

Szent-Ábrahámi Mihály, mint dogmatikus.

III.

Multkori cikkemben megismerttetem Szent-Ábrahámi dogmatikájának theológiai álláspontját és alapelveit. Most áttérek magára a dogmatikai rendszerre és bemutatom annak főgondolatait.

A dogmatikai rendszernél igen fontos dolog az a módszer, a mely szerint a rendszert, mint egységes szervezetet alkotó anyagot beosztjuk. Ez az anyagbeosztó módszer a legszorosabban összefügg magával a theológiai állásponttal és alapelvekkel.

Az evangéliomi protestáns dogmatikák ép a jelzett okból kifolyólag igen különböző anyagbeosztó módszert alkalmaznak.

A legrégebb és legáltalánosabban elterjedt osztó-módszer az u. n. *localis methodus*. Melanthon „Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae. Wittemb. 1521“ cz. dogmatikájában jelentkezik legelőször s követői, illetőleg az u. n. orthodox-lutheránus nagy dogmatikusok a XVI. és XVII. században csaknem kivétel nélkül alkalmazták, így közelebbről Strigel, Chemnitz, Hutter, Gerhard stb. Nem tartok azokkal, a kik szerint e módszernek tudományos értéke nincs, mivelhogy — ugymond — egész elementaris módon s minden benső összefüggés nélkül állítja egymás mellé a főbb keresztyén tanokat. Ellenkezőleg azt tartom, hogy a *localis methodus* a dogmatikai anyag beosztása és tárgyalása szempontjából nagyon is jó lehet, ha az egyes locusokat egységes alap gondolat tartja össze, a mint ezt Melanthonnál látjuk, de nagyon is rossz, ha azok nem egyebek üres schémáknál, miket különféle exegetikai és dogmatörténeti anyaggal töltenek ki, mint ezt orthodox scholastikus dogmatikusainknál látjuk.

A másik szintoly régi s általánosan elterjedt osztó-módszer az u. n. *trinitaristicus methodus*. Ezt nálunk evang. protestánsoknál legelőször Calvin alkalmazta „Institutio religionis christianae Basel 1536. cz. művében s utána, bárha igen különböző formákban, megotthonosodott a református dogmatikusoknál, így nevezetesen Leydeckernél, sőt részben a lutheránusoknál is (Lipsius, Kahnis). E módszer, mely végső elemzésben nem egyéb, mint az apostoli hitvallás hagyományos formájának dogmatikai értékesítése, némelyek szerint voltakép, ugyanabban a

hibában szenved, mint a *localis methodus*, a mennyiben az Atya, Fiu és Szent-Lélekről szóló tanból folyó dogmákat szintén merőben külső s nem a tárgy természetéből folyó benső szempontok szerint fogja fel. De nézetem szerint, annak megint nem a módszer, hanem a módszert helyesen alkalmazni nem tudó dogmatikus az oka. Mert hiszen maga Calvin mutatta meg, hogy e módszer szerint is lehetséges a keresztyén hit igazságait egységes és szervesen összefüggő rendszerbe foglalni. Annyi azonban áll, hogy az anyag beosztása és tárgyalása szempontjából a *localis methodus*nál jóval csekélyebb értékű. Innét, hogy ugyancsak Calvin, műve későbbi, így kiváltképp utolsó (1559-iki) kiadásában már egészen mellőzte s más alakban bár, de ő is a *localis methodus*ra (De cognitione Dei creatoris, de cogn. Dei redemptoris, de modo percipiendae Christi gratiae, de externis mediis ad salutem) tért át.

Mindkét, vagyis úgy a *localis*, mint a *trinitaristicus* módszernél sokkal nagyobb fontosságú s az eredeti evang. protestáns formális vagy Irás-elvnek megfelelőbb a *scholastica-theologiai* hagyományos módszerével teljesen szakító u. n. *foederalistikus methodus*. E módszer evang. református talajon termett. Legelső nyomait a XVI-ik században Bullingernél, Olevianusnál és Ursinusnál találjuk meg, de voltaképi megalapítója mégis csak *Coccejus* († 1669). Coccejust e módszerre, melyet „*Summa doctrinae de foedere et testamento Dei 1648*“ cz. művében alkalmazott, beható irástanulmánya vezette. Az Írásból arról győződven meg, hogy az emberiség az isteni gondviselés nevelő hatása alatt a fejlődés különböző fokain haladt át, a dogma helyett a kijelentés alapjára helyezkedett és rendszerben vezérgondolatként az isteni kijelentés történeti fejlődését választotta ki. A Szent-Írás lényege — ugymond — az isteni kijelentés vagyis az üdvtörténet. E történet alapformája kezdettől a szövetség. Ez alapon már most különbséget tesz a *foedus naturae*, vagyis az általános természeti és a *foedus gratiae*, vagyis a különös kegyelmi szövetség s ennek 3 periodusa vagy *oeconomiája* (ante legem, sub lege és post legem) közt s úgy tér át végül a *foedus gratiae* eredményeire (végső dolgokra).

Coccejus *theologia*ja kétségtelenül visszahatás az orthodox protestantismus merőben *scholasticus localis methodus*ával szemben s tartalmilag az általános vallásos élet egészséges felfogása és gyakorlati történeti érzék mellett tesz bizonyosságot, de végső ellemzésben helytelen megkülönböztetésen alapszik. A két külön szövetség ugyanis voltaképp nem két egymással szemben álló, hanem egymásba folyó kört képez. Lényegileg minden szövetség kegyelmi szövetség, mert a hol vallás, ott Isten, a hol Isten, ott a kegyelem is jelen van. S ha a természeti szövetséget a kegyelmi szövetséggel mereven szembe állítjuk, úgy valójában kiinduló pontunk kívül esik a keresztyénségen s abba a téve-

désbe esünk, hogy nem a teremtő Istent értelmezzük a megváltó Isten, hanem a megváltó Istent a teremtő Isten ismeretéből, vagyis hogy nem a természeti vallást fogjuk fel a keresztyén vallásnak, hanem a keresztyén vallást a természeti vallásnak az álláspontjáról.

Innét, hogy a legújabb vagyis az ú. n. ritschlianus theologia az összes előző dogmatikai módszereket elvetve, Schleiermachernek nem ugyan a maga dogmatikájában, (mert az szintén helytelen, vagyis merőben subjectiv-psychologiai módszert követ) hanem egyik, Lückehez intézett és saját dogmatikai módszere tökéletlenségét feltáró levelében kifejtett gondolatát ragadta meg és megalapította az egyedül helyes keresztyén dogmatikai, vagyis az ú. n. christocentrikus methodust.

Nem lehet feladatomban, hogy e módszerrel is közelebről foglalkozzam. A fentebbi három legrégebbi módszert is csak azért ismertettem, hogy *Szent-Ábrahámi* dogmatikai módszerének helyét kijelölhessem.

Szent-Ábrahámi, mint ezt már abból a körülményből is sejtethetjük, hogy ő a hollandi és mint utólag megtudtam, egyenesen a leydeni egyetemen tanult, tehát ott, a hol Coccejus szelleme élt és uralkodott, — dogmatikájában a foederalis methodust alkalmazta.

A vallást nem tekinti pusztán ismeretnek, hanem „gyakorlati- vagy cselekvőleges élet“-nek, a mely is, mint ilyen, két részből áll; ú. m. Isten megismeréséből és az iránta való engedelmességből, szóval Isten iránt való kötelességeink foglalatjából. Innét, hogy ő — emez álláspontjához egészen híven és következetesen — a maga „Systema universae theologiae Christianae“-jában szerves összefüggésben beledolgozza az erkölcsan egész anyagát is.

Hogy pedig a vallásos életet a kijelentés és a szövetség szempontjából fogja fel, annak bizonyosága az a különbség, melyet ő egyfelől a természeti-, másfelől a kijelentett vallás között tesz és az a keret, melybe az egész dogmatikai anyagot beosztja.

A természeti vallást egyedül a józan észből eredezteti. — a kijelentett vallás ismeretforrása gyanánt pedig a Szentírást jelöli meg. S ez alapon beszél dogmatikája első részében a *szövetség szerzőjéről, vagyis Istenről*; második részében pedig az *újszövetség közbenjárójáról, vagyis a Jézus Krisztusról*.

Magát e felosztást nem alapítja meg, de azért az Istennek az emberekkel kötött szövetségére vonatkozó felfogását az első rész ötödik fejezetéből elegendőképen megismerhetjük. Egészen véve Coccejus álláspontjára helyezkedik. Ő is feltételez az Isten és ember között valamelyes összövetséget, amennyiben kijelenti, hogy az Isten néhány századon át — egy-két különleges kijelentést kivéve — csupán a természeti törvények szerint kör-

mányozta az embereket és csak miután a világ folytonosan rosszabbá lett, látta jónak, hogy új törvényeket adjon, s végre új szövetséget kössön. De gondolatait e részben nem formulázta oly világosan, mint Coccejus.

Míg ugyanis Coccejus világosan kijelenti, hogy az ember az eredeti, vagyis a természeti szövetséget (foedus naturae) bűne által (per peccatum) bontotta fel és ez ok miatt átkot vont magára, s hogy az Isten ép ez oknál fogva — a maga lényegét, a szeretetet meg nem tagadhatva, — az ember részéről felbontott természeti szövetséget egy más, t. i. kegyelmi szövetséggel helyettesítette; addig Szent-Ábrahám a bűnbeesés üdv-történeti tényét érthető okokból ignorálva, az összövetség átváltozását megokolni nem tudja, hanem csak egyszerűen felveszi.

Hanem azután már, hogy belép a kegyelmi szövetség körébe, más elnevezés alatt ugyan, de lényegileg egyazonos módon, miként Coccejus, ő is három szövetségről beszél. A mit ugyanis Coccejus „oeconomia ante legem“-nek nevez, azt ő Ábrahámmal kötött szövetségnek; a mit amaz „oeconomia sub lege“-nek nevez, azt ő Izrael népével kötött szövetségnek; s végre a mit amaz „oeconomia post legem“-nek nevez, azt ő az egész emberi nemmel kötött szövetségnek nevezi.

Ezeket előlegeznünk kellett a későbbi fejtegetésekből, hogy Szent-Ábrahám dogmatikájának szövetségi módszer szerint való felosztását érthetővé tegyük.

Ez alapon lássuk már most műve első részét, melyben a *szövetség szerzőjéről, vagyis Istenről beszél.*

Az a dogmatikai anyag, melyet e részben előad, voltaképen nem csupán a szorosabb értelemben vett theologia (locus de Deo) anyagát foglalja magában. Bele van ebbe illesztve — egyébként egészen logikus menetben — az ú.-n. anthropologia is.

Beszél először is az Isten tulajdonságairól, azután az Isten akarataról s végre műveiről.

Mindenik résznek meg van a maga jellemzőes sajátja. E sajátságokat röviden a következőkben jelölém meg: Az első, vagyis az Isten tulajdonságairól szóló részben a szentháromsági dogma ellen irányuló célzattal határozottan megalapítani törekszik az Isten egységét; a második, vagyis az Isten akarataról szóló részben a szigorú praedestinatio dogmája ellen irányuló célzattal meg akarja védelmezni az emberi akarat szabadságát, s végre a harmadik, vagyis az Isten munkáiról szóló részben az eredendő bűn dogmája ellen irányuló célzattal igazolni akarja az emberi akarat szabadságának állandó fennmaradását, vagyis egyetemes és természetes örökségét.

Egyéb — általában ismeretes tetteit mellőzve — csupán a fő pontokra szorítkozom tehát fejtegetéseinek ismertetésében.

Szent-Ábrahám isten-tana az orthodox scholastikus protestáns dogmatikusok isten-tánával, a már jelzett egy főpontot

kivéve, voltaképpen teljesen azonos. Miként azok, úgy ő is merőben metaphysikai, vagyis természeti - bölcséleti képzetekkel operál és ép' azt, a mi lényeges, vagyis a Krisztusbau való kijelentés isten-eszméjét, mellőzi. Elmondja ő rendre szépen, hogy az Isten örökkévaló, lélek, egyszerű, láthatatlan, bölcs, mindenható, boldog, végtelen, mindenütt jelenvaló, jó, szabad, független úr, igazságos, hű, szent stb., — csak egyet nem tudunk meg tőle, hogy ő — *a mi atyánk!* Pedig a Jézus Krisztusban való kijelentésnek ez a sarkigazsága. Ez a voltaképi keresztyén istenismeret, — ez az újszövetség új igazsága.

E helyett, mint keresztyén sarkigazságot, kiemeli ő az *Isten egységét*. Nyilván kijelenti, hogy e sarkigazságra különös súlyt kell helyeznünk. Utoljára szól róla, de voltaképp az első helyen említhette volna, tudva, hogy a legtökéletesebb lénynek szükségképp egynek kell lennie. E mellett úgy a józan észből, mint a Szentírásból érvel, de már itt kitűnik, hogy Szent-Ábrahámival valóban nem a bibliai, vagyis az üdvoeconomics Szentháromság, hanem csak a metaphysikai, vagy az u. n. athanasiumi szentháromsági dogma ellen küzd. Magát a Szentháromságot, vagyis az egyetlen és egyedülvaló Istennek, mint Atyának, Fiúnak és Szentléleknek hármassá üdvörténeti ténykedését elismeri, vallja. Határozottan kiviláglik ez a Máte ev. 28, 19. versében foglalt keresztségi formula tárgyalásából. „Megkereszteltetni — úgymond — az Atyának, Fiúnak és Szentléleknek nevére annyi, mint beavattatni ama tanítvány hívésébe és vallásába, mely az Atyától adatott, a Fiú által hirdettetett s halálával megörökített és a Szentlélek által megpecsételtetett. Vagyis: fogadalmat tenni arra, hogy *hiszünk az Atyában, ki a keresztyén vallás szerzője, a Fiúban, a ki közbenjáró és a Szentlélekben, melynek ereje csodákat mivel és üdvösségünknek záloga.*“ De hogy az egyetlen egy Istennek, mint Atyának a Fiút és Szentleket alárendeli, az azon szavaiból, melyekkel az Isten tulajdonságairól szóló fejezetet berekeszti, nyilvánvaló. „A mi tiszteletünk tehát több egyenlők között meg ne oszoljék, hanem hatásosodjék teljes szívvel az egyetlenegy Istenben, az Atyában, a kitől mindenek és mi is ő benne“ és a kit az Irással (Ján. 17, 3.) szólva, ő „az Úr Jézus Krisztus Istenének és Atyjának is“ tesz.

Az Isten tulajdonságai után a második fejezetben szól az Isten akaratáról.

Nem bocsátkozik a közben sem mélységes és éppen azért jobbára érthetetlen metaphysikai spekulációkba, vagyis nem kutatja, mi az isteni akarat önmagában vett lényege szerint, hanem megmarad a Szentírás gondolkörében és vizsgálja az isteni akaratot, úgymint az nekünk ki vagyon jelentve.

Az isteni akarat a Szentírás nyelvén három dolgot jelent. Jelenti *a)* az Isten akaratának szabad elhatározását; *b)* ugyanannak tárgyát és *c)* ugyanannak törvényét. E részben közelebbről

csak az első két jelentést veszi vizsgálat alá, mert a harmadik, vagyis az isteni akarat törvénye nála egy egészen külön rész, vagyis az erkölcsstan tárgya.

Fejtegetései az isteni akarat szabadságára és tárgyára vonatkozólag teljesen azonosak az evang. lutheri egyház tanaival.

Az isteni akarat és határozat, azaz az Isten erős szándéka a jövődől dolgok felől, vagyis azokról, miket tenni és megengedni határozott az emberekkel való közlés előtt *tithos*, az emberekkel való közlés után pedig *kijelentett* akaratnak minősíthető. Mint ilyennek lényeges tulajdonságai: a szabadság, változhatatlanság és foganatosság. De azért az emberi akarat szabadságát nemhogy kizárná, hanem ellenkezőleg magában foglalja Isten ugyanis elhatározta, hogy némely dolgok csak ő tőle és ő általa — az emberek egyezése nélkül — történjenek, s ezeknek senki ellene nem állhat; némely dolgokra nézve ellenben akarja, hogy azok tőlünk és általunk, szóval az emberi akarat közbenjöttével történjenek. Éppen azért az Isten akarata egyfelől *független*, a mennyiben t. i. minden tekintet nélkül akar valamit, másfelől meg *feltételes*, a mennyiben akar ugyan valamit, de csak úgy, ha az okos teremtmény is akarja, s így a végrehajtást Isten a föltétel teljesítésétől kívánja függővé tenni; ennél fogva helyesen nevezik azt *feltételes határozatnak*, mert olyanok a határozatok, a milyen azok végrehajtása.

Ime az ok, a miért azt mondám, hogy az isteni akarat, vagy határozat szabadságáról szóló tanban Szent-Ábrahámival velünk evangélikusokkal teljesen azonos álláspontot foglal el.

Egyházunk tanítása szerint ugyanis az isteni örök kegyelmi akaratban vagy határozatban, minthogy az nem feltétlen, hanem feltételes és rendes, szükségkép kettős mozzanat különböztetendő meg, t. i. az előzetes és utólagos akarat. Eredetileg a kegyelmi-határozat 'egyetemes (universalis), azaz mint előzetes akarat (voluntas antecedens), minden ember üdvösségét célozza (ezt tartja Szent-Ábrahámival is, mint ez majd ott, a hol az isteni akarat tárgyáról szólunk, ki fog tűnni), de azután és a szerint, a mint az ember a neki nyújtott kegyelmet elfogadja vagy elöki, átalakul különös (specialis) akarattá, a mikor is az, mint utólagos akarat (voluntas consequens) egyszersmind az ember részéről teljesített vagy nem teljesített üdvfeltételeket is számba veszi.

De e megegyezést maga Szent-Ábrahámival is érzi, a mennyiben az isteni akarat független és feltételes mivoltáról szólva, nyomban hozzáteszi, hogy ettől a megkülönböztetéstől nem igen tér el az Isten akaratának *megelőzőre* (mely szerint Isten a körülményekre semmit sem tekintve akar valamit) és *rákövetkezőre* való felosztása, mely szerint Isten a már fennforgó bizonyos körülmények között és mellett akar valamit.

Ezzel, azt hiszem, hogy igazoltam egyszersmind azon állítást is, hogy e fejezetben Szent-Ábrahámival a szigorú praedes-

tinatio dogmája ellen irányuló czélzattal védelmezi az emberi akarat szabadságát.

S még inkább kitűnik ez ha megvizsgáljuk ugyan e fejezetnek az *isteni akarat tárgyára* vonatkozó fejtegetéseit.

Ezek a fejtegetések (bár nem mondja, mert ő ritka tárgyilagossággal, minden felekezeti él nélkül terjeszti elő a maga nézeteit) egyenes polemia a kálvinista tanok ellen.

Az isteni akaratnak, bármelyik értelemben vegyük is azt, tárgya a *valódi jó*. A mi egyházi dogmatikánk e helyett ezt mondja: a *kegyelem*. Mert Isten a bűnbeli vagyis az erkölcsi rosszat nem akarja; nem akarja pedig sem tagadólagosan (nemlegesen) t. i. az által, hogy a bűn kikerülésére szükséges dolgokat megvonja, — sem tevőlegesen t. i. hogy bennünk a bűnt eszközölje. Látszólag ugyan egyes szentirási helyekből olyasmi tűnik ki, mintha Isten oka lenne a bűnnek, de az csak látszat és pedig vagy azért, mert Isten megengedi s rendkívüli eszközökkel a bűnöst nem tartja vissza a bűntől: vagy azért, mert nem zár el minden utat a bűnös előtt. Épen azért az eleve-elrendelés, mely a keresztyének közt a legnagyobb megfontolás tárgya, szószerint mindama művekre alkalmazható, melyeket Isten — mielőtt megtörténnének — magában elhatározott; bibliai értelemben pedig jelenti azt a határozatot, melynél fogva Isten az embereknek az üdvözülés eszközeit vagy az evangéliom igazságait ajánlja, végül egyházi gyakorlat szerint jelenti az üdvözítendő vagy elkárkoztatandó emberekre vonatkozó végzést is. Ennélfogva ez a *határozat egyetemes* (universalis) *s nincs bizonyos egyénekre szorítva*, mintha t. i. Isten némelyeket kiválasztott, másokat elmellőzött volna, — de igenis a *hit és engedelmesség feltételeihez van kötve*. E feltételek nélkül az üdvösség senkinek sem adatik meg, bárha maga az isteni végzés az eszközök és a czél felajánlása tekintetében az emberben előre megkívántató feltételek nélkül történt is, mert ha az üdv vagy kárhozat az Isten abszolút végzéséből folya: akkor nem lenne helye a kegyességnek, az erénynek, bűnnek stb.; akkor hiábavaló lenne engedelmességet követelni attól, a ki nem tud sem engedelmeskedni, sem nem engedelmeskedni. Az ártatlanokat kinok alá vetni; a kárhozatra vetetteket az idvességre komolyan hivatni és pedig büntetés terhe alatt, — mindez az Isten szentségével, igazságosságával és bölcsességével ellenkezik. Maga a biblia sem tanítja a föltétlen elrendelést, hanem igenis a jók jutalmazását és a gonoszok megbüntetését.

Mindebből nyilvánvaló tehát, hogy Szent-Abrahámi az abszolút praedestinatiót semmiféle, tehát sem az ágostoni infralapsaristikus, sem a kálvini supralapsaristikus formájában nem fogadja el.

Ezzel a szorosabb értelemben vett theologiai kérdések ki vannak merítve. De ugyan e körben szól még Szent-Abrahámi a harmadik, negyedik és ötödik fejezetekben az *Isten munkáiról*,

közelebb a világegyetem teremtéséről, az isteni gondviselésről és az Istennek az emberekkel kötött szövetségéről is s ebbe foglalja be ugy cosmológiáját, mint anthropológiáját is.

Az összefüggést ezen és az előző rész között igen szépen és szervesen alapítja meg. Az Isten végzései voltakép az ő benső munkái, de neki vannak egyszersmind külső munkái is, a melyek bárha magukban véve szintén végtelenek, mégis emberi szempontból megkülönböztethetők.

Az isteni végzés vagy elhatározás első végrehajtása a *teremtés*, vagyis az előbb nem létezett valóságnak (vagy valamely minőségnek, mint p. o. az ujteremtésben) előállítása, mint az égnek, földnek, tengernek és minden azokban levőknek, egyszóval a világegyetemnek.

A teremtés közelebbi módozataira nézve evangélikus egyházunk tanaival szintén mindenben egyetért. Eltérés közte és közöttünk csakis formai szempontból van, t. i. hogy ő e körben szól az ember teremtéséről is s itt adja elő egész anthropológiáját.

A teremtés koronája az ember, a ki két részből: testből és lélekből áll. Az emberi test állapotát szervezetét s működését vizsgálja az anatomusok dolga; a theologusok feladata, hogy Isten legfőbb bölcsességét, hatalmát, jóságát szemléljék és szemléltessék s az embereknek az Isten iránt való kötelességeiket lelkükre kössék. A lélek közvetlenül Istentől eredt s különböző tehetségei vannak, milyenek az *értelem* és *akarat*. Az értelem dolga a megismerés, az akaraté pedig itéletet hozni az igazról és nem igazról, kívánni a jót s elfordulni a rossztól. Az akaratnak pedig a *szabadság* vagy *szabad elhatározás annyira elválaszthatatlan sajáttsága, hogy még az erkölcsi szolgaságban sem veszithető el*, mert a bűn a szabad tehetőséget nem enyészteni el, sőt inkább feltételezi s azt mondani, hogy az elhatározás szolgálai: ellenmondás. Vedd el a szabadságot s nem lesz akarat, sem lélek. Tisztán és határozottan tanítja ugyanis minden egyes ember lelkiismerete, hogy a mikor csak valamit akarunk, azt mindig szabadon akarjuk, s mihelyt azt akarni nem tetszik, többé nem akarjuk s nem is kényszeríthetünk arra, hogy akarjuk. Szabadság nélkül nem lenne helye a törvénynek; az ígéretek, intések haszontalanok lennének; sem az engedelmisség nem lenne erény, sem az engedelmisség nem lenne bűn.

De bár Szent-Ábrahámi az Istenről szóló aaptanaival teljes összhangban az emberi szabadság feltétlen hive, álláspontja még sem a korlátlan indeterminismus. „A szabadság mivolta — úgy mond — mindamellet nem áll a külső akadályok nemlétében vagy a kényszertől való mentességben, mert így az oktalan állatok is sok cselekedetet szabadon végezhetnének; de az önkéntességben sem, mert önként vitetünk — valamely indulat-roham által s elhatározás nélkül — ama dolgokra, a melyek tetszenek s kerüljük, a melyek nem tetszenek; s nem áll a

közönyösségben sem, mert mindaddig, míg a közöny a lelket fogva tartja, az akarat ténykedéséről szó sem lehet.“

A szabadság és szabad elhatározás az akaratnak abban az *crejében* áll, melynél fogva az embernek a cselekedetekkel szemben hatalma van arra, hogy megtegye vagy ne tegye, hogy választhasson a különböző ellentétes dolgok között. Más szóval az a tehetség, mely józan ítélet mellett cselekszik vagy nem cselekszik és választja ezt vagy amazt.

Ilyen szabadsága az embernek az lelkiekben is van és nem csupán a polgári ügyekben. E mellett bizonyít a Szentírás is.

És szerinte az embernek ezt a szabadságát az Isten előre tudása sem semmisíti meg s nem törli el az ő cselekedeteinek különfeleségéhez alkalmazott eljárása sem, mert a tudás a cselekedetekre kényszerít nem gyakorol, az isteni segedelem pedig az ember természetével teljesen egyező.

Látnivaló mindebből, hogy Szent-Ábrahám e pontnál szembe kerül ugy az evangélikus, mint a református egyház tanításával vagyis, hogy — mint fentebb mondtuk — itt ő az eredendő bűn dogmája ellen szállva sikra, az emberi akarat szabadságának örök állandóságát és egyetemességét védi.

Szent-Ábrahám Ádám és az ő utódai között különbséget nem tesz. A milyennek teremtette Isten az első embert, olyannak vagyis okos és szabad, de egyszersmind esendő lényeknek teremtett minket is. S ez állásontra helyezkedve egész következetesen az istenképűséget minden emberre kiterjeszti.

Isten az emberben a maga hasonlatosságát szemlélteti. Az ember Isten képe. Minthogy pedig ezt a Szentírás sem az anyalokról, kik lelkileg, sem az állatokról, melyek testileg minket felülmúlnak, nem állítja, hanem csak az emberről: ennél fogva azt a képet az emberi lélek és test összeköttetésében, vagyis a kettőben együttvéve kell keresnünk, *mint az emberi természetet az eset után is* (I. Móz. 9, 6; I. Kor. 11, 7; Jak. 3, 9) *követő tulajdonságban*.

Ugyancsak az emberrel kapcsolatban szól még az anyalokról és az ördögről is. Idevágó nézetei azonban a hagyományos tannal mindenben egyezvén, felesleges volna azokra reflectálni.

Az isteni végzés vagy elhatározás második végrehajtása az *Isten gondviselése*, a mely alatt Szent-Ábrahám nemcsupán minden dolgok előre tudását vagy előrelátását, hanem Isten teljesen szabad akaratának ama ténykedését érti, mely szerint minden teremtményét a leghathatósabban gondolja, a legbölcsebben igazgatja és kormányozza az általa hozott törvények szerint.

E gondviselésről szóló tana a mi evang. egyházunk tanításával lényegileg szintén megegyezik. Miként mi, ő is tanítja, hogy a gondviselés nemcsak egyetemes. hanem különös is, vagyis hogy az Isten az általa teremtett dolgokat összevéve és egyenként

úgy fajilag, mint egyedileg fentartja, mert az önmagukra hagyott dolgok egy perczig sem állhatnak fenn. Továbbá miként mi, ő is tanítja, hogy a gondviselésnek három faja vagy inkább ténykedése van t. i. a fentartás, közrehatás és kormányzás.

A fentartás az isteni akarat ama ténykedése, mely eszközli, hogy a dolgok minden sajátságaikra nézve a maguk állapotában megmaradjanak.

A közrehatás pedig az a segedelem, melyet Isten a teremtményeknek a cselekvésre nyújt, mert a mi nem önmagától van, az önmagától nem is cselekedhetik. Isten az első ok, a teremtmények a másodrendű okok. A másodrendű okok függnek az elsőtől, még pedig nemcsak annyiban, hogy vannak és valamivé lesznek, hanem abban is, hogy munkálkodnak. de a közrehatásnál Isten a szabad teremtményeket nem kényszeríti, mert az az egyesek természetével megegyező. Épen azért az isteni közrehatás a szabad teremtményeknél nem valamely különleges, közvetlen és ellenállhatlan befolyás az egyes cselekményekre, hanem a teremtményeknek Istentől engedett cselekvő erélye a végre, hogy az ember önként készüljön a cselekvésre; másképp Isten lenne oka a bűnnek, mert közvetlen befolyás esetén ő maga eszközölné azt.

A mi dogmatikusaink szabatosabban ezt a gondolatot így formulázták: Isten az embernek sajátkép csak a szabadsági erőt nyújtja (*concurrat ad materiale*), de annak alkalmazása az egyes esetekben már magától a teremtmény elhatározásától függ (*non concurrat ad formale*).

S Szent-Ábrahámi e pontnál — bár nem mondja — megint csak a kálvini felfogás ellen küzd, midőn hangsúlyozva kiemeli, hogy Isten volna a bűn oka, akár azt mondd, hogy e közrehatás megelőzőleg és előre elhatározott befolyás, mert valakit valamely cselekvésre előre úgy elrendelni, hogy ő magát attól visszatartani sem tudja, annyi, mint a cselekvést ő magának elvégezni; akár azt mondd, hogy a cselekvények számára létezés abban a perczen adatik meg, a melyben végbe vitetnek; mert létezését adni valamely cselekvénynek annyi, mint azt valóban végezni s következképpen annak oka lenni.

A kormányzás végre Istennek ama működése, mely szerint a teremtményeket és azok cselekedeteit a legbölcsebben igazgatja bizonyos végső czélok felé, melyek előttük rejtve vannak. Történik pedig ez kétféleképen vagyis úgy, hogy a testeket és az oktalan teremtményeket vagy a természeti törvények, vagy az állati ösztönök által igazgatja, az okos teremtményeket pedig különleges, vagyis a szabadságra vonatkozó törvények és azok szentesítése, tehát ígéreték és fenyegetések által serkenti engedelmességre.

S kiterjed az isteni gondviselés még a bűnökre is, még pedig vagy *megengedőleg* (elnézéssel), de csak bizonyos határig,

mert az ember sem hamarább, sem többet, sem tovább nem vétkezhetik, mint a hogy Isten engedi; vagy *irányítólag*, még pedig a vétkező szándéka ellen, vagy *megbocsátólag* a megtérő bűnössel szemben, vagy *büntelve* az engedetlenekkel szemben.

Így vonja be Szent-Ábrahádi mindazon mozzanatokot a gondviselésről szóló tanába, a miket a mi dogmatikusainknál a ráhagyás, akadályozás, irányítás, határvetés czímen találunk meg.

S végre miként a mi dogmatikusaink, úgy ő is e körbe illeszti be a csodákra vonatkozó nézetét. Részletekbe ugyan e tárgyat illetőleg nem bocsátkozik, de egészséges érvekkel emeli ki, hogy a gondviselés nem rontja le, hanem fentartja a teremtés munkáját és hogy ép' azért a csodák az Isten rendkívüli gondjára mutatnak ugyan, mert a természet rendes erőit felülműlják, vagy egy ideig késleltetik, de azért nem forgatják fel. Tehát a csodák szerinte sem contra naturae legem, hanem csak supra vim naturae mennek véghez.

S a gondviselésről való e tanhoz fűzi végül az Istennek az emberekkel kötött szövetségéről szóló tanítását.

Erről már fentebb is szólottunk, azért itt csakis alap-gondolatát fogjuk kiemelni.

Az az Isten, a ki a világot, s abban az embert teremtette és világnak s embernek gondját is viseli, eleintén az embereket csupán a természeti törvények szerint kormányozta. De miután a világ folytonosan rosszabbá lett, jónak látta új törvényeket adni és a törvényadás új és kiváló módját hozni be az *újszövetség* alatt.

A szövetség lényeges kellékei: a) mindkét fél kölcsönös és viszonylagos kötelezettsége és b) az innen mindkét félre származó jog. De Isten és ember szövetségéről lévén szó, igen természetes, hogy a szövetség mindég egyenlőtlen: Isten ígéretei által kötelezi magát, az embereket pedig törvényei által kötelezi s az ígéretek teljesítésének a törvények teljesítése képezi feltételét.

Ily szövetséget voltaképp csak hármat kötött az Isten t. i. Ábrahámmal, Mózes utján Izraellel és Krisztusban az egész emberi nemmel. Mózes a zsidó nép közbenjárója volt s azért az általa kötött szövetség nemzeti szövetségnek mondható. Ez a szövetség magában foglalja a 10 parancsolatot, a szertartási törvényeket, a papok kötelezéseit s osztályozását, az istentisztelet módját, az áldozatok különféle nemeit, az ünnepeket stb.

A zsidókkal kötött szövetség azonban az újszövetség következtében elveszítette kötelező erejét és tekintélyét. Mert ha a Szent-Írás a mózesi törvényt örökkévalónak mondja is, ezzel csak annyi van mondva, hogy azt csak az Isten által kitűzött határnapig kell megtartani, t. i. mikor elvétetik a királyi pálcza Judától, mikor megindul az evangéliom hirdetése, mikor eltörltetik a papság és a jeruzsálemi templom stb. S mindez bekövetkezett az idők teljességében: az újszövetség létesülésével.

Ezek az Isten szövetségeiről szóló fejtegetések alapfogalatai. Látnivaló mindebből, hogy Szent-Abrahámi az emberiség vallásos életének egész fejlődését egységesen fogja fel.

A természeti alapokon, vagyis a teremtéssel meginduló vallásos életfolyamat lassanként átalakul különös isteni kijelentésen alapuló életfolyamattá és e folyamat a szövetségi viszony keretében fokról-fokra tisztul, emelkedik és tágul, míg végre Jézus Krisztusban és által teljes tökéletességre jut. Éppen azért — s ez e körben az ő legjellemzetesebb felfogása — a kereszténység az előző vallásos életfejlődéssel a legszervezetesebben összefügg és voltaképpen nem egy egészen új kijelentés, hanem az előző kijelentési folyamat betetőzője, koronája.

A tökéletlenre a tökéletes vallás kora következett, vagy mint ő mondja, az ábrázolásokra vagy árnyékképekre és jelképekre kitűzött idő végre lejárván, tetszett Istennek az ő legteljesebb akaratát kinyilvánítani, s kegyelmének és irgalmának új szövetségét az egész világgal létrehozni. Ez ama kegyelmes kötés vagy szerződés, melyet Isten az utolsó időkben az egész emberi nemmel, az örökélet megnyerése felől az ő Fia által kötött.

S ezzel áttér műve második részére vagyis az újszövetség közbenjárójáról, a Jézus Krisztusról szóló tanainak előadására.

Erről, valamint Szent-Abrahámi műve harmadik és negyedik részéről azonban majd legközelebbi s egyszersmind utolsó cikkünkben számolunk be.

Dr. Masznyik Endre.