voltak. Hogy gonoszokká leszünk, az mindig a természet ellen *) történik az akarat hibája által.

*) Lényegünk ellen.

De az akarat hibája által sem romolhatott volna meg a természet, ha nincs a semmiből teremtve. Hogy az tehát természet, annak alapja abban van, hogy az Istentől teremtett, de hogy attól, mi le v ő, elpártolhat, ez onnan van, mivel a semmiből teremtett. Az ember úgy bukott el, hogy maga felé fordulva kevesebb lett, mint volt, míg az egyáltalános levőhöz ragaszkodott. Valamint tehát a bűn negatív oldalról negatívója annak, mi magában véve van, úgy positive az az alany önössége (suum sibi existendo), mely az Istentől való alázasos függésből, gögbe megy át. A bűn elpártolás az Istentől, az alany azon önössége, mely nem az Istenben, hanem magában keresi lételének elvét. Közlebről vizsgálva a dolgot, az angyalok bűne csak azon átmeneti pont, mely által a bűn elve az emberi természethez eljut, mert az ember érzéki oldala a bűnnek oly termékeny mezőt ad, hol megújuló erővel a végtelenbe tenyészhetik. A bűn, mikép a test- és a lélekből álló emberben, a szellemnek és a húsnak ellentétébe megy át; úgy a nemzés által tovább tenyésző emberi természetben eredeti bűn né lesz, mely az ember természetét már az akarat minden önelhatározása előtt minden valóságos bűn forrásává teszi. Az embernek testileg érzéki természetében van meg az alap, miért van a bűnnek az emberben tulajdonképeni helye, concret valósága pedig a szellem ellenében megkívánó hús érzéki kéjében, a megkívánásban (concupiscentia seu libido). Ezen megkívánásnak legbelterjebb ereje pedig a nemzéssel összekötött kéjben van, mely a mint az emberi nem további terjedésének elve, úgy minden egyes embert lételének első pillanatában halálos mérgével áthat. Noha tehát az emberek a paradicsomi állapotban a nemi nemzés által tovább tenyészték volna, ez mégis testi kéj nélkül történt volna. Ez csak a bűn eredménye, s az az emberi természetet minden egyedeiben már eredeténél fogva a bűn által megrontotta, s a halálnak és az örök kárhozatnak alávetetté teszi. Ezen libido azon önkénytelenül ható hatalom, mely az emberre a bűn által rászállott.

Ez tehát a nagy meghasonlás, mely az Istent és az embert egymástól elválasztja. Az egy, az Istentől való elpártolásban álló bűnből eredett a romlás forrása, s a romlásnak folyvást növekedő tömege az emberi természet egész terjedelmében minden nemzedéken át tovább hömpölyög.

De ha a bűnnek eredményei oly hatályosak, mint azokat Augustinus rajzolja, nevezetesen, hogy az a természet rendjét egészen felforgatta; úgy a bűn nem lehet pusztá privatio, causa deficiens, mert ilyen oly eredményeket előhozni nem képes. A bűn nemcsak privatio,

nemcsak kisebb lét és tökély, nemcsak az egyesnek meg nem felelősége a maga lényegével, hanem a pozitív szabadságnak valóságos lerontása. Midőn Augustinus az eredeti bűnt a nemzés által tovább tenyésző emberi természetben keresi, ez tulajdonképpen természeti processus, tehát nem bűn. A bűnt gépiesen átörökíteni nem lehet, hanem minden ember minden bűnben eredetileg vétkezik. Az eredeti bűn fogalmának helyes értelme egyrészt az, hogy az ember fogalmában benne rejlik a bűn lehetősége, s e tekintetben maga Augustinus is szólván az első ember bűnéről, igazi speculativ módon azt mondja: *n o s o m n e s s u m u s i l l e u n u s*, azaz: az első ember mivolta valamennyi emberbe bele folytatódik, *) s mint az első ember vétkezett, úgy vétkezünk mindnyájan, t. i. az isteni törvényt szabad akaratunknál fogva letapodván, másrésztől azon fogalom azt jelenti, hogy az ember a születés által csak a természeti életet örökölte, de a szabadságot magának kell megszereznie. A természeti ártatlanságban rejlik a gonoszság gyökere.

c) A megváltás vagy az Isten és az ember egységének helyreállítása. Augustinus minél nagyobbak tekinti a szakadást az Isten és az ember között, annál inkább kellett törekednie, hogy kimutassa, mikép az eredeti egység Isten és ember közt helyre állott. A teremtménynek szabad akarata, mint saját elv lázad fel az isteni rend ellen, de ezért az Istentől megállapított világrénd meg nem háborított, mert a szabad teremtmény bukását az Isten előrelátta, s épen azért az nem történt ugyan az Isten akaratával, de nem is akartatta ellen. Mert miután az Isten a teremtménynek az értelmiséggel együtt szabad akaratot is adott, úgy hogy változó természeténél fogva, mely által az Istentől, az egyáltalában változhatatlantól különbözik, az isteni segély (adjutorium) által épen úgy a jóban megmaradhat, a mint akaratának szabad önelhatározása által a gonoszsba átfordulhat, ezért a teremtmény bukását sem akadályoztathatta meg. De az Isten a teremtmény bukását sem engedhette meg egészen, hanem csak annyiban, hogy a bukásból eredett gonoszság a jót, az isteni akaratnak ezen közvetlen tárgyát, közvetítse. Egy nehéz, sőt merész kérdés, hogy a gonoszság mikép közvetítheti a jót?

Ha áll az, hogy a gonoszság mint ilyen, nem lehet az isteni akarat közvetlen tárgya, hogy azt az Isten csak a jó miatt akarta, úgy mindig azon gondolat merül fel, hogy a gonoszságnak, mint ilyennek nincs igazi valósága, hogy az a jónak csak enyésző momentuma, vagy,

*) Lényegre nézve minden ember olyan, mint az első ember.

hogy az, az Istenre nézve az egyáltalános isteni vizsgálódás álláspontján általában nem létezik. Ezen állásponton van Augustinus, midőn a bűnt a világ tökélyéhez számítja. Mert ha a világot, mint azt Augustinus tanítja, különbségben az Istentől, az egyáltalában egy és változatlan jótól csak úgy lehet tekinteni, hogy az a magában elosztott és végtelenül sokféle létnek egészllete, úgy ezen egészlletéből, s így tökéletességéből is egy lényeges momentum hiányzanék, ha nem volna meg benne a bűn is. Így világos, hogy a bűn csak az egyesnél megállapodó vizsgálódóba esik bele, holott az az abszolút vizsgálódás álláspontján a világegészlet tökélyének egy része. Augustinus ezt úgy is mondja, hogy noha a gonoszság sokat tesz az Isten akarata ellen, azt az isteni bölcsesség és mindenhatóság végre a jó célra irányozza. Itt is tehát a gonoszság a jónak csak enyésző, az Istenre nézve nem létező momentuma, mivel a jónak csak közvetítő átmenete, de ezen átmenet az isteni tudat abszolút jelenvalóságába nem esik, mivel ebben a gonoszság léteével együtt ennek vége is tételeztetik. Azonban nem lehet mondani, hogy ezen felfogás szerint a gonoszság a jónak közvetítője, az így a világban csak mint enyésző momentum foglalt végesség. Hogy a gonoszság a jónak szükségképeni közvetítője, ezt határozottabban állítja az által, hogy a gonoszság nélkül a jónak tudata sem lenne lehetséges. A gonoszság léte bizonyosságot tesz az eredeti tökélyről, mennyiben a gonoszság, mint elpártolás az Istentől, nem lehetne oly nagy rossz, ha az Istentől teremtett természet nem volna oly nagy jó. Igaz, hogy e szerint a gonoszság a jónak valódi ellentagja, de az ismét itt is csak a világ egységének szempontjából vizsgáltatik, mivel a világ, mint véges minden ellentétek lehetősége. Azonban a felfogás így is mély, mert e szerint a bűn nem eredeti lét, az csak egy másod rendű szülöttség és magában véve semmi célja sincs.

Hogy a gonoszság a jónak közvetítője legyen, szükséges, hogy az lényeges tényezője legyen azon munkásságnak, mely által az Isten magát, viszonyban a világhoz, önmagával közvetíti. Ez csak az által történhetik, ha kimutattatik, hogy a gonoszság által támadt ellentét azon egységben, melyet a világ az Istennel képez, ismét el is enyészik, s így az isteni tökély ideája megvalósul. Mikép vizsgálja e szempontból a bűnt és uralmát a világon, ez Augustinus rendszerében a lényeges kérdés. Eredetileg az Isten mindent jónak teremtett. Különösen a világ eredeti tökélye az Istentől teremtett jó szellemekben állott, melyek az Isten országát (civitas Dei seu sancta) képezik. Ezek azon szellemek, melyeknek értelmi, az Isten tudatára képes természetében

az Isten magamagának egy tőle különböző, de vele azonos tudatnak lesz tárgya és tartalma. Így lesz az Isten mint állag, valódi alanyná, azon viszfénynyé, melyben az Isten háromegegyes lényege teljes tökélyében visszatükrözik. Azon szellemek egysége az Istennel, az Isten azonossága volt maga magával, az ő örök önszemlélete, közvetítve azon szellemek által, melyeket ő, mint lényegének viszfényjét önmagával szembe állított, s melyek alanyi tudatában ő maga magának lett tárgya. A teremtménynek ezen egysége az Istennel megszakított ugyan az által, hogy e szellemek egy része akaratauk szabadságánál fogva az Istentől elpártolt, mindemellett ezen bukás szét nem szakította azon kapcsolatot, mely az Isten országát az Istennel egyesítette. Az Isten valamint az örökkévalóság óta előre látta a szabad szellemek bukását, a bukással bekövetkezett eredményen kezdet óta segített is, mert az Isten eltökélése örök idő óta állott, hogy az isteni közösség tagjainak az angyalok bukása folytán megkisebbitett számát más értelmi természetek által kiegészítse. A jónak állaga, melynek foglalatja a civitas Dei, az ideánál fogva mennyiségileg ugyanaz maradt ugyan, mivel az Isten országát képző alanyok száma egy magában teljesen meghatározott egység, de minőségileg az, már az angyalokat tekintve, annyira emelkedett, hogy az Istennel való egységben állhatatosan megmaradt angyalok a többieknek bekövetkezett bukása folytán örökké tartó boldogságok bizonyosságához jutottak el, s igazi öntudatukat így nyerték. De azok tekintetében is, kik a bukott angyalok helyébe léptek, a jónak ideája oly módon valósult meg, mint az a bűnbeesés mellett megtörténhetett. Mivel az elbukott magasabb szellemek az előbbeni állapotra nem képesek, a bukott angyalok helyébe az isteni világrendben az ember lépett az őt megillető helyre. Ő is bűnbeesett ugyan, de azon nagy különbséggel, hogy nála a bukással együtt a felemelkedés lehetősége is megvan. *) Ez a megváltás.

Azon kérdés tehát, hogy a bűn által támadt gonoszság miképp lehet a jónak közvetítője, egy jelentésű azon kérdéssel, hogy a megváltásban miképp valósul meg az isteni tökély ideája? Magában véve legjobb lett volna, ha minden megmarad az Istennel való eredeti egységben; de mivel az isteni lényeg tökélyéhez tartozik, hogy isteni tulajdonságai egész terjelemben nyilvánuljanak, ez meg nem történhetik vala, ha a bukás közbe nem jő. Az ily módon támadt gonoszság

*) Itt tehát az embernek az angyal fölött előny adatik. Ezen képzet nyomai megvannak az írásban. Ezzel tulajdonképen az van kimondva, hogy az angyal képzete abstractio, az csak a vallási képzet műve.

tehát közvetítő, hogy a jónak az Isten lényegével azonos ideája megvalósuljon. A bűn léte nélkül az Isten, a mint a teremtés által nyilatkozott, az egyáltalánosan jó lett volna ugyan, de hogy mint ilyen igazságos és irgalmas is, ilyen csak a bűnbeesés feltevése mellett lehetett nyilvánvaló. Hogy igazságos, ez a megérdemlett büntetésekben bizonyul be, melyeket a bukott angyalokra és az emberi nemnek egész romlott tömegére kiszabott, noha meg nem szűnik az elkárhozottakat örök, semmi teremtménytől meg nem vont jóságának tárgyaivá tenni. Ha azonban a bűn által okozott kárhozatítéletet valójában végre hajtja vala, így csak abszolút igazságosságában nyilatkozott volna. Midőn azonban némelyeket elkárhoztat ugyan, de mások fölött könyörül, így nemcsak pusztá igazságosságát, hanem könyörületét (misericordia) is tiszta világoosságban tünteti fel, s olyannak ismerteti fel magát, ki a romlásnak a bűn által megnyitott forrásából a jónak leggazdagabb teljét kibuzogtatja. Az Isten abszolút tökélyének ideája által szükségképen feltételezett viszonya az isteni irgalomnak az isteni igazságossághoz, tehát a megváltás utolsó alapja. És az Isten, valamint a bűnbeesést örökké előrelátta, úgy a megváltás is azon örök tanácsvégzésén alapszik, mely szerint a bűnbeesés, minden eredményeivel együtt az öröklét óta megsemmisítették. A megváltás az Istent és az embert a maga személyében egyesítő megváltó, a fiú emberrélevése által történt. Az Isten fia az isteni törvény iránti tökéletes engedelmesség által vagy is az életében, tanításában, szenvedésében és halálában tanúsított szeretet által az emberek bűneit megsemmisítette, s a tőle alapított egyház közvetítésével a természet és a gonosz kívánságok országával szemközt a kegyelem és a megszentelés országát állította fel a teremtmény újjászületése végett. Az Isten országának ezen örök megvalósítása, s az ő megdicsőítése benne, a bűntől és a haláltól megváltott hívők által azon eléréendő cél, melyre az Isten bölcsesége minden más célokat vonatkoztat, és azt akarja, hogy mi is minden célta arra vonatkoztassunk.

Augustinus szerint tehát a megváltás, úgy az isteni igazságosság, mint a kegyelem műve. Az egyházi atyák Irenaeus és Origenes óta kevés kivétellel azt tanították, hogy az ördög a bűn által, melyre az embert elcsábította, az emberekre jogot szerzett, s így az ember az ördög hatalmába került. Itt tehát a jogi igazságosság fogalmából indulnak ki, különösen Augustinus határozottan tanítja, hogy az ördög teljes tulajdoni jogot nyert az emberre és ez annak teljes hatalmában van. És noha az ördög joga, p. o. N. Leo szerint zsarnoki, az embereket kik az ő tulajdona, az erőszak útján, pusztá isteni hatalomnál fogva

nem lehetett tőle kiragadni. Azon pontok között, melyek által az ember megszabadítása indokoltatik, az egyházi atyák felfogása szerint egyik az, *) hogy az ördög által gyakorolt uralom csak addig tarthatott, míg oly igazságot ölt meg, kin semmit sem talált, mi a halálra

*) E tárgyra nézve az egyházi atyák tanai közt egy másik pont az, hogy az ördögnek az emberekért, hogy őket a hatalma alá hajtott szolgaságból szabadon bocsássa, nemcsak megfelelő, hanem nagyobb váltságpénz is adott. *Pretium nostrae liberationis erat sanguis Christi, quod necessario solvendum eratei, cui peccatis nostris venditi eramus.* Így szól Ambrosius. Az ily okoskodások által ki akarták mutatni, hogy azon eljárás, mely szerint az ember az ördög hatalmából megszabadítandó, teljes jogi alappal bír. Azonban a váltságpénz elmélete maga után vont az elméletet, hogy az ördög megcsalott. *Opportuit fraudem diabolo fieri*, mondja Nagy Leo. Így a megszabadítás alapja nem a jog, hanem a csel, a ravaszság fogalma. Az egyházi atyák, hogy ezen elméletet szemlélhetőleg előadják, képies hasonlatokat használtak. Ez által a kiengesztelés fogalmában rejlő közvetítési forma egy mythus alakjában alakult meg. Azon elmélet, hogy az ördög rászedett, némelyeknél annyira túlyomó volt, hogy ők az emberrélevés ideáját is úgy tekintették, mint esz-közt egy csalás kivihetőségéhez, mely nélkül a megváltás meg nem történhetett volna. Ezen utat Nyssai Gergely vágta be. Ő abból indul ki, hogy a váltságpénz kifizetése az ördögnek szükségképeni volt, s iparkodik ezt indokolni. Az egész elmélet, noha az a mythus alapján van előadva, oly visszaszító, hogy azt fölösleges részletezni azért, mivel képei a gyermekes gondolkodásnak és a nevetségesnek határáig mennek. Alantabb fogjuk látni, hogy a patristicai theologiának egyik főhibája épen mythosi előadása volt. Azt azonban czélszerű vizsgálni, nincsenek-e a csalás elméletében oly képzetek, melyek a keresztyénség ideájával ellenkeznek? A csalás feltevése arra vezet vissza, hogy az emberrélevés a csalás céljából történt azon szándékkal, hogy az ördög a hús hüvelyke által megcsalassék. Ekkor a megváltó megjelenése csupa látszat, doketismus. A megváltó nem azért lett valódi emberré, hogy az embereket megváltsa, hanem csak azért, hogy az ördögöt, kivel a megváltás célja szükségképen összefügg, az emberi mivolt csalékony káprázata által rászedje. Ez utóljára nem más, mint a gnostikusok azon tana, hogy a megváltó azért jelent meg emberi alakban, mivel ő látható alak nélkül, mely neki legalább az ember külszínét adta, az érzéki világban az emberiség megváltását ki nem eszközölhette volna. De így azon ellenvetések, melyeket az egyházi atyák a pusztán csalódáson alapuló keresztyénség ellen felhoznak, épen ellenők szólnak. Ha Krisztus nem valódi ember, úgy ő nem is igazi megváltó. Igazi ember pedig nem, hacsak csalás végett lett emberré. Ezen pont az, mely mint gnostikai doketismus, a régi egyház dogmájába legjobban behatott. Valamint a gnosticismus nem tudta a szellemet és az anyagot igazi valósággyá összeegyeztetni; úgy az orthodox dogmában sem folyt össze az isteni és az emberi valóságos egységgé, s az isteni, mint phantasma, mint a pogány valóságok képalakjai lebegnek az emberi fölött.

méltó lenne. Augustinus ezt közelebbről az által indokolja, hogy Krisztus nemcsak a bűntől, de az eredeti bűntől is szabad volt, mivel a nemzés érzéki kéje nélkül született, mely által az ördög az embereket hatalmában fogva tartotta. Ezen elkövetett jogsértés által az igazságosság fogalma szerint eddig gyakorolt jogát elvesztette.

Azonban ezen külső felteszi azon belsőt, mely Augustinus rendezerének a lelke. Ez a *praedestinatio* tana. Ezen tan iránya kimutatni, hogy a bűn által megzavart egysége a világnak az Istennel, a célhoz vezető közvetlen módon helyreállítatik. Augustinus a *praedestinatio*ról szóló tanában nincs tekintettel az emberi eselekedetekre és érdemekre, általában semmi erkölcsire, sőt az emberi szabadságot is megsérti. Az embernek volt eredetileg szabadsága nem vétkezni, de vétkezett, s ezzel azon szabadságát örökre elvesztette, s azon idő óta semmi más nem tehet, mint hogy vétkezik. Az első bűnben elbukott az egész emberi nem tehát a bűn átörökítették (*peccatum haereditarium*). Ez állapotban nem képes a megváltásra, azt csak a kegyelem adhatja meg neki. De a kegyelem, kegyelemválasztás. Tehát mivel az Isten mindentudó és feltétlen, ő az örökkévalóság óta nemcsak azt tudja, mit az egyes ember élete folyama alatt tenni fog; hanem mivel ő mint mindentudó egyszersmind mindenható is, s az ő tehetése (*posse*) egyszersmind annak végrehajtása is, az isteni gondviselés és *praescientia* egyszersmind *praedestinatio* is. Mielőtt az akaró ember magát a tette elhatározza, az Isten ezen működést az idő kezdetében *praedestinálta*. Ha ez nem volna, úgy az ember feltétlen volna, oly tulajdonítmány, mely csak az Istenről áll. Jónak vagy rosznak, üdvözültnek vagy elkárhozottnak lenni, nem függ az elbukott, tehetetlen teremtmény önakaratától, hanem csak az Isten feltétlen akaratától. Ezért az Isten országában való részesülésre nézve nagy különbség van. Az Isten az emberek közül némelyeket kiválasztott nem azért, mivel hittek, hanem hogy higgyenek. Tehát Augustinus szerint az teljes önkény, hogy az Isten az egyiket kegyelembe fogadja és üdvözíti, a másikat elveti és elkárhoztatja. Ő azt tanítja, hogy kiket az Isten előre kiválasztott az üdvre, még azok is, kik nem születtek, az Isten gyermekei, s azok el nem veszhetnek, mivel üdvösségüket maga az Isten eszközli. Azokból is, kik azt teszik, mit ő nem akar, ő azt teszi, a mit akar. A szeretet által ható hit, mely az üdvnek alanyi feltétele, a kiválasztottakban nem ingadozik, vagy ha vannak némelyek, kiknél ingadozik, az még az élet vége előtt helyreállítatik, s miután az igazságtalanság, mely közbejött, eltávolított, az állhatatosság a végig nekik számíttatik fel.

Ellenben azok, kik a keresztyén hittől és élettől elpártoltak, s ilyenek voltak az élet végén, azon időre nézve sem számítandók a kiválasztottak közé, midőn jámborul éltek, mert ők az elkárhozottak tömegéből az Isten előretudása és praedestinációja által nincsenek kiválasztva. Tehát minden attól függ, hogy az ember a kegyelemben állhatatos. De ennek feltevése az ellenállhatlanul ható kegyelemnek (*gratia irresistibilis*) idő szerinti lefolyása. A kegyelem pedig általában megalósítása a praedestinációnak, az egyáltalános isteni akarathatározatnak, melyben csiraképen rejlik mindaz, mi az időben a kegyelem hatásában időszerint kifejlik. Mint látszik, ezen egész munkában csak az Isten a ható és a működő, az ember pedig, kinek üdvéről van a szó, egy, rá nézve idegen tartalomnak pusztán befogadó formája. Az egy pont, midőn az ember, mint szabad alany cselekszik, a bukás pillanata. De a szabadság ezen ténye is csak azért történik, hogy az ember szabadságát elveszítse, mert a bukás után az embernek csak a gonoszságra van szabadsága. Ez pedig tulajdonképen szabadtalanság. Augustinus általában ingadozólag, határozatlanul, különféle értelemben beszél a szabadságról. Igaz, hogy azt tekinti igazi szabadságnak, midőn az akarat, mely Istentől adatott, nem szolgál a bűnnek, azt tanítja, hogy az akarat annál szabadabb, minél egészségesebb, és annál egészségesebb minél inkább aláveti magát az isteni kegyelemnek, mivel az nem lehet szabad, kit az igazságtalanság kormányoz. De a szabadság ilyen fogalma is általánosán van tartva, nincs mélyebben megalapítva és módszeresen kifejtve. Mindezekből kiviláglik, hogy az ember, mint szabad tudatos alany nem jut el a maga jogához. Augustinus rendszere tehát azon ponton van, hogy az emberi szabadságot az Isten szabadságának feláldozza, s csak azon feltevéshez következetes, hogy az isteni kegyelem felfoghatatlan, s nekünk viszonyban hozzá semmi sem marad egyéb fent, mint alázatos tisztelés. Azon feltevés Augustinus szerint felfoghatatlan, mert az elveszettek tömegéből kit választott ki az Isten az üdvre, ezt a korlátolt felfogású ember nem tudhatja. Hogy tehát az ember tevékenysége teljesen hiányzik, s szabadsága az Isten feltétlen szabadsága és működése által megsemmisítettik, ez Augustinus elméletében a kegyelem fogalma.

Ezen elmélettel szemközt az ember önhatalmának elve lépett fel. Ezen elv hirdetője Pelagius, s Augustinus elmélete, harcban a pelagiánusokkal fejlett ki teljesen. Pelagius elve az emberi akarat választó szabadsága, mint azon képesség, hogy az ember úgy a jóra, mint a gonoszra egyiránt elhatározhatja magát. Ezen formai akaratszabadság

minden emberre nézve az eredeti állapot. Az erkölcsi indifferentiának ezen állapotában mindenkiben megvan a teljesen elegendő erkölcsi erő a jóhoz. Eredeti bűn nincs, s az első bűn semmikép sem rontotta meg úgy az ember eredeti mivoltát, hogy az értelem számára a világos belátás, az akarat számára a szabadság meg nem maradt volna, ha csak az ember meg akarja érteni a maga lényegét. A gonoszság az ember természeti hajlamaiból ered, de ő választó szabadságánál fogva lehet bűn nélküli is. Az isteni kegyelem a szabadságnak nem elve, az csak esetlegesen támogatja az embert az ő erényében. Az oly mélyen gondolkodó férfiú, mint Augustinus, felületesnek találta az ily egészen magára hagyatott erkölcsiséget. Pelagius az alanyi szabadságot tartva szeme előtt, látköréből elhagyja az Isten működését, mint-ha az ember, miután az Istentől teremtett, mindent magából tenne, s az Istennek nem maradna egyéb hátra, mint hogy ő nézi az emberi élet történetét, Krisztusnak itt nincs más jelentősége, mint hogy ő egy tökéletesen erényes ember, a benne való hitnek csak azon értelme van, hogy felismerjük benne a legtisztább erkölcsi akarat képviselőjét, s ez által az ily erényességre felmelegedjünk. Ha tehát Augustinus rendszerében az isten annyira függ önmagán, hogy benne nincs hatalom és szeretet a világot, az embert és Krisztust szabadságára hagyni; úgy a pelagianismusban az ember annyira elegendő önmagának, hogy a világ, az ember és Krisztus az Istenhez csak külső viszonyban állanak, s a teremtmény az ő autonomiájában az Istent minden baj nélkül nélkülözheti.

Azonban Augustinusnál megvannak ahhoz az elemek, hogy az ember mint szabad és tudatos alany eljut a maga jogához, a következőkben: az ember értelmi, az Istenről való tudatra képes természet az Isten képe, melynek lényeges határozottsága a gondolkodó ész, s ez az elbukott emberben sincs egészen kioltva. Az emberben az Isten képe el van ugyan tisztátalanítva, de annak, ha csekély nyomai is, megmaradnak. Ez már azért szükséges, hogy az ember a büntetést érezze, mert ha nem volna tudata a jóról, úgy a jónak elvesztését nem érezné. Midőn Augustinus úgy gondolkodik, hogy a bűnbe esett emberben megvan a harcz a hus és a szellem közt, már ezen harcz azt bizonyítja, hogy az ember a bűn állapotában is noha csak megtört erővel, képes valami jóra. Mindemellett is, azt mondja, hogy ez a bűnösöknek semmit sem használ az üdv eléréséhez, mert náluk hiányzik a hit, mely nélkül nincs szabadulás. Azonban, miután a bűn folytán minden a romlás tömegévé összefolyt, az Isten az emberek egy részén könyörült,

hogy rajtuk kimutassa kegyelmét. Ezen kegyelemhez az elhatározási alap nincs az ember cselekedetéből véve, az egészen szabad és feltétlen. Az elhatározási alap az Istennek elrejtett tanácsvégzése. Az embernek ebben semmi érdeme sincs, az ő cselekedetei ezen kegyelmet meg nem előzik. Az Isten a kegyelem által ad hitet és cselekvést. Abban igaza van Augustinusnak, hogy el akarja kerülni azon nézetet, mintha az Isten hatása az emberi szellemenben, az ember akaratától függne. De a pelagiánusok elleni tüzes harcában nem veszi tekintetben sem az akarat szabadságát, mely a kegyelem irányában nem lehet passiv, s mely szükségképeni tényező, hogy a világon a jó kifejlődjék, sem pedig az isteni hatásoknak az időbe nem eső egységét. Az ember az Istennel való egységre van rendelve. Ezen hivatása az isteni, az ember cselekedeteit és érdemeit megelőző kegyelmen alapszik. De az ember arra is van képesítve, hogy azon absolut viszonyba belépjen, s benne az ajánlott kegyelmet öncselekvőleg elsajátítsa, s így eszes és szabad legyen. Ebben áll az ember üdve, mennyország. Azonban az is tisztán áll, hogy mindehhez, s minden jóhoz az embernek azon erőre van szüksége, melyet a kegyelem nyújt. Ezen pont által elkerüljük azon dualismust, melyet Pelagius megalapított, ki azt tanítja, hogy a tehetséget (possibilitas) jónak vagy gonosznak lenni az Isten adta, ellenben a jónak vagy a gonoszságnak akarása, s jónak vagy gonosznak lenni, ez az ember műve. De nincs-e része e két utóbbiban is a folytonosan ható kegyelemnek? Tehát a lehetőség és képesség alapján létrejő a valódiság, mely az ember hatása. Az öncselekvőség ezen útján kifejlik a különbség azok között, kik a kegyelem után indulnak, s azok között, kik azt nem teszik. Midőn tehát Augustinus a praedestinációról szól, ez — helyesen felfogva a dolgot — nem azt jelentheti, hogy az Isten némelyeket az üdvre, másokat a kárhozatra praedestinált, hanem az embert általában, mert a jónak és a gonoszságnak ellentéte, csak az ember tette által valódi. Minden ember különbség nélkül az üdvre van praedestinálva. Valódi és concret a praedestináció azon vonatkozás szerint, a mint azt az egyes emberek és népek tetteikben magukra alkalmazzák. Ha a jót teszik, innen származik rájuk nézve az üdv, ha a gonoszságot innen ered rájuk nézve a veszedelem, mert a jónak destinációja az üdv, a gonoszság destinációja a veszedelem. Úgy az üdvben, mint ennek ellenkezőjében része van úgy az Istennek, mint az embernek.

Ellenben Augustinus tana a kegyelemválasztásról kemény, lehet mondani kegyetlen, ha tekintjük azon merev ellentétet, melyet a ki-

választottakra és az elkárhozottakra nézve megállapít. Augustinus elmélete szerint az Isten feltétlen tanácsvégzése — tekintve az üdvöséget — nem vonatkozik minden emberre, s a kegyelem nem általános; az isteni praedestinációt úgy képzei, hogy az emberek eredetileg el vannak osztva igazságosokra és igazságtalanokra. Ő nem abból indul ki, hogy mindnyájan az üdvre hivatvák, hanem abból, hogy a bünbeesés által mindnyájan elvesztek, s az Isten örök tanácsvégzése szerint elhatározta, hogy azok egy részét megmenti. De így a kegyelemválasztás által az ember isteni hivatása korlátoztatik, a kiválasztás az önkény és a tetszés szerinti választás. A hivatásban és a választásban az a közös, hogy az rendeltetés az üdvre; különbség a kettő közt az, hogy az általában rendeltetés, ez pedig konkrét elhatározás, s ezzel együtt a jóknak és a gonoszoknak elválasztása úgy, hogy az egyik résznek kiválasztásával a másik résznek elvetése tételeztetik. Mindkettő azonban már nemcsak az Isten hanem az ember munkája is. Augustinus, kegyelemválasztási tanában az a ferde, hogy a jó és a gonosz közti különbséget, mely még nincs is, egyoldalulag állapítja meg, s azt a még nem teremtett emberre is (homo creabilis) kiterjeszti. Ezzel azon tan, hogy az ember az Isten képmása, meg van semmisítve. Hogy az ember az Isten képmása, ennek értelme az, hogy az emberi szabadság alapja az isteni, az tehát erre mint alapjára lényegesen vonatkozik. Tehát okvetlenül fel kell merülni azon kérdésnek, hogy az ember részéről nem történhetik-e valami az ő üdvére vagy ez ellen? Augustinus azt mondja: igenis történt a bünbeesésben. Ádám készakarva vétkezett, s ez által az egész emberi nem sorsa a romlás. Azonban erre nézve meg kell jegyezni, hogy az első embert akarat tekintetében nem kell úgy elszigetelni, mintha ugyanazon akaratműködés nem volna az egész emberiségé. Hisz Augustinus maga is, még pedig igazán speculativ módon azt mondja: nos omnes sumus ille unus, azaz: az ember fogalmában benne van a bün lehetősége. Ádám természete valamennyi ember természete, s a mint ő vétkezett, úgy vétkezünk mindnyájan, tudniillik az isteni törvényt önkényt letapodván. De az is áll, hogy minden emberben benne van eredetileg a jónak lehetősége és ereje. Ha az akarat szabadságát nem tételezzük minden emberbe, úgy cselekedete pusztán csak természeti szükségesség, erkölcsi tekintetben becs nélküli, s nincs vonatkozása az üdvre. Ha az az Isten akarata, hogy a bün, mint nem az ember sajátja és tette, elkárhoztat; szükségképen az fog állani, hogy ily hibának oka maga az Isten; mert a bünös máskép nem tehetett. Hisz az igazi-

nak és a jónak, s az ebben működő isteni kegyelemnek az emberben nem lehet helye, ha benne saját ismerete és akarata által tetteleg nem vesz részt. A kegyelemadás az ember részéről csak úgy van meg, ha azt az ember elfogadja, s ekkor az ő viszonya cselekvő, valamint az el nem fogadás is az ő tette. Augustinus azt tanítván, hogy az ember képtelen lévén az igazit és a jót szeretni és eszközölni, azon egyoldalú álláspontra helyezi magát, hogy az ember az Istenhez csak az Isten által léphet viszonyba, s hogy ez tisztán kegyelmi mű; ő meg nem gondolja, hogy ezen az Isten általi viszony egyszersmind az ember igazi lényege. Ez a legnagyobb gonosztevőről is áll, kinek rendeltetése még a legnagyobb elvadulás által sem semmisíttetik meg. Már maga azon kifejezés, hogy az Isten némelyeket a kegyelemre kiválasztott, sok téves tannak lett forrása. Az isteni szabadság és kegyelem fogalma kizár minden választást és önkényt, mert az önkény elhatározás úgy a jóra, mint a rosszra. Mi az emberben a szabadság emeltyűje, tudniillik az önkény, az az Isten abszolút ideájával összeegyeztethetlen. Augustinus szerint minden egyszerre változhatatlanul meg van határozva, s az egyáltalános elkárhoztatási ítélet a megjavulás lehetőségét is kizárja, megsemmisíti azt, mit az Isten az emberbe oltott, tudniillik a képességet a jóra, mely a gonoszság iránti hajlam mellett is megvan kebelében. Augustinus álláspontján a felemelkedés is a jóhoz csak látszólagos, valamint a kiválasztás lehetetlenné teszi a visszaesést a bűnbe. Ha a kegyelem ily gépiesen és ellenálhatlanul (*gratia irresistibilis*) hat az emberre, mint erőszak munkálkodik. Ily erőszak összeegyeztethetlen az isteni szabadsággal, s az emberben sem alapíthatja meg a szabadságot, s nem eszközölheti a jót. De hol szabadság nincs, ott bűn sincs. A kegyelem munkája tehát természeti processussá változik át. Mivel a *praedestinatio* Augustinus szerint az embertől az önelhatározást elveszi s a kegyelem mindenhatósága semmitsem hagy az embernek tenni; ez által pantheismust hoz be, mely szerint mint önálló semmi sem állhat meg. Ellenben Pelagius oly dualismust alapít meg az ember és az Isten szabadsága, s ennek kegyelme közt, hogy ez utobbiban az előbbinek immanens elvét nem látja, a kegyelem hatását az emberi tudatban úgy fogja fel mint az emberi szabadság korlátozását, sőt megsemmisítését.

Noha tehát Augustinusnál megvan némely pontoknak legalább kezdete, melyek által az ember szabadságát megóvhatta volna; mindemellett is az ember viszonya az Istenhez egészen külső, sőt az isteni kegyelem is, mely e viszonyt közvetíti csak a külső behatás útján jut el az emberhez.

Augustinus rendszerében fontos szerepet játszik az Isten or-

s z á g á nak speculativ ideája, mert az Isten lényegében alapuló szükség az, hogy ő a szabad, tudatos alanyok közösségében magával való azonosságot képezzen. De mihelyt az alany magát szabad önállóságban fogja fel; az ember egész viszonya az Istenhez csak a bűn szempontjából tekintetik, s mint büntető viszony határoztatik meg. A közvetítő munkásság pedig, melyben az ember a természeti létből az Istennel való egységhez felemelkedik, gépies eljárás. Mert a mindenhatólag működő isteni kegyelem, a hozzá tisztán szenvedőleg viszonyuló embertől, rövid úton minden bűnösséget eltávolít, s az eszes lény eredeti egysége az Istennel így állítatik helyre.

Az Istentől eredett, de tőle elpártolt világ így igenis vissza van vezetve az Istennel való eredeti egységre, de ez csak a kiválasztottakkal történik. Ezért Augustinus rendszere két kérdésre kénytelen felelni: 1) Hogyan viszonylanak a ki nem választottak, a bűn és a kárhozát állapotában meghagyottak az Isten ideájához? 2) Hogyan viszonylik a kiválasztottakban is, mennyiben ők a bukás folytán nemcsak a bűnnek, hanem a halálnak is alá vannak vetve, lényegük testi, a halálnak alávetett része az üdvhöz?

Ezen kérdések elseje azon viszonyra vonatkozik, melyben a két közösség egymáshoz áll. Augustinus szerint van két ország (civitates), ép úgy, mint van két osztálya az embereknek. Vannak olyanok, kik a szellem vagy az Isten akarata szerint, s olyanok, kik csak a húsnak s maguk akaratának élnek. Az egyik a civitas Dei vagy coelestis, a másik civitas hujus seculi vel terrena, civitas diaboli. Mi a két ország különbségének alapját teszi, az a kegyelem, mely, ha mint ki nem érdemelt közbe nem lép, mindnyájan, mint ugyanazon romlott tömeg, a halál uralmának vannak alávetve.

Azon ellentét, melyet a régi államban a nemzetbeliek és a barbarok közt láttunk, itt ismét más alakban ugyan, de még ridegebb módon felmerül.

Augustinus a gonoszságot úgy fogta fel, hogy az a jót közvetíti. Ezen felfogás alapján törekszik kimutatni, hogy az Isten kegyelme a bűnös világban tovább is hat, s egyesben és egészben nevel minket a hitre. Ezért mondja, hogy mit az Isten az egész emberi nemmel tesz, azt a történet és a próféta mutatja. De álláspontja őt egyoldalúlag a szentírás hagyományaihoz köti, s a közönséges történetben nem bizik. Igen természetes, hogy a vallási életet közvetlenül felismertető hagyománynak ad előnyt oly író, ki a történetet csak a vallási élet kifejlésének szempontjából tekinti. Az emberi nem történetének csak utolsó

szaka a kegyelem kora, mely Krisztus megjelenésével kezdődik. A megváltás előtt az emberi nem, még az Isten vezetése alatt is csak odáig jutott, hogy megismerte a törvényt és a maga gyengéit. De ez által nem tett haladást a jóban, mert a megváltás előtt és az egyházon kívül semmi jó sincs. Ezen szűk körű felfogás megszakítja a történeti kifejlés folytonosságát, el nem ismeri, hogy a pogányság is az emberi szellem történeti kifejlésében szükségképeni fokozat volt, s megalapította a keresztyén világban a türelmetlenséget és szeretetlenséget mindannak ellenében, mi nem keresztyéni. Augustinus pedig közel járt azon térhez, hol az emberiség szellemi megtisztulására és haladására nézve a történeti folytonosságot felismerhette volna. Többek közt ezeket mondja: A két civitas időbeli lefolyásának kiinduló pontja a halandóságnak Ádámiban megnyitott közös kapuja, s a jelenvaló világfolyás a kettőnek azon köre, melyből mindegyiknek a maga céljához el kell jutnia. De mivel az egyik civitas tagjai itt csak idegenek, a másiké otthonos polgárok; ezért ez utóbbiak az elsőség előnyével bírnak, mikép a hús megelőzi a szellemet, a bűn a kegyelmet, s már Ádám két fiában a két civitas typusa képviselve volt. A két fiúban mutatkozik a két országot elválasztó ellentét. Szintugy a Romulus által Remuson elkövetett testvérgyilkosság szemlélhetővé teszi azon viszályt, mely által a civitas hujus seculi magával meghasonlott, mert a gonoszságnak az a sajátsága, hogy nemcsak a jót gyűlöli és vele ellenségeskedik, hanem önmagát is. Az Isten országának időbeli lefolyása Krisztus előtt, a zsidó népben vette eredetét, melynek törzsatyja Ábrahám; ellenben a civitas hujus seculi a maga földi nagyságát és hatalmát a két nagy világbirodalomban fejtette ki, az assyr-babyloniaiban és a rómaiban. A római birodalom nem az esetlegesség műve, azt az isteni gondviselésre kell visszavezetni, mely egy nép nagyszerű törekvéseit, melynél a dicsőség volt a mozgató elv, csak a földi nagyság által jutalmazhatta meg. Mikép a civitas Dei Krisztus előtt Izrael népében megvolt ugyan, de nem minden izraelita volt egyszersmind az isteni birodalomnak igazi tagja; úgy ennek más népek között is megvoltak egyes kiválasztott tagjai, kik ugyanazon közvetítő által azon közösség kebelébe tartoztak. A történeti folytonosság kapcsa az utolsó pontban helyesen meg van tartva. A keresztyén korszakban az egyház valamennyi nép fölött elterjed, de annál nagyobb a jók és a gonoszok vegyülete, míg be nem következik az elkülönítés, mely a kettőt egymástól végkép elválasztja, s az Isten lesz minden a jókban.

Ezen elválasztás adja kezünkre azon kérdést, hogy az elvetettek

örök kárhozataát mikép lehet az Isten abszolút ideájával összeegyeztetni? A mint Augustinus ezen kérdésre felelni törekszik, az mesterkéltnél, az a gondolkodás önkénye, a felfogás nagyon érzéki. Kiket az Isten elvetett, azok fölött csak kárhozataó ítélet mondathatik ki. De miért kell a kárhozatnak örökkévalónak lenni, s mikép lehet az ilyen? Az örök kárhozat ellen, melyet egészen testileg, tehát az igazi vallás ideájával egészen ellenkezőleg gondol, szól azon ellenvetés, hogy az emberi test egy örök tűz által nem kínoztathatik, mert előbb utóbb felemészttetik. Ő ezen nehézségen is túlteszti magát az által, hogy részint a természetből vett analógiákat hoz fel, részint az isteni mindenhatóságra hivatkozik. Az örök kárhozatot egész kegyetlenséggel, az írásnak világos értelme ellen megtartja. De épen ez által az értelmi teremtménynek viszonyában az Istenhez egy kibékíthetetlen ellentét marad fen, a szakadás örök, s a teremtmények nagy része az Istennel való egységből kiszakíttatik. Mily nagy itt az ellenmondás! Az Isten közössége szemközt áll az Istennel, hogy benne a maga képre teremtett észszerű teremtmények összességében magát szemlélje, magát önmagával közvetítse. De az Isten öntudatában örökre kiegyenlíthetetlen meghasonlás van, mivel az Isten a teremtménnyel, ha azt magától örökre el kell taszítania, magát egynek nem tudhatja. Augustinus rendszere nyomán lehet ugyan mondani, hogy az Isten országa már az által bir teljes valósággal, hogy tagjainak eredeti számát az Isten a bukott angyalok helyébe felvett emberek által kiegészítette. Tehát azon közösségnek a bukás után is semmije sem hiányzik, s így benne az Isten önmagával tökéletesen azonos. De itt új hiány mutatkozik. Mikép lehet a civitas Dei az Isten ideájának megfelelő teljes egészlet, ha már kezdet óta nem foglalja magában az eszes teremtmények összességét? Az észlények szabadsága valójában minden jelentőségét elveszti, ha már kezdet óta azon feltevés áll vele szemközt, hogy az csak egy bizonyos módon fogja magát elhatározni. A helytelen viszony az alanyi szabadság és az Isten ideája közt az egész rendszeren végig húzódik. Azonban az mélyen indokolt, hogy a vallások általában kiképezték az örökkévaló pokoli büntetések képzetét. Ezen képzetben azon mély fogalom rejlik, hogy azon ember, ki a gonoszssággal nem akar felhagyni, mindaddig kárhozatot határozott maga fölött. De örökké tartó kárhozat olyanra nézve is, ki már a jó után vágyódik, az istenember világos szavaival ellenkezik, az ördögiség. Mi a jóknak és a gonoszoknak elválását illeti az kétségtelen. Ezek közvetlenül, mivoltuknál fogva válnak el egymástól. De tekintve a jóknak és a gonoszoknak elválasztását, az a

vallási képzetek szerint gondolkodóra nézve is nehéz, mert a keresztyén vallás tanai szerint nincsenek szentek. Tehát a feltámodottaknak elkülönítése két osztályra, oly *civitas sancta* és *civitas diaboli*, minőt Augustinus tanít, magában összeomlik. A történet, és az élet vegyülete a jónak és a gonosznak. Ezt ő maga is felismeri.

Még tovább kell menni. Augustinus szerint az isteni kegyelem némelyeket kiválasztott az üdvre, praedestinálta őket. De az ember az isteni kegyelemben csak Krisztus által részesülhet. Azonban a közösség Krisztussal csak az egyház által lehetséges. Tehát az egyházat, a látható egyházat úgy fogja fel, hogy az kegyelemintézevény a földön, mely az ember megváltásának feltétele, az vezet az üdvhöz és a hithez. Nincs üdv, hanem csak a megváltásban, ez az eredeti tan. Ezen tét most így határoztatik meg: nincs üdv, hanem csak az egyházban. Ez Augustinus nyomán az egyedül üdvözítő egyház fogalma. Az egyedül üdvözítő egyház fogalmát Augustinus alapította meg; mi az egyház fontossága, ezt az egyházra nézve Augustinus emelte öntudatra. Ő tehát a legnagyobb egyházi atya. Az egyháznak ezen szük keblü felfogása, azon tapasztalati észrevétele, hogy az emberek nem egyenlőképen viszonylanak a keresztyénség lényegéhez, továbbá midön fél, hogy az isteni akarat feltétlenségét megsérti, ha az ember szabad önelhatározását tanítja; vezette őt oda, hogy az Isten részéről önkényes kegyelemválasztást tanít. Augustinus felfogása szerint a megváltás hitténye kívánja, hogy az emberi természetet úgy kell gondolni, mint mely az eredeti bün uralma alatt áll. De ezt kívánja, mint már láttuk az Isten fogalma, és azt kívánja, mint most látjuk, az egyház fogalma is. Az egyházat ugyanis Augustinus úgy gondolja, mint azon országot, melynek körén belül közösségre léphetünk Krisztussal, s ez által részesei lehetünk az isteni kegyelemnek. Tehát az egyháznak van hatalma a bünt megbocsátani. Ezen üdvben az ember az által részesül, hogy az egyház őt a keresztség kegyelemeszköze által kebelébe veszi. De az egyház mint az isteni kegyelem országa, feltétlen, mint maga a kegyelem, s nem függ az ember hozzájárulásától, az az embert kebelébe fogadja földi lételének kezdetén. Jellemzetes, hogy Augustinus és Pelágius közt vita támad a meg nem keresztelt gyermekek elkárhozása fölött. Mert ha az egyházon kívül nincs üdv, úgy az egyházon kívüli állapot üdv nélküli, tehát a keresztségen túl romlás s így a természet országában csak a kárhóztos bün van meg. De eredeti bün nélkül nincs meg a gyermekek bünnösége, ekkor nincs szükség a bünbocsánatra, ekkor nincs szükség a gyermekkeresztelésre, ekkor az egyház nem a kegyelem országa.

Az eredeti bünről szóló dogma az egyház dogmája. Hit az egyházban kívánja a hitet az eredeti bünben, s megfordítva. Mi az ember örök üdvét illeti, semmi sem történik a természeti ember, hanem minden csak az egyház által. A természet és a kegyelem országának ellentéte, melyet ily élesen Augustinus alapított meg, az egész középkoron végig húzódik.

Visszatérve az örök kárhozat képzetére, a fent előadottakból kitetszik, hogy azt sehogy se lehet az Isten ideájával összhangzatba hozni. De a kiválasztottakra nézve is azon kérdés támad, hogy azok felvételét az isteni közösségbe, s az így közvetített egységüket az Istennel mikép kell gondolni? Azt tanítja, hogy a testi halálon, melynek ők is a bün folytán alá vannak vetve, a feltámadás által túl lesznek. De mikép lehetséges a feltámadás, hogyan van a feltámadás által helyreállított anyagi testnek helye az Isten országában? Augustinus tanítja, hogy azon kapocs, mely itt a lelket és a testet egyesíti, jövőben is összekapcsolhatja, s nagyon durva képzetek vannak e tekintetben, hogy a jövő test a mostanival ugyanaz. A lélek és a test örök együttlétének szükségességét sem az isten ideájából, sem azon viszonyból, melyben az ember az istenhez áll, ki nem mutatja. A halottak oly érzéki feltámadása, mint azt Augustinus képzeli, az embernek új történetét tenné lehetségessé; ez pedig ellenkezik azon ténnyel, hogy már egyszer volt története. Augustinusnál itt, hol csak a traditió nyugvó keresztén képzetet védi, nincs mélységgel bíró gondolat. Több tartalom van azon gondolatban, mely Augustinus rendszerének zárpontját képezi, tudniillik, hogy a kiválasztottak legmagasabb működése és legüdvözítőbb nyugalma az Isten szemlélése. Mert mi más ezen szemlélés, mint egysége az alanyi öntudatnak az őt betöltő absolut tartalommal, az ugyanaz azon alany részéről, mely mint véges a maga végtelenségéhez felemelkedik, mint mi az Isten részéről magát az ő országában reflectáló egyáltalános önszemlélete. De mivel a test, noha megszellemítve az Isten országában helyet foglalt, Augustinus azon gyerekes, scholasticusoknak való kérdést vizsgálja, hogy az üdvözültek nyitott vagy bezárt szemmel fogják-e az Istent szemlélni? Ilyen érzéki szemlélet a keresztény dogmatica szerint nincs, mert ez azt tanítja, hogy az Isten láthatatlan, anyagtalan, vagyis az érzékiség világán túlevő.

Visszapillantás Augustinus rendszerére. Augustinus tanai életének menetelével párhuzamosan fejlődtek ki. Féktele szelleme ifjúságában átlépte az emberi társadalom rendjét, később tanulta ennek jelentőségét érteni, s benne felismerte az Isten mutatóujját. Gondolatainak szárnyalása mindig merész, de csak azon határig,

hol viszonya az egyházhoz nem érintetik. Itt azonban mindjárt túlságosan alázatos, s a hagyomány még eltorzítva, s a tömegnek kritikátlan hite is szent előtte. Az egyház positiv jelleme lassankint erőt vett philosophiai gondolkodásának szabadságán. De szellemének mélysége mindig meglátszik ott, hol semmi tekintély által meg nem kötve, gondolkodásának szabadságát követi. A nyugoti népek életében új kor készítettetett elő. Ezen kor küszöbén áll Augustinus. Ő hivatva volt, hogy a nyugoti egyháznak tanítója legyen. Az ő sajátsága megfelelő ezen egyháznak, mert tanaiban a merész gondolatok váltakozva lépnek fel azon hittel, mely a külső tekintélynek hódol. Hogy ő a nyugoti népeknél csaknem oly nagy tekintélyre emelkedett mint az írás, és bizonyosan akkorára, mint Aristoteles; ehhez járult különösen tudományosságának gazdagsága, a különféle feladatokat nyomozó iratainak sokasága és azon érdekes kérdések fejtegetése, mely által törekedett kimutatni a különbséget a keresztyén és a nem keresztyén világ között.

Augustinus tanaiban a főpont az emberi szabadság viszonya az isteni kegyelemhez, vagyis azon pont, a mint a vallásos kedélyben az isteni és az emberi folytonosan érintkeznek egymással. Ezen feladat helyes megoldása azt kívánja, hogy sem az ember szabadsága meg ne semmisíttessék, sem az Isten feltétlen lényege meg ne sértessék. Augustinus a keresztyén vallásbölcészetnek ezen nagy feladatával a legkomolyabban foglalkozott ugyan; mindemellett is annak megoldása neki nem sikerült. Az ő elmélete az emberi szabadságot az isteni szabadságnak csaknem egészen feláldozza, s következetes csak azon ki nem mutatott feltevése, hogy az isteni kegyelem felfoghatatlan, mert az elveszettek tömegéből kit választott ki az Isten az üdvre, ezt a korlátolt emberi értelem fel nem foghatja. Az ember pusztán befogadó, s munkás egyedül az Isten. Az embernek ezen tevékenytlensége, s szabadságának megsemmisítése az Isten feltétlen szabadsága és cselekvősege által, Augustinus elméletében a kegyelem fogalma, s viszonyban ehhez az ember kötelessége csak az alázatos tisztelés. Ezen elmélet jobban felel meg azon rendnek, mely szerint az egyházi tan fejlett, mint a bölcészeti elveknek. Azokat, kik az egyházi tan megállapításában fáradoztak, kezdet óta inkább vezette a hittények iránti féltő elfogult tisztelet, mint a minden elfogultságtól szabad vizsgálódás.

Augustinus rendszerének minden főpontját oly supranaturalismus kormányozza, mely az észokok törvényszéke előtt meg nem állhat.

Azonban neki is szívéen fekszik, hogy rendszerét azon ellenvetés ellen védelmezze, mintha az az észszel ellenmondásban állana. Ez a legnagyobb egyházi atya részéről bizonyosan figyelemre méltó törekvés. Midőn Augustinus ellenei azon nyomós érvet tartották szeme eleibe, hogy az Isten részéről legnagyobb igazságtalanság, más ember bűnét azoknak beszámítani, kik azt el nem követték, ő hiszi, hogy őket azon érvel czáfolja meg, melyből ők kiindultak, mert azt mondja: mikép kárhoztatta volna el őket az isteni igazságosság, ha annak, mit kárhoztuk miatt szenvednek, nem ők okai? Ha el vannak kárhoztatva, úgy igen is kellett valamit elkövetniök. De honnan tudjuk azt, hogy hibáztak? A keresztség egyházi dogmájából. De így Augustinus rendszerét a supranaturalizmus hiányán kívül még a külsőség hibája is terheli. Nem csoda, hogy ellenei visszahatásképen határozott rationalismusal léptek fel ellene. A keresztség egyházi dogmája az emberiséget a megkereszteltekre és a meg nem kereszteltekre osztja el, s ezek tömege ép úgy örökké elkárhozik, mint amazok az örök üdv részesei. De mivel oly tan, hogy az Isten az emberiség nagy részét a pokol számára teremtette, úgy az észszel, mint az istenember világosan előadott tanával kiálló módon ellenkezik; ezért Augustinus azon általános ellentétet megszorítja, tanítván, hogy a meg nem keresztelték közt is vannak olyanok, kik nem tartoznak az elkárhozottak sorába, mert már Krisztus előtt is voltak olyanok, kik a Krisztusban való hit által üdvözültek. De így azon korlát, melyet a keresztség dogmája az üdvre nézve felállít, le van rontva. Mily következetlenség az egész rendszer alapját t. i. az eredeti bűnt a keresztyénség dogmájára alapítani, és ismét sokakat a keresztség nélkül is részesíteni az üdvben, mely csak a keresztség által lehetséges. Vagy nincs a keresztségnek ily kizárólagos jelentősége és szükségességének feltevéséből nem lehet következtetni, hogy az emberi természet minden jóra teljesen képtelen, vagy ha van olyan jelentősége, az mindenkire nézve áll.

A megkereszteltekre nézve a keresztség feltétel az üdvhöz. Ezt is megszorítja. Azt állítja, hogy noha az ember a keresztség által megszabadítandó attól, mi természetét az első bűn folytán megrontotta; mindenellett is az, mi az eredeti bűn lényegét teszi, a *car-nalis concupiscentia* anyagilag a keresztség után is ugyanaz marad, s a keresztségnek egyelőre csak azon hatása van, hogy az érzéki ösztönnel az elkárhoztató véteksúly képzetét nem kell összekapcsolni. És noha az eredeti bűn súlya (*reatus*) általában a megkereszteltokről levétetik, mindemellett is nem minden megkeresztelt üdvözül, hanem a megke-

reszteltek ismét vagy kiválasztottak vagy elkárhozottak De hogyan hangzik ez össze a keresztséggel és a praedestinációval? Augustinus úgy felel, hogy ki az üdvhöz szükséges keresztséget meg is kapta; nem következik, hogy a kiválasztottakhoz tartozik, ő élhetett jámborul, s az Isten őt mégis bukni engedi. Vannak ujjaszülöttek, kiknek az Isten ad hitet, reményt, szeretetet, de nem ad nekik állhatatosságot a jóban (donum perseverantiae). Ha azt kérdezzük, miért nem ad az Isten ezeknek perseverantiát, arra csak annyit mond, hogy ezt nem lehet tudni. A kiválasztás tanácsvégzése változhatatlanul áll, de kik a kiválasztottak, az titok. Miért? Hogy biztosságukban ne legyenek gögösök. Mily külső a kiválasztottak viszonya a kegyelemhez, ha a kiválasztás bizonyossága göggel van összekötve. Ily tan által az erkölcsi tudat megsértetik és folytonosan nyugtalaníttatik.

Augustinus rendszerében az épen nincs indokolva, hogy ő a szabadság ideájától hirtelen átugrik a minden szabadságot megsemmisítő függéshez. Minden oda céloz, hogy az ember belső természeténél fogva a lehetőségig bünössé tétessék. Hogy az ember a bünért felelős alany legyen, legalább egyszer kellett, szabadnak lennie, hogy pedig a bün belső természetéhez tartozik, az Isten maga arra kárhozhatta az embert, hogy ő született bünös. S azon dialecticai ügyesség, sem használt, mely Juliánál oly erős volt mint ellenfelénél, mert utoljára is csak az győzött, kinek részére állott az egyház és az állam külső hatalma, miután a viszonyok oda fejlődtek volt, hogy már semmi sem állhatott ellent a kor azon irányának, mely a minden észkokokat félreterevő supranaturalismusnak hódolt.

Augustinus nyomozásai, azonban a hiányok ellenére is mélyen behatottak, nevezetesen a keresztyén ethicába már azon pontnál fogva, hogy ő a bünt, az emberi örök lényeknek ezen elferdítését, ezen szörnyet, melyet az ember maga teremt ki magából, vizsgálta. Augustinus azt tanítja, hogy az Isten előre látta, hogy az ember vétkezni fog, tehát az öröklét óta elhatározta az emberiség megváltását az istenember által. Ez annyit jelent, hogy a szabadság a gonoszságot, mint a maga teljes ellenkezőjét kizárja magából, de hogy a szabadság, mi kifejlését a jelenségvilágban illeti, a gonoszság negatióján megy át. A keresztyén theologia Augustinus óta ismerte fel, hogy a bün a vallási miveltségre nézve szükségképeni mozzanat, de épen nem azon okból, hogy a bünt igazolja.

A háromság tana oda fejtett ki, hogy az Istennek mindent a tökélyre emelő működése felismertetett. Ezen tökélyre való vitel az

akarát megszentesítése. Ezt minden dologban kezdetétől fogva a haladásnak minden fokain át mint feltétlen isteni hatásokat kimutatni, erre is törekszik Augustinus tana. Ő élénk szellemével hat be lelkünk belsejébe, hogy feltárja, miszerint birunk ismerettel az Istenről, ha a jót szeretettel felkaroljuk. Tiszteletre méltó azon meggyőződése, hogy mindent az Isten alapított meg, mindent ő rendez el örök észbeli törvények szerint, melyeknek fogalmait a mi értelmünk magába rejti, s mit az Isten ekkép a dolgokba beképezett, azt ő azok belsejéből hatályosan életre is emeli. Ezen meggyőződésből eredett azon szép és megnyugtató tana, hogy a beleegyezés, melyet gondolatainknak adunk, nem valami önkényes, hanem lételünk belső alapjaiból eredő, mely alap ránk nézve az egész világgal közös. Azon beleegyezés alapja az örök igazság, mely magához emel, és melyhez mi különböző fokokon áthaladva képesek vagyunk felemelkedni. De ezen emelkedett gondolkodás is mindjárt korlátokat von maga körül, midőn Augustinus a dolgot úgy fogja fel, hogy midőn az Isten az emberi nemet ennek legfőbb céljához vezet, egyedül az egyház az, melyben az Istennek minden intézkedései központjukat lelik. Félreértés elkerülése végett tekintsük a dolgot közelebről. Augustinus szerint a világ az Istennel meghasonlott, tehát a világ az Istennel kibékítendő. De a jónak és a gonosznak ellentéte nála nincs egészen közvetítve. És mivel ő a jót és a gonoszságot az egyházinak és a világinak ellentétével csaknem egyenlőnek tekinti, a látható katolikus egyházban való hitet, a mint ez Augustinus idejében volt meg, tekinti az igazi hit egyedüli alapjának, s minden jónak forrását ebben keresi. Ezen tan következményei rendkívüliek, azok lehatnak egészen korunkig. Tehát a részesülést is a magasabb igazságokban, csak a keresztyén theológiának tulajdonítja, a mint ezt ő gondolja. Úgy a hit, mint a tudás fogalma nála szűkkörű. Hogy ez utóbbi ilyen, ez a jövőt, tekintve, azon félénkségéből tetszik ki, hogy ő nem akar többet tudni, mint mennyit az egyház tud; ha a multat vesszük, nem akarja megengedni, hogy a pogány bölcsészetnek van része a magasabb igazságban. Az egyháznak célja igenis az emberiségnek az Istentől megállapított végcélja, mely végcél a különös célokat is megnemesíti, s azoknak szabad mozgást enged. De azon végcél az egyháznak nemcsak azon formája által érhető el, melyet Augustinus szeme előtt tart, s mely ellenséges viszonyba teszi magát mindazzal, mi körén kívül esik.

A jónak és a gonoszság tanával szorososan összefügg azon nézete, hogy az érzéki kívánság és az észszerű léleknek minden függése a

testtől, csak a bűn eredménye. De mikép lehet az érzéki érzés ily háborító, midőn a testit ő maga is úgy tekintí, hogy az a világ tökélyének alkateleme. Az érzékit keveset nyomozván elkerülte figyelmét, hogy az élő lények kifejlésére nézve a testi és a szellemi kölcsönösen függnek egymástól. És midőn az emberi történetet s jövődönket adja elő, oly képet rajzol, mely a természetes kifejlésnek csendes és békés haladását csak a sötét háttérben láttatja velünk; ellenben az erkölcsi ellentétek harcát rikító színekben ecseteli. Közelebbről tekintve a dolgot, a jónak harcza a gonoszsággal csak a jók részére esik, a gonoszok részén az valótlan, mert ezekben semmi jó sincs, mi a gonoszsággal harcolhatna. A jónak, vagy, mi nála ugyanaz, az egyháznak ellenségeiben nem lát semmi erkölcsi jót, noha látszólag szól a kárhozatnak vagy a gonoszságnak különböző fokairól. A pogányok, ha hoztak is létre valami jót, mindezeknek semmit sem használ, mivel mindez a legrútább bűnből, a gőgből eredett, mivel náluk hiányzott az egyház alakjában levő keresztyén hit. És noha az észet a megváltás előtt is, az isteni kegyelem által az egyesekben hatályosnak ismeri fel; végszava az, hogy az holt s valódi haladást az emberiség kifejlésében nem eszközölt. Augustinusnál az szűkeklü és keresztyénellenes nézet, midőn az Istent a pogány világhoz csak természeti viszonyba helyezi, s azt erkölcsi és szellemi tekintetben mint Istentől elhagyottat, tehát igazi jámborság és erény nélkül gondolja. Mert, ha az Isten az ősjó és egyáltalános igazság; úgy a kifejlésnek különféle fokain mutatkozó jó és igaz, az ő akarata által van közvetítve. Ha van a keresztyénségben áldás és kegyelemhatások, ezek a keresztyénséget megelőző kegyelemhatások által lettek közvetítve, úgy, hogy ez a maga történeti feltéveseinek magasabb igazságát képezi. Hogy a keresztyénség előtti világ haladást nem eszközölt, ez ellenkezik azon felfogásával, hogy ő az emberiségnek korszakok szerinti haladását noha csak félénken tanítja. Azon hiány az eredendő bűn fogalmának eredménye, mely az emberiséget annyira megrontotta, miszerint a kegyelemnek új adománya szükségeltetett, nemcsak hogy az emberiséget a bűn háborgatásaitól megszabadítsa, hanem általában, hogy azt a legkisebb jónak eszközlésére is képessé tegye.

Augustinusban azon gondolkodót és egyházi tanítót látjuk, ki-
ben a régi és a keresztyén világ ellentétei erősebb harcra kelnek egy-
mással, mint bármely keresztyén elődjében. Két nagy elv mérkőzik
egymással ezen harcban. A régi világ fel akarta magába venni a
keresztyénséget, de egykori miveltségéről lemondani nem tudott, és

megfordítva a keresztyénség mint új elv ezen alapon új a régi világtól egészen különböző életet kezdett és akart, de ösztönszerűleg érezte, hogy a régi világ miveltségétől, mely őt magát történetileg közvetíteni segítette, nevezetesen tudományától egészen annál kevésbé válhatott meg, mivel magából rendszeres tudományt még ki nem épített. Augustinus minél inkább érezte a pogány bölcsészet befolyását, annál inkább tartotta szükségesnek azt az egyház tekintélye által ellensúlyozni. A harc úgy végződött, mint ennek meg kellett történnie — az egyház győzelmével. De, hogy az egyház a győzelem kivívásához külső, tehát hozzá nem illő eszközöket is használt, ennek nyomait saját sebeiben hordja. *) Ezen sebek azon külsőség, melylyel tekintélyét fentartja, s azon merev ellentét, melynél fogva minden olyan erkölcsi és értelmi miveltségtől magát elzárja, mely már eredetileg nem az ő színét viseli magán, mintha az isteni kegyelemintézkvényeket egyedül ő foglalná magában, s mintha azon kegyelem, melynek adásához hivatva van, nem alapulna azon általános kegyelmen, melyben az Isten a maga teremtményeit kezdet óta szüntelenül részesíti.

Julián császár és Augustinus, mint az ó és az új világ képviselői. **)

Már említettük azon eléggé ismeretes történeti tény, hogy a pogányságban sok mivelő elem volt. Igen természetes tehát, hogy a pogányság és a keresztyénség közti harcznak még folyvást kellett tartania. E harcban Hithagyó Julián uralkodása nevezetes jelenség, mert ő azon uralkodó, ki a régi vallást császári hatalmának minden eszközeivel törekedett helyreállítani. Törekvése azonban, ha ezt nem is ítéljük meg az eredmény szerint, egészen elhibázott, s a kor szellemébe ütköző volt. Mily ábrándos magaviseletet tanusított, midőn izgatott állapotban az egyik templomból a másikba sietett, minden oltáron áldozott, s mindent megkísérlett, hogy a pogány istentisztelet, melynek ő maga pontifex maximusa akart lenni, teljes ragyogásában minden mysteriumaival együtt helyre akarta állítani. Azt teszi Julián törekvéseit érdekessé, hogy ő azon mozgalom élére állott, mely szerint a pogányság szellemi hatalmának egész teljével még egyszer a keresztyénséggel mérkőzött. Őt és a hozzá szorosan csatlakozókat azon meggyőződés lelkesítette, hogy a régi vallással együtt tönkre jut mindazon szépség, melyet a classicai ókor teremtett, s mit

*) Lásd Ritter Gesch. der Phil. 6-ter Theil Hamburg 1844, 443. lap.

**) L. Gesch. der christl. Kirche v. Baur 2-ik köt. lap. 17 stb.

a miveltség gazdag forrása gyanánt az utódoknak hagyott. A keresztynség ellenei közt Julián az, kinek gyűlölsége az új vallás ellen a kiengesztelésnek már lehetőségét is kizárta szívéből. Ő a keresztynéket csak istenteleneknek nevezi; vallásukat úgy tekinti, hogy az a pogányságból és zsidóságból összehordott legroszabbnak keveréke, s irántaitól megtagad mindent mi a szellem kiképeztetésére és a jellem szilárdítására szolgálhatna. Annyi bizonyos, hogy az akkori egyház már nem volt azonos a keresztynség ideájával, s a szentek és az ereklyék iránt tanusított, s már nagyban elterjedt istentisztelet Julián lelke előtt úgy tünt fel, hogy a keresztynség csak a holtak és a sírok vallása. Ő a legkisebb részletekig ismerte az ó és újszövetséget, a keresztyni hitágazatokat, s ezek ellen polemiájának minden fegyverit felhasználta; szemközt oly vallással, mint milyennek ő a keresztynséget tekintette, minden igazi, boldogító és emelő csak a pogány vallásban van. Hogy a pogány vallás tartalma igazság, ezt kettőre alapította: azon hagyományra, mely oly régi, mint az emberiség története, és, hogy azon tartalom az embert körülvevő természetben, mint az isteninek közvetlen kinyilatkoztatásában, szemünk előtt fekszik. Épen ezért Julián azt, mi a régi vallásokban maradandó, irataiban határozottan kiemelte. *) De midőn a régit restaurálni akarta, önkénytelenül is összehasonlította a régit az újjal, mely gondolkodásával szembenállott. És bármennyire buzgólkodott a régi vallás mellett, és bármennyire gyűlölte a keresztynséget; ő, az éles eszű apostata nem volt oly vak, hogy azt, mi a keresztynségben a jó, el ne ismerte volna, különösen nagyon tetszett neki a keresztyneknek a szegények iránti jótékonyága. Sőt a keresztyn ideák az ő lelkére hatályosabban folytak be, mint erről neki tudata lehetett volna. Innen van, hogy az ő vallási rendszere a keresztynség analogiája szerint alakult meg. Vallási nézetében a központ a nagy király Helios. A mindennek egyszerű oka, mely minden létezőre nézve a szépség, tökély, egység, és a végtelen hatalom elve, a benne levő őszállag erejénél fogva a nagy istent Heliost hozta elő magából, mint vele mindenben egyenlőt, s mint a középső szellemi és teremtő okok középsőjét. Az ő fénye úgy vonatkozik a láthatóra, mint az igazság a szellemire. Mi a legfőbb fokon az általános elv, mint a jó ideájának közvetlen kifejezése, az a második fokon a jótól az uralomra rendelt Helios. Szintúgy a harmadik fokon ezen látható kör az érzéki

*) Nemcsak a keresztynség ellen írt, de különben is termékeny író volt.

világra nézve oka az üdvnek. Mi az értelmi istenekre a nagy Helios, az a láthatókra nézve a jelenségbeli. Ily módon az egy Istenből, mint az egy az egyből, az értelmi világ királya, a Helios eredett, s a középén álló értelmes istenek középebe állíttatott, hogy minden vonatkozásban ő legyen a közvetítő, az érzéki világra minden jó belőle származik, ő magában foglalja a támadónak nem-nemzett okát, ezen kívül az örök testek soha nem vénülő immanens életelvét.

Mindjárt fel lehet ismerni, hogy ezen, a látható világ élén álló, a legfelsőbbet a legalsóval közvetítő Helios, a legfőbb, látható Isten képe mennyire hasonlít Krisztushoz, sőt Julián őt ezen szempont alá helyezi. Hogy tehát a pogányvallás is birjon nemcsak a mythus eszményi, hanem a természeti lét valódi világában is Krisztussal, e helyre legjobban illik — miután Julián csak a természet körében marad — a mindent megvilágító nap, melyet ő igenis úgy tekint, mint a magasabb értelmi világ visszfényét. Miként Krisztusban az isteni és az emberi egységgé van összekapcsolva; úgy a látható Helios is egy azon magasabbal, s az mint egy az egyből azon legmagasabb elvvel oly válhatlanul van összekapcsolva, mikép Krisztus, mint az isteni logos az Istennel, az atyával. De mit nyerünk Julián vallásrendszerével? Hisz itt a mythusi hit személyes istenei nem egyebek, mint elvont fogalomlények és természeti erők. Itt az ember csak annyit tudhat, hogy a természettől függ. De kit fog emelni, kit fog lelkesíteni oly vallás, ha mindabból, mi által a mythusi hit a régi világot elevenítette, semmi sem marad más, mint az isteneiktől pusztán hagyott élettelen természet és ennek pusztán természeti viszonyai és mindennapi jelenségei? Érzí ezt Julián, s azért mondja, hogy az Istenektől az emberekhez érkező szellem ritkán jelenik meg és csak keveseknek, s benne nem mindenki részesül. Mily szegényes és vigasztalás nélküli ez a keresztyénségnek azon* örök és vigasztaló igazságához képest, hogy az Isten, mint egyáltalános szellem, a mi atyánk, mi gyermekei tehát vele mindnyájan közvetlen összekötetésben állunk. És Julián még sem tud az általa védett vallástól megvalni tehát a hiányzót részint az ő képzelete pótolja részint mutogatja, hogy a pogány világban is megvannak a szellemi élet elemei, s ezek isteni ajándékok. Ezért mondja, hogy a mythusi hit istenei a művészetek és a tudományok feltalálói, okozói és vezetői, s azt kérdi a keresztyénektől: felülhaladtatok-e ti minket ezekben s a bölcseségben és a belátásban? De az ős korból átörökített szellemi javakat nemcsak úgy tekintette, mint a pogány istenek ajándékait, hanem hitte, hogy ezek oly elválhatatlan összefüggésben állanak az őskori vallással, hogy azok-

ban senki sem részesülhet, ki a régi istenekben való hitet nem osztja. Ez volt oka azon császári rendeletének, melynél fogva a keresztyének megtiltotta a pogány irodalom élvezését. Julián korában igen is éles volt az ellentét a keresztyénség és a pogány irodalom közt, s a császár maga is részben úgy indokolta tilalmát, hogy a tanító az oktatásnál ne jöjjön önmagával ellenmondásba, külsőképen dicsérvén és ajánlván azt, mit vallási meggyőződésénél fogva elvetendőnek tart, pedig a keresztyének ilyenek tekintik a pogány irodalmat, ha magát a pogányságot daemoninak tartják. A keresztyének nézete a pogányságról igen is ilyen volt, s Julián ezen nézetet vette legközelebbi alappul, midőn tilalmát kibocsátotta. És a keresztyének maguk sem tagadhatták az ellenmondást, melybe estek, midőn egyrészt érezték, hogy a pogány irodalmat, mint miveltségük egy lényeges eszközét nem nélkülözhetik, és mégis a pogányságot, melynek azon irodalom egyik gyümölcse, az ördög művének tekintették. Ezen nézet a keresztyének közt általános volt. Julián tilalmában tehát nem az a fő pont, hogy ő mint császár azon, eredményeiben egészen hatástalan intézkedéshez nyult, hogy a keresztyéneket megfossza a miveltségnek egyik hatalmas eszközétől, hanem az, hogy ő mint a pogány párt képviselője, azon viszonyban, melyben a pogányság és a keresztyénség egymáshoz állottak, oly pontot emelt ki, melynél fogva a keresztyének részéről a pogány világ fölött kimondott kárhoztató ítélet rájuk esett vissza. Mert mit használt, hogy a keresztyének a pogány istenekben való hitet megczáfolták, és hogy a győzelem a pogányság fölött már csaknem egészen biztosítva volt, midőn mégis tetteleg be kellett ismerniök, hogy a pogányság nagy szellemi hatalom. Hogy a keresztyének az ellentétnek ezen feszült állapotából kilépjenek, ehhez már nagy lépés volt az is, miszerint maguk ismerték el, hogy a régi irodalom műveiben sok szépség és magas becs rejlik, melyek hasznát magukra nézve is megérezték.

Tovább kell menni. A római világbirodalom nagyságában a keresztyének előtt oly történeti tény állott, mely őket akaratlanul odavezette, feleljenek azon kérdésre: mikép tudják ők ezen nagyszerű történeti tényt összeegyeztetni azon nézetükkel, hogy a pogányság jelleme daemioni? Ezen szempontból fogja fel Augustinus *de civitate Dei**) nagyszerű munkájában a keresztyénség és a pogányság viszo-

*) E munkának itt csak politikai oldalát vesszük tekintetbe, fentebb theologiai elemét emeltük ki.

nyát egymáshoz. Ezen mű fogalmazásához Augustinusnak azon szemrehányások adtak alkalmat, melyeket a pogányok a keresztyéneknek tettek, különösen midőn a nyugoti góthok Rómát elfoglalták és elpusztították. Minthogy ez alkalommal a csapás a keresztyéneket is érte, Augustinus azon kérdésre törekszik felelni: mi annak oka, hogy gyakran a jámborokat és az istenteleneket ugyanazon sors éri? De hogy a keresztyének ellen felhozott szemre hányásokat visszautasítsa, visszament a keresztyénség előtti időbe, s ebből igyekszik kimutatni, hogy már akkor is, midőn keresztyénség még nem volt, mily kevés oltalmat adtak a pogány istenek az őket tisztelőiknek a szerencsétlenségben, és hogy az erkölcsivel nem gondoltak. A római birodalom romlása a keresztyénség előtt már régen, Kárthágo elpusztítása után az elharapózott bűnök folytán kezdődött, és ezt az Istenek meg nem akadályozták. Azután mint már láttuk mutogatja, hogy a római világuralom sem oly erkölestelen lényeknek, milyenek a pogány istenek, sem a véletlennek és a fátumnak nem tulajdonítható, hanem az egyedül az Istenre, mint legfőbb okra vezetendő vissza. Épen ezért annál inkább kérdezi, hogy a szinte hamis isteneket imádó rómaiakat, az Isten miképp részesíthette oly nagy jóban? Nem tagadja, hogy a rómaiak az ő uralkodásukat, az őket kitüntető tulajdonságuk által szereztek meg. Az ő törekvésük elve a dicsőség volt, melynek minden egyebet alárendeltek, Mivel törekvésük nem irányult a mennyei, hanem csak a földi birodalomra, ezért az Isten nekik nem adhatott örök életet. Erényeik azonban, melyek által oly magas dicsőségre törekedtek, jutalom nélkül maradnak, ha isten a legdicsőbb birodalom földi dicsőségét nem adja nekik, s ezzel ők elvették díjukat (merces). De a római birodalom azért is lett oly nagygyá, hogy ez által a mennyei birodalom polgárai még itt, mint idegenek laknak, figyelemmel kísérik az ily példákat, s rajtuk lássák, milyen szeretettel tartoznak az örök élet miatt a mennyei hazának, ha a földit, ennek polgárai az emberi dicsőség miatt annyira szeretik. Ezekből következteti, hogy a római birodalom, ennek nagysága és dicsősége nem viseli magán a pogányság daemoni jellemét.

Hogy a pogány istenektől még kevesebb hasznot lehet várni a jövő életre nézve, ezen eredményt onnan vonja le, hogy a pogány vallást három szempontból vizsgálja, miképp azt már Varró osztotta el, t. i. mythosi, természeti és politikaira. A philosophia a tant a régi istenekről úgy fogja fel, mint természeti theológiát. Ezért Augustinus e helyen nem annyira a pogány vallással, mint a görög philosophiával foglalkozik, s minden bölcsészeti rendszerek között a plátóinak ad előnyt,

mivel félreismerhetetlen a rokonsága a keresztyéniséggel. Azonban ő itt a platonizmusnak különösen azon formáját tartja szemé előtt, melyet az az újplátói iskola által nyert. Igen helyes az, hogy ő a fő különbséget a keresztyéniség és a pogányság közt azon kérdésben látja, mikép közvetítetik az emberi az istenivel? Ha nincs más közvetítő a kettő közt, mint az, mit az újplátóiak tanítanak, t. i. a daemóni lények, úgy lehetetlen, hogy ember és Isten egygyé legyenek, s ezért dicséri az újplátóiak következetességét, midőn ezen lehetetlenséget világosan beismerik, és azt tanítják, hogy ha az isteni az emberivel érintkeznek, ez amazt csak megtisztátalanítaná. Ezen új plátói felfogással szemben annál nagyobb lelkesedéssel állítja Augustinus, hogy az Istennek Krisztusban való megtestesülése által nyilvánvaló lett azon igazság, hogy az igazi istenség a testben sem tisztáltalanított meg. Augustinus e tétben egyszerűen kifejezte a különbséget a régi és az új világ között. A keresztyéniség és a platonizmus közti alapkülönbséget tehát ő végső esetben az anyag és a szellem közti plátói dualizmusban látja, s itt szemügyre veszi azon, az újplátóiak által nyomatékosan kiemelt tételt, hogy az igazi boldogság abban áll, ha a testből egészen menekültünk. Ez igenis azon korlát, melyen túl a platonizmus soha nem emelkedett. Mindemellett Augustinus beismeri, hogy a platonizmus a keresztyéniséghez a lehetőségig közel jutott el. De másrésről a keresztyéniség és a pogányság között az ellentét oly merev, hogy a kettő épen azon pontnál, hol érintkeznek, annál kiengesztelhetlenebb módon válnak el egymástól. Augustinus ezen viszonyt a két ország (civitates) ideája szerint adja elő. A mint a két ország egymásba áthat, s ellentéteiben érintkezik, ez teszi a jelen világrend lefolyását. Az elvi ellentét közöttük már a teremtés kezdeténél tételezve van, s az a szellemi világnak már felsőbb régióiban kezdődik. Az egyik ország a mennyei, a másik a földi; de a mennyeknek is lefolyása a dolgok földi rendjén, a történeten vezet keresztül. Hogy a két ország ellentétes, ennek alapja általában a teremtett világ létele, különösen pedig a jó és a bukott angyalok különbsége. Ez utóbbiak, mint azon daemónok, kiket a pogányvilág isteneknek tisztelt, képezik a pogányság elvét. Azon ellentét az emberi nem történetében tovább folytatódik, s az emberi nem a bukás következtében két osztályra különül el. Az egyik ország, mely isteni módon él, arra van praedestinálva, hogy az Istennel örökké uralkodjék; a másik, mely emberi módon él, hogy az örök büntetés alá essék. Augustinus a maga ideáját a zsidóság és a pogányság történetének formánál fejtegeti tovább. Krisztus születése azon esemény, mely az Isten

országának történetében a fő korszakot képezi, s ezen országnak történeti jelenségében is azzá kell lenni, mi az abszolút ideájánál fogva magában véve. De a két ország tudnillik a jó és a gonosz még most össze vannak keverve, noha a keresztyénség, mióta az Isten országának történeti lefolyásába belépett, győzedelmesen előre halad, s minden, a pogányság s az eretnekek részéről a katolikus hit ellen intézett ellenségeskedések az Isten országának haladását mozdítják elő.

Augustinus ezen ideájából kitetszik, hogy mily szorosan kapcsolta össze a pogányságot a daemonival. Mert az Istentől elpártolt és daemonokká lett angyalok, és az, mi végül a most még egymással összekevert két országból, mint az elkárhozottak országa kiválasztatik, nem más, mint a történet közép lefolyását képző pogányság. A pogányság, jelenségeinek jelleme tehát nem lehet más, mint milyen az eredete, noha egyes individuumai, mint a mennyei közösségnek elszórt tagjai egyes kivételeket tesznek. Augustinus oly közel rokonságba hozza a platonismust a keresztyénséggel, és a római birodalomban oly államot rajzol, melynek magas polgári erényei a mennyei birodalom polgáira nézve is előképül ragyoghatnak. Tehát mikép lehet mindez az ördög munkája? Így kitetszik, hogy Augustinus korlátozott világnézetének azon egyoldalú dualismusa, mely szerint a keresztyénség és a pogányság egészen mint isteni és daemoni elemek állanak egymással szemközt és azon idea, melyből kiindul, a valósággal, melyet azon idea szerint kell megítélni, ellenmondásban állanak. Julián a keresztyén vallást esztelenségnek (*ωροια*), Augustinus a pogányságot a bukott angyalok, az ördög országának tekinti, tehát a régi és az új világ a két férfiúban, mint ellenséges elvek, a legnagyobb mértékben taszítják el egymást. De midőn úgy Julián az általa átídomított pogányságban analogiát mutat a keresztyénséggel, mint Augustinus a platonismus rokonságát a keresztyénséggel belátja, s a régi világnak némely fényoldalait elismerni kénytelen, már ez által, ha akaratlanul is, közelednek azon igazsághoz, hogy a kettő belső történeti összefüggésben áll egymással. Ezt teljesen belátni, s a kettőnek folytonossága és lényeges közössége mellett az elválasztó különbséget is felismerni, csak a haladás útján munkálkodó századok eredménye lehetett.

B) Pelagianismus.

Hogy az ember szabad, hogy mindaz, mit neki a keresztyénség ígér, lényegileg az által feltételeztetik, hogy ő azt akaratának szabad

önelhatározása által sajátítsa el, hogy mindaz, mi az ember viszonyát az Istenhez illeti, csak annyiban bir becsesél, mennyiben az ember szabad beszámítás alá eső erkölcsi alany; mindezt eddig magától érthető igazságnak tekintették. Pelagius tehát, ki az ember szabadságára nagy súlyt fektet; midőn e tant fejtegette, valami egészen újat nem mondott. De az egyházi nyelv használatban szokássá vált az isteni kegyelemről oly módon szólani, miszerint kétséges lett, mennyit lehet az isteni kegyelemhatás mellett az emberi akarat öncselekvőségének tulajdonítani. Hogy Pelagius volt az első, ki ezen akkor még csak fejledező ellentét fontosságát felfogta, ez világosan gondolkodó szelleméről tesz tanuságot.

1. Pelagius. *) Pelagius tanának elve az emberi akarat szabadsága, a szabadságon alapszik az ember egész viszonya az Istenhez. Ő azt mondja, hogy mikép az Isten képerre teremtett embernek legfőbb előnye az ő eszes mivolta, úgy az eszes lélek legfőbb dísze akaratának szabadsága. Az ész, a gondolkodó szellem azért adatott neki, hogy valamennyi teremtmény fölött uralkodjék, akaratának szabadsága pedig azért, hogy az Istennek szolgáljon. De minél inkább kiemeli a szabadság becsét, annál inkább számítja lényegéhez, hogy az korlátlan értelemben választó szabadság, a liberum arbitrium azon absolut tehetsége, hogy úgy a jóra, mint a roszra elhatározhatja magát. Mindaz, mi az ember viszonyban az Istenhez, mi neki igazi belső becsét ad, azon alapszik, hogy ő szabad, magát meghatározó alany, mivel az Isten mint az igazságosság ura nem akar semmit, mi kikényszerített; hanem csak olyat, mi önkénytes (voluntarium). Az akarat ezen szabadsága az emberi természetnek legfőbb elidegeníthetetlen java (bonum naturae), és ehhez a gonoszság tehetsége (facultas) is tartozik, mivel a jót nem lehet akarni, ha egyszersmind a gonoszságot nem akarhatjuk. Az ember választhat, s a mint ő vagy az egyikre vagy a másikra határozza el magát; úgy az egyik mint a másik az ő saját szabad tette. Minden ember, a mint bir tehetséggel a jóhoz, úgy mind-egyik minden jót tehet is, mert az emberi természet mindenkiben ugyanaz. Az ember tehát tehet, ha csak akar, de szükséges, hogy minde- nek előtt ezen tehetésről (posse) mint a kellőségnek szükségképeni előzményéről tudattal birjon. Azonban minél szabadabb ezek szerint az ember viszonya az Istenhez, annál inkább lép előtérbe azon kérdés, hogy oly nézetet, mely szerint az ember szemközt az Istennel egészen önálló, s mely mindent, mivé az embernek viszonyban az Is-

*) L. Baur Gesch. der chr. Kirche. 2-ik k. 124. I. stb.

tenhez lennie kell, egyedül saját kezébe tesz le; mikép lehet összeegyeztetni, részint azon vallási kiváncsálommal, hogy az ember az Istentől függ, részint a keresztyénséggel, mely az ember megváltására szükségképeni üdvintézet.

Az embert az Istennel összekötő kapcsot Pelagius épen azon ponton tartja meg, hol az feloldódni látszik, t. i. az ember öntudatára hozza, hogy ő az Istentől függ. Minél nagyobb becsét tulajdonít a tehetésnek, melyben a szabadság lényege áll, annál inkább ismeri fel, hogy az az Isten minden ajándékai közt a legelső. Elvégett, hogy körülhatárolja azt, mit lehet egyrészt az Istennek, másrészt az embernek tulajdonítani hármat különböztet meg: a tehetést, az akarat és a létet. A tehetést mint az első a természetbe, az akarat mint a másodikat az akaratba, a létet mint a harmadikat a végrehajtásba helyezi. A tehetés kizárólag az Istené, ki azt a teremtményeknek adta, a többi kettő az emberre vonatkozik, mivel eredetük forrása az akarat. Az akarat tehát és a cselekedet az ember része, vagy inkább az Istené és az emberé, mennyiben e kettőnek lehetőségét az embernek az Isten adta, és ezen lehetőséget kegyelmének segélye által mindig támogatja; de hogy az ember a jót akarhatja és végrehajthatja, ez egyedül az Istentől jó. Az embernek szabadságában áll a jót sem akarni sem megtenni; de nem hiányozhatik benne a jónak lehetősége, ez megvan benne, ha azt nem is akarja. Szóval mindaz, mit mi jót tehetünk, mondhatunk, gondolhatunk, attól jó, ki ezen tehetést adta és támogatja; de hogy mi jót teszünk, mondunk, gondolunk, ez a mi művünk, mert mi mindezt a gonoszságba is átfordíthatjuk.

Mi Pelagius tanának viszonyát a keresztyénséghez illeti, itt a fődolog, hogy a szabadság fogalmától mindent eltávolítson, mi vele ellenkezni látszik, hogy a szabad elhatározást, a jó és a gonosz közt, ne tegye olyasmitől függővé, mi a liberum arbitrium körén kívül fekszik. De mivel a keresztyén tudat főképen csak a bűn és a kegyelem ellentéte közt mozog; azt is ki kellett mutatnia, hogy mily fontossága van ezen ellentétnek, ha mindaz, mi az embernek az Istenhez való viszonyára vonatkozik, annyira csak az akarat szabadságában fekszik, hogy azon viszony magában véve sem a bűn által nem akadályoztatik sem a kegyelem által elő nem mozdíttatik. Ha az emberi akarat szabadságában áll mindaz, mi bonum naturae; úgy el van metszve azon befolyás, melyet Ádám bűne utódaira gyakorolhatott volna; ha pedig nincs ilyen befolyás, úgy Ádám bűne és a többi emberek bűnei közt nincs oly különbség, hogy azon bűnnek oly nagy fontosságot lehetne

tulajdonítani. Mi az ő bűnét a többi bűntől megkülönbözteti, az az, hogy vele történt a vétkezés kezdete, s kik utána vétkeztek, azok bűnének utánzóí. Ezzel csak annyi van mondva, hogy minden ember oly módon vétkezik, mint Ádám, de nem az, hogy mivel első, annak a többi emberek bűnére határozó befolyása lenne. Azonban, mivel az, mit sokan utánoznak, szokássá válik, a szokás pedig minél általánosabb és tartósabb, annál nagyobb hatalmat gyakorol; ezért Pelagius a szokásnak nagy befolyást enged a bűnre, sőt azt tanítja, hogy a szokás hatalmánál fogva az emberek romlottsága is növekedik. Mindemellett is fenntartja azon főtételét, hogy az, mi az ember a jóban és a gonoszban, ilyen ő nem a természetnél fogva és akaratán kívül, hanem saját szabad tette által. De a bűnnel szemközt álló kegyelem sem ellenkezik a szabadság fogalmával. A kettő akkor ellenkeznék egymással, ha nem a szabadság, hanem a kegyelem volna az elv, mely által a teendő jónak lehetősége feltételeztetnék. A szabadság szerinte a mindig egyenlő *possibilitas boni et mali*. Mivel a szabadság már magában véve a jónak képessége, — az embernek nincs szüksége először a kegyelemre, hogy a jót akarja és megtegye, mert a tehetés, mely nélkül nincs kellőség, meg van benne a kegyelem nélkül is. Ezt azonban a szabadság mellett, nem tartja fölöslegesnek. Ő azt tanítja, hogy noha a kegyelem nem a szabadság lehetőségét feltételező elv; az mégis az akaratra előmozdítólag, támogatólag folyhat be úgy, hogy általa a jó könnyebben hajtatik végre.*) Ez Pelagius szerint a kegyelem fogalma, az az akarat részére, mely már magában véve a jónak tehetsége, a jónak akarását és végrehajtását csak megkönnyítheti; de ez sem történik úgy, hogy az akaratnak erőt adna, melylyel az magában véve nem bír. Azon támogatás csak azon úton történik, melyen általában az akaratra, viszonyban az ismerethez hatni lehet. Tehát az ismerő értelem közvetítő a kegyelem és a szabad akarat közt. Az Isten — mondja Pelagius — tanítása és kinyilatkoztatása által támogat minket. Pelagius már a szabadságot mint a jónak az Istentől adott tehetséget, kegyelemnek tekinti ugyan sőt ezen szóval az Istennek egész kinyilatkoztatását jelzi; mindazáltal nála a kegyelem fogalma a fent említett s annak másnemű hatását nem tudja gondolni, mint a tisztán erkölcsit, mely az értelemre a tanítás által hat. Így természetes, hogy ő már az ószövetséget a kegyelem fogalma alá foglalja, s felfogásá-

*) *Ut quod per liberum homines facere iubentur arbitrium, facilius possent implere per gratiam.* Augustinusnál.

ből kifolyólag az ó és új szövetség közt különbséget nem tesz. Hogy mégis a kegyelmet kivált az új szövetségre vonatkoztassa, a szorosabb értelmű kegyelem vagy a keresztyénség alatt, különbségben a törvénytől, értette a bűnök bocsánatát. Mivel Pelagius sokat foglalt a kegyelem alá, ezért ő tanát a kegyelemről, tekintve ezt a bűnről szóló tanához, azon viszonyba helyezte, mely a keresztyén felfogás szerint a bűn és a kegyelem ellentétének felel meg. Pelagius, valamint a bűnségnek, úgy az igazságosságnak különböző korszakait különbözteti meg, s az igazságosság a természeti állapottól halad a törvényhez, s befejező pontjához a kegyelem alatt jut el. Ez utóbbi a specificie keresztyéni, s ez tulajdonképen a kegyelem műve. De noha a kegyelem keresztyén fogalmának nagy jelentőséget tulajdonít, t. i. előmozdítást a jóban, hatásának módja csak azon külső, természeti, erkölcsi, s ő nem beszél oly kegyelmi hatásokról, melyek a liberum arbitrium fogalmával össze nem vágnak.

2. Pelagius és Augustinus.*) Egyszerű Pelagiusnak azon tana, hogy mindaz, mi az ember viszonyban az Istenhez, szabad önelhatározásán alapszik. Miként van tehát, hogy épen e pont alapján fejlett ki a vita Pelagius és Augustinus közt? Pelagius nem tudja az embert gondolni a liberum arbitrium vagy a *boni et mali possibilitas* nélkül. Augustinus azt tanítja, hogy liberum arbitrium nincs. Mi vezette Augustinust e tanhoz, azt már rendszeréből tudjuk. A mint Augustinus, a szabadságot tárgyalja, ennek fogalma eredetileg nála is az, mi Pelagiusnál. És Augustinus nem azt hozza fel Pelagius ellen, hogy az embernek nincs szabadsága, hanem, hogy azt elvesztette. Augustinus is eredetileg azt tanítja, hogy a szabadság az akarat önelhatározása, melynél fogva a bűn oka csak az akarat. És ezen fogalmat ő rendszerének további folyamában is legalább az első ember állapotára nézve megtartja. Mert szabadságában állott vagy a jóban állandón megmaradni, vagy vétkezni. Igaz, hogy Augustinus már az első ember eredeti állapotára nézve felvesz egy magasabb isteni behatást, s ezt különbségben a kegyelemtől, melyre az embernek a bűnbeesés után szüksége van, isteni *adjutorium*nak nevezi. Erre az embernek már kezdetben szüksége volt, nem hogy általában jót akarjon, hanem hogy a jóban állandó legyen, s csak tőle függött, hogy ezen *adjutorium*mal éljen vagy ne éljen. De mint látszik az *adjutorium* se rontja le az akarat szabadságát, s így Augustinus ott áll, hol Pelagius. Sőt ő a szabadságot, az embertől a bukás után sem veszi el egészen, s tanítja,

*) L. Baur K. G. 123 s. k. l.

hogy az ember a liberum arbitriumot még a bűn által sem veszítette el, csak hogy ez most pusztán szabadság a bűnhöz, szabad lesz az ember büntől a megváltó kegyelme által. Igaz, hogy itt a szabadság többféle értelemben vétetik, de mindemellett látszik, hogy Augustinusnál a szabadság ideájának nagy fontossága van még akkor is, midőn azt, rendszere determinismusának feláldozta. Hol válnak el tehát egymástól Augustinus és Pelagius? az első bűnnél, melynek Pelagius szerint úgy szólván semmi, Augustinus szerint pedig azon végtelenül fontos eredménye van, hogy az ember a szabadságot, melyet teljes mértékben még a lig birt, azon egy tett által, hogy azzal a gonozságra visszaélt, örökre elvesztette. De lehet-e ily eredményt a szabadság lényegéből kimagyarázni? Mert ha a szabadság fogalmához tartozik, hogy az egyenlő tehetség a jóhoz és a gonozsághoz, úgy igen természetes, hogy az mindakettőben érvényíteni fogja magát, s nem lehet belátni, hogy egy magában véve nem természetellenes cselekedet miatt az emberi természet egyszerre annyira elferdített legyen, hogy a szabadság helyébe ennek épen ellenkezője lépett. Augustinus ezt nem is magyarázza, hanem itt supranaturalismusa lép fel. Mivel az ember az első bűnben engedelmetlensége folytán vétkezett az Isten ellen; ezért az Isten az ember fölött azon büntetést szabta, hogy ő az egy bűn folytán azon szükségességnek vettetett alá, hogy mindig vétkezzék. Azt az Isten rendelte úgy, hogy mivel az első ember az isteni parancsot átlépte, utódjaiban csak a bűnösségre kárhozott természet legyen meg, s ne legyen képes jót tenni. És mégis, noha itt a bűn és büntetése egy és ugyanaz, nem az Isten oka a bűnnek, mivel csak az ember maga oka annak, hogy egy bűnnek oly végtelenül súlyos eredményei vannak. A mily nagy itt az ür a bukás előtti szabadság és a bukás utáni szabadatlanúság közt; oly nagy a gondolkodásra nézve az ugrás az egyikőtől a másikhoz, s csak a közvetlen isteni büntetés-határozat lép közbe. Ha ezen egy ponton túltesszük magunkat, úgy igenis az egy az egészet átható alapideával minden oly szorosán függ össze, hogy az egyik pont a másiknak szükségképeni következménye. És mivel az első bűn folytán az egész emberi nemzet egy megromlott tömeggé lett: az az isteni kegyelem és irgalom munkája, az embernek minden hozzájárulása nélkül, hogy némelyek abból megmentetnek, holott az isteni igazságosság a többieket az elkárkozásnak engedi át. De mikép lehet azt az igazságosság szempontjából igazolni, hogy Ádám valamennyi utódait, kik a kiválasztottak sorába nem tartoznak oly bűnért, melyet nem ők követtek el, az örök kárhozott büntetése érje?

Augustinus szerint Ádám bűnét úgy kell gondolni, hogy az valamennyi utódainak bűne, hogy azon szabad akaratoműködést, mely által ő azt elkövette, az egész, tőle származó emberi nem szabad akaratoműködésének tekintsük. Hisz benne mindnyájan vétkeztek, ők mindnyájan azon egy voltak, mivel ő már akkor, midőn vétkezett, mindnyájan törzsatyja volt. Erkölcsileg észokot e mellett felhozni ugyan nem lehet; de itt is a lényeges viszony alapja, melyben az ember az Istenhez áll, az emberi akarat szabadsága azon értelemben, mint Pelagiusnál. Tehát még most sincs azon kérdésre megfelelő, mikép kell azt kimagyarázni, hogy Augustinus azon pontban, hol Pelagiussal összehangzik, egy vele oly ellentétes irányt vág be, miszerint a szabadságot csak azért állítja rendszerének élére, hogy azt azon pillanatban, melyben mivelőt megmutatja, visszahozhatatlan módon elveszettnek tünteti föl. Könnyen lehet észrevenni, hogy azon arányban, mely szerint az emberi szabadságot leszállítja, a kegyelmet emeli. A szabadságot a kegyelem szempontjából a lehetőleg legkisebb körre szorítja. És mi által közvetítetik a kegyelem az egyes emberrel? A közvetítő az egyház. E pontból lehet Augustinus rendszerébe betekinteni. Hogy erről meggyőződünk, meg kell gondolni, mily fontosságot tulajdonít Augustinus a keresztségnek, melyről már feljebb szólottunk. Mit a keresztségben dogmailag magában foglal, az valódi jelentőséget kap az egyház által végrehajtott külső cselekedet folytán. A keresztség által lesz az ember az egyház tagjává, s az ember csak mint ilyen lehet az üdv részese. Az egyház pedig a keresztségben megadja a bűnbocsánatot. És mivel gyermekek is megkereszteltetnek, ez azt teszi fel, hogy a gyermekeknek is megvan a bűnbocsánat szüksége. De a gyermekek maguk nem vétkeztek. A bűn, mely nekik a keresztségben megbocsáttatik, a természetnél fogva tapad hozzájuk, s ezen bűn onnan van meg bennök, mivel Ádámtól származnak. De ilyen az ember természetéhez tartozó bűnösség Ádámtól ennek utódaira csak oly bűn folytán mehet át, mely által az emberi természet az Ádamban rejlő közös eredetnél fogva lett bűnössé. Tehát a gyermekkeresztség az eredeti bűnnek legvilágosabb bizonyossága. Augustinus ehhez azon érvet kapcsolja, hogyha a gyermekkeresztelés nem a bűnök bocsánata miatt van, mi végett van, s ekkor mi volna keresztyénség, ha a keresztyénség nélkül, az egyház nélkül, a keresztség nélkül, a kegyelem nélkül, mely a keresztséget adja, lehetne üdvözülni? Mivel tehát az Augustinus tudata és felfogása az egyházzal, hogy ez szükségképeni az isteni kegyelem közvetítéséhez, mivel ő a keresztyénséget az egyházzal teljesen azonosítja;

hogy az így felfogott egyház nagy fontosságából semmit se vonjon le, annál inkább kellett a legkisebb mértékre leszállítani mindazt, mi az ember az ő eredeti fogalmánál fogva és minden képességét a jóhoz. És valójában a gyermekkeresztség volt az Augustinus és Pelagius közt kifejtett vitának kiinduló pontja.

Az előadás teljessége végett még egy pontot kell kiemelnünk arra nézve, hogy mily fontosságot tulajdonít Augustinus az egyháznak. A dogma, mint a keresztyén hit igazságainak foglalatlja, kifejti tartalmát. Ebben megvan azon lehetőség, hogy ellentétek támadhatnak, melyek csak úgy közvetíthetők, hogy a keresztyén tudatnak még nem tiszta, nem határozott formája közelebről határozatit meg. A többség a zsinaton a maga felfogását általános határozatra emeli, mely a katolikus egyház határozata. Mit az egyház a zsinatokon, mint igazat kimond, azt mint általános igazságot kell elismerni. Az igazság elve tehát az egyházban van. De az igazság ilyenné lesz nem az által, hogy azt az egyház kimondja, mert az csak azt mondja ki, mi már magában, mint igazság megvolt, mivel az igazság tradicionális. Tehát a traditio és az egyház, ha a dogmai igazságot tekintjük, azonos fogalmak. Ezen elv tiszta tudatára a nyugoti egyház jutott el. Mi Tertul-lián és Iri-ni Vincze a traditioról, az Augustinus az egyházzól szóló tanra nézve. Tekintély és hit azon legfőbb fogalmak, melyeken az általa kifejtett egyházi rendszer nyugszik. Történt, hogy a donatisták felekezete Caeciliánnak karthágói püspökké való megválasztatását elvetette (311), mivel őt egy áruló szentelte fel. Most a donatisták és ellenei közt a körül folyt a vita, hogy az egyház fogalmában a tárgyas vagy az alanyi momentum-e a fő? A donatisták az alanyi szempontból indultak ki, s az egyesnek erkölcsi jeles-ségére fektették a súlyt. Igaz, hogy ezt meghatározni nem könnyű. Ellenben a katolikusok a tárgyas álláspontot foglalták el, szerintök az egyház azon fenálló intézvény, mely külső történeti jelenségben áll szemünk előtt. De minél nagyobb lett ezen fogalom terjedelme tekintve az egyes embert, annál inkább elvesztette intensív jelentőségét. Ezt az említett különbség egy pont által felvilágosítja. A donatisták azt állították, hogy a szentségek hatása annak alanyi mivolta által feltételeztetik, ki azokat kezeli. Augustinus azt állítja, hogy az egyháztól való elpártolás által nemcsak a keresztség, hanem a keresztele-ség jog sem megy veszendőbe, mivel a szentségeknek tárgyas valóságuk és becsök magokban van meg. Tehát az alany mindazzal együtt, mi az magára nézve, mint önálló, szemközt az egyház tárgyaságával, hát-

térbe lép, mert nem az a fődolog, mi az ember, mint erkölcsi alany, hanem összefüggése az egészszel, melynek egységébe felvétetik. Az egyház az egyáltalában meghatározó tekintély. Menynyire jutott a dolog e tekintetben már Augustinus korában, mutatja azon nyilatkozata, hogy ő csak az egyház tekintélye miatt hisz az evangyéliomban. És hogy a donatisták elnyomattassanak, mit e tekintetben Augustinus okoskodása ki nem eszközölhetett, azt kierőszakolták a császári parancsok, s Augustinus azt mondja, hogy a tévelygő lelkekre nézve az erőszak üdvös intés. Az egyház tehát minden eszközt elfogadott, mely fogalmát megvalósíthatta és hatalmát szilárdíthatta. Mivel az egyházi tanok nem az ellentétek belső közvetítése által jöttek létre, hanem az egymással szemközt álló pártok harcában utoljára a zsinati többség döntött, az egyház a hit egységét csak oly külső forma által vélte fenntarthatni, mely minden ellentállással mérközhetik. Voltak az egyházban ellentétes határozottságú tanok, melyeket a gondolkodás nehezen vagy épen nem tudott összeegyeztetni, ilyen mindjárt p. o., hogy az akarat szabad és egyszersmind teljesen megkötött. Ekkor a hittől kívánták, hogy ily nehézségeken és ellenmondáson tegye magát túl. De hogy maga a hit sem felelhetett meg ily kívánalomnak, az a gyakorlati életre nézve oly fontos dogmában, a szabadság kérdésében bizonyodott be, mert az orthodoxnak tartott augustinusi dogma helyett az egyházban a pelagiusi és a semipelagianusi gondolkodásmód lett uralkodóvá. Tehát csak az egyház tarthatja össze azt, mi elválni készül, és mivel a hierarchia adott az egyháznak hatalmat, a dogma a hierarchiának alárendeltetett. Hit az egyházban, mint feltétlen hatalomban lett minden dogmák dogmája. Ennek fő megalapítója Augustinus.

Pelagius az Augustinus által felállított eredeti bűn fogalma ellen következőképen okoskodik. Augustinus szerint a bűn által az emberi természet meggyengült és megváltozott. Mi a bűn? Állag vagy állagtalan név, mely által semmi való, létező, testi, hanem csak egy oly cselekvés jeleztetik, melynek nem kellett volna megtörténnie? Csak az utóbbit lehet állítani. De mikép gyengítheti és változtathatja meg az emberi természetet az, mi nem állag? Erre Augustinus azt mondja: nem enni, nem állag, és mégis, ha nem eszünk és ez állapot tartós, a test állaga és ereje annyira meggyengíttetik, hogy az evéshez alkalmatlan. A bűn sem állag, de az állag, még pedig a legfőbb állag az Isten és az eszes teremtmény igazi eledele, s attól az engedelmetlenség által távozik el.

3. Pelagius követői. *) Pelagius nézete mellett harezoltak Coelestius és Julián. Coelestius érveit Augustinus jegyezte fel. Ezen érvekben a fő gondolat a bűnnek azon fogalma, hogy a bűn nem szükségképeni, hanem önkényes és esetleges. Ez igen helyes belátás a bűn mivoltába. Azt kérdi: a bűn a szükségesség vagy az akarat műve? Ha a szükségesség műve, úgy nem bűn, ha az akarat műve, úgy azt el lehet kerülni.

Mélyebben hatott be a vitás pontba Julián. Érvei azon dilemmában végződnek, hogy Augustinus vagy ismerje el a pelagiusi tan igazságát, vagy hódoljon a manichaeismusnak. Julián öt, következő érvet hoz fel Augustinus ellen. Ha az Isten az emberek teremtője, úgy ezek valami gonoszsal nem születhetnek; ha a házasság valami jó, belőle semmi gonosz nem eredhet; ha a keresztségben minden bűn megbocsáttatik, a születettek az újonnan születettektől eredő bünt nem örökölhetik; ha az Isten igazságos, a szülők bűneit el nem kárhoztathatja a gyermekeken; ha az ember képes a tökéletes igazságosságra, nem lehetnek természeti hibái. Augustinus ezen érvek főtételeit elfogadja azon hozzáadással, hogy ezen tételek csak azon határozottság mellett állanak, hogy van *vitium originis* is.

Julián, is midőn Augustinus ellen harezol, a szabadság azon fogalmát veszi alapúl, melyből Pelagius kiindult, mert az Isten részéről igazságtalanságnak tartotta, hogy az embernek beszámíttassék egy, nem saját szabad akaratából elkövetett bűn, tehát Augustinusnak az eredeti bűnről szóló tanából következő tételek megsértik a keresztyén tudatot az Istenről.

Jó fegyver volt Augustinus elleneinek kezében a házasság pontja. A pelagianusok az eredeti bűn augustinusi fogalmából azt következtették, hogy a házasság elvetni való, ha a belőle származottak mint bűnösök lépnek a világba. Augustinus felfogása nyomán az eredeti bűn lényege a *concupiscentia carnis*, az első ember bűne által támadt húsbeli kívánságnak tulajdonképeni gyújtópontja. Augustinus szerint a nemi ösztön gerjedései a legerősebb bizonyosság az emberi természetben uralkodó bűn hatalma mellett. Az első emberek meztelenek voltak a nélkül, hogy szégyenkeztek volna, mert nemző részek (membra) a léleknek engedelmeskedtek; most szégyenkezünk, mivel a

*) Pelagius britt szerzetes, az V-ik század elején Rómában tartózkodott, s midőn 409. a góthok betörték, barátjával Coelestiussal Afrikába, s itt a zsinatok által elítéltetvén, Jéruzsálembe menekült, hol 420. Kr. u. 90 éves korában meghalt.

lélek meg nem akadályoztathatja, hogy a tagok, melyek a bűnbeesés által lettek szégyenletesekké (pudenda), annak akarata ellen ne mozogjanak. Az emberek a paradicsomban oly módon szaporodtak volna tovább, mint most, de hozzá teszi, hogy ez nem lett volna más, mint *tranquilla motio et conjunctio vel commixtio membrorum sine ulla libidine*, legfeljebb libido, *eujus motus nec praecederet, nec excederet voluntatem.*

A nemi ösztönnek önkénytelenül nyilatkozó hatalma Augustinus szerint legnagyobb bizonyosság a mellett, hogy az érzéki ösztön nem az ember természetéhez tartozó, hanem később hozzá járult elem, az magában véve valami gonosz, az *natura vitiosa*.*) Tegyük fel, hogy az érzéki ösztön nem tartozik az ember lényeges természetéhez, tegyük fel azt is, hogy azon ellentállásból, melyet az érzéki ösztön gerjedelmével szemközt ki kell fejtenünk, azt lehet következtetni, hogy az olyas valami, minek nem kell lenni. De éppen ez által annál inkább jó tekintetbe, hogy ezen ellentállási képesség maga is az emberi természet sajátja, s ekkor mikép torzítottatható el az emberi természet a bűn által az ellenkezőbe annyira, miután az embernek az észben van meg az érzéki ösztön nyilatkozatai ellen visszaható elve, mely legalább arról tesz tanúságot, hogy az emberi természetben nemcsak gonoszság, hanem jóság is van. Hát azon szégyen, melynél fogva az első emberpár tudatára jött a bűn azon hatalmának, mely nemző részeikben gerjedezett, nem-e inkább a mellett tesz bizonyágot, hogy az emberben megvan a *bonum naturae* is, mint az augustinusi eredeti bűn mellett. Vagy a keresztyénség határain kívül, a pogányvilágban oly korlátlan hatalma van-e az érzéki ösztönnek, hogy itt az erénynek nyoma sincs? Ezt, mint láttuk, Augustinus igen is állítja, s az ő szemében a pogányok erényei csak árnyerények. És hogy indokolja ezen állítását? Úgy, hogy a jónak egyáltalános zsinórmértékét egyedül a Krisztusban való hitben helyezi. A pogányoknak igazi jót nem lehet tulajdonítani, mivel náluk hiányzik a jónak elve, hit a Krisztusban. De az emberi történet isteni törvénye szerint a vallási tudat is csak lassan fejlett, kellett tehát alsóbb fokú vallásoknak lenni, mielőtt az emberiség a keresztyénségre megért. Ha ezen a dolog természetében rejlő tökéletlenséget bűnnek vesszük, mint azt Augustinus teszi, úgy végesetben az Istent vádoljuk, hogy ő szent akarátának kinyilatkoztatásával elkésett, s azt oly sokáig az emberiségnek csak egy részére szűrította. És azon merev

*) L. Baur K. G. 2-ik köt. 146. l. s köv.

ellentétet, melyet erkölcsi tekintetben a keresztyének és a pogányok közt felállít, maga sem tudja következetesen keresztülvinni, mert p. o. egy Fabriciust és egy Catilinát maga sem állítja egy sorba. Ezért ő viszonylagos erényt vesz fel. Mi tehát mégis az, mi a keresztyén és a pogány világot oly nagy ür által elválasztja egymástól, hogy a kettő csak úgy viszonylik egymáshoz, mint erkölcsösség és erkölcstelenség, üdv és kárhozat, élet és halál? Augustinus azt tanítja, hogy nem az határozza meg az emberi cselekedetek egyáltalános becsét, mit teszünk, hanem mi miatt teszünk valamit? Már pedig a pogányoknál, bármennyi jóval bírjanak is, mindig az hiányzik, hogy őket abban, a mi jót tesznek, nem határozza meg a tekintet a jövő boldogságra (beatitudo), mely a keresztyéneknek az Isten országában ígértetett. Mivel pedig a jövő boldogságot nem lehet reményleni, ha Krisztusban nem hiszünk, és Krisztusban senki sem hihet, ki a keresztség által nem az egyház tagja, tehát végesetben a keresztség a teljes határvonal a pogányok és a keresztyének közt, az azon általános feltétel, mely nélkül erény és erkölcsiség nincs. Mikép az ember a testi születés által a bűn és az ördög hatalma alá került, úgy a keresztség szellemi újjászületése által attól megszabadul. De megszabadul-e a hus kívánságától, mert csak ha ez történik meg, nem áll az ember a bűn és az ördög hatalma alatt? Augustinus nem tagadja, hogy a testi gyönyör a megkereszteltekben anyagilag ugyanaz, mint a meg nem kereszteltekben, formailag azonban más, mert az nekik be nem számíttatik. Ebben van alapja, hogy a megkereszteltek és az ujonnan születettek gyermekeihez is az eredeti bűn tapad, mely a testi születés által Ádám minden utódaira átszáll. Az ujonnan született szülék nem nemzenek azon újból, mely nekik újjászületést adott, hanem testi születésük régi eleméből.*)

*) Augustinus felfogása szerint az eredeti bűn az embernek beszámíttatik, tehát helye nemcsak az ember testi természete, hanem a lélek is. De ha az eredeti bűnhöz az is tartozik, hogy az a természet további tenyészése által átörökítették, az a kérdés, hogy a lélek is ily úton tovább tenyészik-e? Augustinus rendszere a traducianismushoz látszik vezetni, a mint őt ellenei csak traduciánusnak nevezték. Augustinus itt is azon kérdésre, honnan támadnak a lelkek? csak annyit mond, hogy ezt senki sem tudja. Midőn az augustinusi rendszer ellenei ez ellen azt hozzák fel, hogy annak egész alapzata manichaeismus vagy traducianismus, ezen ellenvetés a rendszer alapnézetéből van véve, tehát jogosult. Augustinus maga is bevallja, hogy a lélek vagy per traducem hozza magával a gonosztságot, vagy hogy a lélekhez azon pillanatban, midőn a testtel egyesül, a bűn tapad, tehát ez utóbbi eset is csak úgy gondolható, hogy a lélekben megvan a dispositio, hogy a testtel

Tehát a születettekről az eredeti bűnt csak a keresztség által eszközölt újjászületés veszi le. Tehát ismét és ismét csak a keresztség azon intézvény, mely az emberiséget két, egymásba össze nem folyható részre osztja el. De mi lehet azon alap, hogy az emberiségnek egy része, mint keresztyének, másika mint nem keresztyének hal meg? Az emberi sorsot meghatározó isteni tanácsvégzés felfoghatatlan homálya, végzetben az isteni önkény.

Augustinus felfogása a keresztségről és egyebekről ahhoz tört utat, hogy a szentségek meg nem érthető mysteriumokká lettek, s azoktól azt várták, hogy maguk által hassanak, és nem azon jámbor érzület által, mely azok élvezetéhez járult. Így kezdett terjedni a szentségeknek magikai felfogása. Általában az isteni tiszteletnél a mérő, s az értelemmel nem gondoló külsőség korán túlsúlyra kapott, s az az eredeti keresztyénség bensőségével kiáltó módon ellenkezett.

A két harczoló fél kölcsönösen a manichaei dualismussal vádolta egymást. Julián azt hozza fel Augustinus ellen, hogy ha a húsbeli kívánság az ördögtől van az emberbe beoltva, úgy világos, hogy nem az

érintkezvén, ez által afficiáltatik. Vegyük hozzá, hogy Augustinus az eredeti bűnből nyilatkozó carnalis concupiscentiának gyújtóját a nemi ösztönben tételezi, tehát ezen concupiscentia erélyét ott működteni leghatályosabban, hol a lélek és a test, vagy a szellem és anyag összekapcsolásából új egyéni élet keletkezik. Ez pedig nem más, mint azon sajátságos, tovább ki nem magyarázható iránylata a szellemnek az anyag felé, mely a gnosticusok és a manichaeusok felfogása szerint a szellem lényegéhez tartozik. Noha nagy az ellentét, mely szerint ezek a szellemet és az anyagot, mint két, egymást kölcsönösen eltaszító elvet viszonyítják egymáshoz, mégis ezen gondolkodóknál a sajátságos az, hogy ezen elvek egyikében magában véve megvan már a másiktól is valami. Tehát — és ez épen jellemzetes különbsége a régi és a keresztyén világnézetnek — a szellemnek és az anyagnak tiszta fogalma még hiányzik, s noha a szellem irtózik az anyaggal való megtisztátalanítástól, mégis lényegéhez tartozik, hogy az anyag által annyira afficiáltatik, hogy abba mindig mélyebben bevonatik. Megvan Augustinusnál manichaeusi korszakának utóhatása s tanát az eredeti bűnről azon nézetre kell visszavezetni, melylyel birt a szellemnek és az anyagnak egymáshoz való viszonyáról. Ő tartózkodott nyiltan kimondani, hogy a léleknek magában véve — szerinte Ádámától — van az anyag felé iránylata vagy vele született hajlama a gonoszsághoz. Ezt is csak onnan lehet kimagyarázni, hogy maga is érezte, miszerint a keresztyén tudattal ellenkezik a lélek fogalmával csak a szellem és az anyag ellentétének körén belől maradni. A szellem fogalma a keresztyénség szerint a szellem egyáltalános szabadsága az anyagtól. Augustinus tanít velünk született bűnt egy, ehhez megkívántató feltevés nélkül.

Isten, hanem az ördög az emberek teremtője. Augustinus nem maradt adós, s Juliánnak úgy felel, hogy a pelagianusok tana az emberi természetről a manichaeismusból van véve. Mert ha azt tanítják, hogy a húsbeli kívánság nem a bűn által járult az emberi természethez, hanem az eredetileg az Istentől alkotott jó természetbe tételeztetik bele; ők is egy, az ember természetéhez eredetileg nem tartozó gonosz elemet vesznek fel, mely meg nem engedi, hogy az ember a bűntől meggyógyuljon, hanem melyet az ő természetéből ki kell választani, pedig a manichaeusok a két elv elválasztását tanították. Ezen állítás formai helyességét a pelagianusok elfogadhatták ugyan, de mit bizonyít az ellenök, miután a *concupiscentia carnis* náluk más fogalom, mint Augustinusnál, s ők azt oly eredetinek tekintették, mint az ember természetét. Mert Ádám mikép vétkezhetett ha a bűn ingere nem volt meg benne, s hogy lett volna meg benne a bűn ingere, ha az Istentől teremtett természetében a *dispositio* nem rejlik benne? Az érzéki ösztön vagy nem *concupiscentia carnis* azon értelem-ben, mint azt Augustinus veszi, tudnillik, hogy az a természettől az emberhez tapadó bűn, vagy ha az ilyen, úgy az emberi természetben megvan a gonoszságnak manichaei elve is, melynek oka nem az Isten. A *liberum arbitrium*ot Augustinus is kénytelen az első embernek, leg-alább ennek bukásáig tulajdonítani ép úgy, mint azt a pelágiánusok az emberi természet lényeges tulajdonságának tekintették. De ekkor nem lehet megérteni, hogy a két fél, mihelyt a lehető bűn valódivá lesz, miért távozik el egymástól annyira, honnan jö egyszerre a *malum naturale*? Azon kérdésre tehát, honnan támadt a gonosz-ság, Augustinusnál a felelet az a jóból, de nem a változhatatlan, hanem a változó jóból, legyen az akár eltérés a jótól, akár a természet hiánya, mi csak az által lehetséges, hogy a természet oly állag, melynek egyen-lő képessége van a jóhoz és a gonoszsághoz. Az ily állag akarata tehát lehet gonosz is, mivel változó, változó pedig azért, mivel azt az Isten a semmiből teremtette. De Pelagius is így magyarázza a bűn eredetét, midőn azt a szabadságból, mint a jónak és a gonosznak tehetségéből származtatja. És midőn Augustinus ezen tehetséget vagy a teremtmény változhatóságát végesetben az által alapítja meg, hogy az a semmiből van teremtve, ez által is csak annyi van mondva, hogy az emberben, mint véges lényben a szabadság és a szükségesség nem úgy ugyanaz, mint az Istenben. Az Isten a változhatatlan jó, ellenben az ember, még a legjobb is a változó jó. De épen az előadottakból az következik, hogy ha az ember egyszer a jó helyett a gonoszságot választja, ezen egy tett

által természetének jóságából nem esik ki annyira, hogy azután csak a rosszat akarhatná.

γ. Semipelagianismus.*)

Már Augustinus és Julián közt felmerült azon kérdés, mikép viszonylik Augustinus tana az eredeti bűnről az egyházban uralkodó dogmai nézethez. Mindkettő hozott fel maga mellett egyházi tekintélyeket. Tény az, hogy egy egyházi író sem merte állítani, hogy Ádám egy bűne miatt az Istennek változhatatlan tanácsvégzése folytán az egész emberiség egy részének kivételével az örök büntetésre van kárhoztatva, pedig Augustinus rendszerében ez a tetőpont. Augustinus megczáfolásához az ő saját következtetéseit használták fel, még pedig úgy a hogyományos egyházi, mint az erkölcsileg dogmai szempontokból.**)

Déli Galliában, hol, meddig a történeti emlékek bennünket csak felvisznek, mindig megvoltak a szabad szellemi mozgalmak, azon ellenvetéssel léptek fel Augustinus ellenei: mikép tarthat az ő rendszere igényt az igazságra, midőn egy főtétele egészen új és hallatlan. Prosper és Hilarius***) 428 Kr. u. tudósították Augustinust, hogy Massiliában a szerzetesek közt nagy az ő tana ellen az ellenszenv. Ezen szerzetesek már akkor azon kifogást tették Augustinus tana ellen, hogy az ember erkölcsi önelhatározását egészen lerontja, hogy a bukottaktól elveszi a törekedést, hogy újra felemelkedjenek, a szenteknek pedig alkalmatosságot ad a hanyagsághoz, mivel az erkölcsi megérettetést mind a két részről fölöslegessé teszi, hogy az erény megsemmisítettetik, ha az isteni elhatározás az emberi akaratot megelőzi, hogy a praedestinatio neve alatt egy fatum szükségessége hozatik be. Prosper és Hilarius nem tudván Augustinus elleneivel boldogulni, Rómába folyamodtak. Coelestin római püspök egy iratot küldött a galliai püspökhöz, melyben nyomatékosan meghagyja, hogy egy presbyter se merészeljen, mint tanító a püspökök fölibe emelkedni és illetlen kér-

*) L. Baur K. G. 2. k. 181 s köv. 1.

***) Hogy Augustinus maga is érezte alappjának ingadozó voltát, onnan tetszik ki, hogy midőn öt barátai, tanának a gyakorlati életre kiható káros eredményeire figyelmeztették, ő arra intette őket, miszerint azt a népnek úgy kell előadni, hogy benne meg ne ütközzék, hogy el kell kerülni a tan túlszigorú tételeinek alkalmazását.

****) Arlesi püspök, meghalt 449, Nagy Leóval szemközt püspöki jogaiért érelyesen megállotta a vitát.

déseket felhozni, hogy az újítás által az általános egyház megsértetik. A galliai presbyterek úgy gondolkodtak, hogy az újítás ellenvetése épen őket nem illetheti. Igen valószínű, hogy ily előzmények után Vincze egy galliai presbyter (mint szerzetes Vincentius Lerinensis) írta *commonitorium* című, akkor nagy tetszéssel fogadott munkáját, melynek tartalma tan a traditióról. Szerinte a traditio fogalmának határozottságai ezek: *universitas*, *antiquitas* és *consensio*. Ennek nyomán állítja, hogy a katolikus egyház értelmében csak azt lehet megtartani, mit mindenütt, mindig mindnyájan hisznek. Hogy Augustinust meg nem nevezi, ennek oka azon nagy tekintély, mely az ő nevét már akkor környezte. De bizonyosan rá céloz, midőn azon esetről szól, hogy még a legtekintélyesebb egyházi írók is új dogmákkal lépnek fel az egyházban. Vincze ezt úgy magyarázza, hogy az Isten ezt a kisértet céljából megengedte. És az nagy kisértet, mondja továbbá, ha egy próféta, az igazság tanítója, az, kit szeretünk és tisztelünk hirtelen, rejtélyes uton káros tévtanokat hirdet, melyeket nem lehet mindjárt felfedezni, miután egy régi tanítóról nagyon is kedvező véleményünk van. Épen ezért úgy következtet, hogy az egyházi tanítóknak is csak azon feltétel alatt lehet hinni, csak azt lehet bizonyosnak és érvényesnek tartani, mit mindnyájan vagy legalább legtöbben nyilván, állandón, és mint a tanítóknak egymással öszhangzó gyülekezete elfogadott és ez által megerősített. Ellenben mindazt, mit valaki az öszeseknek öszhangzata nélkül vagy épen ez ellen tanít, ha az maga egy szent és tudós vagy püspök vagy vértanú, csak magán véleményhez kell számítani, mert különben az örök üdv tekintetében azon veszélynek vagyunk kitéve, hogy egy általános hittétel régi igazságát elhagytuk, és egyetlen egy embernek új tévedéséhez ragoszkodunk. Ha ismerjük az időket és a viszonyokat, Vincze *commonitorium*ában az önállásnak noha nem minden tekintélytől ment, de mégis elég erőteljes nyilatkozata nem célozhat másra, mint Augustinus dogmájára.

De Augustinus tana ellen az erkölcsi tudat érdekéből is emelkedtek szózatok. Noha ezen iratokat csak a rájuk következő czáfolatokból ismerjük; ezekben oly tételek vannak feljegyezve, hogy azok az erkölcsi tudat részéről általános óvást idéztek elő. Ilyen tételek a következők: hogy az emberek az isteni praedestinatio, mint fatalisticai szükségesség által a bűn felé hajtatnak, hogy a ki nem választottaknak semmit sem használ, ha ők Krisztusban a keresztség által újra is szülnének, hogy az Isten nem akar mindenkit boldoggá tenni, hanem a praedestináltaknak csak egy meghatározott számát.

A fentebb említett Prospertől maradt ránk egy *responsiones ad capitula objectionum Vincentianarum* nevű irat. Ez hihetleg azon Vincze, ki a *commonitorium*ot írta. Ez iratban az augustinusi tanból levont ily tételek állanak: Krisztus nem szenvedett valamennyi ember megváltásáért; az Isten nem akarja, hogy mindenki üdvözljön, ki üdvözlölni akar; az Isten az emberi nemnek nagy részét azért teremti, hogy azt örökre megrontsa; az Isten a mi bűneink okozója az által, hogy ő csakhogy az embereket gonoszokká tegye, egy állagot teremt, mely természeti mozgása által csak vétkezhetik; házasságtörés és a szent szüzek elcsábítása azért történik, mivel az Isten arra praedestinálta őket, hogy elbukjanak. Mindezekben a fő ellenvetés az, hogy az augustinusi tan szerint az Isten a gonosznak is oka.

Ezen egypár jelenségből is ki lehet venni, hogy többen voltak, kik Augustinus tanában megbotránkoztak. Azonban az ő tekintélye az egyházban oly nagy volt, hogy az ellenhatásoknak tartós eredménye nem lehetett.

Mindemellett is a dolog természete kívánta, hogy az éles ellentéteket a közvetítő tanfogalom szerint törekedtek egymással kiengesztelni. Így született meg a *semipelagianismus*. Ezen közvetítő úton van *Cassianus János*, *) ki azt tanítja, hogy a kegyelem és a *liberum arbitrium* kölcsönösen hatnak egymásra. Ha pedig az akarat a kegyelemmel szemközt is megtartja a maga jogát, Augustinus tana az eredeti bűnről nagy részben elveszti jelentőségét. Miben Augustinusnál az eredeti bűn lényege áll, tudniillik, hogy az a hús harcza a szellemmel, az *Cassianus* szerint az emberben nem hiba, hanem inkább üdvös elrendelés az ő természetében. *Cassianus* szerint a kezdetet a jóhoz az akarat teszi meg, de a kezdetet egyszersmind a kegyelemnek az akaratra való önkénytelen behatásának is tulajdonítja. Azt tanítja, hogy a szabad akarat ily módon meg nem semmisítettik, mert a jó akarásának tehetsége megmarad benne, és hogy így a kegyelem sem függ az ember szabad akaratától. Az isteni kegyelem együtt hat a mi akaratunkkal a jóhoz, s ezt gyámolítja. Ezen tanba a szabadság és a kegyelem, mint egyenlőképen jogosított elemek vannak ugyan felvéve, de csak külsőképen egymás mellé állítva, mert oly szabadság, mely, hogy működjék, egyelőre az isteni kegyelem behatására szorul, s oly kegyelem, mely a szabad akaratban hatva azt teszi, mit az akarat magá-

*) C. hihetleg római származású, 415. körül Massiliában telepedett le, s itt két zárdát alapított. Meghalt 448.

tól is megtehet nem határozott fogalmak. Az összetartozó elemek ezen megfelezése és semlegesítése jellemzi a semipelagianismust.

Cassianus az eredeti bűnt egészen tagadta, de a kegyelemnek Augustinus értelmében a lehetőségig tért engedett. Ellenkező eset van Faustusnál. Születése helye Reji. Ennél a túlnyomó momentum mindig a szabadság részére esik, s az augustinusi praedestinációt úgy tekinti, hogy az minden erkölcsi fogalmakat megsemmisít. Augustinus a maga tanát az eredeti bűnről a keresztség nélkül elhalt gyermekek sorsa által törekedett indokolni. De ezekre nézve, mit lehetett mondani ha minden csak az ember erkölcsiségétől függ és ha a keresztség szükségességének dogmáját még sem lehet tagadni? Faustus azt mondja, hogy ez oly kérdés, melyet megfejteni nem lehet, mert veszedelmes tévedés a gyermekek állapotát, melynél a szabad akarat nyomai még nem mutatkoznak, nyomozni.

Pelagius tana szerint a teremtmény az ő autonomiájában az Istent minden baj nélkül nélkülözheti. Valójában azonban az ember meghasonlása az Istennel csak az egyik és a másik által, s az Isten kiengesztelődése az emberrel csak a kettőnek kölcsönös működése által bír igazi valósággal. Ezen közvetítésre törekedik a semipelagianismus, de elegendő erővel és biztos bölcsészeti alappal annak két képviselője nem bírt. Tertullianus azon tanán, hogy az Isten testi, az egyházi írók túlmentek ugyan, midőn a háromegegyes tan megállapítatott. Azonban Hilárius azt tanította, hogy az Istenen kívül minden testi. E tant hirdették Cassianus és Faustus is. Az utóbbinak felfogása szerint mindaz, mi teremtett, egysége az anyagnak és a formának, minden teremtett körülhatárolt, tehát térbeli és testi léttel bíró, minden testinek van mivolta és mennyisége, a mennyiséggel pedig a térbeliség is össze van kapcsolva. De a lélek a testben lakik, az tehát tér szerint körülhatárolt és így testi lét. Ők e tanban világosságot nem gyújthattak, mivel, mint látszik, a testet és a szellemet tisztán meg nem különböztették. Ily gyenge bölcsészeti alapon az emberi szabadság nehéz kérdésének megoldásában szerencsések nem lehettek.

529. Kr. u. zsinat tartatott Orange- és Valenceban. Ennek határozatai a semipelagianismus ellen vannak ugyan irányozva, de azt is kimondják, hogy az akaratot az első ember bűne csak meggyengítette, de a gonoszságba annyira el nem fordította, mint azt az augustinusi fogalom az eredeti bűnről felteszi. A zsinat kimondja tovább, hogy a kegyelem teljes és korlátlan, de az ezzel összefüggő közelebbi határozottságokra ki nem terjeszkedik.

Augustinusban és Pelagiusban az ellentét egész merevségében lép elő. Még csak Augustinus és Pelagius közt lehetett választani, világos, hogy az egyházi álláspontról csak Augustinus mellett nyilatkozhattak. De mivel az augustinusi tanfogalom is, mi végső következetességét illeti, sérti az egyházi tudatot, innen állott be a közvetítés szükségessége és épen ez szülte a semipelagianismust. E szerint úgy a szabad akarat, mint az isteni kegyelem egyenlőkép jogosított tényezők. A semipelagiánusokról ezek ellenei azt mondják, hogy azok tana szerint az akarat annyira szabad, miszerint mellette a kegyelem gyengítetik. De a fő ellenek Augustinus rendszerének sem határozott hívei. És midőn ezek közvetítő utat keresnek, azon eredményhez jutnak, hogy a kegyelem azon viszonyban áll az akarat fölött, a mint a semipelagianusok a kettőt megfordított viszonyba helyezik egymáshoz. De ha a szabad akarat a kegyelem nélkül semmi jót nem tehet, ha az meg nem semmisítetik ugyan, de annyira meggyengül, hogy a jóhoz minden erejét elveszti, mire való az még? mert oly akarat, mely a jót akarni nem képes, üres fogalom. Tehát ismét csak azon két álláspontra vettetünk vissza, melyet Pelagius és Augustinus képviselnek. De mivel a közvetítéshez megtett kísérletek nem egyebek, mint a két elvnek különböző összekapcsolása, az igazság csak vagy az egyik vagy a másik részére esik. Nagy Gergely tana szerint a kegyelem hat, mint megelőző és követő, de nem mint ellenállhatatlan, s az ember érdeme abban áll, hogy hajlandó a kegyelmet magába fogadni. Gergely tehát az egyáltalános praedestinációt nem teszi fel s a megváltás terjedelmét meg nem szorítja. De így természetesen már Gergelyben be kellett állani azon meghasonlásnak, melybe az egyházi tudat önmagával jutott, midőn névszerint augustinusi érzületet tápláltak, ellenben a dologra nézve Augustinus elleneinek részére állottak.

Az egyház viszonya a három irányhoz.

Láttuk, hogy a római-görög császári birodalomban a kereszténység állami vallássá lett. A keresztyénység a római birodalomban győzött a pogányság fölött, s mi külső uralmához hiányzott, azt kieszközölték a császári parancsok. Már ez időben, melyről szólunk, a germán és később más népek is beléptek az egyház kebelébe. A nyugati egyházra és a pápaságra nézve rendkívüli fontosságú volt azon körülmény, hogy a frankok kezdet óta a katolikus valláshoz tartoztak. Általában lehet mondani hogy az egyháznak ezen terjedése könnyen ment; de a pogányság szellemi hatalma szemközt a keresztyéniséggel annál jelentékenyebb volt. A keresztyéniségnek különösen két pogány eredetű rendszertől, a pla-

tonismus- és a manichaeismustól kellett nemcsak mint ellenségtől tartania, hanem oda is törekednie, hogy ezek a keresztyén theológiába be ne hassanak. De mivel az ujplatonismus és a keresztyénség belső rokonságban állottak egymáshoz, a kettőnek kölcsönös hatása egymásra annál kevésbé maradhatott el, mivel a keresztyének magasabb tudományos képzettséget csak a görög tudósok iskoláiban nyerhettek. Így történt, hogy az ujplatonismus a keresztyén theológiának tudományos alapjává lett, mert a philosophiára rászorultak, mással pedig nem rendelkeztek. És noha az ujplatonismust és általában a bölcészetet a császárak a keresztyénség érdekében üldözték, s Justinian az athénei iskolát 529 Kr. u. bezáratta, épen a platonismus talált módot, hogy a keresztyén egyházba behasson, s itt új jelentőségét és fennállását biztosítsa. Ez történt Dionysius Areopagita iratai *) által. Ezen iratokban azon viszony, melyben a keresztyénség és a pogányság eddig majd ellenségesen majd barátságosan állott egymáshoz, a nyugvás állapotához jutott el, mert nehezen lehet tudni, hogy az álnevű írónál az egységbe összekapcsolt két elem közül melyik a túlnyomó. Az álnevű szerző keresztyén születésnek akarja iratait tekintetni, s azok ilyenekül fogadtattak. Nem is lehetne másképp azon osztatlan tetszést, melyben mindjárt megjelenésük alkalmával — a VI. század kezdetén — részesültek, kimagyarázni; ha összhangzatukat az egyházi tanokkal fel nem ismerik. Pedig azokon más részről annyira ki van az új plátói jellem nyomva, hogy eredetük ezen forrására nézve minden kétség megszűnik. És mégis azon iratok nemcsak a keleti egyházban hirtelen elterjedtek, hanem később a nyugoti egyházban is lefordíttatva, a középkori theológiának egy részét képezték, különösen fő forrásává lettek a mystikának, melynek befolyása egészen korunkig lehet.

Nagyobb ellenséget látott az egyház a manichaeismusban. Ez keveréke a persa és buddha vallásnak, valamint keresztyén színezetet kapott dualismus, mely azonban minden nyomon elárulja eredetét. Augustinus és más egyházi atyák erejük minden fegyvereivel harczoltak a manichaeismus ellen, a zsínatok szigorú határozatokat hoztak ellene, az állami hatalom is mindent megtett elnyomatásukra. És mégis a manichaeismus nemcsak az egyházba hatott be, hanem az egyházi dogmatica is többet vett fel belőle, mint azt maga tudja. Augustinus a nyugati theologia megalapítója, több éven át a manichaeusok felekezetéhez tartozott, később elvált tőle és egész erejét ellene irányozta. És ennek

*) Ezekről tüzetesen alantabb lesz szó.

ellenére is előbbi meggyőződésének utóhatásait nem tudta magából kiirtani. Ezen utóhatások korszakot képező theológiájában, a kegyelemről és bűnről szóló tanában világosan felismerhetők. Augustinus tanát a protestans theologusok is kezdet óta egészen a legújabb időkig, nem igazi világában nézték, mivel azt csaknem feltétlenül a legrégebbi protestans theológiával azonosították. De hogyan lehet az, hogy a katolikus egyház, melynek álláspontját és tanait Augustinus oly szigorún és buzgón védelmezte, ugyanazon elveken és meggyőződésen épült volna fel, melyek által Luther és Kalvin ezen egyházat a keresztyén világ egy nagy részében megdöntötték? Itt tehát az a kérdés, hogy azon tételek, melyeket a protestansok igen is betű szerint elfogadtak, előtte is azon értelemmel bírnak-e, mint ezen protestánsokra nézve? Azon tannak, hogy az ember természeténél fogva képtelen a jóra, és hogy az isteni kegyelem eszközöl mindent, más értelme van Augustinusnál, mint a protestans világban azon tannak, hogy az ember hitének erejével tisztán az Istenre támaszkodjék, hogy az ember épen ez által megszabaduljon a hit dolgában az emberi gyámságtól, a hitkényszertől és a hierarchiától. Augustinus szemközt az istenséggel nem azért akar minden szabadságról és érdemről lemondani, hogy azt az ember számára annál tisztábban és feltétlenül megóvjá. Sőt inkább, midőn az embernek szeméretét, hogy ő a természetnél fogva alapjában megromlott és maga által semmit sem tehet, ez által őt arra akarja figyelmeztetni, hogy annál inkább mindent az egyháztól várjon, s ezzel szemben minden önálló ítéletről lemondjon. Ha továbbá Augustinus mindent a kegyelemtől származtat, ekkor felteszi, hogy a kegyelem az egyházi üdvesszerek által hat; ha az emberiséget a kiválasztottak kisebbségére és az elkárhozottak többségére osztja el, ezt ő úgy érti, hogy a meg nem kereszteltek és az eretnekek közül senki sem tartozhatik a kiválasztottak sorába, hanem csak a katolikus egyház tagjai. A hasonló tételek, melyek Wikleffnél és Hussnál, Luthernél és Zwinglinél arra valók, hogy az egyház, különösen pedig a klérus mindenható hatalmát megtörjék, Augustinusnál arra szolgálnak, hogy ezeket megerősítsék. Ezért az egyház Augustinus tanait — noha ezeknek, mint láttuk, nem egy pontja ellen voltak kifogásai és aggodalmai — elfogadta és megszilárdította. De e mellett felvett egy pontot a pelagianismusból is, folyvást türte a semipelagianismust, s az augustinismust épen fő pontjaiban lágyította. Mert noha az egyház érdeke azt hozta magával, hogy a keresztyénség körén kívül álló embe-

*) L. Vorträge geschichtlichen Inhalts v. Ed. Zeller. Leipzig. 1865. 343. l.

riségtől mindent megtagadjon, hogy minden jót és minden az üdvözöl-
 való reményt kizárólagosan csak az egyházi üdvöszközöktől feltételez-
 zen; másrésről az augustinusi tételek oly felfogásába nem tudott bele-
 egyezni, hogy az egyház tagjaira nézve a jó cselekedetek haszna és
 érdeme tekintetbe ne jöjjön, hogy az egyházi üdvöszközők az isteni
 praedestinációval szemközt háttérbe lépjenek, hogy az egyházi határo-
 zatok csalhatatlansága és a szentek tökélye lehetetlenné tétessék, mi-
 dőn az emberiséget bűnös voltára kell emlékeztetni. Az egyház, határo-
 zottabban mondva a klérus, nagyon jól értette a maga érdekét, midőn
 le nem vonta mindazon következményeket, melyek Augustinus prae-
 missáiból folynának, s midőn az augustinusi elvek mellett pelagiusi té-
 teleket is elfogadott. Augustinus szerint mindent a kegyelem eszközöl
 az emberi cselekedet és szabadság közreműködése nélkül, de a kegye-
 lem az egyház által hat. Pelagius az embernek minden üdvét és bol-
 dogságát az ő szabadságától föltételezi, tehát a megváltáshoz megkíván-
 tató feltételek köréből az ember közreműködése nincs kizárva, sőt en-
 nek megvan az ő érdeme. Így fejtett ki az egyházban azon pelagiusi
 és semipelagiusi irány, hogy a külső emberi cselekedetek üdvözítenek,
 hogy az ember az egyházi cselekedetek által képes az igazulásra. Az
 ily cselekedet, belsejénél fogva vizsgálva, lehet olyan, hogy annak az
 érzület épen nem felel meg; ellenben külsőképen becsülve, az többet
 téteményezhet, mint mennyit az egyház kíván. Ha az ember ezen az
 egyház által megparancsolt egyházi cselekedeteket végrehajtja, meg-
 nyeri a bűnök bocsánatát s üdvözülhet. Ezen pelagianismus és semipe-
 lagianismus a római katolika egyház gyakorlatának lelke volt. Mint
 látszik, az augustinusból levonható dogmai következmények az egy-
 házi érdek és a gyakorlati szükség előtt hátrálni voltak kénytelenek.
 Midőn tehát a középkori theologia az augustinusmussal kezdődött és a
 semipelagianusmussal végződött, ennek egyszerű magyarázata az,
 hogy a pelagianismus Augustinus kortársainál s később az egyházban
 hatályosabban működött, mint azt rendesen gondoljuk.

A szabadság fogalma az újkori bölcsészet szempont-
 jából.*)

A vallásbölcsészet vagy a speculativ dogmatica fogalmában az
 ethica már befoglaltatik. Az ethica tartalma a szabadság fogalma.

*) Mit feljebb az isteni és az emberi természet egységéről mondtunk,
 az itt lesz teljesen világos.

Az ethica a vallásbölcészettől formailag határozottan abban különbözik, hogy nem kell a hit tartalmát magyaráznia, hanem csak a szabadság tiszta fogalmát kifejtenie, körében tehát semmi képies, mythosi és symbolikai elő nem fordulhat. Ezért mindig azon irányba volt, hogy tisztán philosophiailag megalakuljon. Azonban egy nagy nehézséggel itt is találkozunk. Ha az emberi szabadságot vizsgáljuk egyszersmind viszonyban a bűnhöz és a kegyelemhez, mi alól magunkat fel nem menthetjük*), természetes, hogy ezen vizsgálódás vallásbölcészeti is. Mert a bűn az uralkodó nyelvhasználat szerint vallási kifejezés a gonoszra nézve. Ugyanis az ember akarata mennyiben vétkes, ellenkezik nemcsak a maga lényegével, hanem az Isten szent akaratával is; a két résznek viszonya tehát nemcsak a szellem és az akarat fogalma által határoztatik meg, hanem azon viszony szerint is, a mint a vallási életbe belép. Ennek megfelelőleg a kegyelem nemcsak a szellem azon energiája, mely által belsejének ellenmondását legyőzi, hanem az Istennek, mint szent és megszentelő szellemnek is hatása, mely azon meghasonlás megszüntetésére iránylik, melyet a bűn az Isten és az ember közt tételezett. A vizsgálandó tárgynak ezen vallási iránylata miatt a vizsgálódás viszonylagosan különbözik az általános vagy a tisztán philosophiai ethicától. Midőn ez utóbbi tudomány magát a vallásbölcészettől és a theologiai ethicától megkülönbözteti, s az erkölcs momentumainak vonatkozását az Istenre, tehát a vallási szempontot elhagyja; az emberi akaratot igenis vizsgálja, mint a jónak és a gonosznak, de nem mint a szentnek és a bűnösnek ellentétét. Ha az ily ethicát elszigeteljük és arra a bölcészetiinek jellemét más értelemben ruházzuk, mint a vallásbölcészetre; úgy azon vélemény támadhat, mintha a tulajdonképeni bölcészetre nézve a szentnek és a bűnnek ellentéte idegen volna, mintha az az emberi akaratot csak viszonyban a maga fogalmához tárgyalná, s nem egyszersmind viszonyban az Istenhez. De a tisztán philosophiai és a vallási ethicának ezen noha szokott ellentéte sem a tartalom sem a forma szerint nem jogosított. Mert ha az erkölcsit tudományosan és nemcsak népszerűen adjuk elő; úgy bizonyos, hogy a bölcészeti ethicához jutunk el, de egyszersmind a vallásbölcészetihez is, s a keresztyén ethica is ezen formához közeledik. Ha tehát a vallásbölcészet, bölcészeti tudomány; úgy azon része is ilyen. Minden bölcészeti rendszer, mely a vallásbölcészetet előadja,

*) Annál kevésbé, mivel az egyházi atyák tanaira is tekintettel kell lennünk.

a vallást az emberi szellem lényeges és elpusztulhatatlan alkatelemének ismeri el. Ha korunkban egyes hangok emelkednek, hogy a vallási álláspont egykor a bölcsészetre fog felemelkedni, s ezt mint korunk postulatumát hirdetik; ezen hangok csak olyanoktól erednek, kik sem a vallás, sem a bölcsészet mivoltával tisztában nincsenek. A vallásbölcsészeti és a tisztán philosophiai ethica közti különbséget a tartalomban keresik, azt állítván, hogy a vallási élet körében a tartalom adva van, hogy az positiv, a bölcsészetiben pedig az a priori szabadon van felfedezve. Ezen ellentét meg nem áll, ha meggondoljuk, hogy a vallás körében a positiv rész mellett nem hiányzik a különböző viszonyokra nézve a teremtő erő, azoknak szabad megalakítása és áthatása és megfordítva a philosophiai ethicában, mennyiben a tárgyias erkölcsi világrendet akarja megérteni, elég positivum van, tekintve a jogot, családot, társadalmat, államot. Azon megkülönböztetés sem áll, hogy a vallásban a positivum az isteni, az általános ethicában pedig a positivum az emberi tekintélyen és erőn alapszik. Ezen különbség azért viszonylagos, mivel az általános ethicának főmozzanatai isteni tekintélyen alapulnak, az erkölcsi törvények lényegileg isteni akarat. Így mindakettőben megvan a philosophiai forma és egyelőre tapasztalatilag adott tartalom, melynek azon formával egységbe kell összeforntnia. A kettő, köreiknek sajátzerű természete által különbözik egymástól, de egy szersmind egymást kiegészíti. Az általános ethica előadja az erkölcsi ideát és kifejti ennek egyes mozzanatait. Ezt a vallásbölcsészeti ethica felteszi, és amaz ennek kifejtésére nézve a mérvadó, mivel mindkettőben az elv ugyanaz, t. i. az akarat vagy a szabadság, s meg kell lenni a párhuzamnak azon momentumokra nézve, melyek az erkölcsi ideában a különbséget képezik. *)

A szabadság általános fogalmát tehát az ethica adja elő, a mint azon fogalom az akarat szükségességének elvét képezi.

*) Midőn a szabadság fogalmát, ezen nehéz, de fontos tárgyat itt előadom, teszem ezt akkép, hogy törekedtem úgy az általános, mint a vallásbölcsészeti ethica momentumait egyesíteni. Sikerült-e ez úgy, hogy a két momentum egymást áthatja, ezt a szakértő ítéletére bízom. Engem azon meggyőződés vigasztal, hogy a két momentumot egymással való összehangzatban adtam elő. Az ethicának ily irányú tárgyalását bírjuk többek közt ezen jeles munkában: Die menschliche Freiheit in ihrem Verhältniss zur Sünde und zur göttlichen Gnade v. W. Vatke Berlin 1841. E munkát használtam ugyan, de hol a szabadságnak tisztán általános momentumait adom elő, nem Vatke után indultam, hanem iparkodtam e pontra nézve az előadáshoz könyvebb formákat találni.

A lélektanban az utolsó fogalom az egyéni vagy a természeti akarat, melynek lényege az önelhatározás. De mi az, mire magát az emberi akaratnak szükségképen el kell határoznia? Erre az ethica felel, mint azt már Aristoteles igazi mélységgel mondja, hogy a lélektan célja az ethica. Azon tartalom, mire az akaratnak magát szükségképen el kell határoznia, mi az akarat igazsága, a jónak vagyis azon szabadságnak fogalma, mely az egyesnek önelhatározása ugyan, de melynek tartalma az egyáltalános szükségesség. Az akarat csak így szabad. A szabadság első momentuma tehát az akarat szükségességének elve, vagy a törvény.

1. Az akarat mint törvény. A szellem, mint gondolkodó egyszersmind akaró is. De az akarat, mint valódi csak úgy lép elő, ha azt a szellem, mint céljtételezi, ha egy cselekvésre határozza el magát. Az akarat, mely magát a szükségképeniré, az ésszerűre határozza el, a jónak fogalma. A jó mint egyáltalános akarat viszonyban áll önmagához és magát akarja, valósúlni törekszik. Ezen magával való öszhangzatában teljesen általános és általánosságában szükségképeni, mert tartalmánál fogva ésszerű, formára nézve magának oka. A jó, midőn az egyes akaratra nézve a maga általánosságát és szükségességét tételezi, erkölcsi törvény. Másképen: a jó egysége a szabadságnak ennek szükségességével együtt, s mint ilyen az emberi akarat törvénye. Az erkölcsi törvény, mint szükségképeni, magában van meghatározva, az oly határ, melynek így kell lenni és nem másképp; de ezen szükségesség a szellem által van tételezve,*) az erkölcsi szükségesség tehát, mivel az a szellem műve, mivel azon határ az önelhatározás momentuma, szabadság. Ha az ember a pusztá szükségesség gondolatánál állapodik meg, a helyett, hogy felismerné, miszerint az erkölcsi szükségesség elve az akarat, még pedig az egyáltalános akarat; úgy az erkölcsi szükségesség az emberre nézve egy felfoghatatlan vak sors, fatum. De ha felismerem, hogy az erkölcsi szükségesség maga is akarat, még pedig az egyáltalános, úgy azt is felismerem, hogy a világon csak egy akarat lehetséges — az isteni, s ezen akarat a világra, tehát rám nézve is törvény. Itt tehát átmegyünk azon pontra, a mint az akarat ideájának első momentuma a vallási téren nyilatkozik. Az egyáltalános akarat, mennyiben magából ered, feltétlen. Az Isten mint a teremtesen túlevő, törvényt senkitől sem fogad el, és semmi kény-

*) Ezen igazságot az istenember így adja elő: nem az ember van a szombatért, hanem a szombat van az emberért.

szernek nincs alávetve, ezért ő minden másra nézve a törvényhozó, de nem külső, hanem a teremtés folytán benmaradó módon. Minden ethicanak főfeladata azon kérdést megoldani, hogy az isteni és az emberi akarat közt ellenére annak, hogy az utóbbi egyes, időbeli és természeti, holott amaz ezen végességektől szabad, semmi heteronomia nem létezik, hanem az emberi és az isteni szellem autonómiaja összeesik. Az isteni akarat nemcsak azért az emberi akarat lehetősége, mivel ez amaz sajátjává teheti, hanem mivel az isteni az emberinek igazsága, úgy hogy az emberi más törvényt nem adhatna magának, mint mi az isteni akarat lényege. Az isteni akarat különbségben attól, hogy az az alanyi emberi akaratban és a tárgyias világrendben megvalósul, mint egyszerű azonosság magával az egyáltalános cél formája, de mely az emberi tudat előtt ki van tárva és ennek részéről kívánja a megvalósítást. Így az isteni akarat törvény. A törvény formája a fogalom, mert benne az általános és a különös meg van különböztetve és ezek az egységre visszavezetve; a különösség momentumát képezik a különböző parancsok, az általánosság momentumát az akarat, vagy a szabadság általános formája; ezek egysége a törvény. De az isteni törvény az emberi tudatnak lényeges mozzanata, miután az a jó ideájának belső mozzanata, s így az ember semmi idegent nem lát benne, hanem saját, általános és igazi lényegét. Mert ha az ember az Isten utánképe és az Isten az ember ősképe, úgy az isteni törvény a két oldalnak konkrét egyszerű egysége. Az ember épen nem felel meg fogalmának, ha az isteni törvény nincs benne tételezve. Mi az őskép részéről a kinyilatkoztatás, az az utánkép részéről azon momentumok kifejlése, melyek előbb az állagos egységben rejtettek. Mivel az ember az Istennel magában véve egységet képez, az isteni törvény az emberi szívbe van beírva, s annak lassankénti kifejlése, tudatunkkal az Istenről kezdődik, s utánképi értelmiségünk felébredésével. Az isteni törvény a mi saját erkölcsi ősképünk, az akarat ideájának általános fogalma.

A jó, mint valamennyi ember akaratának törvénye, mint az Isten által tételezett legfőbb cél kívánja, hogy azt betöltsük, minden célokat neki alárendelvén. Ösztöneink és kívánságaink megfelelő kielégítésében áll az ember boldogsága. Szabad ezen boldogságra törekednünk, tehát szabad a belénk teremtett ösztönökből eredő szükségét, mivel ez szükségképeni, kielégíteni, úgy hogy az ösztön kielégítése megtisztult és megnemesített legyen. Ezen kielégítésben áll az ember boldogsága. Ez lehet sok cselekedeteinknek indoka, de nem lehet elve. Az elv csak a jó, az isteni legfőbb cél, az isteni szabadság lehet.

Ennek megvalósításában áll az ember szellemi boldogsága (beatitudo), és abban, ha azt ember minden véges fölibe emelkedik, s szabad az ösztönök, kívánságok és szenvedélyektől. *)

De hogy az akarat általánossága és szükségessége valósággá legyen, kell, hogy ezt az ember a különös viszonyok különfélesége szerint individualisálja, vagyis, mint feljebb volt mondva, szükséges, hogy a törvényben, mint általános erőben, meglegyen a különösség momentuma. És kívántatik, hogy az ember az isteni akaratot magában megvalósítsa, bármi legyen is ennek eredménye arra nézve, mit mi jólétnek vagy bajnak, szerencsének vagy szerencsétlenségnek, gyönyörnek vagy kellemetlenségnek nevezünk. A jót tehát tenni kell, mint feltétlen kötelességet. A kötelesség kifejezése által azt jelezzük, hogy az erkölcsi kötelesség magában véve akarás. A kötelesség feltétlen, s kötelességének az ember okvetlenül tartozik magát alávetni. De a tehetés, mint külső tett feltétes. Mint benső, mint tiszta akarat, mint eszménység, az nem feltétes. De hogy ezen bensőség, mint é r z ü l e t, igazi-e, ez azon törekedésből tetszik ki, hogy mellette meg ne állapodjunk, hanem hogy azt tetteleg megvalósítsuk. Mit az embernek tennie kell, azt teheti, mert az akarat egyáltalában önelhatározás.

Az ember a kötelesség iránt tartozó engedelmisségben betölti az erkölcsi törvényt — az isteni akaratot. Az isteni akaratban úgy forma, mit tartalom tekintetében benne van az ő akarata is. A két akarat különbsége csak az alanyok különbsége. De mivel az ember, mint szabad alany, a maga lényegétől magát meg is különbözteti, innen odáig mehet, hogy egyes akarata ellenkezhetik az egyáltalános akarattal. Másképen, mivel az egyes akarat formára nézve szabad önelhatározás, ezért az azon valódi lehetőség is, hogy mint forma magát szükségképeni tartalmától, az egyáltalános akarattól megkülönböztetheti, s valamint az erkölcsi törvénytől összhangzatba, úgy ellenkezésbe is teheti magát. Így az akarat önkény.

2. Ö n k é n y. Az önelhatározás még nem önkény erkölcsi értelemben, mert önelhatározással bir az állat is. Csak azon önelhatározás önkény, mely feltétlenségében azon tudattal bir, hogy akarata az általánosság és szükségesség egysége. Az önkény az akaratnak egy lehető különös tartalmával szemközt v á l a s z t á s s á lesz. Ez egészen

*) Ettől különbözik az, mit közönségesen a fentebbi értelem szerint boldogságnak szoktunk mondani. Azon fogalomra nekünk nincs megfelelő szavunk úgy, mint a latinnak mind a kettőre, t. i. felicitas és beatitudo, vagy a németnek Glückseligkeit és Seligkeit.

az ember szabadságában áll, mivel az ember több különböző, vagy két ellentétes határozat közül vagy az egyiket vagy a másikat, vagy sem az egyiket sem a másikat, vagy úgy az egyiket, mint a másikat teheti akarátának tartalmává. De az önelhatározás ezen végtelenségében azon lehetőség is fekszik, hogy az önelhatározásban elszakítjuk azon tényezőt, melyet egyesnek nevezünk azon tényezőtől, mely általános szóval elszakítjuk az önelhatározást, mint formát az akarat egyáltalános és szükségképeni tartalmától. Az egyes önelhatározás ezen ellenkezése az erkölcsi akarattal vagy az erkölcsi általánosság azon szükségességével, mely az emberben, mint észszerűben lényeges, a gonoszság vagy a bűn, s azon ellenmondás, melyet az ember így maga magában előteremtett, az ő saját tette, melyet ezért egyedül neki kell betudni.

A bűnnek alapja tehát a szabadság ép úgy, mint a jónak. Ezért a jónak és a gonoszságnak ezen összefüggését, mint kölcsönös feltételt szokás felfogni, úgy hogy az egyik csak a másiknak ellentéte által van meg. Valójában azonban a gonoszság, a szabadság egyenlő elemében, a jótól minőségileg különbözik, azok egymást teljesen kizárják. A gonoszság nemcsak meg nem felelőssége az egyesnek a maga általánosságához képest, az nemesak kisebb tökély, hanem a pozitív szabadságnak tettleges lerontása. És mindemellett is a gonoszság nem bír önállással, s legnagyobb kiterjedésben is mindig a jón van meg, azaz ugyanazon alanyban és erre vonatkozik. De a tettlegesen véghezvitt jónak — s a jó csak így felel meg az ideának — a gonoszság nem lehet mozzanata, mivel a kettő folytonos ellenkezésben áll egymással, s az egyik ott kezdődik, hol a másik végződik. A jó nem függ a gonoszságtól, ez által nem feltételeztetik, mert a jó szükségképeni, s létezésében a gonoszságra nem szorul, holott a gonoszság csak a jónak feltevése mellett lehetséges, s nem szükségképeni, különben az az ember kötelességévé válnék, az emberben a gonoszságnak csak lehetősége szükségképeni. A jó igenis feltételeztetik a lehető és a valódi gonoszság által azon értelemben, hogy a jó az emberben csak mint a gonoszság folytonos legyőzése valósul meg. De e tekintetben a jó és a gonoszság nem egy magasabb egésznek momentumai, azok még csak a fejlődő, lehető szabadság momentumai, mert az akarat oly általános, melynek körén belől az ellentétek egymásba átesaphatnak, és mikép a konkrét szabadságban az önkény mozzanat, úgy a jóban a gonoszság, mint a legyőzött lehetőség van meg. Mert ha az ember a jónak köréből ki nem léphetne, nem volna szabad, hanem mint a természeti lény a pusztán szükségesség által meghatározva.

Ellenben a jónak, midőn valósággal tételeztetik, végrehajtatik, van önállása, s nem viszonylik úgy a gonoszszághoz, mint ez a jóhoz, különben egyek volnának. De a jónak azon önállása nem nyugvó, a jó csak úgy szabadság, hogy erélyes mozgékonyosságában a gonoszszágnak folytonos ura. Ha ellenben a jónak önállását vonatkozás nélkül a lehető gonoszszágra gondoljuk, ez annyi, mintha az igazi szabadságot az önkény momentuma nélkül gondoljuk. A jónak azon látszólagos önállástalansága, mennyiben megvan rajta azon momentum, hogy a gonoszszágot tagadja, annak valódi önállása, erélye. A szabadság így születik meg szabadon, nem mint természeti szükségesség, hanem mivel ezt maga akarja, s nem is elég, hogy az ember magában véve szabad, — mert ilyen minden ember — hanem a szabadságot akarnia, saját erélye által előteremtienie kell. De ez csak azon feltétel mellett lehetséges, hogy az ellenkezőt is akarhatjuk. A jónak győzelme a gonoszszág felett, a jónak igazi s valódi önállása, s azon győzedelem az ember számára már előre van biztosítva, mivel a gonoszszág, mint másodrendű szülöttség a jónak, mint elsőszülöttségnek hatalmát legyőzni nem képes.

Ha tehát a bűn alapja maga a szabadság, ebből következik, hogy a természet ép úgy nem elve és alapja a bűnnek, mint nem a jónak, mivel tudata és akarata nincs. Azon kitétel, hogy az ember a természetnél fogva rossz, annyit jelent, hogy az ember a közvetlen természeti állapotban fogalmának meg nem felel, mivel neki a természetet a maga szabadságának alá kell vetnie, s azt mint észszerű cselekedeteinek műszerét felhasználnia. Az emberi akaratnak igenis van természeti alapja, s ez alatt értjük az embernek nemcsak anyagi és érzéki természetét, az egész testiséget és érzékiséget, melylyel az állat is bír, hanem a szellemit is, ennek közvetlen, tehát még csak természeti mi voltában, a mint az az ember születésével adva van, mielőtt a szellem lényegének öntudatára ébredne fel, tehát tulajdonképi szellemiséggé fejlődne ki. De mivel a szellem általában és különösen az akarat csak mint folytonos öncselekvés gondolható; úgy azon természeti alapot nem lehet úgy tekinteni, hogy az a szellem valódi öncselekvősége, az csak mint belső lehetőség és képesség születik az emberrel. Valamint az akarat egyelőre csak magában véve jelentkezik, mint ösztön és kívánság, úgy a még rejlő ész is csak képzelődés és képzet tiszta általánosság és öntudat nélkül. Csak ezen utolsó formával és a vele tételezett akarattal kezd a szellem ébredezni, és a természetinek és a szellemnek indifferenciájából kilépve a két oldal különbségének álláspont-

jára emelkedik, s felismeri az érzeki és az érzékfölötti kör, azután a jónak és a gonoszságnak különbségét. Az akarat érzeki alapja tehát az ösztönök, mivel adva vannak, magukban véve nem bűnösök, noha igenis táplálhatják a bűnre való hajlamot. Ez abban áll, hogy az ember hajlik az ösztönök után indulni. De magában véve ezen hajlam sem bűn. Ha pedig azt bűnnek és az ősbűn eredményének vesszük, mint azt az egyházi atyák közül többen tették, ez által a bűnt valami természetivé, s így szükségképenivé teszszük. Azon régi theologusoknak ezen felfogással tiszteletre méltó czéljuk volt ugyan, mert ők a lehető és a valódi bűn (*peccatum habituale et actuale*) szoros összefüggésénél fogva azt akarták kimutatni, hogy az utóbbit az elsőből lehetetlen igazolni, ezért ezt is tulajdonképeni bűnnek nyilatkoztatták ki, azt tehát az akaratnak az öntudat nélküli közvetlenség állapotába helyeztették. Ezért megoldhatatlan ellenmondásokba bonyolodtak, s ha következesek maradnak, a bűnt az Istenre kellett volna visszavezetniök, mit csak tarthatatlan állítások által tudtak elkerülni.

A mondottakból foly, hogy a bűn gépies módon át nem örökíthető, úgy mint p. o. némely természeti tulajdonságok vagy a vagyoni. Egy emberi nemzedék a másakra átszállítja ugyan a maga természetét és történetét, a jót, s a gonoszt, az erényt és a bűnt, de mindamellett is minden nemzedéket saját tetteinek súlya terheli. Minden ember minden bűnben eredetileg és személyesen vétkezik, mivel tettei szabad önelhatározásából erednek.

Azon ember, ki bűnt követett el, okvetlenül kénytelen összehasonlítani törvénytelen cselekedetét a maga fogalmával, s azt úgy találja, mint egy nyomorteljes csalódást. Ezen belátás előállhat mindjárt a bűn elkövetése után, vagy pedig kifejlődhetik a bűnös cselekedet szomorú eredményeiből. Azonban nem szükségképeni az, hogy ezen eredmények a külső élet szerencsétlenségének és bajainak formájában álljanak elő, sőt inkább azok a tapasztalati világban a megvalósított jóból is kifejlődhetnek. A bűn már az által, hogy bűn, meg van büntetve, valamint a jó az által, hogy jó meg van jutalmazva. A bűnnek külső rossz eredményei csekélységek a bűn mardosó tudatához és azon állapotához képest, hogy az ember a bűn által emberi lényegét eltorzította. Míg az embert csak a bűn által eredett külső nyomor gyötri, addig a bűntől egy lépéssel sem távozott tovább, és ha azon külső nyomor elenyészett, az ember a bűnbe újra visszaesik. Mit tehát a bűn büntetésének nevezünk az nem jöhet bele kívülről. A bűn létezése magában véve a szellem legnagyobb nyomora.

Mivel az embernek van tudata bűnös cselekedetéről, ebben rejlik a lehetőség, hogy az ember a bűnt elhagyhatja. Ehhez az első lépés a bűnbánat. Az igazi bűnbánat nemcsak fájdalom az elkövetett bűn miatt, nemcsak azon szenvedőleges magaviselet, hogy azt többé nem fogjuk elkövetni, hanem a tettleges megjavulás. A keresztyén szellemmel semmi sem ellenkezik úgy, mint a bűnösöktől, erkölcsileg bukottaktól, kivált ha ezek a jobb útra tértek, magunkat ridegen elzárni. Az ily erény-aristocrazia maga is bűn.

Azon lehetőség, hogy az önkény vagyis a formai szabadság folytán a bűnt elkövethetjük, valamint az ellenkező lehetőség, hogy a bűnt szabad önelhatározásunknál fogva elhagyhatjuk, s az ez által föltételezett kiengesztelődés, a szabadság szentélye.

3. Szabadság. Az erkölcsi törvénynek általános szükségessége és az önkénynek önössége és határozatlansága azon önelhatározásban egyesülnek, mely a jót az akarat tartalmává teszi, úgy hogy a törvény eleven, az önkény pedig a törvény által áthatott akarat. Ezen egység, melyben az ellentét az önelhatározás közt és a közt, mit az embernek okvetlenül tennie kell, tehát a szükségképeni tartalom közt, elenyészik, a valódi, concret szabadság fogalma, mely autonomia, mert a szabadság saját önelhatározásában önmagának szükségessége, azaz arra határozza el magát, mire magát az akaratnak okvetlenül el kell határoznia, miután a szabadsághoz nem elég az önkény, a pusztá önelhatározás, mint a szabadság formai oldala, de megkívántatik a szükségképeni tartalom is. Az akaratra nézve nem létezik egy kívülről ható kényszer heteronomiája, rá nézve a korlát csak azon saját lényege, mely tőle elszakíthatatlan, s melyet önkényének legnagyobb megerősítésével sem képes megsemmisíteni. A tartalom, melyre magát az embernek el kell határoznia, az isteni szent törvény, melylyel az alanyi, emberi akarat egyelőre, mint forma, mint önelhatározás szemközt áll. De forma és tartalom abstractiók, míg egymással csak szemközt állanak. Ha a kettő egyesül, akkor úgy a forma a tartalom, mint a tartalom a forma részére áll, egyik a másikon kiegészítettik, s mint idegeknek nem állanak szemközt egymással. Ha ez nem áll, úgy az ember az isteni törvényt soha be nem töltheti, s szabadságról szó nem lehet, legfeljebb szolgálai engedelmességről. Mert szabadságról csak ott lehet szó, hol a határozottság, a tartalom, mint önelhatározás jön elő, tehát itt úgy, hogy midőn az ember az isteni akarat szerint határozza el magát, arra saját lényegéből határozza el magát, mert az isteni törvény az embernek saját igazi lényege. Azonban, míg az isteni akarat az em-

berivel csak szemközt áll, mint ezél; az csak mint kellőség nyilatkozik, s az akarás az ember részére esik. De mennyiben a törvény az Istennek parancsoló akarata; az magában rejti az isteni akarást is. Mert mivel a törvényben megvan a különös tartalom, a parancsok sokasága, ez által utal azon alanyokra, melyekben az megvalósítandó; az alanyiség tehát mint momentum benrejlik a törvényben. Az eszményi alanyiságnak valódinak kell lenni, még pedig az isteni akarat önelhatározása erejénél fogva, mert ha a törvény valósága nem az Isten saját önelhatározása, azaz ha nem tartozik az isteni akarat lényegéhez, hogy az ember alanyiségében az ő saját határozottsága van meg, úgy az Isten tetteleg nem szabad, hanem pusztán szükségképeni, mi csak az emberben jutna el a szabadsághoz.

Minden nehézségen túlesünk, ha megfontoljuk, hogy az Isten, lényegének teljes valóságában vagy az idea formájában a megdicsőített, megtisztult emberiséget magába befoglalja és, hogy az ember, valódi lényege és ideája szerint isteni; tehát, hogy e tekintetben nincs ellentét, hanem csak az alanyok különbsége. Az ösképnek valósága az utánképben van, s az utánkép ilyen csak egységben az ösképpel. Ha ezen belátástól elzárjuk magunkat, akkor azon képtelenséget vagyunk kénytelenek elfogadni, hogy egy szabad lény eszközi egymásban a szabadságot, s ekkor mindkettő elveszti szabadságát. Egy ember igenis a másikat ösztönözheti a szabad cselekvésre, de ezen ösztönzés csak a jelenségvilágba esik, holott a szabad lény, mint ilyen, a pusztá okbeliség kapcsolatában vagy a kölcsönös hatásban nem áll, mivel a szabadság magának oka, s a kölcsönös hatás a szabadságot legfeljebb külsőképen közvetíti.

A két oldálnak ezen egysége az istenileg emberi szabadság. A szabadság egy és ugyanazon munkásság, mely különbözőképen közvetítve lép be a jelenségvilágba. Az isteni akarat nemcsak az emberiben létesül, hanem fogalmában fekszik, hogy alanyivá tegye magát és, hogy az emberi alanyból magába reflectáltassék, hogy szellemmé legyen a szellem számára. Az isteni akarat létesül a természetben is, de ez nem reflectáltatik úgy, mint öskép és utánkép. A természetben ható isteni akarat csak a természeti dolgok általános szükségessége. Ellenben, midőn az Isten a maga akaratát alanyilag tételezi, ez azon szabad energia, mely által az Isten az emberi alanyiséget áthatja, s így valóban megszabadítja. De másrésről az emberi akarat nemcsak szenvedő az isteni hatással szemközt, hanem meghatároztatása saját önelhatározása, mivel az isteni akarat az ő igazi valója, az mivoltának

ösképe. Minden megszentelés, minden szeretet és jó az emberben csak úgy érthető meg, ha az emberben a két oldal azonosságát megtartjuk, s az csak a különbségeket ridegen elválasztó értelem munkája, ha vagy azt tanítjuk, hogy az Isten mindenható akarata ellenállhatlanul hat az emberire, vagy az igazi emberi szabadságot az istenitől függetlenül képzeljük. Azonban még akkor is, ha a két oldal egységbe forr össze, az önkény, minden emberi szabadságnak ezen emeltyűje megmarad, mert e nélkül a szabadság pusztá szükségességgé száll alá. Az isteni akarat, mielőtt az emberivel egyesül, parancsoló, de nem kényszerítő, s az emberi önelhatározás a szabad választás szerint történik meg, s ekkor fenmarad azon lehetőség, hogy az emberi akarat másképen, tehát az isteni akarral ellenkezőleg határozza el magát. Az isteni akaratban a választás igenis ki van zárva. De az istenileg emberi akarat fogalmának az sem felel meg, hogy az isteni akaratot az emberi magába csak önkényesen felvegye, sőt inkább a helyes fogalom az, hogy az ember részéről az önkény a valódi önelhatározásra emeltessék. Ha az emberi szabadság az önkényen túlhat, s szabad önelhatározássá lesz, az isteni és az emberi akarat pusztá viszonya egyáltalános viszonyná válik, vagyis szabad egységgé. Az isteni és az emberi akaratnak ezen valódi egysége a vallási tudat álláspontján neveztetik megszentelésnek, jónak, szeretetnek, kegyelemnek, mert az isteni törvény és különös momentumainak telje megvan úgy az Isten, mint az ember részén. Mivel a jó ideáját már fejtegettük, itt csak az isteni szeretet és a megváltó kegyelem vallási formáit szükséges megemlíteni. Csak az ember, ki az Istent szereti, ismeri fel az Istent mint szeretetet. Az isteni szeretet csak az eszes és erkölesi lényekre vonatkozik, melyek a viszonszeretetre képesek, az az akarat viszonya az akarathoz, a szellemé a szellemhez. Az emberi akaratra nézve tehát az isteni szeretet csak akkor valódi, ha ez által a viszonszeretetre felbuzdítottatik és megszabadítottatik; az isteni szeretet pedig csak akkor nyilván való, s valóban szabad szeretet, ha az emberit szeretve átfogja, és magát benne tételezi. A szeretet képezi a szellemnek gyakorlatilag vallási alapformáját, szeretet és szabadság nélkül a szellem nem igazi szellem.

De ez a szeretetnek még csak általános formája, kérdés: mi annak határozott tartalma? Ez a törvény beteljesítése, tiszta érzülettel, mert e nélkül az ember pusztán csak törvényszerű. És mivel a törvény minden jogit és erkölesit, mint isteni akaratot parancsol, ezért a szeretet, teljes kifejlésében, az erkölesi világ vonatkozásban az Isten-

re. De mivel az erkölcsi világnak nem minden mozzanatait lehet önmagukért szeretni, ezért a szeretet tárgya csak az Isten és az ember, az ember az utánképben szereti az ősképet, mert az Isten iránti szeretetünk a felebarátunk iránti szeretet által közvetítettik. Hogy az utánképi emberiség magában véve az ősképpel egységet képez, ezen igazság a keresztyénség által tárult fel; ezen egység valódiilag tételeztetik az istenemberben való hit, és az által, ha ő a belső életbe felvétetik. Mikép Krisztusban az alanyilag emberi mozzanat — nem természet — állandó módon és lényegileg egyesült az istenivel; úgy megfordítva az által, hogy Krisztus, az istenemberiség ideája, az emberiségben alakot nyer, az isteni momentum, concret kifejlődésében egyesítve van az alanyilag emberivel.

A kegyelem, a szabad, a semmi érdem által nem feltételezett, kiengesztelő isteni szeretet. A kegyelem határozottan a bűnre vonatkozik, és azt eszközli, hogy a szeretet az akarat ellenmondásain át mozogván, elhat a világnak az Istennel való kiengeszteléséhez. Az isteni kegyelem feltétlen, mennyiben az az Istennek igazi szabadsága, s minden szabadság feltétlen. Itt földolog, belátást szerezni a bűn és a kegyelem mivoltába azon módra nézve, a mint az utóbbi az előbbit legyőzi. Ha ez egy ellenállhatlan kegyelemtény által eszközöltetik, úgy a kegyelem megszűnik szabadságnak, a bűn pedig bűnnek lenni. Mert az igazi szabadságban az isteni és az emberi akaratnak úgy kell egyesítve lenni, hogy az önelhatározás ugyanazon működésben mindkét részre essék, és az önkény is mint negatív momentum az emberben megmaradjon. Az egyes ember hivatása, kiválasztása, megváltása az Isten részéről csak úgy igazán az isteni szabadság munkálkodása, hogy nemcsak az ember szenvedőlegesen engedje magát hivatni, megváltani, hanem, hogy benne ő is saját önelhatározásával munkás. A bűn a kegyelembe fogadottban meg nem semmisítettik, mert a bűnt mint meglett ténytet, megsemmisíteni lehetetlen, hanem igenis az legyőzetik, noha mint lehetőség megmarad. Ha a bűn az újjászületés folytán az emberből külsőképen el nem távolítható, ha visszamarad, hogy a megkegyelmezettnek szabadsága merő szükségességgé alá ne szálljon; úgy az előbb sem jöhetett be az akaratba, mint valami idegen, sőt kell, hogy az a szabadságnak és a szeretetnek negatív momentumát képezte legyen.

A pelagianismus *) nem tagadja az isteni kegyelem hatását, de ez alatt nem érti az isteni akarat és szellem hatását az öntudatban,

*) Ez criticalai kiegészítése annak, mit feljebb Pel. három momentumáról mondtunk.

mint az emberi szabadság szükségképeni föltételét, hanem az embernek a jóhoz adott teheségeit, vagy a külső kinyilatkoztatást és a bünbocsánatot, vagy a belső megvilágosítást, mely az embernek belátást nyújt az isteni parancsokba és a jónak kivitelét számára megkönnyíti. Merev ellentét a természet és a szabadság közt itt nincs, s maga a természeti szabadság is kegyelemadomány. Esz és szabadság eredetöknél fogva az Isten által vannak tételezve, de cselekvékenységökben mindkettő autonom. Azonban a pelagianismus álláspontján az Isten csak világon kívüli lény, ki a teremtményekbe beoltott tehetséget önállólag engedi kifejleni. De ha az isteni utánkép az embernek igazi lényege, s ha valósága csak úgy van, hogy az ősképpel azonos; úgy az emberben igazi önelhatározásnak nincs helye, mely nem egyszermind az őskép önelhatározása az ő utánképében. A praedestinatio taná ellenében a pelagianismusnak annyiban van igazza, hogy ez az Istennek átváltoztató akaratát nem viszi be az emberbe kívülről, és mint ellenállhatatlan mindenhatóságot. A pelagianismus igazi felfogásnak látszik lenni, mert védői az állítják, hogy az embernek az Istennel való egysége magában véve nem más, mint mit a pelagianismus belénk oltott isteni erőnek és tehetségnek nevez. De ezen nézet, ha azt következetesen keresztülvisszük, a praedestinációhoz vezet, s az isteni kegyelem csak akkor nem mechanical működés, ha az nem áll szemközt a concret akarattal, sőt inkább, ha az ennek mozzanata. Mert két teljesen önálló akarat, mely egy akarattá kapcsolódik össze, ép úgy gondolhatatlan, mint hogy két személy összeforrjon. Itt úgy áll a dolog, mint a régi egyház tanában Krisztus személyéről. Ez, hogy a személy egységét megmentse, csak az isteni természetet ismerte el személyesnek, az emberit pedig mint személytelent gondolta. Hasonlóképen az augustinusi és a pelagianusi nézet a két concret akarat kettőségét az által gondolja elkerülhetni, hogy emez kihagyja az isteni, amaz pedig az emberi akaratot. De a pelagianusi nézet, melynek iránya egészen rationalisticai, hogy az emberi szabadságot, szemben az Isten absolut akaratával, a maga önállóságában megtartsa, e tekintetben igen keveset mond. Ugyanis az emberi akarat autonomiáját empiricailag veszi fel, ellenben arról, hová a tapasztalás elhatni nem képes, az akarat állagos alapjáról, s viszonyáról az Isten teremtő akaratához, abstractióknál egyebet nem tud mondani. Mert, ha azt el is hagyjuk, hogy az emberi akarat concret autonomiája abban áll, ha az istenivel egységet képez, mire a pelagianismus nem gondol, s ha csak az önelhatározás egyszerű fogalmát tartjuk meg, kiviláglik, hogy a különbségek, miket

Pelagius tesz, t. i. a tehetés, az akarás és a lét nem alapíthat meg igazi különbséget a teremtő isteni és a magától mozgó emberi akarat közt. Tekintsük az Istentől eredő tehetést pusztá potentialitásnak, s helyezzük azt viszonyba az onnan szükségképen eredő önkényhez; úgy az mind a két oldalt felteszi az önkényben, s az Isten így úgy a jónak, mint a gonosznak közvetett okozója. Az isteni akarat pedig valójában csak mint a lehetőség tételezése munkás, ő egészen háttérben marad, s munkás csak az ember. A képesség a lehetőség állapotából a valószínűségbe lép ugyan; de mivel az akarás csak az emberre vitetik vissza, úgy a tehetésben tételezett isteni akarat csak az emberi akaratban lesz valódivá. Az isteni szellem megdicsőítő, minden fölébe ható általános erejéről itt szó nincs. Itt is kiviláglik, hogy minden elmélet, mely a concret szabadságot nem tekinti két egymásba ható tényező eredményének, hiányos. Általában azon felfogás lelketlen félremagyarázása az igazi egységnek, ha az Istennek és az embernek nem lényeges, hanem csak pusztán erkölcsi egységéről beszélünk, csak egy pusztá összhangzatról az emberi és a rajta kívül álló isteni akarat közt, s ennek hatását az emberire mégis meg akarjuk tartani. Az értelem által felállított ellentétek, mely vagy az emberi vagy az isteni momentumra helyezi az egész ideát, ezen formában megoldhatatlanok, mivel helytelen synthesiseket képeznek, s csak a speculatio képes ezeket az idea egységébe foglalni. Az ember szabad lesz az Isten által, mennyiben az ő saját akarata ezen munkálkodásban egy momentumot képez. A két momentumnak az ideában tételezett elválhatlan egysége képezi az erkölcsi szabadságot vagy az akarat autonomiáját, mely által az ember egyedül esik beszámítás alá. A komoly akaratra nézve a siker biztos, noha az különös esetekben a szabadság kifejlésének törvényei szerint akadályoztatik. Épen ezért a szabadság saját magának megvalósulása, magán kívül semmi eszközre nem szorul, s így az autocratia és a szabadság eredménye és célja csak maga a szabadság, tehát autarkia. Az igazi szabadság nincs tekintettel észszerű és szükségképeni cselekedetének kellemes vagy kellemetlen eredményeire, hanem engedelmeskedik a törvény szent szükségességének, mert ezt sajátjának ismeri fel bármí származzék innen, tekintve a jólétet vagy a rossz állapotot. A szabadság nem szolgál bérért. A mint bizonyos, hogy a legfőbb jó az erkölcsi szabadság öntudatában áll, és semmit sem kíván, hogy ehhez valami külső járuljon; az is bizonyos, hogy a bűn bensőleg és szükségképen a boldogtalansággal van összekapcsolva, legyen ez a lelkiismeretlen és a megátalkodott bűnösöknél a szellemi boldogság hiánya, s

megelégedés a látszólagos és semmis jóban, vagy az öntudat pusztasága, nyugtalansága és a lelkiisméret mardosása. És az isteni igazságosság, jóság és szeretet folytonosan nyilatkozik, mint a gonoszságot legyőző hatalom, úgy hogy vég esetben az is a jónak kénytelen szolgálni. A gonoszság és a rosz csak ellenkezőjök által lehetségesek, s mint másodszülöttség a világ eredeti alapjait megsemmisíteni nem képesek. *)

A szabadság önelégedettségében bir azon bizonyossággal, hogy vele szemközt a természet legyőzhetetlen ellentállást nem képezhet, hogy minden gonoszság és rosz, mivel csak a jónak és a jólétnek feltétele mellett lehetségesek, ismét elenyésznek, hogy a viszonyok és a személyek összefüggésének egészletében minden hatás szükségképen ellenhatást szül, ez által pedig nemcsak egy mechanikai egyensúly állítatik helyre a jó és a gonoszság, a jólét és a rosz állapot között, hanem a történet által közvetített haladás folyamában a szabadság belterjesebb tudatával együtt annak nagyobb kiterjedése, s ez által derültebb élvezete is előteremtetik, mert az erkölcsi világ maga az isteni jóság, mint az isteni állag kinyilatkoztatása és szabadsága.

Jegyzés. A jelen fejezetben megfeleltünk azon kérdésre is, minő viszonyban áll a vallás az erkölshöz. Ez oly kérdés, mely a mai, a szabadságra és a miveltségre törekvő kort a legnagyobb mértékben érdekli. Korunkban sokan azok között, kik hiszik magukról, hogy a felvilágosodás fényében ragyognak, előnyt adnak az erkölcsnek a vallás fölött,

*) Ezen gondolat képezi alapját az optimismusnak, vagyis azon nézetnek, mely azt tartja, hogy ezen valóság a legtökéletesebb. Ennek ellenkezője a pessimismus, mely szerint a világon a rosz a jó felett túlnyomó, annyira, hogy utóljára egy világmrolásnak kell bekövetkeznie. Napjainkban a pessimismust csaknem rendszeresítette Schopenhauer, ki szerint a világ oly rosz, hogy ha csak valamivel volna roszzabb, tönkre kellene jutnia. Ha a világ csakugyan oly rosz, mint minőnek azt Schopenhauer misanthropiája gondolja, semmi baj sem történik, ha a világ tönkre megy. De nem megy tönkre, tehát az nem oly rosz, mint azt Schopenhauer beteges képzelete képzei. Tény az, hogy napjainkban sok ember elégedetlen. Ezen elégedetlenek táborának tolmácsolója Schopenhauer. Ezen elégedetlenek elégedetlenségének alapja az, mivel a jót nem ott keresik, hol azt keresni kellene, t. i. a szellemben. Ezen a jelenhez kötött empiricusok- és naturalistákban szikrája sincs meg a jó hatalmában vetett hitnek és azon bizalomnak, hogy a szellemnek van ereje a szabadságnak minden útjába eső akadályait legyőzni. Az ily emberek, legyenek azok népvezetők, törvényhozók, kormányzók, tudósok stb., az emberiség javát és haladását igazán eszközölni nem képesek, s mihelyt a jelen jólét alászáll vagy akadályokba ütközik, ők azonnal tehetetlenekké válnak.

sőt a vallással maguk részéről keveset vagy éppen semmit sem gondolnak, viszonyban pedig másokhoz csak azon vélekedésük alapján adnak valamit a vallásra, hogy az a nagy néptömeg szempontjából nélkülözhetetlen, s így van neki gyakorlati bece. Az ily gondolkodás oka az, mivel ők a vallásnak egy, a vallás ideájának meg nem felelő jelenségformájával meghasonlottak, vagy mivel a vallásról soha komolyan nem gondolkodtak, arról kellő felvilágosítást soha nem kaptak.

Álljunk, nem mondom, a vallási, de a vallásos álláspontra. Ekkor nem lehet szó, hogy az egyházi tért körülhatároljuk szemközt az általános erkölcsivel, nincs szó az egyházzól, mint az erkölcsileg vallási közösség különös formájáról az állam mellett, hanem szó van az isteni akarat viszonyáról az erkölcsi közösségnek valamennyi formáihoz, tehát a családdhoz, polgári társasághoz, államhoz és az egyházhoz. Mert, ha ezeket magasabb egységbe fogjuk össze, ezek együttvéve képezik az Isten országát, az isteni világkormányt. A vallásosság tehát és a magasabb vizsgálódási szempont a tárgyias erkölcsiségnek különös mozzanatait is, ha túlmegy azon felfogáson, a mint a család, a polgári társaság és az állam, mindegyik egy véges tényező által is közvetítetik, *) közvetlenül az Istenre vonatkoztatja, s mindazon kötelességekben, melyek az egyes számára ezen erkölcsi közösségekből erednek, felismeri egyszersmind az Isten iránti kötelezettséget, és azt lelkiismereti dolognak tartja. Ha ezen vizsgálódásnak nincs kellő belátása azon közvetítési formákba, melyekben az isteni akarat munkás, az átmehet a fanatismusba és erkölcstelen, sőt bűnös ellentállásba is a közerkölcsiségi rend ellen, s ekkor azon elvet állítja fel, hogy inkább kell engedelmeskedni az Istennek, mint az embereknek.

Ha tehát a dolog alapjára pillantunk, azt nem lehet állítani, hogy az ember a világi dolgokban az isteni erő közrehatása nélkül kötelességeit teljesítheti, és hogy lehet becsületes ember (*justitia civilis*); ellenben, hogy az egyháziakban, ha t. i. az Isten iránti szeretetről van szó, az általalító isteni kegyelem nélkül semmit sem tehet. Az ily vélemények különösen oly időkben és oly miveltségi viszonyok közt keletkeznek, midőn az államot és az egyházat az ellentétnek helytelen viszonyába helyezik, mintha t. i. az állam az Istennel semmi

*) Ezek mindegyikét egy természeti elem közvetíti. Az elsőt a nemi ösztön, a másikat a természeti szükségletek, képességek és hajlamok kifejlésének szüksége, a harmadikat egy népszellem közvetlen sajátsága.

vonatkozásban nem levő világi, s pusztán csak jogi és rendőri intézvény volna, az egyház pedig az Isten országát kizárólag képviselné. Állam és egyház szükségképen együtt léteznek, mindkettő eszköz és cél, s a kettő egymást kiegészítve, a concret jónak ideáját, az egyáltalános akaratot adja elő. Ha az állam törvényei, intézvényei szelleme a keresztyénség elvének megfelelők; az, ki annak eleven tagja, egyszerűsmind az isteni akaratot is teljesíti. És mivel az erkölcsiség a természeti ösztönök megtisztítása, az önkény legyőzése; úgy a közerkölcsiség is a természeti ember újjászületését eszközli, noha másképp mint a vallási élet. Ne zárjuk el szemeinket a tényleg ható igazság ereje előtt, s valljuk be, hogy a keresztyénségnek megfelelő szellem hatályosan működik ott is, hol az tán a vallási alapot el is hagyta. A keresztyén elv annyira behatott a világba, hogy az tényleg erőre emelkedett igazsággá lett, noha ennek történeti közvetítése háttérbe lépett. Tényleg látjuk is a törvényhozások termeiben, hogy a népek már mindig kevesebbet hivatkoznak a nemzeti hagyományokra, hanem a humanitásra, az észre, a keresztyénségre. A francziák kinyilatkoztatták az emberi jogokat, az angoloktól indult ki a rabszolgaság eltörlésének ideája, több állam sürgeti a vallási egyenlőséget. Mindezt egyes nemzetek tették ugyan miveltségük foka szerint, de csak a keresztyénség szellemének értelmében és ennek ereje által.

Előadásunkból kitetszik, hogy az erkölcs és a vallás két, egymást kölcsönösen kiegészítő kör, sőt, hogy az erkölcsiséget a vallási idea nélkül gondolni sem lehet. Ebből következik, hogy az ember, tekintve gyakorlati viszonyát a valósághoz, az államhoz és az egyházhoz, a maga rendeltetésének csak akkor felelhet meg, ha ő mindkét körnek eleven tagját képezi. Tévedés az is, hogy az egyes ember azon mértékben, a mint értelmi, művészeti, tudományos és bölcsészeti miveltség tekintetében haladt, a vallást nélkülözheti. Az ily felfogás nem érti a vallás lényegét, azt egyoldalúlag csak a vallási képzetekben, a tudat elméleti részében pillantja meg. Ezen részünk igenis a tiszta gondolat hatalma által tisztulhat, átalakíttathatik, sőt, ha képzeteink az istenségről érzékiek, egészen el is enyészhetnek és más lehet. De a vallás lényeges tartalma és magva nem ezen változó értelmi jelenségformákban keresendő, hanem a belső istentiszteletben, tudatunknak, kedélyünknek az istenivel való élő és gyakorlati közvetítésében, hol az érzés, képzet és a gondolat a vallási tartalomnak egymást átható formáit képezik ugyan, de az alapformák magasabb tudatunkban és akaratunk határozottságaiban keresendők, s a vallásos érzület és jámborság, mint az igazi

vallás hajtásai innen sarjadoznak ki. A vallás az ember magasabb életének és belső tapasztalásának, a minden véges fölött álló megdicsőítetetésének és azon lelki fenyítékének ügye, melynek magát alázáttal kell alávetnie, hogy az universum szent alapjával egynek érezze magát. Szükségképen felébred az emberben a tudat magasabb eredetéről, s ekkor kapcsolatba lép az isteni világrenddel, s törekszik ennek megfelelőleg a maga akaratát kiképezni, átalakítani. Azon kapcsolat és összefüggés megszilárdul, ha az ember egész életét visszavezeti az universum szent alapjára, s ekkor ez képezi rá nézve kiapadhatatlan forrását a bizalomnak, az isteni gondviselésben való megnyugvásnak, az akaraterélynek, a lelkiismeretességnek és a jellem szilárdságának.

C) A bölesészet a *patristica* utolsó idejében.

A gondolkodás módjára nézve mindig megvolt a különbség a keleti és a nyugoti egyház népei között. Ezen különbség nem ment át a szakadásba, míg ezen népek a közcél által összetartatva a közös ellenség ellen harczoltak. De a mint az egyház győzelme biztosított, a lényegtelenebb különbségek is elég alapot szolgáltatottak az elváláshoz. A görögöknél a tudományban a teremtő erő lassankint kiveszett; ellenben a római egyházhoz tartozó népeknél az, ifjú erővel emelkedett fel. Igaz, hogy a byzancziai kormánynak minden viszonyokat és hatalmat magában összpontosító mechanizmusa az egyesnek elég időt engedett értelmi kiképeztetéséhez, s így a keletiek ápolhatták a sok oldalú tudományt; de ezen tudomány sem a kor szükségeinek, sem a keresztény egyház szellemének egészen meg nem felelt, hanem csak a pompának szolgált, s a szellemi élvezekben kéjelgett. Mindez természetes eredménye volt a megváltozott viszonyoknak. A politikai érdek a görög világból kiveszett, belső kimerültség lankasztotta az egész birodalmat. A görög császárság csak a külső fény, ipar, s a körülmények ügyes felhasználása által tudta magát nagy bajjal fenntartani; az egyház pedig csak a politikai ármányoknak szolgált támpontul, a nép elhaló erejét folytonosan csak a külföldről érkezett növekedés által lehetett újra meg újra némileg feléleszteni. Így természetes, hogy a görögökből a tudományosság termő hatalma kiveszett, ellenben a nyugoti egyházban az fiatal erővel lépett fel. Arnobius, Lactantius, Hieronymus, Boëthius tudományos tekintetben nagy munkásságot fejtettek ki. Az egyház külső egységének fogalmát Cyprian állapította meg először, Hieronymus a nyugoti egyháznak oly bibliafordítást adott,

mely kánonszerűvé vált, s mint láttuk, a nyugoti népek igazi tanítójává Augusztinus lett. Igaz, hogy nyugoton a minden viszonyokat felforgatót népvándorlás pusztításainak nyomán a tudományos miveltségnek csak romjait lehetett megóvni; de itt az új népek erőteljes életéből új termékeny tudomány, noha csak századok után, keletkezett. Hogy a nyugoti népek a bennök rejlő gazdag erőnél fogva voltak inkább hivatva a tudomány művelésére és megteremtésére, mint a szellemi rugékonyságot elvesztett keletiek, ezt néhány tény világosan mutatja. Feljebb volt szó a monophysitismusról. Ez azon elv, mely Krisztus személyében csak egy természetet vesz fel — az istenit. Ebből fejlett ki a monotheleták nézete, mely a monophysitai vitát azon szörszálhasogatásoknak látszó kérdésekben ismételte, hogy Krisztusban egy vagy mindakét akarat volt-e hatályos? A byzanciai egyház ezen harcban tanúsított utóljára teremtő gondolkodási erőt. Mit ezen idő óta mutatott, az csak ismétlése a már meglevőnek. Ily ismétlők Johannes Damascenus és Dionysius Areopagita. Annál a tudomány formái, csak a meglevőnek laza összegyűjtése; ennél oly mysticismus lép fel, mely a tudomány kizártával csak a hittől várja a szellemi üdvöt. Iratai által ez a mysticai, amaz a scholasticai theológiának adott előrajzot. A két férfiú munkájának hatását tekintve, ismét azon nagy különbséget látjuk, hogy ezen munkák a nyugoti egyházban messze ható gondolkodási mozgalmakat szültek, ellenben ily befolyást a keleti egyházra azok nem gyakoroltak. Továbbá azon mély és fontos kérdés, mikép viszonylik az ember szabadsága az isteni kegyelemhez, a keleti egyházba mélyen soha be nem hatott. — Ha a keresztyén dogmákba nem a betűt vesszük s nem is pusztán a symbolikai alakot, fontos a következő kérdésben is a két egyház közti különbség. Egy nyugoti zsinaton (Spanyolországban) ezen formula fogadtatott el: Spiritus sanctus procedit a patre filioque. A görög egyház óvást tett ezen póttét ellen, s azt fogadta el, hogy a szellem csak az atyából ered. Ez volt az utolsó, dogmai tekintetben érdeklő különbség a két egyház között. A dolgot esetlegesnek venni nem lehet. A görög keleti egyházban mindig az volt a túlnyomó irány, az istenség egyáltalános lényegét az atyába helyezni, s így az alárendelés ideája, noha ezzel a niceai tan folytonos harcban áll, mindig átszillámlik, mert ha az Isten abstract egységében az egy, egyáltalános alany; úgy mellette más alany nem juthat el jogához. Ez a Krisztus személyéről szóló tanban mutatkozik leginkább. Ebben az isteni kizárólagosan viszonylik az emberihez. A háromsági tanban is az azonosság egyol-

dalú. Ellenben a nyugoti egyház kivált Augustinus és Leó óta a különbséget törekedett kiemelni, úgy, hogy az, mi az Istentől, mint egyáltalános alanytól, különbözik (akár az emberi Krisztus személyében, akár az ember mint véges szellem), mint magát meghatározó alany jusson el teljes önállásához. Hogy ezen irány belső elvén nyugodjék, a háromegységes Isten lényegéből kellett kiindulnia. Mert ha a fiú az atya, mint az egyáltalános Isten mellett nem egyenjogú alany, úgy mellette más alany sem érvényítheti jogát. Midőn tehát a keleti egyház a fiút mint elvet kizárta, ez azt mutatja, hogy a szellem alanyiságát teljesen meg nem értette, hanem, hogy megállapodott az isteni állagnak mint ilyennek szemléleténél. Az a keleti ember jellemzetes vonása, hogy több érzéke van a substantia általánosságára iránt, s lelke ennek egységébe elmerül, ellenben a nyugoti gondolkodás iránya több érzékkel bír az egyediség vagy az alanyiság önálló volta iránt. De a keresztyén vallás kívánja az érzéket és a fogékonyságot, mind a substantia mind az alanyiság iránt. Ez a kulcs annak megmagyarázásához, hogy a keresztyén tudat miért tett annyi, századokon át tartó fáradalmas megereőteltetést, hogy azon ellentétet az egységben összhangzatra hozza. Ez megtörtént a háromság dogmájában.

1. Dionysius Areopagita.

a) Az egyházi atyák, hogy az orthodox háromsági tant az ellenvetések ellen megvédjék, az isteni lényeg felfoghatatlanságához folyamodtak. Ez tulajdonképen nem más, mint azon viszony, melyet a platonismusban láttunk az idea és a valóság közt, az az ideának transcendentijája, mely lehetlenné teszi, hogy az Isten lényegéről valami positivumot kimondjunk. Az isteni ideának ezen negativumát a későbbi platonismns egész a véghatárig fejtette ki. Igaz, Plotin a legfőbb elvet *Egynék*, jónak nevezi, *) ez az egységnek mindent összetartó kapcsa, a dolgok mindenségének központja, mely körül minden mozog, s mely felé minden irányul; de e fogalomban túlnyomó a negativum. Az egy nem valami, hanem minden fölött van; az egytől minden categoria eltávolíttatik, az csak a tiszta lét minden járulék nélkül. Azt úgy sem kell képzelni, mint gondolkodót, hanem mint a gondolkodást; de a gondolkodás nem gondolkodik, az másra nézve a gondolkodás oka, az ok azonban nem azonos az akarattal. A mindeneknek oka:

*) Lásd e mű 1-ső köt. 337. l.

semmi sem ezekből. Minden ugyan az Egyre vonatkozik, de az Egy semmire sem vonatkozik, az mindentől szabad. Azt nem mondhatjuk felőle, hogy **mi**, hanem csak annyit: **mi nem**. Fogalma tehát tiszta negatio. Ezen negatio az Isten fogalmában Dionysius alap gondolata. Hogy az Isten felismerhetetlen, ez feltevése mindannak, mit az Istenről elmondhatunk. A lényegfölötti határtalanság túlvan a lényegiségen, az észfölötti egység túlvan az ész határain, semmi fogalom által fel nem fogható, a fogalom határán túllevő Egy, a minden beszéd fölött álló jó semmi beszéd által ki nem mondható. Az minden egységnek egyesítő egysége, az az észre nézve a fel nem ismerhető ész, a kimondhatatlan szó, az semmi dologhoz nem hasonló, de minden létnek alapja, maga nem levő, de minden lényegiségen tullevő. A minden fölött magosan álló okban mindent kell ugyan tételezni, mi a levőben tételezendő, de benne mindent egyszersmind tagadni is kell, mert az minden túlhat. Azt sem kell gondolni, hogy a tagadások az állításokkal ellenkeznek, hanem hogy az Egy minden privatió, negatió, affirmatió túlvan. Mi az állításoktól felemelkedünk az ő elsőhöz, s mindent elhagyunk, hogy elleplezetlenül megismerjük azon ismeretlenséget, mely mindenből, mi megismerhető, minden levőben körülakartatik, s így lássuk azon lényegfölötti homályt, mely a levőben minden fénytől elrejtetik. Ez az isteni sötétség, a megközelíthetetlen isteni fény, melyben az Isten lakozik. Az Isten láthatatlan a fény tútelje által, és megközelíthetetlen a lényegfölötti fényömlés túlbősége által. Ezen sötétséghez eljut mindenki. ki méltó, hogy az Istent lássa és megismerje, épen a nem-látás, a nem-ismerés által, midőn a látás és az ismeret fölött álló állapotban találja magát, és épen azt ismeri meg, hogy az Isten csak minden érzeki és szellemi megismerhetőre következik. Semmi monas vagy trias, semmi szám, semmi egység, semmi levő sem magyarázhatja meg a minden értelem és szellemi fölött álló titkosságát a lényegfölötti túlistenségnek (*ὑπερφυσικός*). *) Annak nincs neve, fogalma, hanem a hozzájuthatlanban túlvan mindenben. A jónak nevét is nem azért ruházzuk rá, mintha az neki megfelelő volna, hanem azon vágnál fogva, hogy azon kimondhatatlan természetbe valami belátást szerezünk, s hogy elmondhassuk: szenteljük neki a legszentebb nevet, de maradjunk messze a tárgy igazsága alatt. A mint Dionysius az Isten lényegét leírja, annak rövid értelme ez: az Isten az, a mi. De ő nincs

*) A mysticus férfi képez oly szavakat, melyek a nyelvtan minden szabályain túl vannak.

az alanyi tudatra nézve, nincs híd, mely a gondolkodó alanyt a véges világból az egyáltalános egyhez átvezetné. Mint Plotin mondja, hogy az ok az okozattal nem azonos, ő is állítja, hogy köztük nincs hasonlóság. Mert az okozatok felveszik ugyan a lehetőség szerint az okok képeit; de az okok az okozaton kívül és azon túlvannak, saját ősalapjuk törvénye szerint.

De legalább viszony van az okok és az okozatok közt. Az a viszony a legfőbb okból ered. És ha az Istenről mint a teljesen egyről azt mondjuk, hogy ő semmi sem a létező közül, azt is kell mondanunk, hogy ő minden levő, hogy ő úgy mindennevű mint névtelen. Ez Dionysius rendszerében a pozitív oldal. Az Isten nemcsak az egy, hanem a sok és a különféle is. Az isteni különféleség az istenségnek jó kiözlései. Mert az egy sokféle lesz az által, hogy a sok levőnek létet ad, s mégis ugyanaz marad, egy a teljben és egységes a kiözlésben, és teljes az elválasztásban, mivel minden levő fölött túllényegileg áll, ép úgy az által, hogy az egészet egységes módon a létre vezet, mint kibővítetlen adományainak nem közvetített kiözlése által. A felfogás ezen szempontjából Dionysius az Isten lényegét mindazon nevek szerint rajzolja, melyeket az írás és mysticismusa kezére ad. Ezért nevezi őt jónak, fénynek, szeretetnek, a minden lehető lét lényegfölötti alapokának, örök életnek stb. Ezen isteni tulajdonítmányok kifejtésében sajátos eljárása abban áll, hogy az állítás és a tagadás egyensúlyban vannak. Továbbá az egységből a lét sokféleségébe átmenő isteni működéssel szemben ennek a sokaságból az egységre visszamenőt állítja fel, úgy hogy az Isten úgy a mindenben, mint a minden fölött levő. A túlnyomóság azonban mindig a sokaságnak az egység általi negatívója részére esik, mivel az Istenben az egyesítések erősebbek, mint a különbségek, s eredetre nézve ezeket megelőzik. Tehát az isteni tulajdonságok és nevek kifejtésében megvan a folytonos állítás és tagadás, egyrésztől egy lebecsátkozás az okok egységből az okozatok sokaságába, másrésztől egy felemelkedés a sokaságból az egységbe. Midőn tehát a jóról azt mondja, hogy az minden lét és élet oka; úgy annál inkább arra fekteti a súlyt, hogy ő minden levőn túlvan, tehát minden szétszórtat magában összegyűjt, hogy minden feléje mint az ősalap, a cél felé törekszik, hogy minden benne, mint a telj-erős alakban tartatik, és feléje fordul, nevezetesen a szellemi az ismeret, az érzéki az érzések útján, az mi az érzésre nem képes az életstőn beléje oltott mozgása által, a pusztá élettelen, azon tulajdonságán által, melynél fogva a lényegiségben részt vehet. Minden tehát csak az

által van, hogy az egyben részesül, de ezen részesülés egyszersmind tagadása minden önállásnak. E szemponttól függ az Isten ismerete. Az Istent mindenből meglehet ugyan ismerni, de mi tévedünk, ha azt gondoljuk, hogy a külső jelenségből az isteni kimondhatatlan lényegét kifürkészhetjük. Mindig arra emlékeztet, hogy szellemünk bírja ugyan a gondolkodás erejét, mely által az értelmibe belát, de hogy azon egyesítés, mely által a szellem azon magosabbal kapcsolatban áll, a szellem mivoltát nagyon felülmulja. Az út tehát, mely által az Istennel közönségre lépnünk kell, s melyet minden gondolkodásnál és ismeretnél többre becsül, az egyesítés (*ένωσις*), melyet úgy ír le, mint *extasist*. Ebben áll mysticismusa. Azon egyesítés segédelmével kell az istenit belátni, s nem a mi módunk szerint; nekünk önmagunkból kilépnünk, s egészen az Istené kell lennünk, mert jobb, ha az Istené vagyunk, mint a magunké, s az isteni csak így adatik azoknak, kik az Istennel vannak. Ez a legistenibb ismeret az Istenről, t. i. a szellem fölött levő egyesítés, ha a szellem magáról lemondván, a túlragyogó sugarakkal egyesítették, s onnan megsugároztatik a bölcsesség kifürkészhetetlen mélyétől. Hasonló áll magának az Istennek ismeretéről is. Hogyan ismerheti meg az Isten az érzéket, miután ő az érzékin túlvan, hogyan az értelmet, ha róla, ki minden értelem fölött áll, az értelemhiányt kimondjuk? És mégis az Isten mindent tud, de nem a levőből, hanem önmagából, mint minden levőnek oka, minden ismeretet előre bír, bírja azt nem minden egyesre tekintve, hanem az alapnak egy összefoglalásában mindent tudva és egyesítve. Az isteni bölcsesség ismeri az anyagit anyagtalanul, az osztottat osztatlanul, a sokat egységesen. Mert ha az Isten mint egy ok, minden levőt a létben részesít; úgy azon egy ok szerint mindent tud.

b) **Gonoszság.** Nagy szerepet játszik Dionysiusnál a gonoszság tana. Ha az Isten, mint az Egy, a jó is; itt mindjárt felmerül a kérdés: honnan van a gonoszság? Azon tételből indul ki, hogy a gonoszság nem ered a jóból, s mivel mégis van, az nem lehet egyáltalában gonosz. Hogy a gonoszság nem ered a jóból, ezt a levőnek és a nem levőnek fogalmából mutogatja. Ha minden levő a jóból van, és ha a jónak természete az előhozásban és a fenntartásban, a gonoszságé a rontásban és a megsemmisítésben áll; úgy semmi levő sincs a gonoszból, és a gonoszszágnak nem lehet lennie, mivel magára nézve gonosz lenne. Ha tovább a jó a levő és a nemlevő fölött áll, úgy hogy a teljesen nemlevő sem bírhat léttel, kivéve, mennyiben a jóban lényegfölötti módon lenni gondoltatik, úgy a gonoszság a nemlevőben sem

lehet. Tehát a gonoszság nem bírhat léttel. És mégis kell lennie, ha az erény és a bűn közti különbséget nem akarjuk eltörölni. A gonoszság tehát a levőben van, s a jóval ellentétes. És noha az a levőnek megsemmisítése, ez a gonoszságot a létből ki nem veti, hanem maga is levő lesz, s a levőnek támadásához járul, mert egynek megsemmisítése sokszor egymásnak eredése. A gonoszság az egésznek teljességéhez járul, s lehetővé teszi azt, hogy az egész ne maradjon befejezetlenül. A gonoszság tehát levő. De innen az ellenkezőhöz halad, tudniillik, hogy a gonoszság semmi levő. Ha a gonoszság a levőben van, mivel magában véve csak megsemmisítés, úgy csak a jó által lehet levő, s a jónak előhozója. A jó mindent tökéletessé tesz, miben tökéletesen benne van, de minek csak kisebb fok szerint van benne része, az e részszerinti hiánynál fogva a jón, a tökéletlen. A jónak az a túlságosan bő ereje, hogy a maga privációját is erősíti az által, hogy ezt önmagában részesíti; még az is, mi a jóval harcol, csak ennek ereje által van meg, s csak ezen erő által képes vele harcolni. Tehát minden levő mennyiben van, jó és a jóból van. Az is, ki a legrosszabb életre törekszik, részt vesz a jóban, mert általában az életre törekszik. Mi a jónak épen nem részese, az nemlevő, nincs a levőben. Minden levő azon mértékben áll magasabb vagy alsóbb fokon, a mint a jóban részesül; az nincs, mennyiben az örök levőtől elpártolt, de mennyiben a levőben részesült, van. A gonoszság tehát ezen leírás szerint mindig csak a jón van, az a jónak tagadása, mely a jóba a többnek vagy kevesebbnek különbségét beviszi, mivel a gonoszság, mennyiben a jót felteszi, ezt nem egészen, hanem csak viszonylagosan tagadja. A gonoszság semmi levő, miután a levő a jóból van, de a gonoszság nem lehet a jóban, mivel ennek ellenkezője. Mivel a dyas nem lehet egy elv, hanem minden dyas elve a monas, azt kellene gondolni, hogy a jó és a gonosz más elvből van. De mily képtelenség ugyanazon elvből ellentéteseket leszármaztatni, s az elvet úgy gondolni, hogy az magával megosztott és magával harcoló. Ez oknál fogva a gonoszság nem lehet az Istentől. De az anyag se gonosz, mert ha valamiképp van, és ha minden levő a jóból van, úgy annak a jóból kell lenni. Szóval a jó egy egész okból van, a gonoszság sok és részszerinti hiányokból. Minden gonoszság eredete és célja is a jó, mert a jó miatt van minden. A gonoszságnak tehát nincs alapja és állaga, az esetleges, és más miatt van, és nincs saját okából. Ezek szerint a gonoszság csak az, mi a dolgokban a negatívum, a különbség elve (principium differentiae), és ezért azon kérdés, mi a gonoszság eredete, visszavezet azon kérdésre, hogy a jó, mint

egy, miért nem az egyáltalános Egy, hanem elosztott és sokféle, levő és nemlevő is? Erre azonban Dionysius nem felel. Az egynek vagy a jónak fogalmához tartozik ugyan, hogy mindent az élet felé vezet; de hogy az Egynek vagy a jónak tökélye annál nagyobb, ha az nemcsak a magával egyenlő egység, hanem egység a lét sokaságában és sokféleségében is, ezt az Egynek fogalmából sehol sem mutatja ki. E végett fel kellett volna hoznia, hogy a negatívó vagy a véges az Egynek lényegéhez tartozik. De ezzel az Egynek fogalmában a különbséget tételezte volna, mit az ő istenfogalma meg nem enged. Honnan jönnek tehát azon különbségek, melyek az Egyet végtelenül osztottá és különfélevé teszik? Ezt Dionysius meg nem magyarázza. Ő csak annyit mond, hogy a gonoszság a valóságon nem egyáltalános, hanem csak viszonylagos hiány, hogy általában a több vagy kevesebb jóra nézve van különbség, ez a gonoszságból ered. Mivel az Egy az által ilyen, hogy benne különbség általában nincs; ezért az Istenre nézve a gonoszság épen nem létezik. De mikép létezik a gonoszság, a negatívum, a véges, ha az az Istenre nézve, vagy magában véve nem létezik? Az csak a mi vizsgálódásunkra létezik. Az tehát utóljára csak alanyi látszat. Ezt Dionysius világosan ki is mondja. De így azon egész munkásság, mely által az egy a sokkal, a jó a gonoszsággal, az állítás a tagadással közvetítetik, csak a mi tudatunkba tétetik át. A mi tudatunkra nézve minden jóhoz, egyszersmind a gonoszság, mint annak negatívója tapad. Ha tehát az emberi gondolkodás az abszolút Egynek vizsgálódásához akar felemelkedni, ez csak az által történhetik, hogy a negatívó által tételezett különbségeket ismét tagadja. Ebből kitünik, hogy a tagadás, mely által az igazi istenfogalom nyerendő, egyszersmind belterjes állítás is. Ebből pedig ezen rendszer sajátága is kitetszik. Minden konkrét valóság, a tagadás és az állítás által közvetítendő élet egész munkássága csak az alanyi öntudatba esik bele, s az alanyi öntudatnak konkrét tartalmával szemközt az Isten csak elvont, különbség nélküli egység, melynek nincs ereje, hogy mint különbség magát meghatározza. Az Isten tehát a gondolkodó tudatnak pusztán elvontsága, és mégis az Egynek, mely a tudatra nézve csak a tagadás által létezik, az egyedül igazi levőnek kell lenni, úgy hogy az alanyi tudat konkrét valósága csak alanyi látszattá lesz. Ezen ellenmondás a rendszert két egymással ellenkező oldalra osztja el. A magában véve Egy, és a levőnek konkrét valóságától áthatott tudat, a rendszer ezen két eleme pusztán külsőleg vonatkoznak egymásra, s az épen nincs megmagyarázva, honnan jön ezen tudat, melynek csak az Egynek negatívója által van valósága, ho-

lott igazságának mégis csak abban kellene állania, ha magáról lemond, ha minden valóságtól elvon. Másképen: a rendszer a gonoszság eredetét meg nem magyarázza, mennyiben a gonoszság, mint a negatívum, mint a véges egyszersmind a véges tudatnak is lehetősége.

c) A hierarchia. A fentebbiekből lehet belátni, hogy ezen rendszerben, mely az egyáltalános Egyből indul ki, mily jelentősége van a negatiónak? A negatívó az, mi által minden különbség, a lét minden valósága tételeztetik, de másrésztől a negatívó által tételezett és létre emelkedett, ismét tagadtatik. Ezen úgy fel, mint lefelé haladó mozgást Dionysius a m e n n y e i és az e g y h á z i hierarchiában is előadta. A hierarchia fogalma szerinte egy szent rend és tudomány, az istenalakához a lehetőségig hasonló hatályosság, melynek rendeltetése az, hogy az Istentől neki adott megvilágítás (*φωῖσμα*) által bizonyos mérték és viszony által az Isten utánzásához vezessen. A hierarchia a leglehetőbb hasonlóság és egyesítés az Istennel, az mindig az Istenre tekint, mint minden szent tudomány és hatály vezetőjére, őt magában lerajzolja, s felkentjeit a legátlátszóbb tükrökké teszi, kik az ősfény sugarait magukba feiveszik, s ezek teljét ismét a rájuk következőkre kisugároztatják. Ezért a hierarchia rendje az, hogy némelyek m e g t i s z t í t t a t n a k, mások m e g t i s z t í t a n a k, s mindegyiknek oda-sajátítatik az, mi az Istent utánzandó. A hierarchia tehát különböző fokokból áll, s magában befejezett rendszert képez. A mindenk fölött emelkedő jóságnak az a tulajdonsága, hogy a levőt a magával való közösségre hívja oly módon, mikép minden levő a maga sajátosága szerint részesül a gondviselésben, mely a lényegfölötti mindenokú istenségből előbuzog. A hierarchiát tehát azon kettős szempontból vizsgálja, hogy az egyrésztől az Istenből ered, és mint az Istentől különböző fennáll; másrésztől, hogy az Istenhez felvezet, s az Istenből származott különbséget a vele való egységbe feloszlatja.

A m e n n y e i hierarchia közös neve az a n g y a l o k, de ezek három trias szerinti rendet képeznek. A legszentebb trónok, s a sokszemű és sok szárnyú rendek, melyek a zsidóban cherubim és serafim nevet viselnek, közvetlenül az Isten körül ennek legfenségesebb közelében állanak, mint az egy, egyenlő, első, alakra nézve az Istenhez leghasonlóbb alakú hierarchia, s ez nyeri legközvetlenebbül az isteni megvilágítást. A másik hierarchiát képezik a h a t a l m a k és u r a l m a k, a harmadikat az a n g y a l o k, a r k a n g y a l o k és f e j e d e l e m s é g e k (principatus). Az Isten körüli szellemek legrégebbi rendje az ősalap tökéletes megszentelése által hierarchiailag megvilá-

gosíttatik az által, hogy ezen rend közvetlenül az ősalaphoz feltörek-
szik, s az istenség titkosabb és tisztább fénye által megtisztíttatik,
megvilágosíttatik. Ebből a második sajátsága szerint, a másodikból a
harmadik, s ettől a mi földi hierarchiánk a legtökéletesebb
rendnek törvénye szerint isteni megfelelésben, a minden alap fölött
emelkedő alaphoz, és a jó rend céljához hierarchiailag felvezettetik.
Így minden rend annak kinyilatkoztatója, mely előtte van. A mennyei
hierarchia szellemi és világfölötti, a mi hierarchiánk nekünk megfelelő
módon, a legkülönfélébb érzéki jelvekkel van teli, melyek által mi
hierarchiai módon az egyalakú istenítéshez, mértékünk szerint, az
Istenhez és az isteni erényhez felvezettetünk. A mi hierarchiánk első
alapítói, kiknek feladatuk a lényegfölötti istenségtől nyert szent aján-
dékot másokra átvezetni, a mennyeit érzéki képekben közölték. Ezt
tették nemcsak a nemszentek miatt, hanem mivel a mi hierarchiánk
amazsal összehasonlítva maga is symbolikai, és az érzékire szüksége
van, hogy istenibb módon vezessen fel minket a szellemihez. Mivel a
mi hierarchiánk célja a mi leghetőbb egyesítésünk az Istennel, ezért
ehhez a kezdet azon kimondhatatlan teremtés, mely azt eszközli, hogy
isteniek vagyunk, mivel az isteni születés nélkül abból, mit az Isten
átadott, senki semmit sem ismerhet meg. Az isteni születés isteni sym-
boluma a k e r e s z t s é g. Ezt és a többi szentségeket mind, hierarchiai
nézpontjáról mysticai értelemben írja le, p. o. a kenetolaj szentségéről
azt mondja, hogy ez által symbolicaileg adatik elő, hogy az ősisteni
Jézus túllényegileg jóillatú. A papi rend szentsége alkalmat nyújt
neki, hogy a hierarchia lényegét közelebről megmagyarazza. Minden
hierarchiai foglalatosság elosztatik a legistenibb szentségekre, ezek
istenteljes titoktartóira, ezen titkok ismerőire és azokra, kik általok
szent módon megszenteltetnek. Az égfölötti lényegiségek legszentebb
hierarchiájának felszentelése az erejük szerinti anyagtan ismeret az
Istenről. A minden láthatatlan és látható jó rendek ősalapja a maga
istenhatású sugarait először az istenihez hasonló alakokba juttatja, s
ezen átlátszó szellemek által, melyek a fény felvételére és közlésére
alkalmasabbak, világít az alsóbbaknak, ezek erőinek mértéke szerint.
Mert az istenség szent törvénye az, hogy a második az első által vezet-
tetik fel a legistenibb sugárhoz. Azok munkája, kik az Istent először
szemlélik, az, hogy a második rendnek megfelelő módon mutatják meg
az isteni munkát. A mennyei hierarchia után az istenség a legszentebb
adományait kegyesen ránk ruházta át. Az ajándékozta nekünk először
a törvényen alapuló hierarchiát, mely a fényt az igazinak homályos

képeiben az ősképektől távol eső utánképekben sugározta be. A mózsesi hierarchiára következett a mienk, mint annak beteljesítése. Valamint a hierarchia elosztása, úgy a hierarchiai működés módja is háromféle. Az első, istenalakú erő a tökéletlent megtisztítja, a középső a megtisztítottat megvilágítva megszenteli, a harmadik a megszenteltek befejezettsége. Azon alanyok is, melyeken ezen erők hatálya nyilvánul, háromfélék. A megszentelés munkája szerint a papi rend három osztályt képez: hierarchákat, áldozárokat és liturgokat. A hierarchiák rendje, mint első a megszentelő, mert az isteni törvény a hierarchiai ordinatio, az isteni kenetolaj és az oltár szentségét egyedül az Istentől áthatott hierarchák szentelő erőire ruházta. Az áldozárok a megvilágosítók, a liturgok a tisztító rend. A megszentelő rendektől megkülönbözteti azokat, melyek megszenteltetnek. A megszenteltek közt legfelsőbb rend a szerzetesek, kik mindenben meg vannak tisztítva. A tökéletes philosophus lemond a sokféle elosztott életről; a szerzetesek az egyhez egyesítendő, s a papi életre alakítandók, ők tehát különösen megszenteltetnek. De a szent nép rendje számára is van egy megszentelés rendelve, a halottak beszentelése. A mint a hierarchák élete más, mint a profanusoké; úgy azok, kik szent életet éltek erős reménnyel isteni örömben mennek a halál határáig, mint a szent harczok czéljához. Az isteni hierarcha az elhunyt fölött elvégzi a szent imát, hogy az isteni jószág bűneit megbocsássa és őt az élők helyére áttegye.

Az előadottakból kitetszik, hogy Dionysius rendszerében közelebbi vonatkozás a keresztyén háromsági ideára nincs. Igaz, hogy a mennyei és a földi hierarchia a trias szerint van elrendezve; de ennek jelentősége nincs megalapítva. Ha a háromság ideáját metaphysikai jelentősége szerint vesszük, hamar kitetszik, hogy az egész rendszer az egység és a különbség momentumuma körül forog. Az Isten az egyáltalános egység, a magában véve levő, az egyáltalánossal szemközt áll a sok és a különféle, a konkrét valóság világa. Ez azonban csak az alanyi tudatra nézve létezik, s csak azért tételeztetik, hogy azt az egység ideájához felemelkedő öntudat ismét elhagyja. Megvan itt tehát az egységnek és a sokaságnak, az állításnak és a tagadásnak eleven mozgása; de annak egész lefolyása csak az alanyi tudatban létezik, s a két tényező egymás mellett közvetlenül marad. Hogy az egyáltalános Egygyel szemközt a különbség momentumával bíró véges tudat áll, melynek legfőbb létfeladata a különbség nélküli egységben elenyészni, ez semmikép sincs megmagyarázva. Az Isten, a teljesen Egy tehát a tudatra nézve is elrejtett, az ő teljes transcendentitása kizárja a ki-

nyilatkoztatás lehetőségét is. És ennek ellenére ezen rendszer keresztyéni, a keresztyén kinyilatkoztatáson alapuló is akar lenni. Noha tehát az a keresztyén istentudattal ellenkezik, kérdés: mikép veheti fel a keresztyénség elveit magába? Benne minden háromsági a különbséget elenyésztető egységben oszlik fel. Dionysius előadása szerint, ha van is különbség, az nincs az Istenben, hanem csak a hatásokban, melyek az Istentől, mint a lényegfölötti okból származnak. De mihelyest nem vagyunk tekintettel az egyáltalános egységre, a különbségnek nincs tárgyias jelentősége, az Dionysius rendszerének folyománya szerint csak az alanyi tudatba esik. Ezt ő világosan mondja következőkép: minden istenit, a mi nekünk megjelenik, csak a részesülés által ismerünk meg; de maga az isteni, a mint van saját alapja szerint, túlhat minden szellemen, lényegiségen, ismereten. Ha mi tehát a lényegfölötti titkosságot Istennek, életnek, igének nevezzük; ez alatt a tőle jövő erőket értjük, melyek minket istenítenek, bennünk életet szülnek vagy bölcseséget adnak. Mi hozzá közeledünk, lemondva minden szellemi működéseinkről, midőn semmi istenülést, semmi életet, semmi lényegiséget nem látunk, mely a minden fenség fölött álló fenséges okhoz hasonló volna. Így az atya az istenség ős forrása, Jézus pedig és a szellem — lehet mondani — az ős istenség sarjadéka az isteni növéseből. Így tanultuk ezt a szentírásból, de mikép van a dolog, azt sem kimondani, sem képzelni nem lehet. A mi szellemi működésünk egész ereje abban áll, belátni, hogy az egész isteni atyaság és fiúság a minden fölött álló ősatyaságból, ősfiuságból ered, s a túlmennyei hatalmaknak ajándékoztatik. Tőle vannak az istenek és istenfiak, és az istenek atyái és az istenhasonlatosságú szellemek. Dionysiusnál a háromsági viszonyból még a név sem marad meg, mert az atya ősatyasága, a fiú ősfiusága minden isteni atyaságon és fiúságon túlhat. Így természetes, hogy ő atyákról és fiúkról is beszél.

Dionysius tana tehát a keresztyén egyházi háromsággal teljesen ellenkezik. Még sajátásosabb fordulatot vesz nála az istenember levésének tana. A mint ő ezt mysticai képzeletének segélyével leírja, abból kitetszik, hogy az tulajdonképen nem emberrélevés, nem oly viszony, mely támad. Ez következő szavaiból tetszik ki: Krisztus istensége sem rész, sem egész, és mégis egész is, rész is, mivel mint mindenség részt és egészet összefoglal, mindkettő fölött áll, mert az tökéletes a tökéletlenekben, mint a tökély ősalapja, de tökéletlen a tökéletesekben, mint túltökéletes és tökéleteselőtti; az alakító alak az alakatlanokban, mint az alak ősalapja, alakatlan az alakokban, mint az alak fölött álló; az

lényegiség, mely minden lényegiségek fölött mocsoktalanul lebeg, és túllényegileg minden lényegiség fölött fenséges, valamennyi elveket és rendeket meghatározó, és mégis minden elv és rend fölött álló: az a levő mértéke, örökkévalóság az örökkévalóság fölött és előtt stb. Az emberré lett Jézus nem más, mint ugyanazon egysége az affirmációnak és a negációnak; azon egysége az állandóságnak az abszolút egységben, s lebecsátkozásnak az egységből a sokaságba, mely az Isten fogalmához tartozik. Midőn Dionysius az istenemberről, mint individuumról beszél, az hihetőleg csak alkalmazkodás, vagy mysticai képzeletének homályos képzete. Az Istennek oly egysége egy egyes individuummal, mint azt az egyházi tan állítja, Dionysius egész rendszerével ellenkezik. Az ő álláspontja szerint az Isten nem egyesülhet közvetlenül az emberivel, hanem csak a kettő közé eső rendek közvetítése által. Az ő tana szerint isteni törvény az, hogy az alsóbbak a felsőbbek által az istenihez vezettetnek. De így lehetetlen, hogy az egy abszolút, minden fogalmon túllévő Isten a végessel egy pontban, tehát egy egyes emberi individuummal közvetlen kapcsolatba jöjjen. A rendszer értelme szerint tehát az Isten emberré nem lehet. Mi a keresztyénségnél Jézus születésében, mint történeti tény áll, az nála a tudat tényévé lesz, mely által az, mi magában levő, tudatossá lesz. Dionysius az ő álláspontján azon állítást, hogy Krisztus ember, vissza is veszi, ép úgy, mint midőn az Istenről azon igenlést, hogy ő minden levő, szinte tagadja. Krisztus ember és nem ember, lényegszerinti és lényegfölötti, természeti és természetfölötti. Az alexandriai platonismus, mely a keresztyén dogma fejlődésében a monophysitismusban érte el irányának célját, itt úgy mutatkozik, mint az újplatonismus és a keresztyénség külső összekeverése. A monophysitai tan magva az, hogy Krisztus változatlanul és nem vegyítve lett emberré. Dionysius is ezen határozottsághoz ragaszkodik, melynek következménye nála az, hogy Krisztus, mivel az Isten magából ki nem léphet, tulajdonképen emberré nem lett. De mennyiben Krisztusról úgy az istenit, mint az emberit kell kimondani, feladata az volt, az isteninek és az emberinek egységét oly kifejezés által előadni, mely az elválasztás lehetőségét is kizárja. Ezért használja azon kifejezést: *μία θεανθρωπική ενεργεία*, mely az egyházban nagy jelentőségre emelkedett. Ez által azt akarta mondani, hogy Krisztus az istenit nem mint Isten, az emberit nem mint ember cselekedte, hanem, hogy ő az emberré lett Istennek új istenemberi hatását adta elő számunkra.

Láttuk, mikép fogja fel az Isten és ehhez az ember viszonyát.

Kérdés, hogy ily felfogás mellett mikép határozza meg a bűnbeesés és a megváltás kérdését? A bűnbeesést az egyházi tan nyelvén, de nem értelmében írja le. A bűnösség állapotát önkénytes elpártolásból származtatja le ugyan; de mikép lehet annak ezen rendszer szerint helye, azt ki nem magyarázza. Emlékezzünk vissza, hogy ő a gonoszság fogalmát tagadólagosan határozza meg, s így a bűn csak a jónak, mint a levőnek hiányában állhat. Ezért következetesen azt mondja, hogy a bűn beleesés a lényegtelenbe és a nem levőbe. Ha tehát a bűn a levőnek csak tagadólagos viszonya az Istenhez, mint az absolut egyhez; úgy a megváltás ezen viszonynak csak vele ellentétes positiv oldala, részesülés a jóban. De ezen részesülés — ez az Istennek és a világnak immanens viszonyán alapulván — a megváltás által tényleg nem eszközöltetik, hanem csak az alanyi öntudatra emeltetik. Dionysius megváltási tanában ez az alapgondolat: a gonoszság mindig csak a jón van, mint ennek hiánya, tehát a jót szükségképen fölteszi, s így az bír mindig túlsúlylyal. A megváltást ekkép írja le: az isteni jóság határtalan emberszeretete nem hagyta el a mi érettünk ható gondviselést (Jézust), hanem midőn természetünkben igazán részesült, egészen, s bűn nélkül, s alacsonyosságunkkal egyesült lényege teljes tisztaságában, megmaradván nekünk mint egyenszülötteknek közösséget adott magával, szellemünk fénytelenységét betöltötte isteni fénynyel, lelkünk házáat megszabadította a csaknem egészen elbukott lényegiségünk teljes üdvére minden rút szenvedélyektől, s megmutatta az isteni állapotot, melyet mi szent hasonlóságok által erőnk szerint elérünk. A megváltás fogalma itt a megváltó fogalmával összeesik. Jézus a megváltó, ő minden hierarchia kezdete és befejezője. Mikép ő mint a legistenibb és lényegfölötti szellem minden hierarchiának és szentségnek alapja és lényege; úgy a fölöttünk álló üdvlényegiségeket tisztábban és szellemiebben sugározatja meg, s fényéhez hasonlókká teszi, s a széphez való hozzá felemelt szeretetünk által egyesíti a sok mást, s miután ezt az egyalakú és isteni életre és hatásra tökéletesíti, az isteni áldozárságnak szent erejét ajándékozza nekünk.

Dionysius és Proklus. Ki van mutatva, hogy Dionysius Areopagita az ötödik században élt, s hogy Proklus tanítványának kellett lennie tehát a forrásra nézve, melyből iratai folytak, semmi kéttség sem lehet. A kettő közt a rokon pontok a következők.

Az ősalap és a levőnek első oka Proklus, valamint általában a platonikusok szerint a jó, mivel minden feléje törekszik. De minden

jó egyesítője annak, mi benne részesül, s minden egyesítés jó, s így a jó az egygyel ugyanaz. Az Egy minden egyes lény lényegiségének összetartója, s mi a jótól elpártol, az meg van fosztva az Egyben való részesüléstől. Mik Dionysiusnál a különböző rendű angyalok, azok Proklusnál a szellemek és az istenek. Az isteninek minden erői fent kezdődnek s kifelé mennek, a megfelelő középtagjaikon át le az utolsóig. Az istenek mindnyájoknál egymódon vannak meg, de nem minden van egy módon az isteneknél, hanem minden egyes saját rendje és ereje szerint vesz részt azok jelenvalóságában. Az isteninek mindig ugyanazon rendje van, s valamennyihez viszony nélküli. Mindent az istenek világítanak meg. A résztvevők tehetetlensége oka, ha az istenitől meg nem világíttatnak. Minden isteni végpontok kezdeteikkel hasonlókká tétetnek, s az által, hogy kezdeteikhez visszafordulnak, megtartják a végtelen kört. Tehát meglesz az alsóbb rendek kezdeteinek hasonlósága a magasabban állók végeivel. Az egyesítő, a legalsóbbat a legfelsőbbel összekapcsoló, a különbségből az egygyel való egységhez visszavezető erő Proklusnál a közvetítésnek azon momentuma, mi Dionysiusnál a vallási nevű hierarchia. Ezen a Proklus és Dionysius közti hasonlóság annál inkább képes feltüntetni az újplatói és a keresztyén álláspont közti különbséget. Az újplatonismusnak is megvan az ő háromsága. Plotinnál a három legfőbb háromságilag összekapcsolt elv az egy, a *vous* és a lélek. Az Egy után legnagyobb a *vous*. Az értelmiségből ered az ennél kisebb lélek. De ha már a második elv az első alatt áll, még inkább a harmadik a második alatt. Itt tehát az nincs meg, mi a háromsági tanban a lényeges gondolat, t. i. mikép egyesülhet az istenség önmagával háromságilag, ha minden következő mozzanat lejjebb áll, s csak tovább megy a végtelenből a végeshez, de vissza nem hajlik a végestől a végtelenhez. Az újplatói háromsági tannak hiánya Proklusnál is az, hogy momentumai az alárendelési viszonyban állanak egymáshoz, és ezen alárendelési viszonyban az is van, hogy a szellem nem az egyáltalában első, nem az absolutum. Proklus felfogása szerint van valami a felsőbbekben, mit az alsóbbak be nem foglalhatnak. Ez áll már a legfelsőbb három elvről is. E viszonyt következőkép határozza meg. Mivel a levő vagy az egy többnek, az élet kevesebbnek, a szellem még kevesebbnek az okozója; úgy a levő az első, azután az élet, azután a szellem. *) Itt tehát a legfelsőbb három elv az alárendelési viszonyban áll egymáshoz. Ebben pedig az

*) Pedig nem az abstractabb az elv, hanem a konkrétabb.

van kimondva, hogy a szellemnek az Egygyel, vagy az Isten egyáltalános lényegével egyezete nincs meg. Hogy birhat a szellem tudattal az egyáltalánosról, ha az isten vagy az Egy a szellemre nézve oly teljesen transcendens, hogy vele valódi egységet soha nem képezhet? E tekintetben a keresztyén egyházi tannak előnye van, midőn a fiut és a szellemet az atyához a homoousia viszonyába helyezte. Igaz, hogy ez csak formai határozottság mindaddig, míg az Isten, mint az egyáltalános szellem lényegében fel nem ismerjük azon szükségességet, hogy az háromságilag határoztatik meg, mint atya, fiú és szellem. E tan alapját azon gondolat teszi, hogy az Isten mi ő mint atya, fiú és szellem, ilyen csak mint egyáltalános egészlet lehet. Ezzel a szellem lényege van kimondva, s így adva van a lehetőség a háromsági viszonyt a szellem lényegéből felfogni. Ellenben az újplátói háromság, mivel a szellemet az Egytől az említett módon különbözteti meg, sem az egyáltalános ideájának sem a szellem fogalmának meg nem felel. Mert minő tartalma lehet az egyáltalánosnak, ha a szellem az Istentől mint Egytől megkülönböztettetik, s ez által a tudás a létől elszakíttatik? De oly lét, melyhez a tudás semmi viszonyban nem áll, üres abstractio, s az Istenről még azt sem lehet mondani, hogy van, mivel már ez által is a lélet a tudásra vonatkoztatnók. És az is ellenmondásban áll a szellem fogalmával, hogy a szellem nem a legfőbb, nem az egyáltalános. Az újplatonismus mindent a mennyiség szempontjából vizsgál. Ezért a mindent meghatározó szempont nem az, mi a szellem mivoltánál, hanem csak mennyiségénél fogva, tudniillik azon különböző rendek és fokok szerint, melyek folytán a szellem egy lényege a mennyiségileg különböző szellemek sokaságára széteszlik. Mindazon elvont közép fokok, melyek ezen keresztyén színezetet tettető rendszerben mennyei hierarchiává lesznek, betölthetetlen ürt hagynak Isten és ember közt. Az Isten emberrélevése, a végtelennek és a végesnek egysége itt lehetetlen. A tér, melyen Proklus rendszere mozog csak az, hogy itt van haladás lefelé az egytől mint levőtől az élethez, ettől a szellemhez, ettől a lélekhez, ettől a testihez, és az is, hogy a szellem fokról fokra lefelé száll a mennyiségi különbségeken át, de úgy, hogy a szellem minden következő fokon veszít belerajéből, s a különbségből az egységhez felemelkedni nem képes. Azon közép tagokat, melyek e rendszerben szerepelnek, Dionysius mennyei hierarchiába változtatja át. De ezen közép tagok itt is betölthetetlen ürt hagynak Isten és ember közt, s a véges és végtelen egysége lehetetlen. Midőn az álnevű író a proklusi rendszert keresztyénibe változtatja át, tanítja ugyan

az Istennek és az embernek egységét az istenember személyében, mert ezt el nem kerülhette; de ezt teszi minden megalapítás nélkül, pusztán név szerint.

Vége remény. Úgy látszik, Ál-Dionysius korszerűnek tartotta összeegyeztetni a platonismust és a kereszténységet. Ez neki látszólagosan sikerült is, de ha a dolgot közelebbről tekintjük, az ő előadásánál fogva a kereszténység az újplatonismus behatása folytán más lett, mint mi az saját ideájánál és eredeti jelleménél fogva. Az Ál-Dionysius theológiájának alapgondolata, mint láttuk, az újplátói transcendens istenidea. Úgy látszik, hogy ily felfogás a keresztén tudattal összehangzik, és hogy az Isten dicsőítésére szolgál, midőn az álíró az Isten lényegét minden positiv határozottságok tagadásában helyezi s az Istent oly lényegfölöttinek gondolja, hogy az nem annyira levő mint nem levő. Azonban az ily abstract felfogás valójában homlok-egyenesen ellenkezik a keresztén háromsági tan concrétiójával. Mikép lehet a kereszténység az igazi és a legfőbb, az atyával azonos fiú által közvetített kinyilatkoztatás, ha utolsó vonatkozásban az Istenről nem azt tudhatjuk, mi ő, hanem csak azt, mi ő nem? Dionysius iratai épen a specificus keresztén jellemet nem fejezik ki. A rendszerét összetartó főfogalom a hierarchia fogalma, oly fogalom, mely a kereszténység ideájával teljesen ellenkezik. A kereszténység alapideája azon ténynyé lett igazság, hogy az Isten emberré lett. Ha egy vallás ezen hiten alapszik, ezzel halomra dül össze minden hierarchia. Mi tehát annak az oka, hogy a kereszténységen belül a hierarchia még egyszer lehetségessé lett? Mivel az Isten emberrélevését ismét túlnanivá tették — az ókori világnézet befolyása alatt. Ál-Dionysius a mennyei és a földi hierarchiát úgy tekinti, mint azon közvetítőt, mely a legalsóbbat a legfelsővel összeköti. Ezen hierarchiában minden a felsőbb és az alsóbb fokok szerint van elrendezve, s az egésznek összefüggésében minden egyes tag a maga bizonyos helyén hat be. De épen, mivel ez így van, hol van itt helye Krisztusnak? Az egész rendszer commentár azon újplátói tételhez: *deus non miscetur homini*. Már azon kifejezés: *misceri*, mily hiányos fogalmat tesz fel az Istenről! Az egész rendszer alapiránya épen a nagy távolságot kimutatni Isten és az ember közt, s az összekapcsolás csak a közbe eső valamennyi rendek közvetítése által történik. Dionysius hierarchiai rendszerében az alap-érv az, hogy a minden rend fölött álló ősalap részéről azon törvény van felállítva, hogy minden hierarchiában vannak felső, középső és alsó rendek és erők, s hogy az isteni módon felszenteltek az alsóbbak-

nak vezetői az isteni közösséghez. Mik a platonizmusban a daemonok az Isten és a világ közt, azok itt az angyalok. A rendszerben minden a felsőbb és az alsóbb fokok különbségén alapszik, s nincs közvetítés, mely különböző fokokon át nem menne, melyek azon arányban, a mint egyesítők, elválasztók is, s mindig valami közvetítőt léptetnek közbe, nehogy az egyik a másikkal közvetlenül kapcsolassék össze. Ezen vizsgálódási mód, mely a fokok sora szerint fel- és leszáll, s mely mindent, — a szellemi természeteket is, erejüknek kisebb vagy nagyobb mértéke vagy az Egytől, mint az egyáltalánostól való távolsága szerint — kimért, egészen újplatói, s ezen vizsgálódásban rejlik az elvi különbség az újplatonizmus és a keresztyénség közt. Az újplatonizmusban az egész világnézet elve a fokozatos rend vagy a mennyiségi különbség, s e szerint a lét alsó fokai az istenivel mint egyáltalában Egygyel csak a felsőbbek által közvetíthetők. A keresztyénség lerontotta az ily világnézetet, mert tanítja az emberinek és az isteninek közvetlen egységét s ezen egységet az istenemberben mint történeti tényt tételezi. Tehát megfoghatatlan, hogy egy a keresztyénséggel egészen ellenkező tan épen a keresztyén egyházban fogadtatott nagy tetszéssel. Ennek megértéséhez a kulcs azon fogalom, melynek az álíró az ő platonizmusában praegnans kifejezést adott. Ezen fogalom a hierarchia fogalma. Akkor azon keresztyénség, melyet a katolikus egyház képezett, már egészen hierarchiailag volt szervezve; tehát üdvözléssel fogadott oly rendszert, mely a földi hierarchia fölibe még egy mennyeit állított fel, s mindakettőt mint ugyanazon isteni rendnek lényeges tagját úgy illesztette be az Isten és az ember közé, hogy a közösség az istenivel csak a kettőnek közvetítése által eszközölhető. Az egyháznak akkor már kifejlett hierarchiai alkotmánya volt azon legkinálkozóbb pont, melyhez az Ál-Dionysius írói munkásságát kapcsolta. És mi volt ezen keresztyén hierarchia? Utóhatása azon aristokratiai szellemnek, mely az ókor egyik jellemét teszi, s mely aristokratiai jellemtől Görögország legdicsebb philosophusai sem tudták magukat emancipálni. Mivel az egyháznak hierarchiai rendszerében rejlett azon irány, az egy közvetítő mellé más és újközép tagokat beillesztő közvetítést helyezni; úgy különösen az Ál-Dionysius iratai mozdították elő ezen irányt, s azt eredményezték, hogy az egyházi keresztyénség igazi katolikus jellemet nyert, ilyent nem a vallási universalizmus, hanem épen csakis a hierarchia értelmében. Dionysius folytonosan hivatkozik az írásra. Hogy ő hierarchiai rendszerét azon helyekre alapította, melyek az efezusi levél III. részének 10. versében és a kolosszusi levél I. részé-

nek 16. versében fordulnak elő; ez az írásnak oly magyarázata mint azoké, kik a bibliából mindent kimagyaráznak, mi az ő céljaiknak szolgál. Azonban legyünk igazságosak s óvakodjunk az egyoldalú történeti felfogástól. Ha tekintetbe vesszük egyrésről azon népeket, melyek századok óta megszokták a római császárság absolutismusát, azon elfajzott, s az erkölcsi önelhatározásra alig képes kort, másrésről pedig a történetben akkor fellépett új, de nyers s miveletlen népeket, ezekre nézve ily viszonyok között legcélszerűbb volt, hogy magukat egy korlátlan tekintélynek feltétlenül alá vessék, hogy hódoljanak az egyház, s mi akkor ezzel már csaknem egy volt, a hierarchia fenytékének, mely erkölcsileg vallási feladatának csak uralkodó állása által tudott eleget tenni, s magát, a zavart viszonyok korában, mint a jövő mivelttség központját, csak ily módon volt képes fenntartani. A történetírás az egyháznak ezen állását igazolja, midőn ennek történeti szükségességét megérti, de igazolja egyszersmind azok törekvéseit is, kik az egyháznak azon hatalmi állását tovább fenntartani nem akarják, miután a történeti állapotok, melyek által az feltételeztetett, egészen mások lettek.

A keresztyénség tehát a vele ellenségesen szemközt álló újplatonismussal végre kibékült, s ezt magába mint elemet beolvasztotta. Azonban a nagy hiba itt az volt, hogy a platonismusnak épen azon elemeit vette fel magába, mely ennek körén belül sem igazolható, hogy azon pontjánál fogva engedett magára befolyást, mi által az elvi különbség a keresztyénség és a pogányság közt összezavartatott. A keresztyénség sokáig harczolt, s nem akarta elismerni a pogány vallások daemonait mint isteni lényeket, s utoljára azokat mégis, noha más név alatt, elfogadta, mint az álnevű író mennyei hierarchiának angyalait. Ez által pedig a keresztyén egyházba a daemonok istentiszteletéhez hasonló, t. i. a szentek imádása hozatott be, mi a keresztyénség ideájával ellenkezik, mert ez szenteket nem ismer. A szentek imádásával, s mi az ereklyékből és a bucsujárásokból hozzákapcsolódik, oly elem vétetett fel a keresztyén cultusba, mely a polytheismussal és a pogány vallási szokásokkal függ össze. Tehát még a keresztyénség sem volt képes az embereket, képzeteiket, szokásaikat, erkölceiket egyszerre megváltoztatni, nem volt képes a pogány világot meghódítani a nélkül, hogy ebből és szokásaiból sokat fel ne vegyen. Természetes, hogy a hiány nem a keresztyénség ideájában keresendő. Dionysius képzetét a keresztyénség történeti eredetét és kifejlését egészen elhomályosítják; de a következő idők története mutatja, mily nagy tekintéllyel bírtak

az ő iratai azok előtt, kik fő feladatul tűzték ki maguknak a középkori katholicismus épületét betetőzni. *)

2) Maximus Confessor.

Élt a hetedik században. Előbb Heraklius császár titkára, később egy zárdába vonult vissza, mivel ítéletének szabadságát a vallási ügyekben szemközt a császári udvarral fenntartotta. Hitbuzgósága oly nagy volt, hogy öreg korában is eltűrte a legnagyobb kínokat, és ezek következtében 662. Kr. után mulván ki, a Hitvalló nevével tiszteltetett meg. A monotheletai harcban ő a legbuzgóbban szólott azon tan mellett, hogy Krisztusban két akarat volt. Mindemellett is sokat vett fel Dionysius Areopagita tanaiból, s e mellett a két Gergely hitelveiből.

Theologiajának alapját az isteni változhatatlan lényeknek és a teremtett világnak erősen kiemelt ellentéte képezi. E pontban az Isten ideájának plátói transcendentitájára ismerünk. De másrésről jól hangsúlyoztatja a végesnek vagy az emberinek valódiságát, hogy az Istennek és a világnak plátói immanentiáját az Isten és az ember egységében megfelelő fogalom által előadja. Dionysiusától elfogadja azon tételt, hogy minden, mi van, csak az Istenben való részesülés által van. Magában véve, igazsága szerint minden az Istenben van, noha a levő és a jövődő nem jut el fogalmával egyszerre, vagy az által, hogy az Istentől felismertetett a maga létezéséhez, hanem csak a maga idejében a teremtőnek bölcsesége szerint. Az Isten mindig teremtő ugyan; de mi magában véve van meg, az még nincs a valóságban, s az lehetetlen, hogy a végtelen és a véges egyszerre légyen meg. Mert azt nem lehet gondolni, hogy a lényeg a lényegfölöttivel, a körülhatárolt a határtalannal, az, mi categoria nélküli, a categoria által meghatározottal egyszerre van meg. A teljesen tagadó theologia értelmében az Isten mint lényegfölötti semmi sem abból, mit ismerünk; az Egy sok, és a Sok egy. Mennyiben az Egy a teremtő és fentartó hatalmánál fogva

*) Az iratok azon Areopagitának tulajdonítottak, kit Pál apostól Athénben a keresztyénség számára megnyert. Ebben az egész középkor nem kételkedett. Az újabbkori nyomozások egészen kimutatták, hogy az író azon nevet csak a tekintély miatt bitorolta. Ezt mi is felismertük, mert a gondolkodás egészen Proklusé. És még egy. Ő folytonosan hivatkozik az írásra, holott Pál apostol idejében a bibliai irodalomhoz csak a gyenge kezdet volt meg.

a létbe kilép, az egy sok; mennyiben pedig a sok az egy felé fordul, s hozzá mint a mindeneket kormányzó elvhez felvezettetik, a sok egy. Az ember magában véve az Istenben van, mivel lényegünk fogalma az Istenben van, valamint minden eszmeileg az Istenben létezik. A logos minden dolgok eredeti okait magában foglalja. Mivel minden igazi lét, minthogy az Istenben van és belőle ered, jó, ebből azt következteti, hogy a gonoszság az isteni tudásnak és akaratnak sem létele, sem tárgya.

Istennek és az embernek ezen eredeti egységétől megkülönbözteti azon istenítést, (*θεωσις*), mely az ember tulajdona az ő erkölcsi önelhatározása folytán. Az erény állaga mindenkiben, az egy isteni logos. Minden embernek, kiben az erény változhatatlan módon van meg, része van az Istenben. És midőn az ember, az erények állagát, mint a jónak természetes csiráját, akaratának egysége által magából úgy fejti ki, hogy a vég a kezdettel, s a kezdet a véggel azonos, ő Istenné lesz, mennyiben az Istentől nyerte, hogy Istenné legyen. Az által, hogy az ember magát egészen az Istenbe bele képezi, s az Istent magában kifejezi, ő a kegyelem által Isten, az Isten pedig az által, hogy lebecsátkozik, ember. Mert az Isten logosa és az Isten mindig és mindenekben akarja megtestesülésének titkát végrehajtani. Isten és ember egymásért vannak, s az Isten ugyanazon módon lesz az emberért, az ember iránti szereteténél fogva emberré, miként az ember az Istenért magát isteníti, mennyiben ezt a szeretet által teheti! Az ember a természeténél fogva láthatatlan Istent erényei által kinyilatkoztatja. Ezen felfogásból természetesen következik azon tana, hogy a megtestesülés az ember bünbeesése nélkül is bekövetkezett volna, mivel az, az előbbeni kinyilatkoztatásnak tetőpontja. Mint látszik, Maximus az erkölcsi szempontból módosította Dionysius platonismusát. Bizonyosan a keresztyén igazságnak összes foglalátját mondotta ki azon tételekben, hogy az ember ép úgy lesz Istenné, mint az Isten emberré. Felfogása szerint Isten és ember lényeges viszonyban állanak egymáshoz. Nála tehát az ember viszonya az Istenhez egészen más jelentőségű mint az ujplatonimushoz oly szorosan csatlakozó Dionysius rendszerében. Valamint a monothelétai harcban a két természet közti egyensúlyt törekedett megtartani; úgy a platonismussal szemközt, mely a monophysitismussal rokon, az ember számára az önálló jelentőséget biztosította. Dionysius szerint az Istennel úgy egyesítettünk, ha a magasabb erőknek, melyek által a legfőbbel összefüggünk, egészen szenvedőleg átengedjük magunkat; ellenben Maximus szerint ismeret

és az által, ha a világi kívánságokról lemondunk, emelkedünk fel az Istenhez az élet szövvényes útjain áthaladva. Mivel az embernek saját működése által kell a jóban részesülnie; ezért az akarat szabadságával lett felruházva a jó elsajátítása végett. Az emberi lélekből a bűn által sem veszett ki minden jó, sőt a jó iránti tehetség megmaradt benne. Maximus meg nem szakítja az emberi élet természetes folytonosságát. És midőn azt tanítja, hogy az Isten kegyelme fel nem tárhatná előtünk a titkokat, ha a kinyilatkoztatott ismeret befogadásához a természeti erő kebelünkben nem rejlenék, bizonyosan helyesebben fogta fel az isteni kegyelmet, mint milyen az újplatói lelkesedés, melyben a lelkesültnek ereje nem működik. Azonban természeti erőink hatását az ész kifejlésében elegendőképen még nem méltányolja. Sokat, mi az észszerű élet kifejléséhez szükségképeni, fölöslegesnek tekint, példának okáért a természet felismerésére vonatkozó tudományokat vagy a gyakorlati életet. Ez annál nagyobb hiány, mivel azt tanítja, hogy lelkünk alsóbb tehetségei a felsőbbek kifejlésében alkatelemképen megvannak, hogy az érzékfölöttit az érzéki nélkül meg nem ismerhetjük. Hogy az életnek ezen ágai mikép fonódnak össze, e kérdés megfejtéséhez Maximus korának világnézete nem kedvezett. Ezen kornak egyik iránya volt a világi élet megvetése, mivel ezen életet külső befolyások nyomán csak úgy tekintette, mint az Isten nem tökéletes kinyilatkoztatásának elhomályosított alakját. Ezen nézet az érzéki világtól való elkülönülést kívánta, s így gondolta feltalálni az Istenhez vezető leg-rövidebb utat. Mindemellett is Maximus gondolkodási mélységét el kell ismerni. Azon pont által pedig, a mint az ember viszonyát az Istenhez gondolja, képezi az átmenetet azon férfihoz, ki a scholasticai philosophia megkezdője, mert azon felfogásra nézve, a mint a levőnek és a teremtettnak állagát elosztja, utat tört Erigena gondolkodásához.

3. Damaskusi János (Johannes Damascenus).

Élete azon időbe esik, midőn az arabok már a keresztyének rovására terjeszkedtek. Jéruzsálem mellett egy zárdában volt szerzetes. A képmádást a VIII-ik század közepén izauriai Leo és Constantinus Copronymus ellen védelmezte. Nevezetes lett de fide ortho d o x a című munkája által, melyben az eddig tárgyalt dogmaticai tanok eredményeit egy átnézhető egészbe foglalta ugyan össze, de mit rendszernek még nem nevezhetünk. Ő csak ismétli a már ismert tanokat. Ennek ellenére is azért érdemes ezeket szemügyre venni, hogy lássuk, mikép sikerült neki a logikai fogalom tisztasága által az orthodox tant, különösen

azon pontokban, hol annak gyengéi leginkább mutatkoztak, kielégítőbben előadni.

Az egyházi tanokat Aristoteles philosophiája által is vezetettve törekszik logicailag igazolni, de a philosophiát csakis úgy tekinti, mint eszközt, mint a theologia szolgáloját. Ez oly tét, melyet mint elvet a scholastica egész terjedelemben alkalmazott. Tehát a bölcsészetnek önálló becsét nem tulajdonít. A természetes úton szerezhető ismeretről azt mondja, hogy az csak lélektani munka, mely a hitetlenséghez vezet, mert az, mi isteni, minden gondolatot meghalad. E tételt Dionysziustól vette át. Ki tehát az istenit emberi fontolgatás szerint vizsgálja, az a czéltalanra törekszik; ellenben a hitnek minden könnyű, oly állítás, mely saját munkájának tartalmával sem hangzik össze. Csak a dialecticának ad becsét, mert ez a theologia szempontjából használható műszer. A logicáról azt mondja, hogy az inkább műszer, mint a philosophia része, mert minden bizonyításra használható. Írónkban tehát úgy a gondolkodás elgyengülését látjuk általában, mint azt, hogy az ész útján megszerezhető ismeret bizonyossága a kinyilatkoztatott igazságok által háttérbe szorítottatott.

Mi theologiai nyomozásait illeti, az Istenről szóló tan után átmegy a háromságra azon tétel által, hogy az Isten nincs logos nélkül. Mikép a mi logosunk a szellemből (*νοϋς*) ered, és a szellemmel sem nem egészen ugyanaz, sem egészen más; úgy az Isten logosa is az által, hogy magára nézve subsistál, elvált attól, miből subsistentiája van. Azonban ő az atyával ugyanazon természetű, mivel mindent magában egyesít, mi az Isten fogalmához való. De a logosnak van szelleme is (*πνεϋμα*), mikép a mi logosunk nincs a pneuma nélkül, csak hogy a mi pneumánk a mi lényegünktől különbözik, mivel a légnek be- és kilehelésében áll; ellenben az Isten szelleme nem önállástalan lehelet, hanem állagos erő, mely hypostasisében nyilatkozik; az ered az atyából, és a fiúban nyugszik, s azt magában kinyilatkoztatja, mint élő, magát meghatározó, mindig a jót akaró, s az akarattal együtt a hatalmat bíró személy. Így véli a természet egysége által a pogányok polytheismusát, a logos és a szellem által a zsidók dogmáját elkerülhetni, de a két eretnekségből a jó megmarad, t. i. a zsidó képzetből a természet egysége, a pogányságból a személyek különbsége. Világosan mondja, hogy az atyaság, a fiúság és az eredés (*exitus*) fogalmait nem mi ruházzuk az istenségre, hanem azok onnan adattak nekünk. A főpontra nézve, hogy az atya, a fiú és a szellem mint személyek különbözők, s mégis mint ugyanazon Isten egyek, ezt mondja: a fiú és a szellem mindaz, mi az atya, csak a

nem-nemzés, a nemzés és az exitus tesznek kivételt, mert a három személy csak ezen személyes tulajdonságok által különbözik egymástól; nem a lényeg, hanem a saját hypostasisuk jellemzője által különböznek azok, a nélkül, hogy elválva volnának. Hogy az egy istenség három hypostasisban létezik, ez nála főtan ugyan; de midőn azt tanítja, hogy az, mi a személyeket egymástól megkülönbözteti, csak a mi képzetünk körébe esik, ellenben az egység — különbségben a logikai nemi fogalomtól — mint a három személyben a közös, valódi; ebből világos, hogy ő a hypostasisok viszonyát az istenséghez csak úgy tekinti, hogy a különbség az alanyi tudatba esik. Az isteni állag csak egy, ez azonban majd mint ilyen, majd mint olyan hypostasis tűnik fel, a mint ezt azon különböző vonatkozások szerint vizsgáljuk, melyek az atya, fiú és szellem által jeleztetnek. Minden hypostasis tökéletes ugyan, de az, az egy isteni állagnak csak egy bizonyos képzetmódja a vizsgáló alany részéről. János minél pontosabban akarja az orthodox háromsági tant kifejtteni, annál inkább kitűnik azon ellenmondás, melyen a régi egyház e tanban túlmenni sehogy sem tudott. Hogy ezen ellenmondást a gondolkodás előtt igazolja, elődeinek példájára azon feltevéshez folyamodik, hogy az Isten az emberi gondolkodás által felfoghatatlan, mi által új, még nehezebb ellenmondásba bonyolítja magát, mert világos, hogy így a tudomány köréből kilép. És midőn tanát az Istenről előadja, ezen előadásból is kitétszik, hogy azon kor tudata az Istenről minő ellentétes irányok közt ingadozott. Mi az Isten lényege? E kérdésre úgy felel, hogy lehetetlen megmondani, mi az Isten, lényegénél fogva. Inkább úgy lehet róla szólni, hogy mindentől elvonunk, mert ő semmi sem a levőből, nem azért, mivel ő nincs, hanem, mivel minden levőn túl van. Mert ha a levő az ismeret tárgya, úgy az, mi az ismereten, a léten is, s mi a léten, az az ismereten is túlvan. Az Isten tehát végtelen és felfoghatatlan, s csak ez benne a felfogható. Mit pedig az Istenről affirmative kimondunk, az nem természetét, hanem csak azt, mi természetére vonatkozik, ismerteti meg velünk, p. o. ha azt mondjuk, hogy ő jó, bölcs stb. Tehát positivumot ki nem mondhatunk az Isten lényegéről még azt sem, hogy ő van, mivel az Isten lényege minden levőn teljesen túlvan. Tehát itt is előtérbe lép az ellenmondás, az idea és a valóság közt, tehát a plátói álláspont. Az idea van és nincs. Az idea van, mint a magában levő, de az nincs a valódi tudatra nézve, ehhez képest az teljesen elérhetetlen. Ideā és valóság, lét és tudás, abstract ellentétet képeznek egymással. Hogy ezen nézet az Istenről a keresztyén háromsági dogmával összeegyeztethetlen, az világos.

Mikép lehet az isteni lényegben különbséget tételezni, ha az ő lényege tiszta, különbség nélküli egység, mikép lehet az Istenről kimondani, hogy ő atya, fiú és szellem, ha fogalma minden pozitív határozottságokat kizár? A régi és az újkor itt sem férnek meg egymással. Ha pedig a háromságot úgy akarnók tekinteni mint kinyilatkoztatottat, az ellenmondás így sem távolíttatik el, mivel a kinyilatkoztatás tartalmának ily külső viszonyát az oly istenideához, minőt János tanít, gondolni nem lehet. Különbö is ő más egyházi atyákkal együtt a háromságot nem mint adottat tekinti, hanem azt bölesészetiileg akarja felfogni. És noha lehetetlennek tartja, hogy az Isten ideájáról valamit positive tudjunk; mégis az Isten lételet bizonyítgatja oly úton, melyen eljutunk az Isten pozitív tulajdonságaihoz is. Érvélese ez.

Minden, mi van, az vagy teremtett vagy nem teremtett. Mi teremtett, az változó is. Mert a dolgok, melyek létele változással kezdődött, mindig változásnak lesz alávetve. Mi pedig nem teremtett, az változhatatlan. Mert mi lételetnél fogva ellentétes, ilyen az tulajdonságainál fogva is. Mivel a dolgok változók, szükségképen teremtvek. De a műmesternek egyáltalában nem-teremtettnek s változhatatlannak kell lenni. Ez az Isten. Ezen okoskodásmód szerint az Isten legalább minden levőnek első oka. Így pedig az Istenről valami positivum mondatik ki, mi ama negatív tannal össze nem vág.

De ő a cosmologiai októl halad a teleologiaihoz, s abból, hogy a teremtett egységesen összefügg, hogy fentartatik, kormányoztatik, következtet az Isten lételetre. A művész az, ki a mindenségbe észet oltott, mely által az egész mozog, s helyes rendben fennáll. Ily hatalmat nem lehet az esetlegességnek tulajdonítani. De tegyük fel, hogy az, mi támadt, az esetlegesség műve, ki az, ki azt, mi támadt, elrendezte, s állandó viszonyai szerint fenntartja? Bizonyosan egy, az esetlegestől különböző lény. Ez az Isten. Ha tehát az Isten nemcsak az első mozgató, hanem a művész is, ki mindent bölesesége szerint elrendezett, úgy ő a legfőbb ész, legfőbb szellem, s övéi mindazon tulajdonságok, melyek a világ összes szervezetéből elvonatnak.

Bölesészünknek két különböző álláspontja van. Egyrészt a plátói transcendentia szerint az Isten ideájából elvesz minden positiv tartalmat, másrészt az adottól és a valóságtól, mely aristotelesi álláspont, el akar jutni a saját tartalma által meghatározott ideához. Az idea tehát az öntudat által elérhető, a gondolkodó ész categoriái által meghatározható. De ezen két álláspont a mi bölesészünkknél teljesen kizárja egymást. A plátói világnézet szerint a valóság viszonya az ideá-

hoz negatív. János ettől megteszi az átmenetet a keresztyén világnézethez, mely szerint az Isten kinyilatkoztatott is. De ilyen csak az által, hogy ő az öntudat valóságába belép, ebben jelen van, vagyis az nemcsak egyáltalában egy, hanem háromegegséges, mint atya, fiú és szellem.

Elődei különböző tanainak nyomán kimerítõn tárgyalja a tant Krisztus személyérõl, s a két természet személyes egységének orthodox fogalmát. Elõadásából kitetszik, hogy e tan azon kor dogmaticai tudatának mennyire volt központja a nélkül, hogy abba teljesen bele találta volna magát. A chalcedoni symbolumot veszi alapul, s ezt azon határozottságok által, melyeket felállít, megfelelõ fogalomra akarja emelni. A monophysitismussal szemközt azon tételtõl indul ki, hogy két természet változás nélkül van egységbe összekapcsolva úgy, hogy sem az isteni természet el nem távozott egyszerűségétõl, sem az emberi az istenség természetébe át nem változott, sem nem lett két természetbõl egy összetett, mivel az összetett természet egyikkel sem lehet egylényegû azok közül, melyekbõl összetételt. Ugyanazon egy természet nem is vehet fel magába oly ellentétes tulajdonságokat, hogy az teremtett és nem teremtett, véges és végtelen legyen egyszersmind. Ha azt mondjuk, hogy Krisztusnak csak egy természete volt, akkor vagy azt kell mondani: Krisztus csak Isten, emberrélevése tehát merõ látszat; vagy õt csak embernek lehet tekinteni, mint ezt teszi Nestorius. Az eretneki tévedések oka szerinte az volt, hogy a természet és a hypostasis fogalmait egynek vették. Szerinte két, az isteni és az emberi természetbõl történt az egyesülés, nem vegyülés által, és az egység nem is pusztán külsõképen felvett vagy pusztva viszony hanem az hypostaticai egység.

Mi a két természet tulajdonságainak viszonyát egymáshoz illeti, erre azt mondja, hogy a logos az emberit elsajátítja magának. Midõn tehát a két természet kölcsönös áthatásáról beszél, ezt csak úgy érti, hogy ezen áthatás az isteni természetbõl indul ki, s az emberi természetre isteni hatások mentek át, de az isteni természetet semmi sem hatja át.

Orthodox tanának elõadásából kitetszik, hogy a két természet személyes egysége, hogy ez valódi legyen, az emberi természet jellemének megsemmisítése. Ezért mondja, hogy Krisztus birta ugyan az emberi akarást, mint Isten és mint ember, de az emberi az isteni akaratnak annyira volt alárendelve, hogy az nem saját mozgása által határozott meg, hanem csak azt akarta, mit az isteni akarat akart,

s csak az isteni akarat megengedésével szenvedte természetes módon azt, mi tulajdona volt. A sajátképeni alany mindig csak Krisztus mint Isten, az emberit csak a logos absolut akarata közvetíti, s minden emberileg természeti csak úgy létezik, mennyiben az mint istenileg akart van meg; az emberi tehát csak egy, az absolut isteni akaratot közvetítő forma.

Damaskusi Jánosnál van ugyan két egymást kizáró álláspont; de ez csak azon ellentét, mely van a természet egysége és a személyek kettősége közt. A keleti egyház ezen ellentétén túl soha nem emelkedett, de a túlsúly mindig az isteni természetre esett. Az emberi nem jut el jogához.

4. Claudianus Mamertus.

A nyugati egyház kebelében a népvándorlás pusztító viharainál fogva a viszonyok a tudományosságnak nem kedveztek. Némely bölcészeti tárgyak azonban mégis fejtegetés alá vétettek. Faustus azon okoskodására, hogy a lélek, mivel a testben lakik, tér szerint körülhatárolt tehát, testi állag, Claudianus Mamertus viennei presbyter († 477) következőképe felel. Igaz, hogy minden teremtmény, tehát a lélek is a kategoriák alá esik, de nem valamennyi categoria alá, különösen az nem mennyiség ezen szónak térbeli értelmében, mert annak nagysága a belátás és erény szerint mérendő. A világnak, hogy tökéletes legyen, a lét valamennyi fajával kell birnia, tehát a testin kívül a nem testivel. Ez szabad lévén, a mennyiség és tértől az Istenhez hasonló és a test fölött álló. De minthogy teremtmény, s mivolttal és időbeli mozgással bíró, az örökké való Isten-től különbözik és a testhez hasonlít. Nem a test foglalja be a lelket, hanem emez amaszt, miután azt összetartja, eleveníti. A testtől az által különbözik, hogy a testben mindenütt, minden részeiben mindig jelen van. A léleknek nem egy része okozza, hogy a szem lásson, a léleknek nem más része eleveníti az újjat, hanem az egész lélek lát a szemben, érez az újiban. Tehát a lélek egyszerűségét emeli ki szemközt a test oszthatóságával. A lélek egy erő ugyan, de valamennyi működéseiben egészen van meg. Azonban mikép viszonylik a lélek egyszerűsége különböző működéseire, e pont megfejtésébe nem bocsátkozik. Természetünkben az isteni, a föltétlen cél az, minél fogva a lelket mint minden jelenség fölött állót magasztalja. A lélek tehetségei között legfelsőbb az ész, az emberben ez rokon az istenivel, s ez bizonyítja a léleknek nem testi voltát. Ezen kor gondolkodói szerint el kell távolítani az aristotelesi kategoriákat mind, ha az Istenre gondolunk, s a lélek észszerű részének hasonlósága is az Istenhez abban áll, hogy rá a kategoriákat mind, nem lehet alkalmazni.

5. Boëthius.

Oly korban, midőn a keresztyén gondolkodásban a régi philosophia mélyen behatott, s a keresztyén és a pogány elem közt az ellentét többé nem volt oly éles; ide lehet számítani Boëthiust is, kinek keresztyénsége kérdéses ugyan, de kinek iratait különösen a logikaiakat a későbbi kor sokfélekép felhasználta. Született előkelő római családból, s noha szolgálatát Nagy Theodorich tudományos ügyekben igénybe vette, politikai okokban rejlő gyanúból őt 525 körül kivégeztette. Legönállóbb munkája: *De consolatione philosophiae*, melyben az ujlátói philosophiából merített gondolatokra és a római érzületre rá lehet ismerni.

Bölcsészetének központja az Isten ideája. Az Istent úgy fogja fel, mint a világ teremtőjét, mint mindentudót, de annak legtisztább jelzése a jónak fogalma. Az Isten által megállapított világrendet csodának tekinti. Az emberi következtetés meg nem közelítheti az isteni előretudás egyszerűségét. Mi csak érzéssel, képzerővel és észszel birunk. Ezek oly felfogási módok, melyek a felfogónak, de nem a tárgynak természetétől függnek. Igaz, hogy az ész legyőzi a testi formát is, mire az érzék és képzerő nem képes, s megismeri az egyest az általános fogalomban, de legfelsőbb ismerettel nem birunk, azt egyedül az Isten tartotta fel magának. Kell, hogy az Istennel a szeretetben egyesüljünk; de ezen szeretet nem munkátlan *contemplatio*, hanem általa az érzéki kívánságot kell legyőzni, hogy az igazi üdvösségben, mely az Isten, részesüljünk.

Meggyőződését a tökéletesen jó Istenről arra alapítja, hogy a tökéletes nemcsak gondolható, hanem szükségképeni is, mivel a korlátozott tökély is csak a tökéletesnek feltevése mellett lehető. De minden dolgok tökéletes alapjául az emberek általános fogalma az Istent ismeri fel. Az Isten a világot jóságánál fogva teremtette, s ez által kormányozza, de ezen kormányzás külső eszközökre nem szorúl.

A tudomány mélyebb alapjait szántsándékosan meg nem érinti, s lelke egészen római módon csak a gyakorlatnak szolgáló pontoknál mulatozik. Ezért fontos előtte a jónak és a gonosznak nyomozása, de ezeket is nem annyira fogalmaik, mint hatásaiknál fogva vizsgálja. Ő is a gonoszságot semmisnek tekinti. A gonoszság lealacsonyítja léteünket, s megfoszt azon természettől, melylyel birnunk kell.

Bölcsészeti vigasztalásával összefügg az emberi szabadság és a gondviselés kérdése. Hogy a világon mindent az isteni gondviselés

(providentia) legjobban igazgat, és hogy ezen sem a végzet (fatum), sem az emberi akarat legkisebbet sem változtathat, ez föltétlenül áll előtte. A gondviselés az egyszerű változhatatlan örök világrend, az isteni ész, mely mindent befoglal, s mindennek meghatározza mértékét. Ugyanazon rendet nevezzük végzetnek, ha azon egyes okokat vesszük tekintetbe, melyek által amaz végrehajtatik; mi egységében a gondviselés, az kifejlésében a végzet. Mi csak a gondviseléshez csatlakozik, az nincs a végzetnek alávetve, mivel a gondviselés örökkévalóságához felemelkedvén, azon eszközök körén kívül áll, melyeknek a változó dolgok sokasága alá van rendelve. Ez áll az észlényekről, mivel az észet nem lehet gondolni szabadság nélkül. Az ember kivonhatja magát a végzet alól, ha az Istenhez felemelkedik, ha gondolatait minél jobban irányozza az isteni szellem ismeretére. Az emberi szabadság összeegyeztethetőségét törekszik az Isten gondviselésével és előretudásával kimutatni,*) mivel különben következnek, hogy az Isten nemcsak a jónak, de a gonosznak is oka, hogy tehát tőle sem jutalom, sem büntetés nem jöhetne. Ha ennek ellenére is azt tapasztaljuk, hogy a jókat sok baj és roszt ér; ellenben a rosszak meg nem érdemlett szerencsében részesülnek, erre azt mondja, hogy emelkedjünk fel minden külső fölibe, s nem aggódva azzal, mi minket ér, derülten haladjunk a jó úton, s ne tekintsük a külső javakat boldogságunknak. Ehhez hozzá teszi, hogy az erény soha sincs jutalom, a gonoszság soha nincs büntetés nélkül, mivel az a boldogsággal, ez a boldogtalansággal összeesik, az hatalom, ez tehetetlenség, az istenekké tesz, ez állatokká. Tehát a szabadság a jóban áll, s abban, ha a végzet fölibe emelkedünk.

6. Aurelius Cassiodorus.

Cassiodorus senator született 469. Kr. u. Squillaciban előkelő római családból, magas állami hivatalokat viselt először Odoacer, azután a keleti góth királyok alatt. Ezek uralkodása végén 70 éves korában az általa alapított zárdába vonult vissza. Itt a tudománynak élt, hogy ezt szerzetesei részére gyümölcsözővé tegye. A tudományt szükségesnek tartja, de csak azon okból, mivel az a szent írás és a theologia

*) Ez keveset sikerült. Mert azon tétel ki nem elégitő, hogy az Isten, természetének szükségességénél fogva az esetlegesről is bír szükségképeni tudással, s időbe nem esvén, a dolgokat nem előre látja, hanem jelen módon szemléli, a mint tehát egy szabad cselekedet nem válik szükségessé az által, hogy azt az ember látja, ép az által sem, hogy azt az Isten a maga módja szerint látja.

megértéséhez szolgál. Önálló nyomozás nála nincs. Iratai közt, melyek általában csak kivonatok, legnevezetesebb az, mely a lélekről szól. Itt tovább megy, mint Claudianus Mamertus, mert azt mondja, hogy a lélekre nemcsak a mennyiség, de a minőség sem alkalmazható, mivel a lélek forma nélküli. Ő a formát csak a térbeli kiterjedés szerint gondolja. Ezen mondatainak azon szép iránya van, hogy lelkünkben ismerjük fel hasonlóságunkat az Istenhez. De lelkünk nem az Istennek része, hanem erényünk által a teremtmények mértéke szerint kell az Istenhez hasonlóknak lennünk.

Az ő ideje óta állapotított meg, hogy a rendszeres oktatásnak a három művészetet (*artes: grammatica, dialectica, rhetorica, scientiae sermocinales*) kell magában foglalni, azután a négy tant (*disciplinae: arithmetica, geometria, musica, astronomia, együtt véve mathematica vagy scientiae reales*). Ez volt a *trivium* és a *quatrivium*.

Visszapillantás a patristicai bölcsészetre.

A patristicai bölcsészeti feladata volt a kerygmából dogmát képezni. Hogy kiválólag theologiai kérdések megfejtésével kellett foglalkoznia, ezt mint a dolog természete, s a történeti szükségesség által megállapított tény, az előadás folyamából láttuk. Hogy benne a polemiai elem is nagy tért foglalt el, ez természetesen folyt azon viszonyból, melyben a pogánysághoz és a régi bölcsészethez állott. S noha a régi bölcsészettel folytonos ellenzékelt képezett, azt a dogmák képezésében egészen nem nélkülözhetette s maga azon harc is jótékony hatást gyakorolt rá, mert gondolkodását erősítette. Ismeretének előrehaladó elve pedig nem lehetett más, mint egyes mozzanatainak azon belső egymásutánja, melyet tárgya kijelelt. Mert nem azon egyesek, kik a tudomány történetében önállólag fellépnek, választják meg személyes hajlamuk szerint azt, mit nyomozni kell, hanem az általános szükségképen megelőzi a különöst. E belső okból a patristicai gondolkodás először az Isten egységére irányult, a mint ez az állagnak és az alanynak különbségeit és ezek abszolút egységét foglalja magában. Ez a háromság. Csak ez után vizsgálhatta az istenember fogalmát, s végre az ember akaratát viszonyban az Isten akaratához. Tehát, mint látszik, a patristicai theológiának módszere elemző. E szerint az ismeret a hit tartalmának egyes pontjait bontja szét, folyvást új kérdéseket hoz fel, s az elemzés eredményét általános tételekben mondja ki. Míg az eljárás mód ilyen, addig szoros értelemben vett rendszer lehetetlen. Igaz,

felmerültek a rendszer felé törekvő képzési formák, p. o. Origenesnél, Augustinusnál, de valódi rendszereket csak azon korban fogunk találni midőn a theologiai kérdések elemzése viszonylagosan már befejeztetett.

Azon ténynek, hogy a patristica csak theologiai álláspontot foglalt el, egyik eredménye volt, hogy az egyházi és a világi tudományokat szorosán elkülönítette egymástól. Igaz, hogy a világra, a végesre is kellett tekintettel lennie, midőn az Istent ennek műveiben, a természetben és a történetben felismerni tanította. De azon törekvésében, hogy az egyházat megalapítsa és ennek alaptanait tudományosan ki-nyomozza, a világi, véges dolgokra csak a legnagyobb általánosságban vetett pillantást. Augustinus tanában az ellentét a között, mivel az egyház megáld, s mi határain kívül születik meg, oly merevségre fokozódott fel, hogy csak amannak tulajdonítottak becset, ellenben ezt érték nélkülinek tekintették. De bármily nagy volt a tisztelet az egyház áldásai iránt, a legnagyobb elfogultság mellett sem titkolhatták el, hogy lehet valamit a pogány tudományból is meríteni, nevezetesen a logikai és a physikai pontokra nézve, mi az egyház miveltségi eszközei közt nem volt meg. Használták a categoriákat, igaz, szántsándékosan és módszeresen csak a világi véges tárgyakra vonatkozó ismeretkörben; de beismerték, hogy az istenség lényegének vizsgálódásánál is legalább némelyeket kell alkalmazni. És midőn továbbá bevallották, hogy az aristotelesi categoriák segedelmével az istenség lényegének mélyébe és túlbőségébe egészen behatni nem lehet, hogy nem érezték annak szükségét, azok használhatóságát pontosabban meghatározni, azokat bírálat alá venni vagy újakkal pótolni, ennek oka azon kívül, hogy tisztán csak a theologiai kérdések megoldásával voltak elfoglalva, ellenben a szoros értelemben vett bölcészeti feladatokat különösen nem tüzték ki, a patristicai philosophia sajátos előadási módjában rejlik. Ezen előadási mód, mint arra helylyel-közzel már utaltunk, a mythusi alak volt. *) Ez a patristicai bölcészet előadásának egyik fő hiánya. A keresztyén theologia ezen előadási módja a legtöbb írónál kisebb nagyobb mértékben egészen a scholastica kezdetéig megmaradt, ellenére annak, hogy az egyházi tanítóknál elég speculativ elem van. Mennyire meglepő p. o. Origenes mély speculatiója. De hogy a keresztyén dogmával kivált ő sok mythosi képzetet kapcsolt össze, ezt annak helyén láttuk. A dogmának mythosi alakja

*) Lásd Baur; Die christl. Lehre von der Versöhnung. Tübingen 1838. 143. lap stb.

van, ha a fogalom helyét a kép foglalja el, nevezetesen, ha a vallási igazságokat a képzelet által alkotott történetek formájában adjuk elő. A mythosival pedig, mint azt a gnosticizmus mutatja, rokon a doketizmus. Ha a szellemben megvan a hajlam, s a korban az irány a mythosi előadáshoz, képies alakokat alkot magának. Ekkor a valóság világát könnyen átváltoztatja a pusztá jelenség és a merő látszat világába. A gnosticusokat is mythosi irányuk oda vezette, hogy ők Krisztus történeti jelenségét a doketizmus szerint fogták fel. A mythosinak és a doketainak formájában kifejtett régi világszelleme az, mely a keresztyén theologia kezdetén a keresztyénséggel összeütközött. Az ősz egyház harcra kelt ugyan a gnosticizmussal, de azt oly kevésbé tudta legyőzni, hogy az sokféleképp és sokáig gyakorolta uralmát az egyházban. Legszembetűnőbb az előadás mythosi formája a megváltás és a kiengesztelés tanában, különösen ott, hol ezt az ördögre vonatkoztatták. Igen természetes, hogy azon tannal szorosan összefüggő más, t. i. a bűn eredetéről szóló tan annál inkább mythosi alakot vett fel, minél nagyobb szerepet juttattak az ördögnek, ki szinte mythosi alak, s minél inkább ragaszkodtak a betű értelméhez, midőn a bűntanban az ő szövetségi elbeszélésből indultak ki. Hogy azon végtelen következmények összefüggése, melyekkel Ádám bűne bírt, ezen egy tett által közvetítetik; ez nem más, mint a csoda fogalmával szorosan összefüggő mythos. De oly dogmákban is, melyek a tudományos formának nagy tökélyére jutottak, mint a háromsági tan, bizonyos mythosi színezet megmaradt. Midőn Athanasius a fiúnak lényegegyenlőségét az atyáról tanította, ez nagy haladás azon pogány képzetrel szemközt, mely a legfőbb Istennek egy alistent rendel alá. És annak ellenére is a fiú nemzését az atya lényegéből mythosilag gondolták mindaddig, míg azt az Isten szellemi mivoltából felfogni nem tudták. De a dokétai elem a megváltó személyének tanában is szerepelt. A gnostikusok épen doketizmusoknál fogva a megváltóban az emberit pusztá látszatnak nyilatkoztatták ki, mivel gondolkodásuk szerint szellem és anyag közvetlenül nem egyesülhetnek. Az orthodox egyházi férfiak tanították ugyan, hogy Krisztusban az isteni természet az emberivel valóságosan egyesült; de a két természet viszonyát egymáshoz úgy határozták meg, hogy az emberi természet szemközt az istenivel minden önállását elvesztette, az istenibe átment, s utóljára pusztá látszattá lett. A transsubstantiatio dogmája nem más, mint ezen kor dokétai irányában gyökerező felfogás. A gnosticizmus egy főpontban foglalja össze mindazt, mi doketizmus, t. i. midőn az isteninek és az emberinek egységét fel

akarja fogni, ezt úgy teszi, hogy a kettő közé számos közép tagot iktat be, s az nem maga az Isten, ki a világot egységben magával összetartja, hanem csak egy aeon mint eredeti emanatiójának műve. De az ily felfogás, mivel a régi korban mélyen gyökerezett, s innen, az új elvre átszállott, az egyházban is noha szelidebb formákban tovább hatott, és az igazság felismerésére törekvő szellemet annyira megkötötte, hogy az a látszattól az igazságig, a képtől a valóságig elhatni s a fogalom szilárd alapjára állani még nem volt elég erős. Azonban, az emberi tudat kifejlésének azon útja, hogy a maga egyáltalános tartalmát tisztán felismerje, nehéz munka. Itt tekintetbe jönnek értelmiségünk különböző fokai, a vizsgálódás tehát lélektani. A theológiában csak akkor lehetséges az alapos haladás, ha a dogmára nézve a szemlélettől átmentünk a képhez és a képzethez, innen a fogalmi ismerethez. Itt van a tér, hol a jelkép, a mythos, az allegoria gyökereznek, hol szó lehet a hit viszonyáról a gondolkodáshoz, a képzetnek az értelemhez, itt van a hely, hol a tartalom ugyanazonosságának viszonya a formának különféleségéhez szóba jöhet. Midőn tehát a patristica a régi világból öntudatlanul átvett mythosi előadási formát használta; azon különbségről, mely a keresztyén világot a régítől elválasztja, noha erre erőteljesen visszahatott, tiszta tudattal még nem bírt, s így természetes, hogy azon pontot sem ismerhette fel teljesen, melyre nézve a többi vallásokkal és általában a régi világgal rokon. Mivel tehát a patristicai bölesészet a különbséget a keresztyénség és a régi világ gondolkodása közt egész tisztaságban még fel nem ismerte; ezért a régi bölesészekről átvett nem egy oly képzetet, melyen a keresztyénség elvileg már túlvolt. Ez a patristicai bölesészetet nem egy pontban zavarta meg.

És a hit feltétlen tekintélye miatt elfogult, s a szabad gondolkodáshoz felemelkedni még nem bátorkodó kornak egy más főhiánya a supranaturalistiai felfogás. A supranaturalismus az emberi ész határain túl fekvő igazsághoz folyamodik, tehát tulajdonképen a csodához, s mivel azt tanítja, hogy ily igazság csak a hit számára való, az emberi ész jogát megtagadja, mintha az isteni igazság nem volna egyszerűsmind emberi, még pedig azon mértékben, hogy ez abban jut el teljes valóságához. Így a hit az észszel, mely minden igazság, tehát a vallási hit igazságainak megismerésére is a legfelsőbb bíró, egy, soha össze nem egyeztethető ellentétet képez. Az ily hit az embert igazán boldogítani nem képes. Egyébiránt minden gondolkodás supranaturalistiai azon értelemben, hogy a természetén túlhat, mert a természet legese-

kélyebb gondolatra sem képes, s a közönséges supernaturalismus tulajdonkép a gondolkozástól fél, s ezért ennek és a vizsgálódó észnek legnagyobb ellensége.

A supranaturalismusnak tehát nincs tiszta belátása az Isten és az ember közti helyes viszonyba. De minden supranaturalismus csak részszerinti, mert oly rendszer, melynek minden mozzanata oly elvből volna leszármaztatva, lehetetlen.

Hogy a patristika a tudományokat két, egymástól távol eső körre választotta el, ez csak tolmácsolása kora azon iránylatának, mely az érzéki és érzékfölötti világ dualismusának alapján állott, holott a keresztyénség elve e dualismuson túlemelkedett. Hogy a két világot egymástól így elszakították, ebből folyt azon felfogás, hogy az érzéki kívánságot úgy tekintették, mint a bűn eredményét mint az emberi természet elfajulását, s minden, az érzéki és a világi felé vonzó hajlamot elkárhoztattak.

Mindemellett is a patristica a bölcészetre, a gondolkodás körének tágítására, az eszmék tisztázására jótékonyan hatott. A bölcészet a valóság és a történeti alapokon nyugvó élet magyarázója. A patristica minden kétségen kívül helyezte, hogy a bölcészet a történeti miveltség tényleges alapjaiban megbizhatik, mert a keresztyénség ezeket megszentésítette, s azon alaptételhez ragaszkodott, hogy a hit vezet az ismerethez. Azonban ezen tételt határozatlanul és egyoldalulag fogta fel, mert a hitet részint tág, részint szűk értelemben vette. Tág értelemben vette azt, midőn szükségességét bebizonyítani akarván, mellette oly érveket is felhozott, melyeknek a vallásos hithez semmi közök, p. o. meggyőződés a tudományos alapelvek igazságáról. De azon fogalom már Origenesnél tisztább lett, ki azt az Istenben vetett bizalomra alapította, Augustinusnál pedig azon szilárd meggyőződésre emelkedett, hogy az igazság megismerésének útja szeretet az Isten iránt, s közösség az egyházban. De ezzel oly fordulat állott be, hogy azon fogalom szűkké lett. Ezt az emberiség neveléséről szóló tana mutatja. Hogy az emberiséget az Isten neveli, ez oly hit, melyet minden philosophia készen bevall. Mert maga a philosophia, ennek története és minden előzményei egy magasabb kézben nyugsznak. De midőn az egyházi atyák az emberiség nevelését csaknem kizárólagosan a szent történetben, az egyház megalapításában keresték, s a hitet csak az egyházi tanokra szorították, midőn Augustinus az írás tekintélyét is csak a katholikus egyházban való hittől teszi függővé; úgy világos, hogy a hit, melyet a tudás alapjául tekintettek, igen szűk

jelentést nyert. Az egyoldalú theologiai irány csak az egyházban látta az isteni szellem tiszta kinyilatkoztatását, s tagadta, hogy a többi világban annak nyomai megvannak. A kegyelem és a természet országa merev ellentétté fokozódott. Ez nem azon mód, mely szerint a bölcészet a műveltség történeti alapjaival megbarátkozhatnék, az nem a keresztyénségnek azon eredeti szelleme, mely a világot megnyerni, hanem, mely a fölött uralkodni törekszik.

Mindemellett is, mi a keresztyén hit elvéből a patristicában nagy eredményképen kifejtett, ez többek közt az egyesnek és a személyesnek érvénye szemközt az általánossal, mivel a hit az érzületnek, a meggyőződésnek, a személy erkölcsi jellemének sajátja. Ezért a keresztyén hitben a személyes elem oly megdicsőítést nyert, minővel azelőtt soha nem bírt. Azon magas becs, mely a személy szabadságának és halhatatlanságának tulajdonított; a keresztyénségnek magas reményein, az örökkévaló boldog élet, a legfőbb jó elérésének kilátásain nyugszik. Ezen reményt az ókor nem ismerte, azt lehetetlennek tartotta, hogy egyes személy a jónak egész teljét magába befoglalhatja. Ezt teheti mint teremőjének képmása, szerető gondviselésének bölcs vezetése alatt, mely a természetnek minden erőit az ő javára irányozhatja. Ez az egyházi atyáknak azon hatalmas meggyőződése, mely keblöket rendíthetetlen bizalommal eltölti. De azon magas becs, melyet a keresztyénség a személynek tulajdonít, azon szép remények, melyekkel az emberi szívet betölti, a keresztyénség azon alaptanán nyugszik, hogy az Isten emberré lett. A nyugoti egyház dogmaticája, melynek tekintélyes képviselője I. Leo és Augustinus, kezdet óta határozottan harczolt az emberi természet valódisága mellett, s védte az ember jogát mennyiben ez még mint véges szellem is az egyáltalános ideának szempontja alá helyeztetik, s bűnös voltánál fogva vizsgáltatik. Ez által elkészítettett azon tér, melyen a véges szellem közvetítése által a végtelen szellem a létezésbe lépendő, s ezen idea a dogma kifejlésében a mozgató.

Midőn a keresztyénség a személyt annyira megdicsőíti, ezen irány erejénél fogva el kellett enyészniök az ókori bölcészet által ápolt pantheismusi képzeteknek. A pantheismus szerint az egyesnek az általánossal szemközt minden érvénye megsemmisül. A patristicai philosophia szilárdul ragaszkodott, azon tételhez, hogy a világi dolgok nem az Isten részei, mivel változók. Midőn a pantheismus az ész azon törekvéséből nyeri erejét, hogy mindenütt az Isten hatását pillantja meg, a patristicai philosophia a pantheismust az által győzte le, hogy azon

törekedést jobban értelmezte, mert mikép az egyes személyt, úgy az egész teremtést dicsőítette. Azon tétellel szemközt, hogy minden dolog változó és mulékony azon másik tételt állította föl, hogy az egész világ a tökélyre van rendelve. Ez azon meggyőződésből foly, hogy az Isten, a világ czélját tekintve, csak tökéletest alkotott.

De a keresztyén gondolkodás legyőzte a dualismust is, nevezetesen a durvábbat, mely két, egymással ellentétes és semmi magasabb által össze nem kapcsolt alaplényből a jót és a gonoszt leszármaztatta. De a finomabb dualismuson, mely azon nézetből indul ki, hogy a világon az ellentét azért szükségképeni, mivel minden dologhoz korlátnak kell tapadni, túlmenni nem tudott. Azt fölismerte ugyan, hogy az egyes a maga üdvét csak a közösség üdvéből merítheti, de hogy ezen közösség miképen függ össze még egy nagyobb közösség üdvével, azt az egyház és a világ közti dualismus tisztán látni nem engedte, s ezen dualismus a mennyeknek és a földinek dualismusává fokozódott. Ezen hiány oka az, hogy a teremtésről szóló tant szemközt a dualismussal teljesen ki nem fejtette.

A teremtéstannal szemközt áll az emanatio tana is. Az emanatio a kiözönléseknek egy fokonként leszálló tökélye által akarja a világ tökéletlenségét kimutatni, még pedig mint szükségképenit és legyőzhetlent. Ezen tan a pogányságnak azon nézetével függ össze, hogy a földi és az emberi dolgok a legfőbb októl nagy távolságban állván, vele közvetlen összeköttetésben nem lehetnek. Ezen nézetet az által győzte le, hogy az észnek azon határozottságát tanította, mely szerint a tökélyre van hivatva. Azonban ide csak lassanként jutott el, mivel kezdetben a keresztyén egyházban is egy közvetítőnek ideája, ki nem a legfőbb Isten, kezdett erőre kapni (subordinatio tana, Arius), s a legyőzhetetlen távolság Isten és a teremtmény között mutatkozott. De midőn a háromsági tan győzött, ezen képzetek azon belátásnak csináltak helyet, hogy a végtelen és a véges, a teremtő és a teremtmény közt a különbség soha meg nem szűnik ugyan, de hogy a kettő közt nincs legyőzhetetlen válaszfal, hogy semmi sincs, mi az eszes teremtményt akadályoztatná teremtőjének tökélyét belátásában és erényében elsajátítani. Ezért az emanatio tannak el kellett enyésznie, s a keresztyén tan gyakorlati iránya vele szemközt az ész szabadságát emelte érvényre, mely minden a természet részéről tételezett korláton túl emelkedni képes, s a természetet elismeri ugyan, de csak mint a cselekvés alapját és tárgyát. Azonban ezen gondolatot az egyházi atyák egészen kifejteni azért nem tudták, mivel a világi véges dolgok kutatásába be nem bocsátkoztak.

Ebben fekszik annak is oka, hogy ők az ember szabadságát viszonyban az isteni kegyelemhez kielégítőleg megoldani nem tudták. Hogy a *patristica* az emanationak minden maradványain túl nem hatott, ennek alapja az, mivel a háromsággal összefüggő tant a teremtésről teljes tisztaságban nem fogta föl. Azt ugyan határozottan tanította, hogy az Isten fogalmát nem lehet függővé tenni a világi véges dolgok lételetől, s megkülönböztette viszonyát a világhoz, vagyis az ő lételetét mint teremtőt, s mint megszentelő szellemet, és hogy a világhoz való viszonyaiban az isteni tökélynek egész teljét ismerjük föl anélkül, hogy isteni hatását korlátoznók s egységét megsemmisítenők. De mivel az egyáltalános szellem lényegében fel nem ismerték azon szükségességet, hogy az háromságilag határoztatik meg, s ezt csak formailag vették, innen lett, hogy a háromság fogalmát oly analogiákban keresték, melyek egyrésztől csak egy holt formulát képeztek másrésztől a *mysticismus* kezére dolgoztak.

A háromságban bennrejtett a szent szellem mindenhatóságáról szóló tan is, mely az észlények szabadságával összeegyeztetendő. Epontra nézve felismerték egyrésztől annak szükségességét, hogy minden jó a világon az Istennek tulajdonítandó, másrésztől nem tagadták, hogy a világon az igazi jó csak abban állhat, hogy azt az észlények saját akaratak által sajátítsák el maguknak. Ezen ellentétet akként közvetítették, hogy az Isten szent szelleme teremtményeiben munkálkodik, ezek pedig annál szabadabbak, minél inkább beteljesítik az Isten akaratakát. Hogy azonban epontra nézve sok homály maradt fent, ennek oka is az, mivel a természet és az ész, a jó és a gonoszság, az egyházi és a világi élet ellentéteit behatólag nem vizsgálták. Augustinus és vele a legtöbb egyházi atya a jónak és a gonoszságnak fogalmát mint a lét és a nemlét közti ellentétet fogták föl, tehát határozatlanul. Igaz, hogy ezen tág fogalmon túlment, különben attól, mi az egyházhoz nem tartozik, meg nem tagadhatta volna az erkölcsi jót. De épen ezen merev ellentét az egyházi és világi élet között, midőn azt a jóval, ezt a gonoszsággal azonosítja, arról tesz bizonyosságot, hogy a nyomozásokba mélyebben kellett volna bebocsátkoznia. Azonban a *patristicai philosophia* természetében rejtett, hogy pusztán az egyházi élet céljait tartván szeme előtt, a jót csak ebben pillantotta meg. Azon merev ellentétnek szükségképeni eredménye volt, hogy az isteni kegyelemhatások és a jó, melyet eszközölnek, egész összefüggésben meg nem ismerhetők, hanem csak azon részben, hol azok legfényesebben bizonyulnak be — az egyházi életben. De így az isteni hatások természetes

összefüggésökből kiszakíttatván, mint valami csoda és önkény tüntek fel, s háttérbe szorítottak azon nézetek, melyek a megváltás és teremtés, a kegyelem és a természet összefüggésére irányultak, s helyet csináltak azon nézetnek, mely szerint a szent szellem a teremtmények lényegét nem vezeti a kifejlés és a tökély felé, hanem azokat természeti határaikon túlemeli. Ily nézetekkel az ész szabadsága össze nem egyeztethető. Ily hibás nézet folytán az élet kifejlésének folytonos egymásutánja megszakítottatik, s a kegyelem mint új teremtés szerepel, mely az előbbi élet által nem föltételeztetik, mivel ebben semmi sincs, mihez a jó kapcsolódni. A mythosi előadásforma mellett a nem egy pontban szereplő supranaturalistiai felfogás az egyházi atyák legnagyobb hibája.

Legtöbb ingadozást mutat az egyházi atyák tana a kiengesztelés fogalmának momentumáiban. Az istenember életét teljes egészletében még fel nem fogták. Az isteninek és az emberinek egysége nélkül a kiengesztelés nem gondolható. Az egyházi atyák, hogy azon egység tudatához eljussanak, mindig egy pontra tértek vissza, mely a keresztyén kiengesztelési elméletnek szükségképeni feltevése ugyan, de magát a kiengesztelést még csak közvetlenül, csirájában foglalja magában. Ez a logos emberrelévésében való egysége az isteninek és az emberinek. De, mint láttuk, a kiengesztelődés munkásságában egyrésről az emberi elem nem jut el igazi valóságra, másrésről pedig az emberre lett logos tulajdonképen még nem az igazi istenember. Az isteninek és az emberinek különbségét, melynek közvetítése a kiengesztelődés lényege, úgy gondolták, mint azonnal elenyésző momentumot. Ez azon pont, hol a platonismus és a keresztyénség legközelebbről érintkeznek egymással, de csak azért, hogy különbségeiknél fogva annál inkább eltávozzanak egymástól. Az egyházi atyák még félnek az isteni és az emberi egységének tudatához az által eljutni, hogy mindenek előtt a különbséget kell érvényre emelni. A platonismus, még pedig azon pontjánál fogva, hol hiánya legnagyobb, az egyházi atyák theologiáján, noha különböző formákban, végig húzódik.



TARTALOM.

	Lap.
Előszó	V—XVI
I. Visszapillantás az ókori bölcsészetre	— 1
II. Átmenet az ó-világból a keresztyénséghez	1— 5
III. Krisztus az istenember	5— 8
IV. A keresztyénség elve a tudományban bebizonyítandó	8—14
V. A keresztyénség mint egyház	14—18
VI. Az egyház szervezete	18—24
VII. Állam és egyház	25—30
VIII. A keresztyénség harca a keleti és a hellen elemekkel	31—40
1. Ebioniták, Dokéták	— 31
2. Gnosticismus	32—35
3. Manichaeismus	35—37
4. Montanismus	37—38
5. Hellenismus	38—40

Az egyházi atyák kora.

A hitvédelmezők és az egyházi atyák bölcsészetének főfeladatai	43—49
A) A hitvédelmezők	50—96
1. Flavius Justinus	50—52
2. Athenagoras	52—53
3. Theophilus	53—54
4. Tatián	54—55
5. Irenaeus	55—61
a) Viszonya a gnostikusokhoz	55—56
b) Tanai általában	56—58
c) Tana különösen a megváltásról	58—61
6. Tertullianus	62—74
a) Álláspontja	62—68
b) Theologia	68—70
c) Világ	— 71
d) Embertan	71—73
e) Halhatatlanság	73—74

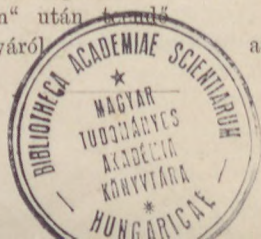
	Lap.
7. Alexandriai Clemens	74— 82
a) A hit és a tudás viszonya	75— 78
b) Isten és a logos	78— 82
8. Origenes	82— 96
a) Álláspontja. Hit és tudás	83— 85
b) Isten és a logos	85— 87
c) Világ és ember	87— 96
B) Dogmaképzők	97—330
I. Tan a háromegegyes Istenről	97—166
1. 2. Sabellius, Samosatai Pál	97— 98
3. Arianismus	98—103
4. Athanasius	103—115
5. A niceaei symbolum, fontossága és története közvetlen a zsinat után. Traditio. Hierarchia	115—122
6. A niceaei tanfogalom Nagy Basil, nazianzi Gergely és nyssai Gergely felfogása szerint	122—128
7. A semiarianismus. Eusebius	128—131
8. Tan a szent szellemről	131—134
A háromsági tan az ujkori bölcsezsét szempontjából	135—166
II. Az isteni és az emberi természet viszonya	167—230
1. Az arianusok és Athanasius felfogása	167—169
2. Apollinarius	169—178
3. Apollinarius ellenei	178—185
a) Athanasius	178—179
b) Nazianzi Gergely	179—180
c) Nyssai Gergely	180—185
4. Hilarius	185—186
5. Az antiochiai theologia ellentétben az alexandriai-val. Theodorus	186—194
6. Nestorius és Cyrillus	194—203
Az istenember két természetének fogalma a mai bölcsezsét szempontjából	203—212
Ellenvetések ezen tan ellen. Strauss. Tübingai iskola. Baur	212—230
III. Az Isten és az ember szabadsága	231—330
a) Augustinismus	231—285
Augustinus élete	231—232
Bölcsezségi álláspontja	232—242
Theologiai rendszere	242—285
1. Isten	243—253
2. Világ	253—285
a) Teremtés	253—258
b) Bünbeesés	258—264
c) Megváltás	264—285
Julián császár és Augustinus mint az ó és új világ képviselői	285—291
β) Pelagianismus	291—305
1. Pelagius	292—295

	Lap.
2. Pelagius és Augustinus	295—299
3. Pelagius követői. Coelestius. Julian	300—305
γ) Semipelagianismus. Cassianus. Faustus	305—309
Az egyház viszonya a három irányhoz	309—312
A szabadság fogalma az újkori bölcészet szem-	
pontjából	312—330
C) A bölcészet a patristika utolsó idejében	330—367
1. Dionysius Areopagita	332—349
2. Maximus Confessor	349—351
3. Damaskusi János	351—356
4. Claudianus Mamertus	— 356
5. Boëthius	357—358
6. Aurelius Cassiodorus	358—359
Visszapillantás a patristikai bölcészetre	359—367



Nagyobb nyomtatási hibák.

<i>Lap.</i>	<i>Sor.</i>	<i>Helyett.</i>	<i>Kijavítandó.</i>
	Alulról. Felülről.		
18.	9.	— gazdaság	gazdagság.
19.	— 16.	áltel	által
26.	— 2.	e	a
28.	— 5.	egyesen	egyenesen
62.	16.	— , bölcsészet	a bölcsészet.
68.	— 10.	tekinti	tekint
79.	13.	— isten	isteni
82.	— 10.	keresztyén	a keresztyén
82.	10.	— taniból	tanaiból
86.	10.	— azt atyával	az atyával
87.	— 17.	az, karat	az akarat
90.	7.	— egysítése	egyesítése.
100.	8.	— „Isten“ után vessző	
111.	— 8.	ősképet	ősképét
120.	5.	— és	is
123.	— 17.	lényegyük	lényegüek
125.	3.	— nagy	vagy
132.	— 2.	mertjük	merítjük
142.	14.	— gondoskodó	gondolkodó
224.	— 15.	szerint	szerinte
224.	— 19.	el	elő
255.	14.	— nem	nemz
291.	3.	— B	β
304.	14.	— az	az :
318.	— 6.	„általános“ után vessző	
325.	— 6.	Esz	Ész
331.	14., 15.	— dogmákba	dogmákban
336.	— 6.	egymásnak	egy másnak
338.	— 12.	istenalakához	istenalakúhoz
343.	— 19., 20.	„tisztaságában“ után vessző törlendő, „megmarad- ván“ után törlendő	
361.	16.	— atyáról	atyával.



MTA
KIK



1940

1941

1942

1943

1944

1945