

Rácz Norbert Zsolt¹

Adalékok a 19. századi liberalizmus unitárius recepciójához

Simén Domokos és Kozma Ferencz vitája a vallás forrásáról

Dolgozatunkban Kozma Ferencz² és Simén Domokos³ unitárius lelkészek között 1870-ben, a Protestáns Tudományos Szemle⁴ oldalain lezajlott vitát mutatjuk be, melynek témája a vallás és tudomány közötti kapcsolat volt. A rövid polémia révén a 19. századi liberális teológiai felfogás magyarországi, közelebbről unitárius recepciójának egy sajátos árnyalatát kívánjuk ismertetni. E vita visszhangja csupán annak a filozófiai és teológiai jellegű polémianak, amely a 19. század elején zajlott le a schleiermacheri és hegeli rendszerek között, mindazonáltal tanulságos betekintést nyújt a modern liberalizmus unitárius recepciójának eszmetörténetébe. A tisztábban látás érdekében először a két gondolati rendszer közötti különbségeket, majd a modern teológia terjedését és magyarországi recepcióját vázoljuk, végül ismertetjük a polémiaát.

¹ Rácz Norbert Zsolt 1982-ben született Kolozsváron. 2001–2006 között a Protestáns Teológiai Intézet Unitárius Karának hallgatója, 2006–2009 között utazó ifjúsági lelkész-ként szolgált, majd 2009-től napjainkig a Kolozsvár-Belvárosi Unitárius Egyházközség rendes lelkésze. Négy fiúgyermek édesapja.

² Kozma Ferencz (Csekefalva, 1844. február. 17. – Kolozsvár, 1920. május 12.) tanfelügyelő, unitárius lelkész. Külföldi peregrinációja 1867–1869. között zajlott, Jénában, Heidelbergben és Zürichben tanult. A Magyar Tudományos Akadémia levelező tagja volt 1880-tól. (Zoványi Jenő: Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon)

³ Simén Domokos (Tarcsafalva, 1836. július. 30. – Kiskadács, 1878. szeptember 9.) teológiai tanár, főjegyző. 1860-ban Londonban gyarapította ismereteit, míg 1862-ben, németországi utazása után, egy évig nevelősködött. 1863-ban a székelykeresztúri gimnázium igazgatója lett, 1866-ban kolozsvári teológiai tanár lett, s ez utóbbi állása mellett 1869-ig lelkészkedett is. 1874-től a Keresztény Magvető szerkesztője. (Zoványi Jenő: Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon)

⁴ A Protestáns Tudományos Szemle 1869–1872 között jelent meg a Protestáns Egyházi és Iskolai Lap tudományos mellékleteként. Főszerkesztője Ballagi Mór, a lap főmunkatársa pedig Kovács Albert volt.

Schleiermacher és Hegel felfogása a vallás forrásáról

A felvilágosodás egyházkritikája, valamint a korszakra jellemző racionalizmus, amely a legérettebb alakjában – a kanti felfogásban – a vallás számára csupán a morál területén biztosított helyet, egyre szűkítették a teológia számára fenntartott és elismert gondolkodási kört. Ilyen környezetben a teológia apológiájaként írta meg Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher 1799-ben *A vallásról. Beszédek a vallást megvető művelt közönséghez* című korszakalkotó művét. A modern teológia atyjaként számon tartott gondolkodó a 18. századi racionalizmus és a kanti alapú morális felfogás Szkülájája és Kharüdisze között vergődő teológiai gondolkodást kiszabadította, és – romantikus hatásra – a vallás forrását az egyetemestől, azaz Istentől való függés-érzésbe helyezte. Ezáltal megtalálta azt az alapot, amelyen állva a teológiai gondolkodás új lendületet kapott. A *Beszédek* keletkezésének kulturális környezetét jól szemlélteti az alábbi idézet: „Tudom, hogy ti éppúgy nem tisztelitek szent csöndben az istenséget, mint ahogy az elhagyott templomokat sem keresitek fel, tudom, hogy pompás lakásaitokban a bölcsék mondásain és a költők dalain kívül nincs más házi isten, és hogy az emberiség és a haza, valamint a művészet és a tudomány, melyekről azt hiszitek, hogy mind megragadhatjátok, lelketeket oly teljes mértékben lefoglalja, hogy az örök és szent lény számára, amely számotokra a világon túl van, már semmi sem marad, és számára már egyáltalán nincs érzéketek.”⁵ E mű, amely a késő felvilágosodás kori keresztény vallásosság számára kívánt saját alapot teremteni, olyan szellemi energiákat szabadított fel, amelyek meghatározták az éppen születő század szellemi arculatát.

Schleiermacher szerint a metafizika és a morál, valamint a vallás azonos tárggyal rendelkeznek, de a vallás mégsem azonosul egyikkel sem. A metafizika „klasszifikálja és ilyen-olyan lényegekre osztja az univerzumot, utánajár minden létező alapjainak, dedukálja a valóságos szükségszerűséget, és saját magából fejti ki a világ realitását és törvényeit.”⁶ A morál viszont „az emberi természetből és ennek az univerzumhoz való viszonyából kifejleszti a kötelességek valamely rendszerét, és korlátlan hatalommal tilt vagy parancsol bizonyos cselekedeteket.”⁷ Mindkettővel szemben viszont: „A vallás, saját tulajdonának birtokba vétele érdekében, ezennel lemond minden arra vonatkozó igényéről, ami a metafizikáé és a morálé, és mindent visszaad, amit ráerőszakoltak. Nem sóvárog az után,

⁵ F. D. E. Schleiermacher: *A vallásról*. Ford. Gál Zoltán, Budapest, 2000, Osiris. XX.

⁶ F. D. E. Schleiermacher: *A vallásról*. Ford. Gál Zoltán, Budapest, 2000, Osiris. 27.

⁷ Uo. 27.

hogy természete szerint meghatározza és magyarázza az univerzumot, mint a metafizika, és nem vágyik arra, hogy a szabadság erejéből és az ember isteni önkényéből továbbépítse és befejezze az univerzumot, mint a morál. A vallás lényege nem a gondolkozás és nem is a cselekvés, hanem a szemlélet és az érzés.”⁸

Schleiermacher hatása nemcsak közvetlen gondolati rendszerével, hanem az általa felvázolt megközelítési móddal is új lendületet adott a teológiai gondolkodásnak azáltal, hogy kiszabadította e tudományt az önmagukban tekintélyt követelő dogmatikai rendszerek, hitvallások és hagyományok „béklyójából”, és feltárta a szabad szellemi fejlődés lehetőségét e területen is.

Schleiermacherrel párhuzamosan, a fiatal, de dinamikusan fejlődő berlini egyetemen egy másfajta, ám szintén nagy hatású, és tárgyunk szempontjából igen jelentős gondolkodó alkotta meg a vele több ponton vitatkozó nézeteit. Georg Wilhelm Friedrich Hegel 1818–1831 között volt kollégája Schleiermachernek a berlini egyetemen, s ez az időszak megannyi lehetőséget kínált arra, hogy a két igen nagy népszerűségnek örvendő oktató több kérdésben is vitába szálljon. A közöttük levő viszony olyannyira feszült volt, hogy szemtanúk szerint majdnem párbajra hívták egymást.⁹

Hegel Schleiermacher rendszerének gyenge láncszemét a túlzottan érzésközpontú felfogásban vélte felfedezni. A gyakran mértéket nem ismerő bíráló szándék hevétől fűtve, nyilvánvalóan csúsztatva, azt állította, hogy ha az érzés lenne a vallás forrása, akkor „egy kutya lenne a legjobb keresztény, mert a függés érzését a legnagyobb mértékben megvalósítja, és elsősorban ennek a megtapasztalásában él.”¹⁰ Hegel szerint Schleiermacher – akárcsak Kant – a tudás szerepét a véges dolgok megismerésére korlátozza, majd az érzelem révén próbál ezek fölé emelkedni. Ám az érzelem fontosságának ilyen mértékű kiemelése Hegel szerint utat nyit a romantikusok és misztikusok logikátlan és alaptalan spekulációi számára. Ehelyett Hegel arra tesz kísérletet, hogy hidat teremtsen a külső világ, az öntudat és a világról alkotott tudat között. Ezzel pedig tagadja a Schleiermacher által tételezett tudás és hit közötti dualizmust, hangsúlyozza azonban a két képeesség közös alapját és a tudás megszerzésében betöltött közös szerepét. Az értelemnek a legmélyebb spirituális állapotokban is kiemelkedő szerepe van, mert ha nem, akkor önnön emberségünk kérdőjeleződik meg. Hegel szerint Schleiermacher kísérlete arra, hogy az érzelemben (is) felfedezze a vallás alapját helyes,

⁸ Uo. 31.

⁹ Richard Crouter: *Friedrich Schleiermacher Between Enlightenment and Romanticism*. Cambridge University Press, 2005. 87.

¹⁰ Uo. 91., a szerző fordítása.

de nem befejezett, ugyanis az így keletkező szubjektív megközelítés teljesen önkényes, ám önmaguk számára egyetemes tekintélyt igénylő felfogásokhoz vezet. „Schleiermacher szerint a vallás és a filozófia ugyanazt a nyelvet beszélik, de más dolgokról szólnak. A filozófiának nincs hatalmában az, hogy egy transzcendens valóságról beszéljen. E transzcendens valóságról csupán a hitélet révén lehet beszélni, amely »egy azonnali Isten-tudatosságban« alapszik. Hegel számára a vallás és a filozófia azonos isteni tartalommal és gondolattal bír. Nemcsak egymás mellett léteznek, hanem, a teljesség érdekében, szükségük van egymásra.”¹¹

A fentebb vázolt *monista* felfogás – amely a vallásos érzés és a filozófiai, tudományos kutatás forrása és célja között nem lát episztemológiai különbséget – aztán nagy hatással volt a korban kialakuló történeti, kritikai módszerre, illetve a két szellemóriás közötti nézetkülönbség markánsan befolyásolta a későbbi modern, liberális teológiai gondolkodást. A továbbiakban vázolandó polémia nagy vonalakban ugyanennek a szemléletbeli különbségnek honi lecsapódása.

A teológiai liberalizmus vázlatos története

Az általános liberális tanok elterjedésével kapcsolatosan megjegyzendő, hogy a különböző szerzők között sokszor igen nehéz szellemi rokonságot felismerni. Ám ha mégis szükséges közös pontokat vázolni, akkor a külső tekintélyek elvetését, a tudományos eredmények figyelembevételét a vallásos gondolkodásban is, az értelem által el nem fogadható, csodaközpontú – a korszak szóhasználatával élve – *szupranaturalisztikus* gondolatok elvetését, valamint a szabad szellemi kutatás fontosságát emelnénk ki.

A teológiai liberalizmus német nyelvterületen

Frédéric Auguste Lichtenberger (1832–1899) a 19. századi német teológiáról írt művében¹² négy csoportba osztja az általa új, liberális gondolkodóknak nevezett teológusokat. Elsőként a jénai egyetemen tevékenykedőket emeli ki,

¹¹ Uo. 95.: „*For Schleiermacher, religion and philosophy share language but talk about different things. Philosophy does not have it in its power to think the thoughts of a transcendent reality; one can only speak of transcendent reality through the life of faith that is based upon an »immediate consciousness of God.« For Hegel there is shared thought and an identical divine content for religion and philosophy. They do not merely coexist but mutually need each other for their completion.*” [a szerző fordítása]

¹² Frédéric Auguste Lichtenberger: *History of German Theology in the 19th Century*. Ford. W. Hastie, Edinburgh, 1889, T. & T. Clark. 543.

élükön a magyar protestáns körökben is jól ismert Karl Auguste Haséval (1800–1890)¹³, akiről elmondja, hogy mérsékeltebb nézeteket vallanak, és nagyobb hangsúlyt fektetnek a tudományosságra. Szintén ehhez a csoporthoz sorolja a Németországi Protestáns Egylet egyik fő ideológusát, Karl Schwartzot (1812–1885)¹⁴, aki szerinte Schleiermacher és Hegel rendszereinek az ötvözésére törekedett.

A második csoport Lichtenberger szerint Berlin körül tevékenykedett. Elsősorban nagy gyülekezetekben szolgáló lelkészek voltak, éppen ezért kevés idejük jutott az elmélyült teológiai munkára. Többnyire Schleiermacher követői, akik fontosnak tartották a kritikai hang megfogalmazását és a világiak bevonását az egyház dolgaiba. Ehhez a körhöz tartoztak Karl Leopold Adolph Sydow (1800–1882) és Emil Gustav Lisco (1819–1887) berlini lelkészek, akiket szabadelvű beszédek miatt a vallási, egyházi dolgokba is beavatkozó világi hatalom sokat zaklatott, de akik mellett gyülekezeteik kiálltak.¹⁵

A felsorolásban a badeni, majd heidelbergi egyetem körül működő, a fentebb említett Protestáns Egylet vezérkarát nyújtó harmadik csoport következik, élén az igen aktív Daniel Schenkellel (1813–1885), kinek szervezői hatása és példája a Magyarországi Protestáns Egylet számára is igen fontosnak bizonyult. Végül a felsorolást a zürichi legradikálisabb ág zárja, a Magyarországon is sokat idézett Schleiermacher-követő Alexander Schweizerrel (1808–1888), valamint a hegelianus Alois Emanuel Biedermann-nal (1819–1885) és a magyarra is fordított Heinrich Langgal (1826–1876). A fenti rövid felsorolásból is láthatjuk, hogy a modern liberális teológiai gondolkodásnak, mind a Schleiermacher-féle, mind hegeli ihletésű formájában, megannyi variációban, jelentős hatása volt nemcsak a vallási-teológiai életre, hanem általában a társadalmi események alakulására is, mivel több tudományterületet és szakdiszciplínát felelt, illetve komoly társadalmi üzenetet fogalmazott meg.

A liberális teológia magyarországi recepciója

A következőkben ennek a teológiai mozgalomnak magyarországi recepciójára térünk át. Kovács Ábrahám szerint: „A mai magyar református teológia sok

¹³ Egyik közismert műve, *A protestáns polemika kézikönyve*, 1875-ben magyar fordításban is megjelent, a Magyarországi Protestáns Egylet kiadásában.

¹⁴ *Adalékok a legújabb theologia történetéhez*. Ford. Kovács Albert, Pest, 1873.

¹⁵ Lichtenberger műve megírásakor csak megemlíti a fiatal és tehetséges Adolf Harnackot, aki a berlini egyetemen kezdett el oktatni.

mindennel adósa a hazai teológiai tudománynak. Különösen igaz ez a magyar református teológiai gondolkodás történetére nézve. Alig ismerjük, hogy a reformkortól az abszolutizmuson át a virágzó liberalizmus alatt milyen dogmatikai viták színesítették a hazai teológiai életet.”¹⁶ Magyarországon a liberális teológia viszonylag későn, az 1850-es évek legvégén bontakozott ki, elsősorban az 1858-ban Ballagi Mór által újraalapított *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap* hasábjain, de nagyon rövid idő alatt meghatározó irányzattá nőtte ki magát. A magyarországi liberálisok kitűntek polemikus hangvételű írásaikkal, valamint azzal a lelkesültséggel, amellyel vallották, hogy az általuk képviselt irányzat idővel többségivé válik nemcsak a protestánsok, hanem a római katolikusok, sőt a nem keresztények körében is. Az 1855-ben alapított Pesti Protestáns Teológia, valamint a Nagyenyedi Református Teológia tanári karának nagy része alkotta azt a tudós gárdát, akik a fentebb vázolt nézeteket vallották. 1871-ben német mintára megalapították a Magyarországi Protestáns Egyletet. Az Egylet fő ellenfelei elsősorban a Debreceni Református Teológia oktatói voltak, akik a konfessziók, a hagyományos dogmatikai rendszerek, valamint a Szentírás speciális kinyilatkoztatása és tekintélye mellett foglaltak állást. Az új ortodoxok szócsöve az 1870-ben megalapított *Magyar Protestáns Egyházi és Iskolai Figyelmező* lett, amelynek főszerkesztője Révész Imre (1826–1881) egyházjogász és történész volt. A modern tudományos tanulmányokban, vitatkozó cikkekben, önálló kötetben megjelent munkákban és fordításokban, igen sokszor a legradikálisabb liberálisok nézeteit szólaltatták meg, például Krisztus kettős természetének és testi feltámasztásának az elvetését, a Szentírás történelmi fejlődésének az elfogadását és a történetkritikai módszer alkalmazását, s ebből kifolyólag a Biblia csalatkozhatatlanságának tagadását. Ilyen körülmények között érthető, hogy gyakran érte őket az unitarizmus „vádja”, valamint az a felszólítás, hogy lépjenek ki a keresztény egyházból, hiszen annak tanításával ellentétes vagy azzal össze nem egyeztethető tanokat vallanak.

A magyarországi református és lutheránus egyházon belül megnyilvánuló liberalizmus nem élte túl a 19. századot. Befolyásának végét a Magyarországi Protestáns Egylet halványulása jelzi, amely 1883-ban már szünetelni kényszerült, majd 1890-ben fel is oszlatták. A modernizmus szellemisége egy nemzedék számára volt meghatározó, az ő visszavonulásuk után jelentőségét veszítette.

¹⁶ Kovács Ábrahám: *Hitvédelem és egyháziasság: A debreceni új ortodoxia vitája a liberális teológiával*. Budapest 2010, L’Harmattan Kiadó. 11.

A teológiai liberalizmus unitárius recepciója

Kovács Ábrahám fentebbi megállapításai fokozottan igazak az unitárius teológia tekintetében. hiszen ebben a korszakban akár ideológiai újraszerveződésről is beszélhetünk, sajnos a liberalizmus unitárius recepciója jószerivel ismeretlen. Egyre égetőbb szükségként vetődik fel az unitárius teológiai gondolkodás történetének kutatása a felvilágosodás korától kezdődően annál is inkább, mert ez az elemző munka valószínűleg a különböző teológiai, filozófiai és kulturális áramlatok magyarországi recepcióját új, eddig ismeretlen árnyalatokkal gazdagítaná.

Schleiermacher unitárius recepcióját már Körmöczi János unitárius püspök írásaiban fellelhetjük,¹⁷ ám hogy ezután mily módon vált dominánssá az unitáriusok között a liberális szemlélet, arról egyelőre vajmi keveset lehet tudni.

Annyit azért mégis megkísérelünk megfogalmazni, hogy a nyugati peregrináció, valamint a megélenkült nagy-britanniai és amerikai kapcsolatok katalizálták e folyamatot. Továbbá azt is meg lehet állapítani, hogy a liberalizmus kiteljesedése lassú folyamat eredménye volt az unitáriusok között. Beszédes példa e tekintetben az a tény, hogy a tárgyalt korszak szempontjából késői 1880–1881-es tanévben¹⁸, az unitárius lelkészjelöltek Kriza János viszonylag konzervatív kéziratot hittanát használták tankönyvként, ám ugyanakkor az ajánlott olvasmányok között szerepelt a modern teológia radikális, hegeli balszárnyát képviselő Heinrich Lang dogmatikája. Úgy tűnik viszont, hogy a lassú átállás után a liberalizmus meghatározó jelentőségűvé vált az unitáriusok között olyannyira, hogy a maga klasszikus formájában a két világháború közötti időszakig kitartott, sőt az általános hittani paradigma szintjén mind a mai napig érezteti a hatását.

Az eddigi kutatás folyamán az unitárius közösségen belül nem sikerült az „ortodoxok” és „haladók” közötti vitát kitapintani. A bemutatásra kerülő polémia bizonyítja, hogy nem volt konszenzus a vitázó felek között.

Simén Domokos és Kozma Ferencz vitája

A vita előzményét 1869-ben a *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap* hasábjain Zombori Gedő református lelkész *Korszerű egyházi beszédek*¹⁹ című kötete kap-

¹⁷ Gyenge Zoltán: Vallástalan volt-e Körmöczi János? *Keresztény Magvető*, 2014/3–4. 413–421.

¹⁸ *Értesítő az Unitárius Vallásközönség Iskoláiról az 1880–81-ik tanévben*. Kolozsvár, 1881. 11.

¹⁹ Zombori Gedő: *Korszerű egyházi beszédek*. 1. köt., Miskolc, 1869–1870. 77–83.

csán kirobbant polémia képezte. Először Szeremlei Samu foglalt állást *Orthodoxia és bigotteria a „korszerűség köpönyegében”*²⁰ című könyvismertetésében. Ebben a Szentháromság tanának a megvallását, valamint a természeti csapások és a nép vallásosságának az összekapcsolását kérte számon a prédikációk írójától. Szeremlei szerint a szentháromsági formula klasszikus alakja, valamint a vallásosság mértéke és a természeti csapások közötti kapcsolat a modern tudomány által meghaladott elképzelések, egyszersmind „orthodox” és semmiképp nem korszerű nézetek. Erre Zombori válaszolt az *Egy kis helyreigazítás*²¹ című írásában, melynek végén elmondja, hogy „különbség van a templom és az egyetem között”, rámutatva az akadémiai, tudományos munka és a gyakorlati, vallási élet közötti különbségre. Zombori válasza örvén Simén hosszú tanulmányt tett közzé a *Protestáns Tudományos Szemlében*²², amelyben a bibliakritika szellemében elemezte a református lelkész által használt textusokat, azt bizonyítva, hogy azokból nem igazolható a Szentháromság dogmája. A tanulmány bevezetőjében kifejtette, hogy bár a nyelvi megfogalmazás szintjén van különbség szószék és katedra között, a tartalom azonos kell, hogy legyen mindkettőben. Majd a tudomány és vallás közötti viszonyról a következőket írta: „... mind a tudomány, mind a vallás egy közös forrásból származnak. E forrás maga az isten (sic!). Ugyanis, isten magát az észből és anyagból egyesült világegyetemben nyilatkoztatja ki, szóval és tettel. (...) Én részemről nem látom e különbséget [t. i. a tudomány és a vallás között], sőt azt állítom, hogy a kettő egy. A vallás nem egyéb, mint a mindenség ismerete, annak isteni alkotója viszonyából tekintve; a tudomány sem egyéb a mindenség ismereténél, annak emberi magyarázója viszonyának szempontjából. Mind a vallás, mind a tudomány tehát oly ismeret, a melyet az ember elsajátít, csakhogy a vallásban az ember önmagának s minden dolognak eredetét tekintti; a tudományban pedig a maga szellemét, mint az ő tudományának közvetlen forrását és tűzpontját veszi tekintetbe. Ha ez így van, akkor a vallás és tudomány nemcsak, hogy egyek; de egy helyen is laknak: az emberi észben, lélekben.”²³

²⁰ Szeremlei Samu: Könyvismertetés: *Orthodoxia és bigotteria a „korszerűség köpönyegében”*. *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap*, 1869/32. 1012–1013.

²¹ Zombori Gedő: *Egy kis helyreigazítás*. *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap*, 1869/37. 1163–1165.

²² Simén Domokos: Észrevételek Zombori Gedő úr „Korszerű e. beszédeire” és a Prot. e. és i. lap 37. számában megjelent „egy kis helyreigazításra”. (sic!) *Protestáns Tudományos Szemle*, 1869/23. 362–366.; 1869/24. 375–377.; 1869/25. 385–397.; 1869/26. 401–414.

²³ I. m. 365.

A következő esztendőben, ugyancsak a Protestáns Tudományos Szemlében, Kozma válaszolt²⁴ Simén tanulmányára. Nem értett egyet a teológiai tanár episztemológiai alapállásával, illetve kifejtette aggodalmát azzal kapcsolatban, hogy e tanulmány után az unitáriusokat még inkább az „ész-vallás” képviselőinek fogják tartani. Kozma szerint a vallás lényege a mottóként is megjelölt 1Kor 13-ban, azaz a szeretethimnuszban, pontosabban a hit, remény és szeretet hármasságában található. Ezt támasztja alá Szentábrahám Lombárd Mihály *Summa Theologiae Secundum Unitarios* című, a későbbiekben többször idézett munkája is, amely a keresztyéni kötelességek kútfejeként jelöli meg a páli gondolatban foglaltakat. Ezután a szeretetről, majd a hitről és reményről értekezve megállapította, hogy Jézus semmit sem tudott a tudományról, vallása mégis – érzelmi tisztasága miatt – „tökéletes volt”. Az emberi érzelm és gondolkodás között létezik kapcsolat, ám ez nem szükségszerű, a kettő egymás nélkül is létezhet. A tudomány hat a vallás fejlődésére, de annak tárgyát és kútfejét, valamint feladatát nem befolyásolhatja, mert azzal nem azonos. Sőt – folytatta Kozma – létezik istentagadó tudományos gondolkodás is. Hogyan egyeztethető össze emez a szükségképpen istenállító vallásossággal? – tette fel a kérdést, majd a hit, remény, szeretet hármasságának tárgyalásába kezdett.

A hitről megállapította, hogy vannak olyan megkérdőjelezhetetlen tételei, amelyek bizonyítása nem adatik meg az ember számára. Ennek ellenére Simén Istent a megismerhető valóság részének tartotta, amit még Kant sem mert megtenni: „Mindezek arra mutatnak, hogy az emberiség meggyőződésének mindig voltak s vannak ma is tárgyai, melyeknek bebizonyítására a tudomány nem képes s valószínűleg nem is lesz az soha, de azért azoktól menekedni sem nem óhajtunk, sem nem tudunk. Ilyenek a vallás leglényegesebb alkatrészei, mint isten, halhatatlanság stb. (...) mert bár Kant a vallást tisztán ethikai alapra igyekezett is fektetni: isten létét *a priori* a praktikai ész posztulátumának tekintette.”²⁵ Az értelem és tudomány képtelen a maga teljességében megragadni az igazságot, de ezt a szerepet betölti a hit. A kibontakozó hit következménye a remény, amely akkor ébred, amikor az ember belátja, hogy bár Istent a maga teljességében felfogni nem tudja, az egyetemes függés érzése révén mégis részesülhet a teljesség megtapasztalásában.

A hit és remény közötti kapcsolat bemutatása után Kozma történelmi felfeztetéssel folytatta. A tisztán érzelm-központú jézusi tanítást az első századok

²⁴ Kozma Ferencz: Párhuzam a vallás és a tudomány között. *Protestáns Tudományos Szemle*, 1870/2. 17–21.; 1870/3. 33–37.

²⁵ I. m. 20. Kiemelés Kozma Ferencztől.

dogmatikai küzdelmei, valamint az egyház hatalmi törekvései elhomályosították, mindaddig, amíg Schleiermachernek sikerült újra megtalálni a kezdeti formát. Meglepő Kozma radikalizmusa e téren, hiszen a vallás velejét képező függés-érzést (Schleiermacher) nemcsak a tudománytól, hanem még egyházi és teológiai kötelékeitől is meg kívánja szabadítani. Egy sor szerzőt idéz, akik az álláspontját alátámasztják,²⁶ végül állítása nyomatékosításáért, miszerint tudománynak és vallásnak más forrása van, Jacobit idézi, aki szerint „a tudomány érdeke, hogy isten ne legyen,” ám – teszi hozzá – ennek ellenére „a vallásos kedély ellenállhatatlan hatalommal kényszerít *hinni* a megfoghatatlant”.²⁷

Kozma cikke januárban jelent meg, erre Simén márciusban válaszolt, terjedelmes és indokolatlanul támadó hangnemben megfogalmazott tanulmányban²⁸ Hangsúlyozta, hogy korábbi írásának nem a tudomány és vallás viszonya volt a tárgya, azt csupán bevezetőnek szánta. Kozmát „új Augustinusnak” nevezi, akinek tanulmányára így reflektál: „Ebben először is felhívja protestáns testvéreinket, hogy »ne azonosítsák az unitarizmust az én tanaimmal«, valószínűleg azért, mert én azt állítom, hogy a vallásos igazságokra, az isten létele bölcsesége (sic!) és szeretete megismerésére, az isten imadására és teljes elménkből való szeretésére nem egyedül a kedély, hanem az összes szellemi tehetségek közreműködése által lehet eljutni. Kozma úr pedig azt vitatja, hogy az összes szellemi tehetségeket magában foglaló ész vagy lélek, a mely által isten országának tagjai s az összes erkölcsi világ láncolatának egy-egy láncszeme vagyunk, csak Schuhwichts.”²⁹ Az írás első része szinte végig ebben a hangnemben folytatódik, amelyben szintén Szentábrahám *Summájára* apellálva támasztja alá saját nézőpontját. Ezután tér rá nézetei módszeresebb kifejtésére, amit Cornelis Willem Opzoomer (1821–1892) *Die Religiónjából* vett idézettel vezet be, ezt – némi sarkítással – a német protestáns teológia álláspontjaként mutatva be.

Ha a kedély az egyedüli forrás – mondja Simén – akkor nincs különbség a vallásformák és igazságok között, ám az „emberiség jobb része” mindig arra törekedett, hogy a tudomány és vallás közötti összhang révén egyre tisztábban fo-

²⁶ Fontosnak tartjuk legalább megemlíteni ezeket a szerzőket, ugyanis segíthetnek elhelyezni Kozmát kora gondolati áramlatai között: Johann Gottfried von Herder, Joseph Parker, Schleiermacher, Wilhelm Martin Leberecht de Wette, Schenkel, Hase, David Friedrich Strauss, Charles Spurgeon.

²⁷ Kozma Ferencz: Párhuzam a vallás és a tudomány között. *Protestáns Tudományos Szemle*, 1870/3. 36.

²⁸ Simén Domokos: Összhang a vallás és tudomány között. *Protestáns Tudományos Szemle*, 1870/5. 75–80.; 1870/6. 81–89.; 1870/7. 97–103.

²⁹ I. m. 77–78.

galmazza meg az igazságot. Ebben a törekvésben segít a Szent Lélek, amely az ember lelkének legnemesebb sugallata. A vallási sokszínűség pontosan a különböző szinten álló, de fejlődő világot mutatja, amely fokról fokra jut el az egyre tisztuló igazsághoz. A vallási igazság szükségképpen a tudomány területén is igaz kell, hogy legyen és fordítva, ugyanis a vallás „istenről való ismeret; a tudomány: isten munkássága.” Ő is – akárcsak Kozma korábbi írásában – Channinget idézi: „Csak azt az embert tartjuk kegyesnek, aki gyakorlatilag isten erkölcsi tökélyeihez és kormányához alkalmazkodik; aki az által mutatja ki isten jótékony-sága iránt való örömét, ha segíti és szereti felebarátját. Azt hisszük, hogy a vallásos melegséget csak akkor lehet becsülni, midőn oly léleknek a melege, a mely istent a hozzá való hasonlóságánál fogva érti meg, és midőn zavar helyett magasztosítja az értelmet, erősíti a lelkiismeretet és örömet áraszt a kötelességekre (Unitarian Christianity c. beszéd).”³⁰

Ismeret nélkül nincs érzés. Először ismerni kell Istent, hogy a róla szóló tudás jó érzést ébresszen bennünk, ez a tudás pedig maga a vallás, a tudomány pedig erre az alapra építve, fogalmazza meg azt, hogy Ő miképp uralkodik. Álvalásúaknak nevezi azokat, akik pusztán a kedélyre apellálva olyan dolgokat is a hit körébe emelnek, amelyek a józan értelemmel nem egyeznek, bár igazságtartalmukat a tudománynak lenne feladata felfedni. Ilyenek például a csodák, Krisztus szeplőtelen fogantatása, Szentháromság, vagy az eleve elrendelés. Ezeknek az igaz voltát a tudomány kellene először megállapítsa, és ha bizonyíthatatlanok, akkor nincs keresnivalójuk a vallásosságban sem.

Összegezve Simén gondolatait: a vallásos hit és a tudomány is a szellemi tehetségek körébe tartoznak, amelyek együttműködnek a minél tisztább igazság érdekében: „Az unitarizmus és modern theologia az által győzte le a szélsőségeket, hogy a vallástól eldobta ama tételeket, amelyek nem a vallás tagjai, de egyszermind a tudomány előtt sem állhatván meg, a tudomány embereit elidegenítve tartotta a vallástól. Kimutatta a valódi vallást, amely egyéb, mint tudása annak, hogy isten létezik, ő kormányozza az egész szellemi és anyagi világrendet, s hogy ez az isten bölcsesség, mindenhatóság és tökéletesség és gyermekeinek szerető édes atyja. Tanítja, hogy a kegyes érzés a kedély szózata ugyan, de e szózat az ismerő tehetségen alapul; mert az embernek előbb tudással kell bírni az isten lételeméről s az ő jó tulajdonairól, s miután ezekről meggyőződött, csak azután ébreszti fel az ész a kedélyben az érzést e lény iránt, az érzés pedig csak azután indítja az akaratot annak szeretetére és imáadására.”³¹

³⁰ I. m. 97.

³¹ I. m. 101.

A *Szemle* júniusi számában Kozma válaszolt³² Simén előbb ismertetett cikkére. Oldalvágásoktól sem mentes feleletében először elismételte a vitát kirobantó kérdést, majd kifejtette, hogy különbség van egy adott tárgy és az arról való tudomány között (pl. a csillag és a csillagászat, a föld és a földtan, vagy a teósz és a teológia között). Elismeri a tudomány szerepét, de csak mint tisztító, előmozdító, fejlesztő erőt fogadhatja el, ám a vallás alapja azonos marad a műveltség fokától függetlenül, s ez a forrás a „kedélyben” található. Más szavakkal, a vallásról való tudomány nem azonos magával a vallással: „Hihetem és hinnem is kell mindazt, amit tudok; de nem tudhatok mindent, amit hiszek.”³³ Tétéleinek megfogalmazásában Schleiermacher gondolataira alapozott, amelyeket egy Schenkel-idézettel szemléltetett, mely szerint a vallásos érzés elszakíthatatlan, örök kapcsot teremt Isten és ember között, a vallással foglalkozó teológia (a tudomány) viszont alá van vetve a történelmi változásnak.

A polemikus, retorikai elemekkel és sarkításokkal színesített írást azzal fejezte be, hogy e tárgyban többet nem kíván szólni.

Simén végszava már júliusban megjelent, *A Kozma Ferenc úrral folytatott és a „Protestáns Tud. Szemlében” megjelent vita t. olvasójához*³⁴ címmel. Az írás hangulatából érződik, hogy – akárcsak Kozma – Simén is belefáradt a vagdalkozásba. Bevezetőjében elismételte, hogy Kozma kontextusukból kiragadott mondatokkal vitatkozott. Majd kifejtette, hogy sem Kantot, sem Schleiermachert nem tekinti a filozófia, illetve a teológia csúcsainak, akik után már ne lehetne többet s jobbat megfogalmazni. Kant is – írta Simén – több ponton tévedett, Fries például sokkal helyesebben tanít egyes kérdésekben. Ugyanígy Schleiermacher is átmenet a „supranaturalizmus” és a modern liberális teológia között. Egy-egy személy abszolút tekintélyként való kezelése helyett, Simén inkább a minden területen való haladásnak a híve, amely nem áll meg egyetlen rendszernél, hanem folyamatosan keresi a tisztábbat. Rosszindulatú félremagyarázásnak tartja Kozma eljárását, amikor elvitatja tőle a vallás és teológia közötti különbségét. A különbség nyilvánvalóan létezik, ám a kettő kútfeje, a vallásos kedély és az arról való módszeres és tudományos kutatás, azonos. Az ember a szellemi fejlődés csíráival születik, de sem a vallás, sem a tudomány nem tulajdona az embernek születésétől, hanem azt tanulással és tapasztalással sajátítja el. Ám mivel mind a tudomány, mind a vallás szellemi cselekvése az embernek, a kettőnek nem lehet

³² Kozma Ferencz: Viszhang Simén Domokos úr összhangjára. *Protestáns Tudományos Szemle*, 1870/15. 182–189.

³³ I. m. 184.

³⁴ *Protestáns Tudományos Szemle*, 1870/16. 199–202.

egymástól eltérő célja. Végül a maga részéről is lezártnak tekinti a vitát, nehezményezve azt, hogy Kozmát a személyes ellenszenv mozgatta gondolatai papírra vetésében.

Összefoglalás, következtetések

A tartalmi értelmezés előtt szükségesnek tartjuk megemlíteni, hogy a személyeskedő hangnem egyik lehetséges magyarázata az a huzavona lehet, amely 1869-ben a kolozsvári eklézsia másodlelkészi állásának a betöltése körül alakult ki. A kolozsvári unitárius eklézsia és a Főtanács között 1857-ben megegyezés született arról, hogy a mindenkori másodlelkészi állást a legifjabb teológiai tanár töltsé be.³⁵ A kezdetben jól működő rendszer az 1860-as évek második felére egyre kevésbé felelt meg az egyházközségnek. Az egyetemi oktatók terhesnek érezték a lelkészi munkát, azt nem végezték jó szívvel, illetve nem voltak a legalkalmasabb szónokok. Az ügy orvoslása 1867-re tarthatatlanná vált: Benczédi Gergely és Nagy Lajos teológiai tanárok lemondtak a lelkészi állásról, ezt csak fokozta Ferencz József első lelkész elhúzódó betegeskedése. A kérdés megoldása érdekében az eklézsia beadvánnyal fordul a Főtanácshoz, ebben elpanaszolta a tanárok „rideg, atyafiságtalan”³⁶ viszonyulását a gyülekezet életéhez, s kérte az 1857-ben felállított rendszer módosítását úgy, hogy a másodlelkészi állást egy választott teológiai tanárral töltsék be, akinek megbízatása „életfogytiglan” tart. Hosszabb egyeztetés és bizottsági munka után végül a Főtanács, 1869-ben hozott határozatában, közölte, hogy kész módosítani az 1857-es protokollumot, sőt: „Ha az eklézsia választása Uzoni Gábor és Kozma Ferencz akadémista pap és tanárjelöltek valamelyikére – mint a papságra és tanárságra képesültekre – esik, ez esetben az egyházi Főtanács beleegyezik abba: hogy a kolozsvári főtanodánknál ürességben levő tanárság felével, vagy féltanársággal (...) a választandó másod rendes pap megbizatik.”³⁷ Az egyházközségi választás 1869 júliusában Uzoni Gábort választotta meg rendes lelkészének, ennek következtében Kozmának Székelykeresztúrra kellett mennie.

A papválasztás helyzetét bonyolította az is, hogy Kozma, 1866-tól 1867 szeptemberében kezdődő peregrinációjáig, Ferencz József első pap kérésére látta el a kápláni feladatot, így joggal számíthatott arra, hogy az egyházközség lelké-

³⁵ *A Kolozsvári Unitária Eklézsia keblei tanácsának Jegyzőkönyve*, VII. kötet, 194–198, 1857/24-es pont

³⁶ Uo. X. kötet, 72., 1867/64-es pont.

³⁷ Uo. XI. kötet, 108–109., 1869/35-ös pont.

szévé választja. Feltételezhetjük, hogy a Kozma szempontjából kedvezőtlen ki-
menetelű papválasztásban szerepe lehetett az 1869-ig másodpapi feladatkört be-
töltő Simén Domokosnak is. Lehetséges, hogy éppen az ő közbenjárására az
egyházközség nem korábbi káplánját, hanem Uzoni Gábort választotta.

A személyeskedéstől sem mentes pengeváltás csupán parányi részlete volt a
liberális teológia 19. századi unitárius recepciójának, mégis rávilágít néhány fon-
tos tényre. Az első következtetés jellegű megállapításunk az, hogy az
unitarizmuson belül az 1870-es évekre a liberalizmus általánosan elfogadott esz-
merendszerré vált, felváltva – legalábbis a teológiaiailag művelt rétegben – a felvi-
lágosodás kori racionalizmust.³⁸

Bár Simén Domokos előszeretettel nevezi „orthodoxnak” Kozma Ferenczet,
ez a vád alaptalan. Kozma teológiai gondolkodása ugyancsak a liberális paradig-
ma keretei között mozog, sőt, ha „orthodoxia” alatt a nem unitárius kortársak
által használt fogalmat, azaz a tudományos eredmények ellenére, a keresztény
hitvallásokhoz és dogmatikai állításokhoz való ragaszkodást értjük, akkor a vád
még megalapozatlanabbá válik. Kozma (s vélhetőleg vele az unitárius többség)
gondolkodása nem ortodox, hanem *par excellence* liberális. A közöttük kialakuló
feszültség már a liberális paradigmán belüli vitát képezi le, azaz a schleiermacheri
és hegeli gondolkodás közötti különbséget. Hadd idézzük a kérdés megvilágítá-
sáért dr. Kovács Ödönt, aki *Vallásbölcselete* második kötetében így fogalmaz: „A
rationalismus, supranaturalismus és még divatosabb rationalis supranaturalismus
részint egyoldalú, részint határozatlan, ingadozó alkotásaival szemben állott a
schleiermacheri és *hegeli* irány, egymással is kölcsönösen a legélesebb ellentétet
képezve. (...) Egyik a vallás és keresztyénség ős kútfejébe, a kedély mélységébe
szállt alá, hogy onnan merített üde hittartalommal élénkítse meg a bágyadt val-
lásos szellemet; másik a bölcsészeti gondolkozás messzeható távcsövével igyeke-
zett behatolni a hagyományos hittani képzetek eredeti gondolati igazságába...”³⁹
Kovács Ödön, műve kiadásának évében, 1877-ben, már képes meglátni mindkét
nézet gyengeségeit, valamint a kettő közötti szintézis által létrejövő életképes te-
ológiai rendszer lehetőségét vázolni: „Nincs most a dogmatikusok között Hegel-
nek olyan követője, aki el ne ismerné és különösen ne hangsúlyozná a vallás és a
keresztyénség kedélyi oldalát, és azt, hogy a vallás egyik fő, vagy éppen legfőbb
jellemző tulajdona az istentől való teljes függés érzése; ellenben Schleiermacher
mindenik tanítványa vallja, hogy az istentől való teljes függés tudata együtt jár a

³⁸ A jövő feladata lesz kimutatni az átmenetet a felvilágosodás korától a racionalizmuson keresztül a liberalizmusig.

³⁹ Dr. Kovács Ödön: *A legujabb hittani rendszerek*. Budapest, 1879. 213.

véges világtól való szabadság érzésével, hogy a kegyes kedélyállapot vagy közvetlen hittudat minden nyilatkozatát az értelem által kell felfognunk, az értelem előtt is igazolnunk, egy összefüggő szerves világnézet keretébe illeszteni, a képzeteket fogalmakká kell emelnünk...”⁴⁰ Kérdés viszont, hogy e szintézis mennyire volt látható hét esztendővel korábban a magyar unitáriusok körében.

A bemutatott vitából talán látszik, hogy Kozma inkább a schleiermacheri irányzat felé hajlott, elfogadva a kedély primátusát, illetve a tudomány és vallás közötti „dualizmust”. Másfelől Simén elég határozottan hegeli elveket fogalmazott meg, amikor a hit és tudás, tudomány és vallás közös forrását és célját, azaz egyféle „monizmust” képviselt. Kozma szerint a vallásos érzületet nem kell tanulni. Mivel velünk született képességünk, csupán fel kell ismerni. Ez egyben azt is jelenti, hogy a vallásosság megnyilvánulásai, a legprimitívebbektől az összetettekig, gyökerüknél ugyanazt a tiszta függés-érzést hordozzák. A közöttük levő különbségek csupán felszínesek, a tudományos eredmények által feloldhatóak, és nem érintik a vallás alapját, sőt annak minél tisztább és teljesebb befogadását teszik lehetővé.

Ezzel szemben Simén szerint az ember csupán a szellemi készségek csírájával születik. Ezeknek a fejlesztése, azaz a tanulás és a tudományos kutatás által aztán mind tisztább képet nyer a transzcendenciáról. A vallásosság fokmérője pedig e tisztaság szintje és a világszemléleti koherencia. E logika mentén, a „primitív” vallások (és – egészíthetjük ki a kor általános liberális felfogásával – a kereszténységhez képest mindegyik az...) csökevényesek, hiszen az Igazságot nem fogalmazzák meg elég tisztán. Számára ez a különbség távolról sem felszínes, hanem fundamentális kérdés. A vallás csak azáltal fejlődik, ha az a tudományos eredmények tükrében önmagát folyamatos felülvizsgálásnak veti alá, annak érdekében, hogy mindazt, ami nem állja meg a helyét ez „ítélőszék” előtt, elvesse, így mind közelebb kerüljön a Szellem szintéziséhez.

Zárásképp idézzük Vári Albertet, aki 1912-ben a Simén Domokosról írott tanulmányában már nagyvonalúan a félreértés számlájára írja a vitát, s a két gondolati rendszer közötti különbséget így jellemzi: „Különben az érdekes és tanulságos vita nagyban hozzájárult annak a nézetnek a kialakulásához, hogy legjobb az a vallás, amely úgy az ész, mint a szív igényeit kielégíti.”⁴¹

⁴⁰ I. m. 214.

⁴¹ Vári Albert: *Simén Domokos*. Keresztény Magvető, 1912/5. 260.