

teremtőnek ismerjük meg. Ez az a priori minősített tartalommal telik meg a minden tapasztalás felett álló fenségesről: Istenről. Így tehát épen ellenkezője a tapasztalati megismerésnek. Tartalma átlépi annak határát. Tapasztalati megismerésből levezetni nem lehet. Ellenben, ha a tapasztalati megismeréshez ilyen tartalom csatlakozik, akkor ez a tartalom a megismeréssel szemben a priori.

Itt tehát semmiesetre nincs szó az a priori pszichologizálásáról, vagyis arról, hogy milyenek a lelki folyamatok az a priori-nál, milyen lelki működés útján jön létre a fogalmi elv, hanem ezen a helyen tárgyi a priorival találkozunk.

Sokan azt kérdezhetik, hogy az a priori ilyen magyarázat mellett megtarolta a jellegzetes sajátosságát és értelmét? Erre igen természetesen azt felelhetjük, hogy ami a dolgok mögött van, épen előttünk van. A tartalmi, a priori, az érzés által való megismerés elvi önállóságát fejezi ki a tapasztalás által létrejött megismerés formái a priori-jával szemben és az érzés által való megismerés tárgyi érvényességét szögezi le.

2-ik mozzanat: Az a priori megmutatja a lényegvonatkozást Isten és ember között. A tárgyi a priorihoz hozzátartozik a tárgyvonatkozás a priorija is.

3-ik mozzanat: A tárgyvonatkozás mutatja az a prioritás minőségi sajátosságát. Ezzel pedig a vallásos képességre (Anlage) utal. Vagyis ebből következik, hogy az emberben vallásos képesség van, épen úgy, mint ahogy más képességek is vannak.

4-ik mozzanat: A vallásos képesség az ember más lelki képességeivel élő vonatkozásban van. Ebből az következik, hogy a kijelentés hatással van az észre.

E helyen a formai vezérfonaltól tekintsünk egy pillanatra a tartalomra. Itt azt látjuk, hogy a szentséges racionális és irracionális mozzanatokból összetett kategória, amiben mind a kétféle mozzanat a priori. A vallástörténelem folyamán a racionális mozzanatok az irracionálisokkal a priori principiumok szerint összekapcsolódnak és a racionálisok az irracionálisokat sematizálják. A tremendum a numinozum lesújtó mozzanata az igazság, erkölcsi akarat racionális ideájában sematizálódik. A fascinans, a numinozum vonzó mozzanata, a szeretet, jóság, irgalmasságban sematizálódik. A mirum mozzanata az abszolutság racionális ideája által sematizálódik. Láthatjuk, hogy a vallásban a racionális és irracionális benne van. Így az irracionális mozzanatok életben

maradása megóvja a vallást az elracionálizálódástól. Ellenben, ha a vallás gazdagon megtelik racionális mozzanatokkal, akkor megóvja a vallást a fanatizmusba és mysticizmusba való sülyedéstől. Ezáltal képesíti arra, hogy minőségi, kultur és az emberiség válásává legyen. Ezen az alapon megállapíthatjuk, hogy a keresztény vallás a legmagasabbrendű a földön. A mély irracionális alapon épül fel benne a tiszta és világos fogalmak, érzések és élmények épülete.

Ottonak ez a nagyszerű megállapítása feltárja előttünk az igazi unitárius hittan perspektíváját és megalkotásának lehetőségét.

De térjünk vissza a tárgyunkra. Ezzel a megállapítással, hogy a kijelentés hatással van az észre, vagy hogy az irracionális mozzanatok összefüggenek a racionálisokkal, eljutottunk Otto utolsó problémájához, mely szerint még meg kell vizsgálnunk a vallásos, a priori viszonyát az észhez. A felelet az a priori harmadik és negyedik jelentése szerint adódik.

Láttuk, hogy Otto véleménye szerint az isteni lényeket, mint a valóság mélységében levő lényeket átérezzük. Az elmélkedésünk útja a továbbiakban épen az ellenkező. Ilyenformán azt kérdezzük, hogy a vallásos tapasztalat lehet-e alapja minden más tapasztalatnak, vagyis minden más tapasztalat a vallásos tapasztalatban gyökereződik-e?

Otto teológiai munkásságában a vallásos képességnek központi jelentőséget tulajdonít. Ezzel egyúttal tiltakozik az ellen, hogy a vallást lélektani úton nem vallásos forrásból vezessék le. Otto Schleiermacher bölceleti vonalát vette fel és a szentséges analízálásával arra törekszik, hogy kimutassa a vallásos perspektíva sajátosságát és másból való származtatásának lehetetlenségét. Épen ezért vizsgálja és bontja fel a vallásos képességet.

A képesség (Anlage) a tapasztalás szférájába tartozó fogalom. Bár képességet, mint olyant tapasztalni nem lehet, hanem csupán annak megnyilatkozását. De bizonyos tapasztalatainknál kénytelenek vagyunk elismerni, hogy a tapasztalt megnyilatkozásnak bizonyos képességből kell fakadnia. A valóságot mi sokféleképpen apperceptáljuk. Az apperceptálásnak egyik különleges módja az átérés, vagy (vallásos) divinatio (ihlet, sejtelem.)

Otto elutasítja magától a vallási világimmanenciái magyarázatát és rámutat arra, hogy mi nem szükségképeni lényegkapcsolódásban vagyunk Istennel, hanem olyan kapcsolatban vagyunk,

melynek lehetősége Isten kezében van. Ez az igazi keresztény felfogás és így nyer értelmet számunkra a kijelentés.

Itt önkéntelenül felvetődik az a kérdés, hogy Otto pan-en-theistikus felfogást hirdet-e? Erre nézve azt a kijelentést teszi, ha a pan-en-theizmusnak nincs más szándéka, mint az, hogy kifejezze minden végesnek belsőleges vonatkozását Istenhez, akkor egész nyugodtan érvényességet tulajdonít neki. Ellenben, ha az „en“ („in“-ban, -ben) térbeli vonatkozást és viszonyt jelent, akkor nem kezdhet vele semmit (S. u. U. 213.) A megragadottságnak (Befassen) nem térbeli, hanem dinamikus jelentést tulajdonít.

Befejezés előtt még csak arra kívánok utalni, hogy az érzés által való megismerés megállapítása Kant alapján lehetséges. Ezért Kant harmadik kritikája, az ítélőerő kritikájára kell irányítanunk tekintetünket.

Otto már a tiszta ész kritikája alapján az ideogramját és különösen a valamiben való alapozottság (Gründen in) ideogrammáját levezethette. A továbbiakban Kant tapogatózása, mellyel az ok fogalmát körülveszi, megmutatja, hogy ennek a kategóriának a hiányosságát érezte. A harmadik kritika segített valamit a hiányok pótlásában. Ezért Otto megállapítja, hogy a két első kritika között az áthidaló a harmadik. Kant a harmadik kritikában megállapítja, hogy a világ megismerése nem tudományos ismeret, hanem szubjektív felfogás. A világmechanizmus magyarázata csak részeket mutat, az egészhez nem vezethet el. Ezért szükség van a célszerűségi nézőpontra, ez pedig odavezet, hogy a világot isteni terv célszerű alkotásának kell tekinteni és csak az egész magyarázhatja meg a részeket. Itt van a tudás és a tudomány határa.

Kant elvezet tehát a titokhoz, ami az élet alapján van. Itt már a fogalom felmondja a szolgálatot, a továbbiakat ideogrammák jelölik meg. Ezekben a képekben benne tudjuk a titkot.

A két kritika hidját tehát megtaláltuk. Annakidején Kant megállapított két világszemléletet, amelyek egymásmellett állottak s közülök a gyakorlati szemlélet önállóan tetszett. De a transcendens negatív keretét nem tölthette be. Azt mondja Otto, hogy a teológiai és etikai világszemlélet egymásba olvad egységes világszemléletben, az *intuitusban* és így az elméleti határoltság nem jelenti többé az intuitív világszemléletnek a teoretikus megszüntetését, mivel maga rájött a titokra. És épen azért, mert erre rájött, tudja azt is, hogy nem racionális világmagyarázat, hanem hitbeli szemlélet.

Otto kijelentése tehát helyes, mely szerint a harmadik kritikában, vagyis az érzés kritikájában Kant maga veszi fel az „intuitus mysticus“ vonalát. Így Kant etikai és teológiai perspektívája összeolvad közvetlen egységgé. Ez pedig azt jelenti, hogy a teológiai nézet beleolvad a vallásosba. Nyilvánvaló lesz, hogy az intuitiónak nincsen teoretikus jellege. Mi sejtjük (ahnen) a földi dolgok összefüggésében az istenit. Ebben a sejtésben (Ahnung) pedig benne van az, hogy mi egységben érezzük magunkat a mindenséggel. Ez az egységérzet fogalmakban kifejezhetetlen, mert érzelmi tulajdonságu. Az isteni maga hordozza az alany-tárgy-találkozást és abban megjelenik. Ez a tény érvényes annak ellenére is, hogy az értelem (Verstand) teoretikus megismerésének a határai nem bővültek. Ellenben ez a kritikai határ nem zárja ki azt, *hogy az ideogrammak a valóságot ismerjék meg.* Az ideogrammakkal tehát az isteni valóságot ismerjük meg. Ennek a megismerésnek, ha az érzés is szerephez jut benne, objektív érvénye van.

Ezekben igyekeztem Otto teológiájának filozófiai alapvetését felvázolni. Ezen épül fel az a nagy alkotás, ami Otót, Baumgarten kieliegyelemi tanár szerint, korunk legnagyobb teológusává tette. Ezen épül fel vallásos értékébőlselete és dogmatikája.

Otto nem találta meg Kant transcendentális bölcséletében a problémák megoldásának lehetőségét. De azért ezt a filozófiát megtartotta alapnak és kritikai elmélyedéssel, a három kritika összekapcsolásával a hézagokat kitöltötte és kiegészítette Fries és Schleiermacher nyomán az érzés beható bírálatával. Így mindig szilárd filozófiai alapon maradt. Azon téves és sok helyen lábra kapott nézettel szemben, hogy Otto nem filozófiai, hanem lélektani alapon közelítette meg a szentséges értékét, határozottan állítom és a fent elmondottakkal bizonyítom, hogy Otto a lehető legszilárdabb filozófiai alapon áll és arról sohasem tér le. Megmutatta, hogy a vallás sui-generis értékéhez csak a kanti etikai felfogáson túl juthatunk el. Megteremtette a vallás irracionálitásának kritikáját és ezzel korunk legnagyobb jelentőségű vallásbölcséleti munkásságát végezte el.

A felvázolt filozófiai alapvetéssel Otto egész munkájának nagyszerű képe nem bontakozott ki előttünk. (Ennek feltárása olyan feladat, melyet más helyen igyekszem elvégezni.) De csupán a bölcséleti alap megismerése is, ránk unitárius teológusokra nézve haszonnal járt, mert már ez is mutatja, hogy Otto sohasem mutatkozik dogmatikusnak és elfogódótnak. A vallás lényegét azon az úton keresi, mely útra kelve, mi unitáriusok is haszonnal követhetjük őt.

Dobai István.

Gromo, János Zsigmond testőrkapitánya új megvilágításban.

(Befejezés.)

Kárpáthy-Kravjánszky: „Gromo, János Zsigmond testőrkapitánya“ című dolgozatának csaknem két első oldalát a János Zsigmondról írt munkám bírálatának szenteli. Az érdemleges megjegyzésekre válaszomat az alábbiakban adom meg.

Kárpáthy-Kravjánszki: „Vallási téren is még mindég a szabadság ideális hazája Erdély, amit a szerző igyekszik erősen kiemelni és hangoztatni, pedig ez a megállapítás Szekfű óta elvesztette értékét.“ Ami más szóval azt jelentené, hogy Szekfű óta nem lehet Erdélyben vallásszabadságról beszélni. Előre jelzem, hogy a katolikus és protestáns történetírásnak sok olyan pontja van, ahol nincs egyezés, sőt mondhatnám, hogy nem lesz soha. Ezt is egy olyan pontnak tekintem.

Tisztelettel hajlunk meg a Szekfű átértékelő iránya előtt s elismerjük, hogy sokan a Hóman—Szekfű irányt úgy tekintik, mint a hivatalos magyar történetírást, de mi unitáriusok mindig szabadelvűek voltunk és vagyunk s nem ismertünk olyan írói egyéneket, akikre behunyt szemmel, mint dogmákra esküdnének, pedig Kárpáthy-Kravjánszky ilyesmit tesz s ahelyett, hogy a kérdést részletezné, általánosít s abba a hibába esik, hogy Szekfű Gyulát nem helyesen értelmezi. Szekfű vallásügyi fejtegetésének lényege ebben van: „Akkoriban a vallási élet terén a mai individuális szabadság ismeretlen volt.“¹ Vagy tovább: „Áttekintve ezen fej-

¹ Hóman—Szekfű: Magyar történet IV. köt. 251 l.

lődést, semmiképpen sem láthatjuk benne a vallásszabadság modern elveinek megvalósítását.“¹ Ezt ebben a formában mi is valljuk. Ez azonban más szóval csak azt teszi, hogy a XVI. században nem a XX. századi vallásszabadság volt, minthogy nem is lehetett, hanem csakis a XVI. századi. Megtévesztő szempontból vizsgálja az a XVI. század vallásszabadságát, aki a XX. századi vallásügyi viszonyokat méri a XVI. századhoz, mert a XVI. században keresni a mai állapotot, épen annyi, mintha valaki éjfélkor keresné a napot, vagy pedig a gyökeret hasonlítaná az ágakhoz; de amint az ágaknak lényege, élete és értéke a gyökérben van, azonképen a mai individuális vallásszabadságnak is a XVI. század vallásszabadságában van a gyökere, vagyis a vallásszabadság a XVI. században Erdélyben megszületett, élt, meg volt s ezt becsüljük és értékeljük mi nagyra a XVI. századi Erdély életében. Hogy pedig még világosabb legyen ez a kérdés, megemlítjük, hogy az egész reformáció lényege abban van, hogy megdönti a tekintély elvét s előtérbe lép az individuum s aztán a fejlődés vonalán egymásután alakultak meg a lutheránus, református és unitárius vallások, vagyis a protestáns vallások létrejövése s pusztá létezése is a XVI. századi vallásszabadságnak megdönthetetlen bizonyítéka. Aki pedig még ezek után is kételkedik, az vegye elő az erdélyi országgyűlések határozatait s ott meggyőződhetik arról, hogy Erdélyben a vallási szabadelvűség felépítésére az első lépés az 1545-iki tordai országgyűlésen történt s azután az 1556-ik kolozsvári országgyűlés, az 1557., 1564., 1568. évi tordai országgyűlések s az 1571-ik marosvásárhelyi országgyűlés vallásügyi határozatai kitérőlhethetetlen és *soha át nem értékelhető* bizonyosságai a XVI. századi vallásszabadságnak és vallási szabadelvűségnek.

Miután elfogultsággal vádolhatnak, szívesen adom át a szót e kérdésben Asztalos Miklósnak: „Bármennyire igyekeznek *egyese*k kimutatni, hogy a modern tolerancia Erdélyben ismeretlen fogalom volt, az mit sem von le abból a tényből, hogy Erdélyben már az 1570-es években megszűnt a vallási viszály s már csak az újabb szektárius mozgalmak letörése okozott gondot az államnak, amit egyetlen európai államról sem mondhatunk el, azok közül, amelyeket a protestantizmus mozgalma érintett. Bármily körülmények hozták is létre, oly tény ez, amely a korban páratlan

¹ Hóman—Szekfű: Magyar történet IV. köt. 272 l.

jelenség lévén, csak különleges értékelés tárgya lehet. ¹ Hasonló megértő szellemben tárgyalja Dr. Veress Endre is most megjelent munkájában Erdély vallásügyi szabadelvűségét és szerinte is: „A kis Erdély Európa minden más országát megelőzte a lelkiismereti szabadság biztosításában . . . Ám a kilengések általánosak másutt is ez időben s rajtuk még csodálkoznunk is alig lehet, ha a kor társadalmi életét, a közvélemény hullámzó áramlatait s a forrongó kedélyek nyugtalanságait ismerjük s *megérteni igyekszünk.*”²

Kárpáthy-Kravjánszky nem értelmezi helyesen Szekfűt, mert Szekfűnek ezen szavai: „Az erdélyi ember kénytelen lévén lemondani saját vallásának kizárólagos érvényesítéséről, *gyakorlatilag előfutárja lett a felekezetek békés és egyenjogú együttélésének,*”³ már kénytelen elismerése annak, hogy Erdély vallási fejlődésében megelőzte Nyugatot s hogy Erdélyben mégis csak volt tolerancia. És ha még most is lenne árnyalati különbség, ez onnan magyarázható, hogy a katolikus és protestáns történetírás céljaiban, eszközeiben, felfogásában, sőt kifejezéseiben is mindig lesz különbség.

Hóman—Szekfű *átértékelték* a magyar történelmet. Sok helyen kívánatos az átértékelés Erdély történelmében is, de minden történetírót az „ante omnia veritas” elve kell, hogy vezessen. Mi erdélyiek különben már sok mindent átértékeltünk, de Erdély vallástörténelmi szerepét csonkítani sohasem engedjük. Erdély a vallásszabadság történelmi földje volt s minden tárgyilagos történetíró előtt az is marad.

A XVI. században az 1568-ik, mondhatni *unitárius év* örökre kitörölhetetlen nyomot hagyott a vallásszabadság kivívásában. Hiába-
való minden erőlködés, mert ez az erdélyi génius elvitathatatlan győzelme és érdeme, ami különösen nagy értéket jelent, ha arra is tekintettel vagyunk, hogy a vallási egyenlőségért vívott küzdelmek terelték az embert politikai jogainak helyes felismerésére és mérlegelésére. Ezt nekünk erdélyieknek és unitáriusoknak ismételt hangsúlyoznunk kell, miáltal nem követünk el történelem hamisítást, hanem csak kötelességet teljesítünk, mert közös érdekünk és hivatásunk védelmezni azt, amit a mult reánk bízott.

Ezekben úgy vélem, megfeleltem annak a lelkész afiának is,

¹ Asztalos Miklós : Erdély története. Budapest, 1936. 73 l.

² Dr. Veress Endre : Báthory István király. Budapest, 1837. 64 l.

³ Hóman—Szekfű i. m. 273 l.

aki Szekfűre való hivatkozással azt kérdezte tőlem, hogy *volt-e a XVI. században Erdélyben vallásszabadság?*

Kárpáthy-Kravjánszkynek egy másik fő ellenvetése ez: „Nehéz bocsátható meg, hogy alig van mondanivalója az erdélyi katolicizmus küzdelmeiről, amikor például a székelyek fegyverrel a kezükben kénytelenek védeni hitüket. Munkám megírásakor foglalkoztam a csiki székelyek ellenállásának megfejtésével, sőt voltam az állítólagos csata színhelyén, a Székelyudvarhely és Csikszereda közötti „nagy erdőn“ is, de nem tudtam többre menni, minthogy a csiki székelyek ellenállása, amelynek történelmi hitelességét megállapítva, leírva sehohsem találtam, nem egyéb szájhagyománynál, amit történelmileg igazolni ma sem lehet. Ez az oka annak, hogy nem írtam e kérdésről, minthogy munkám egész anyagában csak reális eseményekkel foglalkoztam. Való igaz, hogy a protestantizmus előnyomulásával Erdélyben a katolicizmus nehéz helyzetbe került, csak tengődött, de mióta a világ fennáll, minden újabb szellemi irány a régi bukásán igyekezett emelkedni s miért lett volna éppen a reformáció a kivétel. De azért nem tagadom, hogy a katolikus üldöztetések felemlegetésekor mindig az a bizonyos bárány jut eszembe, mely a vizet felfelé is megzavarta, ami azonban nem azt teszi, hogy ne ítelném el a legnagyobb mértékben az atrocitásokat, bármelyik felekezetről történik is az, de azt hangsúlyozom, hogy János Zsigmond vallási erőszakoskodását igazoló történelmi okmányokra eddig még senkisémet akadt. Mint annyi más koreszme, a reformáció is lehetett fellépésében erős, ellenmondást nem tűrő, de hamar megtisztult annyira, hogy a katolicizmust a protestantizmus szenvedélyessége Erdélyben sohasem fenyegette.

Csodálatos, hogy Kárpáthy-Kravjánszky, aki kezdetben minden más forrást lekicsinyelt s csak az ő vatikáni anyagát tartja igazi forrásnak, egyszerre csak a hagyományhoz fordul s olyan forrásmunkával akar bizonyítani, mint az Eröss József-é,¹ aki munkájáról az Előszóban maga is ezeket írja. „Jelen dolgozatunkat a nagyközönségnek és a tanuló ifjuságnak olvasókönyvül szántuk. Úgy vélvén, hogy addig is, míg a székelyek története című tudományos mű megjelenik, tájékoztatóul fog szolgálni.“ Aki pedig

¹ Eröss József paptanár: A székelyek története. Különlenyomat a „Székely Hírlapb“-ból, Kézdivásárhely 1913.