

KERESZTÉNY MAGVETŐ.

XXXVIII. évf.

Januáriuſ—Februáriuſ.

1-ső füzet.

Sabatier a kereszténység lényegéről.¹

I.

Mi a kereszténység lényege, alapelve?

Tizenkilencszáz esztendőn keresztül a kereszténység annyi különböző formát öltött magára, annyiféle alakot nyert, oly gazdaggá és terebélyessé lett, hogy nem könnyű dolog az intézmények, hitnézetek, istentiszteletek és szertartások e sűrű hajtásai alatt megtalálni az alapgyökeret, a melyből eredt, s a melyből ma is táplálékát meríti. Nem sokra mennénk, hogyha az egyházakat kérdeznők meg e kérdésre nézve. Mert mindenik a maga hivatalos theológiája, hitvallása szerint felelne. A róm. katolikus azt mondaná, hogy az egyház intézménye és csalhatatlan tekintélye a kereszténység lényege; az egyház az alap, a melyen minden nyugoszik s a ki nincs az egyházban, az a keresztény igazság birtokában sem lehet. A protestansok meg éppen eltérő feleletet adnának: némelyek a hit által való üdve-

¹ *Esquisse d' une philosophie de la religion d' après la psychologie et l' histoire par Auguste Sabatier. Troisième édition. Paris. Ch. II. p. 174—207.* E műből közöljük e fejezetet. E mű az ezelőtt mintegy másfél évvel elhunyt Sabatier Augustenak, a párisi theol. facultas ismert nevű tanárának a munkája. Sabatier gondolkozásán tagadhatlanul meglátszik az Augustinus-féle gondolkozás-mód, mely az Isten immanentiáját az egyéni öntudatban nemcsak minél érezhetőbbé törekszik tenni, hanem oly határig kiterjeszti, hogy az ember számára nem marad fenn semmi akarati szabadság, semmi tehetség a saját magától való cselekvésre. Mindazonáltal műve reánk nézve is nagyértékű, mert az a személyes vallásos tapasztalaton és az ész szabad használatán alapszik. És ezen az alapon a kereszténység megalapítójának személyiségét sehol sem tekinti más emberi személyiségektől lényegileg különbözönek, sőt az új orthodoxia tanát is, hogy az isteni logos ember Jézussá alakult át és az ember Jézus végül isteni logossá, a leghatározottabban visszautasítja. Csodálni lehet, hogy Sabatier ily nézet mellett nemcsak az orthodoxiára mér munkájában csapásokat, hanem ilyenben részesíti a rationalismust is, melynek pedig ugyanaz a nézete és még Sabatier előtt, s melynek újabbkori képviselőivel ő annyi nézet-

zülés tanát, mások a szentírás tekintélyét, mások ismét a Krisztus természetfölötti istenségét, öröktől fogva való elő-lételet mondanák a kereszténység lényegének, mert ezek nélkül a hitnézetek nélkül a kereszténységet képzelni sem tudják. Az egyházakkal végnélküli vitába keverednénk.

Szerencsére a kérdés történelmi és lélektani szempontból sokkal egyszerűbb. Mert a mikor a kereszténység alapelvét keressük, mit akarunk megtudni? Semmi mást, mint azt, hogy mi teszen egy keresztényt kereszténynyé; semmi mást, mint a benső alkatrészt, mely ha a lélekben megvan, kárpótolja minden egyébnek a hiányát, s melyet, ha az hiányzik, semmi egyébbel kárpótolni vagy helyettesíteni nem lehet; szóval semmi mást, mint a vallási tapasztalatot, mely minden kereszténynek a benső érzetét meghatározza, megjelöli és a mely a keresztényeket egy nagy erkölcsi család tagjaivá teszi, s idő és hely, nyelv és műveltség, szertartások, sőt hitvallások ellenére is ilyenekül tekinti. Hogy ezt a közös vonást, ezt az ismertető jegyet fölfogjuk, arra nézve nincs szükség semmi vitára, arra nézve csak egy kis történelemtudás és kevés lélektan szükséges.

A történelemben a kereszténység úgy jelenik meg, mint az emberiség vallási fejlődésének határköve és koronája. A keresztény tudatában még ennél valamivel többnek, tudniillik tökéletes vallásnak. De hogyan értsük ezt: tökéletes vallás? Az érzékfeletti ismeretek teljes rendszerének tökéletességét

közösséget mutat. A rationalismusról azt mondja: hogy a mikor a régi hitnézetek helyébe újabb egyszerűbb hitnézeteket állít, a vallásos tapasztalatot nem veszi figyelembe, a vallás tartalmából azt kihagyja, úgy, hogy abban csak értelmi vagy tani elem marad. Ez téves. Mert a rationalismusnak újabbkori képviselői, „kik a régi hagyományos eszmék alatt más, kevésbé ellenmondó erkölcsi és észszerű eszméket keresnek“, úgy a bibliai kritika, mint a vallásos bölcsелеm körében, az észszerűbb és erkölcsibb eszméket éppen „a vallásos tapasztalatra“ igyekeznek visszavinni. A rationalisták nélkül oly munka, mint a milyen a Sabatier-é, alig is jöhetett volna létre. — A kereszténység lényegéről írt fejezete, a melyet közlünk, egyik legékeesszólóbb magyarázata a hitnek, és egyszersmind a legtanulságosabb is. Megmutatja a valódi keresztény szellemet, melylyel a vallási egységnek, békének és testvériségnek is mélyebb és szentebb érzése párosul. Az Isten és az emberi lélek közti közvetlen rokon viszonyban a jobb lelkek, tartozzanak névleg bármely társadalmi és egyházi csoporthoz, lerombolhatlan alapját találhatják az egyén vallásosságának és alapelvét a társadalmi és vallási egységnek, a legösszekötőbb, legbiztatóbb, legtermékenyítőbb alapelvet, a mely létezhetik.

értsük-e, oly vallástudomány tökéletességét-e, melyet a korábbi nemzedékek nem ismertek, hanem csak a keresztény kor? Egyáltalán nem. Hogyha vannak tanult keresztények, vannak sokan tudatlanok is. És mégis mind keresztények, keresztények egy és ugyanazon elv alapján, mely nem függ az ő műveltségük fokától. Egy keresztény se tartja az ő tudását tökéletesnek. Pál apostollal mindenik azt vallja, hogy az nem tökéletes. Az isteni dolgokat csak homályos tükörben látjuk. Mit állitanak hát teljes bizonyossággal, a mikor azt mondják, hogy a kereszténység tökéletes vallás? Azt, hogy miután a vallás Istennel való viszony, a tökéletes vallás az ő Istenhez való viszonyuknak és Isten hozzájuk való viszonyának tökéletes megvalósítása. Ez részükről nem elméleti eredmény, hanem benső tapasztalatuknak közvetlen gyakorlati eredménye. Érzik, hogy vallási szükségük teljesen kielégül, hogy Isten velük és ők Istennel oly benső és boldog viszonyba léptek, hogy a gyakorlati vallás tekintetében nemcsak hogy semmit nem gondolnak ezen túl és felül, hanem nem is kívánnak. Csak arra törekeshnek, hogy minél inkább és minél jobban megvalósítsák életükben ezt a fensőbb viszonyt, ezt a vallásosságot, melynek elve bennük lakozik; tudják, hogy abban rájuk nézve a tökéletes szellemi fejlődés és örök élet magva van. Ezért állítják azt minden kétség nélkül, hogy a kereszténység eszményi és tökéletes vallás, az emberiségnek végső vallása.

Ez a keresztény tudat első állítása. A második pedig ez.

Az Isten és lelkem közötti eme tökéletes viszony, ez a legmagasabb vallási jó, a kegyességnek ez a neme, mely az én örömem és erőm, mely megvilágosítja, megújítja és föntartja egész benső életemet, nem tőlem van, nem az én erényem teremtette azt. Szülőimre sem vihetem vissza eredetét, ámbár lehet, hogy tőlük vagy tanítóimtól nyertem azt; az egyházra sem, ámbár annak mindig tanítványa maradok; mert szülők, tanítók és egyházak velem együtt el fogják ismerni, hogy ők csak azt adták tovább, a mit ők maguk is mástól nyertek. A keresztény tapasztalatoknak évlánczán fölfelé menve eljutok az első tapasztalathoz, a teremtő, kezdő tapasztalathoz, mely lehetővé tette és szülte a többieket. Ez a tapasztalat a Jézus Krisztus benső érzetében valósult. Következőleg nemcsak azt állítom, hogy Krisztus a kereszténység szerzője, hanem azt is,

hogyan annak első magva az ő benső életében formálódott, hogy mindenekelőtt ebben az életben nyilvánult az isteni kijelentés, mely aztán ismétlődve és sokszorozódva megvilágosította és éltette az egész emberiséget. A kereszténység ezért nemcsak eszményi, hanem történelmi vallás is, elválaszthatlanul összekötve a Jézusnak nemcsak hit- és erkölcsi elveivel, hanem a személyével, és amaz új szellem folytonos hatásával is, mely őt lelkesítette s mely nemzedékről nemzedékre tovább él az ő tanítványaiban.

Ez a két állítás egyformán közvetlen és lényeges minden keresztény lelkiismeretre nézve. A kérdés most már csak az, hogyan lehet a kettőt egyeztetni. Hogyan lehet az, a mi eszményi és tökéletes, a történelemben meg is valósított? És hogyan tartható az, a mi történelmi, eszményinek és tökéletesnek? Nem úgy tetszik-e, hogy e tulajdonságok egymást kizárják, egymásnak ellentmondanak, s hogy a kereszténység nem lehet eszményi vallás a nélkül, ha egy különös történelemhez kötöttségtől meg nem szabadul; vagyha történelmi vallásnak akar maradni, akkor le kell hogy mondjon a teljes tökéletesség igényéről? Másfelől, e két tulajdonság nem egyformán szükséges-e arra nézve? Hogyan létezhetik, hogyha a formalis logikának engedelmeskedik, mely azt kívánja, hogy a kettő közt választani kell? Mi egyéb lesz akkor, mint speculativ bölcselet, ha a történelmi hagyománytól elkülönül? Ont-e akkor belém bizalmat, talállok-e benne biztonságot, ha nem úgy jelenik meg, mint tökéletes, mindig érvényes vallás?

A theológiának kezdettől fogva nem volt más munkája, minthogy e kérdéssel foglalkozzék; mindenesetre égetőbb és nehezebb kérdése nem volt, mint hogy e két ellenmondónak látszó dolgot egyeztesse. A hittudósok közt mindig két irány volt, a szellemek két családjának megfelelőleg: az *idealista* irány, Origenes és hívei iránya, mely az eszmékre helyezi a súlyt, mely vallási metaphysikát vagy gnosist alkot, a mely szükségképpen észszerüsíti a hitnézetet, s a melyre nézve a történelem csak időleges boríték, külső, érzékelhető illus.ratio; és a *realista* irány, melynek Tertullianus a képviselője, mely ellenkező hajlamnak engedelmeskedik az eszméket anyagiasítja s mindennek, még Istennek is emberéhez hasonló testet ad, a jelenségeket istenesíti, és az esetleges történelmet örökkévaló

metaphysikává változtatja át. E két állandó és egyenközüleg haladó irányból két megoldása származott a kereszténység lényege kérdésének: a rationalismusé és az orthodoxiáé.

Az első a lényeket az ész és lelkiismeret bizonyos egyszerű igazságaiban látja, melyek minden időé és minden országé, s melyeket minden ember elfogad az ő természetes világosságuknál fogva. A Názáreti Jézus ez igazságoknak lehetett hirdetője és mátyrja; de világos, hogy az ő személyisége csak annyira lényeges a kereszténységre, mint Platoé az ő böleselmére. Csak-hogy nem lehet figyelmen kívül hagyni: hogyha a kereszténységet Krisztustól elszakítjuk, megszűnik tényleges vallás lenni és csak elvont, holt tan lesz, elvesziti vallásos erejét és hatását.

Az orthodoxia, legyen az katolikus vagy protestans, e szírtet kikerüli, de egy másikba ütközik belé. Krisztust az örök háromság második személyévé téve, a Fiut az Atyával egylényegüvé és egyenlővé, kiveszi őt a történelemből és az érzékfeletti világba viszi át. De a történelmit így istenesíteni annyi, mint azt bizonyos módon lerontani. A hitnézet, a dogma megsemmisíti a Jézus megjelenésének határolt, viszonybeli és emberi jellemét. Jézus élete elveszti valóságát. Nem ember áll többé szemeink előtt, habár az egyház elméletileg fenn is tartja a Krisztus istensége mellett az ő emberi voltát. Istensége végzetesen elnyel mindent. Csak egy Isten áll előttünk, ki kortársai között jár emberi alakba rejtve. A hagyományos kereszténység oly kiigazíthatlanul doketikus, hogy tényleg lehetetlen ezen az állásponton Jézusnak valódi életét megírni a nélkül, hogy az ember ne essék abba az újkori és egyszersmind félig pogány eretnekségbe, melyet *ζέωντας*-nek neveznek, abba az elméletbe, a mely szerint az előre létező, örök istenség öngyilkosságot követ el, mikor testiesül, incarnalódik a végből, hogy fokozatosan újraszülessék és emberi életének végén magát ismét istennek találja.

Lehet-e e nehézségtől szabadulni? Van-e út Scylla és Charybdis között? Nincs, a meddig ahoz az értelmi fogalomhoz ragaszkodnak, mely a rationalismusnak és orthodoxiának közös hibáját alkotja. Hogyha a kereszténység lényege a természeti igazságokban vagy a természetfeletti hitnézetekben van, a kérdés nem oldható meg. Minden védelem összetörik azon az el nem hárítható ellenmondáson, melylyel azonnal szembe

találjuk magunkat. Strauss érve jut eszünkbe, az az érv, melyet a bölcselek gyakran használnak, a hittudósok pedig hallani sem akarnak. Ez érvet az elmúlt félszáz esztendő történelmi tanulmányai nem hogy gyengítették volna, hanem még erősítették: „Az eszme teljes gazdagságát nem önti ki egyetlen egy egyénbe. Az absolut nem száll le a történelembe. Az minden analogiának ellentmond, hogy a tökéletesség teljessége akár-miféle evolutionak is a kezdetén lenne található; a kik azt a kereszténység kiindulására teszik, éppen úgy csalódnak, mint a régiek, kik az aranykort az emberi történelemnek a kezdetére tették. Vagy el kell a kereszténységet választani a Jézus személyétől, vagy az megszűnik az emberiség eszményi vallása lenni”.

Mielőtt tovább mennénk, illő, hogy e nevezetes dilemmának erejét és gyöngeségét megmérjük és hogy vizsgáljuk, hogy hogyan lehet abból kiszabadulni. A hagyományos theologia itt fölmondja a szolgálatot. De ez csak azt mutatja, hogy azt reformálni kell. Helyezkedjünk egy más álláspontra és vizsgáljuk a tökéletesség eszméjét, mely a Strauss érvelésének a kiindulását teszi. Mikor Strauss az egész vagy a teljes tökéletességről beszél, mely egy történelmi láncnak első szemében nem található, kétségtelenül mennyiségbeli tökéletességet ért, azaz teljes gyűjteményét az erényeknek, érdemeknek és tehetségeknek, melyeknek számbeli együvéadása teszi a teljes ismeretet. Ebből a szempontból Strauss észrevétele elvitathatatlan. Sem a tudomány tökéletessége, minden tudományos fölfedezést magában foglalva; sem a műveltség tökéletessége, az emberi életnek minden haladását és alakját felölelve, nem található és nem lesz található a történelemnek kezdetén vagy bármely adott pillanatában. Egy egyén, bármily nagy legyen is, nem mérítheti ki a faj életét vagy munkáját úgy, hogy a fejlődést haszontalanná tegye. De a tökéletességnek ez eszméje nem ellenmondásos-e, nem téves-e? A mennyiség vagy a kiterjedés categoriája alatt valódi tökéletesség nem lehetne sem az egyénre, sem a fajra nézve. Akármennyit fog is fel az ember abból, a mit számítani vagy mérni lehet, az emberi elme annál mindjárt még többet és nagyobbat bír felfogni. Tökéletes szám nem létezik. Itt lényeges különbség forog fenn, a mennyiség és minőség vagyis a lény intenzitása közti különbség. A kettőnek fokai közt nincs semmi hasonlóság, következőleg semmi közös mérték. És a mi

igaz az egyikre nézve, a másikra nem az. Ha egy köbméter követ veszünk és ezerrel vagy millióval szorozzuk, a kő mégis ugyanaz, vagyis a millió köbméter kőben sincs több valóság, mint egy köbméter kőben. De vegyük a kő hasadéka közt előtűnő mohát; egy kevés zöld mohában több lét van, vagyha úgy tetszik, magasabb minőségű lét, mint akár egy rakás sziklában. S nem kell feledni, hogy egy csirára volt szükség, hogy az létrejöjjön és ez a csira a valódi tökéletességnek egy neme a szerves anyaggal viszonyítva, s annak élet a végső célja. Ezért bátran mondhatjuk, hogy az evolutio nem oka semmi létezőnek, hogy a fejlődés csak azt hozza elő, a mi a csirában van elrejtve s annál nem többet; hogy ezer gyöngye elme nem ad egy lángelmét és ha az ember a majomtól származott, a teremtés összes majmai együttvéve nem tesznek ki egy emberi öntudatot. Ebből a szempontból nemcsak ellenmondásosnak nem fog látszani, sőt természetesnek és a történelem analogiájával egyezőnek, hogy a kereszténység alapítójának személyében az Istennel való azt a tökéletes viszonyt, a kegyes érzetnek azt a tökéletességét találjuk, a melyet ma is minden keresztény tapasztal magában s melyről elismeri, hogy azt a vele való közösségből merítette.

Hadd álljanak itt és erősítsék e nézetet Pascal szavai. Háromféle nagyság van, azt mondja Pascal. Minden testet összevéve sem lehetne belőlük egy kicsiny gondolatot is kivonni, ha mindenk előtt nem volna egy elme, mely azt felfogja. Valamennyi gondolatból sem lehetne a szeretet mozgalmát előhozni, ha nem volna szív, mely azt létrehozza és érezze. Nem hogy szükségük volna arra, hogy ugyanazon tulajdonságokban nyilatkozzanak, hanem e különböző nagyságok egymástól teljesen függetlenek maradnak, sőt egymással összemérhetlenek. Az a mi az egyiket fénylővé teszi, a másiknál hátrány vagy homály lenne. Nagy Sándor oly pompával jelent meg, mely elvakította a testi ember szemét, csodálatra ragadta képzelmét. Archimedesnek nem volt szüksége Nagy Sándor pompájára, hogy az emberekre hatást tegyen; az ő nagysága értelmi, egészen más természetű nagyság. És így a Krisztus is nem a Nagy Sándor fényével, s nem is az Archimedesével jelent meg. Az ő nagysága ismét mástermészetű. Az tényleg annyira különböző, hogy sem a győző dicsősége, sem a lángelme hatalma, ereje nem

adhat semmit ahhoz, és arra nézve, hogy jobban fényeljék, arra volt szüksége, hogy alsóbb sorban és alázatosságban jelenjék meg. Ezért ő alázatos, szenvedő, szelid és szent volt Istennel szembe, könyörületes az emberekkel és félelmetes az ördögökkel szembe. Bűn nélkül, külső javak nélkül, tudományos felfedezés nélkül, állott a maga rendjében. S milyen fényben, mily esodálatos nagyszerűségben állott a szív előtt, mely az igazi bölcseséget szemléli.

A keresztény elv.

Tehát Jézus vallásos tudatához kell jönnünk, mint első forráshoz, a melyből a kereszténység folyama kicredt. Bizonyos, hogy megtaláljuk abban a kereszténység alapelvét és lényegét, mert nagyon különös lenne, ha azt állítanók, hogy a Mester egyedül volt elzárva annak a vallásnak jótéteményétől, melyet ő hagyott tanítványaira. Nem; teljes bizonyossággal mondhatjuk, hogy a kereszténység alapelve mindenek előtt épp Jézus vallásos tudatának volt alapelve. Az egyiknek megállapítása a másoknak is meghatározása.

A mit az ember vallásos tudatának neveznek, az annak a viszonynak az érzete, a melyben ő az egyetemes elvvel áll, vagy akar állni, a melytől ő magát függőnek tudja, s a melyben ő a világ-egyetemmel áll, a melynek magát részeül tudja. Hogyha azt akarjuk megismerni, hogy mi a Jézus tudatának lényeges eleme, mi az ő vallásosságának megkülönböztető jelleme, azt kell kérdeznünk: minő viszonyban érezte ő magát Istennel és a világ-egyetemmel. Egész bizonyossággal és határozottsággal lehet erre felelni. Ha vannak dolgok, melyekre nézve a Mester valódi gondolata nem tisztán látható, nagyobb bizonyossággal és folytonossággal semmi sem fénylik az ő beszédein és életén keresztül, mint lelkének vallásos hangulata Istennel és a világ-egyetemmel szembe.

Ő magát Istennel fiúi viszonyban érezte és Istent magával atyai viszonyban. A név, a melyet Istennek ad, folyton, egyedül és csaknem kizárólag az Atya név, s a melyet magára nézve használ, a fiu név; az ő imádkozásának természete, imájának formája; az ő odaszentelt és mindhalálig való engedelmességének indoka; a mód, a melyen a gyógyítás munkáját teljesíti, beszéde első sikerének örvend, és a hogy munkája

látszólagos sikertelenségét fogadja és népének hitetlenségét magyarázza — nyilvánvalóvá teszi és megerősíti azt a benső viszonyt, azt a szellemi közösséget és egységet, a mely által az Atya kiterjeszti az ő életét a fiu életére és a fiu azt érezi, hogy az Atya élete által él. Ez volt a Jézus vallásos tudatának lényeges eleme, vallásosságának megkülönböztető, eredeti vonása; s ez a kereszténységnek is alapelve és lényege.

A mit Jézus vallásos tudatában észlelünk, ugyanazt megtaláljuk minden keresztény tapasztalatában. Követői épp abban a mértékben keresztények, a mely mértékben ismétlődik bennük a Jézus fiui kegyessége, a mely mértékben lesznek hozzá hasonlatosak. Követőit ez egyetlen, de elégséges jeltől lehet megismerni, abból a bizalomból, a melylyel Istent Atyjuknak nevezik, a melylyel magukat az ő szeretetére bízzák mindarra nézve, a mi jelen és jövő sorsukat illeti, s a melylyel maguk iránt önmegtagadó, mások iránt odaadó életet élnek. A kiknek benső élete az önzésből és kevélységből az Istenben való szeretet és élet magasabb tájára emelkedett, kik emez igaz megtérésben, multjoknak feledésével és megbocsátásával együtt, a magasabb élet, a tökéletes, s következőleg az örök élet csiráját és reményét megtalálták — ezek a Krisztusnak igazi vallási utódai a történelmen keresztül; ezek éltetik újra szellemét, folytatják az ő művét és éppenn annyira függnék vallásilag tőle, mint egy többé vagy kevésbé ismert elődnek a leszármazottjai, a kiknek ereiben ugyanoly vér foly, ugyanoly élet van.

E fiui érzet az Isten iránt, e testvéri érzés az emberek iránt, ez teszi a keresztényt s következőleg minden kereszténynek közös vonását. S azt is hozzá adhatjuk, hogy a kereszténység emez elve teljesen megfelel a keresztény tudat két alapállításának. A fenyegetőnek látszó ellenmondás meg van oldva és kibékítve. A kereszténység az Istennel való eme fiui egység által eszményi és tökéletes vallásnak marad; s másfelől a Jézus tudatában, mint valóságos tény jelenik meg, úgy, hogy e vallási valóság az eszmény parancsoló jellemével áll előttünk. Az ember előítéletből elhanyagolhatja a vallást, de ha kíván vallást, se nem kívánhat, se nem képzelhet szorosabb és erkölcsibb, szentebb és örvedetesebb, szabadabb és bizalomteljesebb viszonyt, mint az, mely a Jézus Krisztus fiui tudatában kezdődött.

Élet dolgában mi lehet magasabb, mint a tökéletes és

kölcsönös szereteten alapuló élet, — melyben Isten magát az embernek adja és valósítja benne atyaságát, és az ember magát Istennek adja félelem nélkül és valósítja benne emberiségét? Nem vallásos evolutio megy-e végbe, mikor e kettő, Isten és ember, a földön való öntudatos élet kezdetén ellentétben állók, áthatják egymást annyira, hogy elérik a szeretetnek erkölcsi egységét, melyben az Isten bensővé lesz az emberre nézve és benne él s az ember bensővé lesz Istenre és benne lényének teljes kiterjesztését találja. A kereszténység tehát az emberiségnek teljes (absolut) és végleges vallása.

És e fiui kegyesség a Jézus és követői személyében, egyszerűen észrevehető, tapasztalható tünemény, úgy hogy az eszményileg tökéletes vallás kezdettől fogva mint történelmi és tényleges vallás nyilvánult. Az nem elvont eszmény, nem elméleti tan, mely az emberiség felett lebeg, hanem új élet elve és hagyománya, egy kimeríthetlenül termékeny csira, az emberi élet fájába oltva, hogy azt nemesítse, hogy annak nemesak gondolatban, hanem tényleg magasabb formát adjon. Az, a mely az első emberi tudatosság volt a földön, az érzéki természettől elkülönülve, az emberi uralmat magával hozva, Krisztusnak kezdő (initiatrice) tudatossága, a régi emberiség kebeléből kijöve, létezett és a mi szerény bolygónkon megalapította az Istenországát, azaz a szabad és tiszta szellem, az igazságosság és szeretet országát. Tehát nem egy elmélettel, nem elvont tannal állunk szembe, hanem egy tényleges erővel, egy élet hatalmával, a melylyel senki sem szakíthat — nem formában, kívülről értem, hanem tényleg, a benső emberben — a nélkül, hogy ne szakítson a szellem magasabb életével, a jövő reményével s a lelkiismeret örömeivel és egészségével.

Mikor a kereszténységet korunk embereinek e történelmi és tényleges formában mutatjuk fel, vannak, a kik hangosan ellenkiáltanak és azt mondják, hogy ez álláspont feltétlen bizalmat helyez a történelmi hagyományba, melyre nézve végre is bizonytalanságok és kétségek lehetnek, milyeneket egy kevésbé szigorú kritikus is a régi történelem mindenik fejezetére nézve könnyen támaszthat. Itt tényleg kettő között kell választani. Vagy eloszlatnak e kétségek és bizonytalanságok, melyek Jézus életére és személyére vonatkoznak és akkor ez külön tanulmányoknak az eredménye, mely tanulmányokra kevesen adhatják

magukat, s akkor a keresztény bizonyosságnak csak a tudósok juthatnak birtokába. Vagy pedig egy magasabb tekintély nevében vakon el kell fogadtatni mindenkivel, mit a kereszténység első okmányai elbeszélnek és akkor a vallásos hit összetükközésbe jön a történelmi kritikának legelemibb kivánalmaival és szükségeivel. E bonyolultságból nem lehetne kibontakozni, hogyha a keresztényvoltra és arra, hogy az ember meggyőződjék, hogy a kereszténység a tökéletes vallás, szükségképpeni feltétel lenne az, hogy az egész evangéliumi történelmet igaznak tartsa, hogyha a Krisztusról szóló hagyomány és legendák tennék a kereszténység való igaz lényegét. Ezt a lényegét mi egy vallásos tapasztalatban találtuk, az Istennek ama bensőleg való kijelentésében, mely a Názáreti Jézus lelkében tétetett először, de a mely megerősített és ismétlődik, ha nem is oly fényesen, de félreismerhetlenül, minden igaz követője lelkében. Következőleg a keresztény elv nem a múlt emléke, nem egy holt vagy egy okmányokba zárt tan, hanem egy mindig élő dolog, mely a keresztény étellel magával adódik tovább, mely minden korban jelen van s minden nemzedékkel egykorú. Kétségtelenül a múlt írott okmányait nem kell megvetni, azoknak értéke megbecsülhetetlen, de mégis azok magának a keresztény életnek a termékei. És a keresztény élet nem függ annyira azoktól, hogy nélkülök kioltatnék. Hány szerény és tudatlan, kik sem írni, sem olvasni nem tudtak, lett csodálatraméltó kereszténynyé, a nélkül, hogy valami authenticust tudott volna a Krisztusról, ha csak azt nem, hogy általa az Isten gyermeke lett! A történelmi kritika jogosult tudomány, az magában kitünő dolog és mi teljes odaadással műveljük is azt, hogy a tényleges és emberi valót elválasszuk a mythologiai legendáktól, milyenekkel minden régi történelem tele van; de a történelmi kritika semmit sem tehet, sem nem gyöngitheti, sem nem erősítheti a keresztény elv erkölcsi értékét, hanem csak elismerheti, méltathatja a vallásos lelkiismeretet. E dolgok, mint Pascal mondotta, más természetűek és más a mértékük.

Minél inkább előhaladunk, annál inkább látjuk, hogy meg kell különböztetnünk a kereszténység alapelemét és különböző időleges formáit, a vallásos tudatot és annak kifejezéseit. Látjuk, hogy ki kell emelnünk Jézusnak fiui kegyességét és abban találunk alapelvét, lényegét az új vallásnak, melyet ő vezetett

bé a világba. Ebben úgy hiszem, minden keresztény egyetért; de a magyarázatban sem a múltban nem értettek egyet, sem a jelenben nem értenek. Ki kell kerülni a félreértést, nem kell összezezavarni vagy azonosítani a pszichológiai jelenséget, a vallásosság benső és élő tényét a hittudósi magyarázatokkal, következésképp a hitnézetekkel, melyeket abból kivonnak. A vallásos tudat ténye egy és ugyanaz, a magyarázatok és hitnézetek megkülönbözők.

Igy az első keresztények, a kiket még „nazarénusoknak” neveznek, Jézusnak isteni fiúságát a Messiás tulajdonságával jelölik; Jézus nekik „Dávid fia” volt; a régieknél ugyanis az volt a szokás, hogy isteneknek, istennek, vagy Isten fiainak nevezzék a királyok örököszeit és leszármazottjait. De ezt a magyarázatot, mely lényegében politikai és zsidós, nem sokáig találták kielégítőnek. A nyolczvanadik év felé, Jézus halála után körülbelül félszáz évvel, hogy a Krisztust jobban elkülönítsék a többi embertől, hogy az ő isteni fiúságáról inkább számot adjanak, a physikai fiúság egy nemével kezdték felruházni. Költői nyelven azt mondták róla, hogy földi atya nélkül jött a világra, egy szűznek természetfeletti foganása által, ki anyává a szentlélek titkos ereje által lett. Népies és kegyeletes legenda, melynek megvan a maga értéke, de a melyet magyarázni kell s a melyet sem az első keresztény nemzedék, sem az apostolok, sem főleg a Krisztus nem ismertek. Később ezt sem találták elégségesnek . . . Egy isteni lény kezdete nem lehet a történelem valamely pillanatában. E lény, ki Herodes alatt jött a világra, előre létezett az Isten kebelében. E lény a *Logos* volt, azzal a természetfeletti küldetéssel, hogy az isteni életet a világnak kinyilvánítsa. Születése nem volt egyéb, csak testté levés - incarnatio, a minek a módja a negyedik evangélium szerzőjét nem érdekli. A lényeges dolog, hogy az örökké való fiú, ki kezdettől fogva az Atyával volt, s a kiben az élet és a világosság forrása volt, emberi testben mutatkozott és az ő emberiségének átlátszó fátyolán, hogy minket megvilágítson és éltesen, isteni dicsőségének néhány sugarát bocsátotta át. Igy Origenes ideje után a nikeai és chalkedoni zsinatokon hosszas és heves viták után a Jézus Istenségéről való hitnézetet alkották meg.

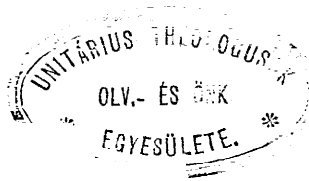
Nem folytatjuk tovább e hitnézet történetét, nem számítjuk

elé azokat a nehézségeket, melyeket a zsinatok által megállított formula azután előidézett, sem hogy hogyan kísértették meg azoknak a megoldását, mindenekelőtt a doketikus elmélet által, az isteni természet és az emberi természet egymással való közlése, kölcsönös kicserélése által, és azután a *ζένωσις* fölvételével, vagyis azzal a fölvétellel, hogy az Isteni logos ember Jézussá alakult át és az ember Jézus végül Isteni logossá. Ez elvont dolgok vitatását a hivatalos hittudósokra hagyjuk. E költői és metaphysikai magyarázatok közül mindenki választhatja azt, a melyik neki inkább tetszik, vagy — a mi legokosabb — nem fogadja el egyiket se, nem ismeri el, hogy azok a kereszténység lényegéhez tartoznának; igényük túlságos, mikor arról akarnak beszélni, a mit egyáltalán nem tudnak, holott sokkal okosabb volna a mellett maradniok, hogy a Jézus vallásos tudatát és fiui kegyességét magyarázzák az egyszerű és tudatlan emberek vallásos hitével: „Isten az, a ki azt tette.“ Isten működésének csakis a hatásait tudjuk felfogni, ez együtt oly fénylő és titokzatos hatásokat.

E metaphysikai elméletek veszélyesek. Mihelyt az ember azokban akarja látni a kereszténység lényegét, azok megváltoztatják a lelkiismeret vallásos tényét, holott azt igénylik, hogy azt megmagyarázzák és védelmezik. Metaphysikai viszonynyá alakítják, a mi Jézusban erkölcsi és emberi érzelem volt és személyes és élő kegyességét holtta teszik. A fiúság és atyaság kettős érzelméből mindenáron valami természetfeletti dolgot akarván csinálni, emberen kívüli dolgot csinálnak, mely aztán az emberiségre nézve idegen lesz. Az erkölcsi életen kívül helyezik és azonnal megsemmisítik. Hogyha Jézusban nem maga az ember, hanem az isteni lény az, mely magát „Isten fiának“ érzi és mondja, természetfölötti eredeténél fogva, akkor világos, hogy neki ebben kiváltsága van, mely a többi emberekkel nem közölhető, a kiknek eredete földi. A vallásos tapasztalat, az isteni kijelentés, mely az ő tudatában tétetett, nem tétethetik az enyimben. Jézus reám nézve teljesen idegen marad; talán adhat nékem valami alamizsnát, nyújthat mint királyfi a szegénynek egy darabka aranyat, de nem az én testvérem; benső élete nem az enyém, imája nem lehet az én imám. Az ő metaphysikai istenségéről való hitnézet, azonkívül, hogy az ő emberi életét hazug látszattá teszi, örökre elválasztja azt az emberiség-

től. De még ennél is több. Az Isten és ember közötti régi ellentét még nagyobb lesz, mint azelőtt volt. Az Istent és az embert mélység választja el örökre, a conciliumok Krisztusának lelkiismeretében éppen úgy, mint az én keresztény lelkiismeretemben. Az Istennel való egységem leromboltatik, üdvöm bizonytalanná lesz és a tökéletes, a végleges vallás, melyet megtalálni hittem, eltűnik. A paganismus finomított és magasabb formájában találok magamat, oly kereszténységben, mely a transcendens metaphysika formái alatt nem egyéb, csak egy új mythologia.

Térjünk, térjünk minél gyorsabban vissza a történelem Krisztusához, az egyedül valódi és élő Krisztushoz. A történelem Krisztusában találok meg az „emberfiát“, kiben fájának élete öszszesül, úgy hogy a mi benne nyilvánul az új vallásos életre, az nyilvánul és valósul magában a fajban s annak előnyére. A történelem Krisztusában az emberiség határozott lépést tesz előre, férfi korba jut. Mindaz, a mit Jézus érez, a mit magába fogad, a mit legyőz, a mi benne végbemegy és a mit kifelé tesz, mindaz végbemegy, tevődik, ismétlődik, legyőzetik, megvan az emberiségben. Benne az ember az, mely Istent „Atyának“ nevezi és az ember az, melynek Isten azt mondja: „fiam.“ Jézusban semmi sincs csupán az ő számára. Benne nincs sem erkölesi egoismus, sem természetfölötti kiváltság. Nem tudom honnan jött és hogyan lépett a világba. De a a mit tudok és állítok, mint szellem és vér szerint testvére: hogy az emberiséghez tartozik, mint minden asszonytól született; az emberiség az ő anyja és emberiség az ő élete; szívének minden imája, minden megalázkodása és minden dicsősége, lelkiismeretének benső, életének külső drámája, mind az emberiséggel való teljes és élő öszszetartozásban mennek végbe. Fiúi kegyessége, mindenek felett az ember kegyessége; az Isten atyai szívének kijelentése ő benne emberi szívben tételt, s azért, hogy e kijelentés és e kegyesség ismétlődhetik az emberi lelkekben végtelenül a világ üdvére. Hogyan és minő feltétel mellett jelenhetett volna meg Jézus a történelemben, mint az emberiség előbbi életének örököse és egy új fejlődésnek kezdője, ha nem így ?!



Beszéd homoródszentmártoni Biró Sámuel felett 1721-ben.

Közel kétszáz esztendeje, hogy a magyar unitárius status egyik izmos túsaszának: homoródszentmártoni Biró Sámuel főkormányzóki tanácsosnak gyászravatala mellett egy magát meg nem nevezett alapos tudományú, klasszikus műveltségű nagy bölcseész, történész, jogász hitsorsosa tartotta Kis-Kenden latin nyelven, 1721. febr. 23-án, azt a remek és megszívlelésre ma is érdemes beszédet, melyet itt magyar fordításban fölújításra méltónak ítélünk.

Nemzetünk alkotmányjogai megvédéséért nem egyszer vívott adáz küzdelmei között az utolsó előttinek lezajlása után tíz évvel, 1721. irta a névtelen tudós¹ e beszédet, a mikor már a kurucz fegyverek nem mérkőzhettek többé a labanczokkal s a bujdosó vezér: II. Rákóczi Ferencz, Zrinyi Ilonának, Munkács vára hős védőjének fia, idegen országból, Rodostó partjairól, „búba merül-ten, csak távolról nézte sajátját“: árva hazáját.

A nemzeti fejedelemség megszűnése után, a katolikus osztrák ház hatalma alá jutott Erdély is. És mint Magyarországon a megelőző száz évben folyvást folyt a polgári és vallás-szabadságért a küzdelem, természetesen Erdély sem kerülhette ki sorsát. Mint ott a szabadságért fegyvert fogott s majd az egyenlőtlen küzdelemben kimerült s Erdélybe vonult „bujdosó magyar“ honfiak birtokait, majd pedig a hitükért s vallásos meggyőződésükért gályarabságra huzzott protestans papok és

¹ A névtelen író Szentábrahámi Lombárd Mihály, akkor tanár, később igazgató és pap is, 1737—1758-ig superintendes; az unitáriusoknak ő volt akkor: *szeme, szive, szája*. 4 évet töltött külföldi egyetemeken Biró Sámuel támogatása mellett, mit elismer beszédében is. A több munka szerzőjének oroszán körme látszik e beszédben is. (Székely Sándor. unitar. vallás történetei Erdélyben 170. lap.)