

KOVÁCS KÁLMÁN ÁRPÁD

AZ ÁLLAM-EGYHÁZ VISZONY ÉS A REFORMÁTUS FELEKEZETI ÖNTUDAT PROBLÉMÁI A 19. SZÁZADBAN

(PROBLÉMAFELVETÉS ÉS KULTÚRTÖRTÉNETI HÁTTÉR)

A magyarországi vallásügy területén 2011 óta fokozott társadalmi-politikai aktivitás és jogalkotási kényszer érzékelhető. Ennek nyomán széles körű szabadságértelmezési viták bontakoztak ki. Rajki Zoltán kutatótársammal 2013 januárjában jelentettük meg közös tanulmányunkat, melyben eltérő társadalmi-politikai rendszerekben vizsgáltuk az úgynevezett szektakérdés hasonlóságait és különbségeit.¹ Vezérfonalként a politikai pragmatizmus és az egyházasulás problémaköreit használtuk. Vallási jellegű szellem- és kultúrtörténeti gyökereink jobb megértése végett már akkor szükségesnek tartottunk hasonló fogalomtörténeti összevetéseket, mindenekelőtt a lelkiismereti szabadságot és az egyház(ak) társadalmi szerepét illetően. Módszer-tanilag az akkor megfogalmazott alapelvekhez szeretném tartani magamat, azzal a kiterjesztéssel, hogy jelenleg egy nagyobb társadalmi beágyazottsággal rendelkező felekezet, egy bevett vallás, a református kapcsán az állam-egyház viszonyban a kölcsönös egymásra utaltság és/vagy elkülönülés, vagyis a szabadság és autonómia dilemmáit is szem előtt kell tartanunk.

Fontos előre leszögezünk, hogy a címből eredő problémacsoportnak csak az egyes alproblémái is hatalmas, csak széles tudományos együttműködés keretében létrehozható, monografikus szintű feldolgozást igényelnek. A katolikus autonómiatörekvéseknek örvendetesen gyarapodó szakirodalma mellett² szükség van a protestáns

¹ Kovács Kálmán Árpád – Rajki Zoltán: Kísérlet a „szektakérdés” fogalmának összehasonlító elemzésére eltérő társadalmi-politikai rendszerekben. (Kutatásmódszertani vázlat és vitaindító alapvetés). *Iskolakultúra*, 2013. 1. sz. 72–89. p. 89.

² A kérdés kiváló összefoglalóját adja általános és speciális szakirodalmi áttekintésében újabban Rada János: Etatizmus, liberalizmus és egyházkép dualizmus kori egyházkritikai vitáiratokban. *Egyháztörténeti Szemle*, 2014. 2. sz. 45–54. p. Megjegyzendő, hogy a szerző a „Politikai eszmék ...” címet is adhatta volna dolgozatának, hiszen arra a végkövetkeztetésre jut, hogy az állam és szabadság diskurzusában egyértelműen az egységes nemzet, tehát a nacionalizmus ideái jutnak túlsúlyra.

kutatások olyan informális, a vallásszabadság és az autonómia kérdéseivel is foglalkozó munkacsoportjának létrehozására, mely képes transzdiszciplináris hálót létrehozni a témát érintő, szétfutó közjogi, egyházkormányzati, egyházközéleti, teológia-, iskola-, nevelés-, tudomány-, társadalom-, művelődés- és szellemtörténeti kutatások között.³ Emellett az áttekintő szemlélet mellett nyitni kell az interkonfessionális kapcsolatok feltárásának irányába is, hiszen az évszázados viták megértése nélkül még saját mindenkori belső egyháztörténeti ismereteink is hézagosak maradnak.⁴

Jelen dolgozat saját terjedelmi keretei között nem vállalkozhat egyébire, mint hogy felveti és definiálja az állam és egyház kapcsolatrendszerének a református öntudat problémáival összefüggő tematikáját, elkülöníti az eddigi vizsgálati irányoktól, megindokolja, miért más ez a szemlélet mint az eddigiek és miben hozhat új eredményeket, felvázolja a vizsgálandó öntudatjelző fogalomhasználat egyházi, közjogi és kultúrtörténeti háttérét. Sajnos a terjedelmi korlátok miatt már a következő tanulmányra marad az a feladat, hogy a századforduló évtizedeire, leginkább az 1897–1908 közötti időszakra mintegy esettanulmányra tekintve felvázolja az állam és a református egyház közötti legfontosabb érintkezési területeket. A kérdés folytatásaként Rébay Magdolnának „az autonómia határain” folytatott vizsgálatait terjesztem ki a századfordulós előzményekre.⁵

A tanulmány elején rögtön az „öntudat” meghatározásának problémájába ütközünk. Munkadefinícióként fogadjuk el az alábbi meghatározássort. Öntudat: identitás, önazonosság, társadalmi intézményeknek, színtereknek, szerepeknek tulajdonított hivatás (misszió). Az intézmény itt funkcionalista értelemben olyan kognitív percepció (képzet), mellyel az ember a valóság bizonyos részeitől elidegeníti magát, hogy azokat fogalommá egyszerűsítve kezelhetővé tegye. Szintér (fórum vagy theatrum) minden olyan fizikai vagy virtuális tér, társas intézmény, ahol a cselekvés közösségiként vagy közösség előtt jelenik meg. A szerep instrumentalizált elvárások és tiltások rendszere, a közösségi lét (kollektivitás) pedig kétféle, a közösség minden tagja szá-

³ A kézirat lezárásának idején folyik Baráth Béla Levente, a Debreceni Református Hittudományi Egyetem intézetvezető egyetemi docense vezetésével két konferencia szervezése 2015 első felére. A tervek szerint az első szűkebb, kizárólag teológiatörténeti, a második tágabb, interdiszciplináris megközelítést alkalmaz majd.

⁴ Vö. Fazekas Csaba teljesen helytálló megállapításával, miszerint protestáns álláspont ismerete nélkül a vallás- és tanulmányi alapok „jogi természeté”-ről alkotott ismereteink sem lehetnek teljesek. Szemle Csorba László: A vallásalap „jogi természete”. Az egyházi vagyoni problémája a polgári átalakulás korának Magyarországon, 1782–1918 című művéről. *BUKSz*, 2001. <http://epa.oszk.hu/00000/00015/00021/szemle.html#fazekas> (Letöltés dátuma 2014. szeptember 6.)

⁵ Vö. Rébay Magdolna: Az autonómia határai(n). Református kontra állami oktatáspolitikai az 1920-as években. *Iskolakultúra*, 2010. 3. sz. 74–86.

mára hozzáférhető tudásban jelenik meg: arról, ami a tagok között összekötő kapcsolóként, és arról, ami az adott közösséget a többitől elválasztó jellegként jelenik meg.

A „tudás” ebben az értelemben nem elsősorban az intellektuális tartalmakat jelenti, hanem sokkal inkább mindazt, ami a közösség tagjaira érzelmi vagy akarati mozgító erőt gyakorol. Ez a közösségi tudás jelentős részben tradíciókhoz kötött. A tradíció ebben az értelemben azt jelenti, hogy egy generáció rendelkezik elődeinek tudásával. Ez a rendelkezés pedig azáltal áll elő, hogy utóbbiak értéket tudtak örökül hagyni, előbbiek pedig elődeik örökségéből az értéknek tekintett dolgokat át akarták venni. Ahol érzelmi vagy akarati mozgító erőről beszélünk, ott egy tágabb értelemben vett közösségi moralitást is le kell írunk. Erre a közösségi moralitásra pedig úgy tekintünk, mint amit hitek, szabályok (normák) és motivációk alkotnak. Hitek az ember természetére vonatkozóan, ideálok (hogy mire érdemes, jó, kívánatos törekednünk) pusztán önmaguk miatt; szabályok (normák) arra vonatkozóan, hogy mit kell(ene) tennünk, és mitől kell(ene) tartózkodnunk; és motivációkról alkotott képzetek, hogy mi az, ami az adott közösségen belül a jó, illetőleg a rossz választására bír(hat)ja a tagjait.

A közösségi intézményeknek, színtereknek és szerepeknek tulajdonított hivatás, a közösségi tudás, tradíció és moralitás pedig egy tágabb értelemben vett, befelé és kifelé egyaránt irányuló önreprezentációban ölt testet. Tanulmányom ezen alapvetésnek megfelelően történeti vizsgálatnak veti alá, mit érthetünk egyáltalán azon, hogy „református”, és a református önreprezentáció hogyan illeszkedett a 19. század magyar közéleti rendjébe?

Kutatásaim előrehaladásával közpolitikai-igazgatástörténeti irányultságot szánok munkáimnak. Ez jelen esetben azt jelenti, hogy az aktuális magyar központi állam és a református közegyház közötti interakciók vizsgálatára kívánom helyezni a hangsúlyt. A sajtóviszhang ebben az összefüggésben a művelt közönség felé irányuló nyilvánosság, azzal a céllal, hogy a szellemi erőket megmozdítva az állam felé további kezdeményezések alapjává válhasson. Itt kell megjegyeznünk, hogy a sajtókapitalizmus⁶ kialakulása kedvezett az öntudat jelszószerű képződményekben való összefoglalásának. Vizsgálataim távlatában a református öntudat alábbi „jelszavai”

⁶ A „print capitalism” Benedict Anderson fogalmi konstrukciója. Helyesebb lenne nyomdakapitalizmusnak fordítani, hiszen a szerző a fogalom bevezetésének helyén az újságoknak és a regény műfajának a kialakuló modern nemzettudatra gyakorolt hatását vizsgálja. Véleménye szerint a nemzet mint „elképzelt közösség” a korábbi vallási és dinasztikus közösségek tudatát váltotta fel. Lásd Benedict Anderson: *Elképzelt közösségek. Gondolatok a nacionalizmus eredetéről és elterjedéséről*. l'Harmattan, Budapest, 2006. 35. Az alábbiakban több, öntudat-meghatározásról folytatott vitát ismertetek a 19. századi protestáns sajtó alapján. Ezek tanulmányozása közben jutottam arra a nézetre, hogy ezek a folyóirat-hasábokon zajló debatták hasonlóak a nemzeti tematikához abban, hogy egy új típusú vallási közösségtudat megteremtését szolgálják.

állnak. A közpolitikai hatalom felé: protestáns, református, autonómia, szabadság, a bevett vallásfelekezetek teljes egyenlősége és a közöttük lévő teljes viszonyosság, modernitás. Az egyházi publicisztikai nyilvánosság felé pedig ezek mellé kell vennünk az evangéliumi, protestáns, kálvinista, konfesszionális, ortodox, puritán, pietista, liberális, demokrácia, intézmény, hierarchia, romanizmus-ultramontanizmus-jezsuitizmus, szocializmus stb. fogalmi értelmezéseit. Előre kell bocsátanom, hogy ezen kifejezések közül számos egyaránt szolgált öntudatjelzőként és szitokszóként, értelmezési hálójuk pontos ismerete pedig két szempontból is fontos. Egyrészt azért, mert az államigazgatás felé képviselt „valós nemzeti érdek” tematika háttérben is ezek a fogalmak, kifejezések illetve ezek különböző értelmezései húzódnak meg. Másrészt azért, mert kutatói meggyőződésem, hogy a református egyházi irányzatokról való gondolkodásunk a történeti valóságot torzítva adja vissza. Még akkor is, ha az irányzatok megnevezése egyértelműen a kor szóhasználatára megy vissza. Ha azonban megtaláljuk az önismereti-öntudati kulcsfogalmakat és megnézzük ezek használatát, jelentéstartományait a különböző református lelkészi és nem lelkészi „ágenseknél”,⁷ kiderül, hogy a mesterséges egyszerűsítéssel konstruált irányzatok egyes tagjai, az éppen aktuális kristályosodási ponton kívüli nézeteikben nagyon is ellentmondó véleményen lehetnek, és ezekben a gondolataikban olyan más szereplőkhöz álltak közel, akiket közkeletűen egészen más irányzatokhoz szoktunk sorolni. De melyek is ezek az alapvető és közkeletűen ismert református irányzatok?

A római katolikus és protestáns nyugati kultúrkör egyházi-vallási életét már a felvilágosodás kora óta a szekularizáció vagy másik kifejezéssel élve a laicizálódás folyamata határozza meg. Ennek a kultúraváltó folyamatnak az előrehaladtával egyrészt türelmetlen egyház- és vallásellenes eszmék jelentkeztek,⁸ másfelől a teológiai racionalizmus gyakorolt nagy hatást a lelkészekre, majd hamarosan a hívek jelentékeny részére is. Megkezdődött a vallásosság évszázadokon át megszokott formáinak átalakulása. Az észelvűség elterjedésével például természettudományos magyarázatokat kerestek a bibliai csodákra, háttérbe szorult a megváltás ténye, gyengült a hitvallások súlya. Mindezek következtében az emberek eltávolodtak az egyháztól, csökkent a templomlátogatás, ami nemcsak a protestánsoknak, hanem a katolikus egyháznak is gondot okozott. A felvilágosodás racionalizmusa ugyanakkor nemcsak ki akarta hagyni az ész számára felfoghatatlan s ezért elfogadhatatlan részeket a Bibliából, hanem azt ki is akarták egészíteni emberi bölcsességekkel. Mindezek

⁷ Szociológiai értelemben *ágensnek* tekintjük azokat, akik olyan társadalmi pozícióban vannak, hogy befolyást gyakorolhatnak egyfelől magára az adott intézményre, annak közösségi életére, másfelől pedig – más-más módon és hatókörben – az intézménnyel kapcsolatos attitűdökre.

⁸ Az erősen antiklerikális, sőt keresztényellenes francia eszmék a baloldalra hatottak ellenállhatatlan vonzással.

túl azonban leginkább a hittételek zavarták a racionalistákat. Nemcsak tartalmuk miatt, hanem azért is, mert ezek választották el egymástól a különböző keresztény felekezeteket, s így Magyarországon például akadályozták a nemzeti egységet is.⁹ A korhangulat a 19. században egységesítően nemzeti és liberális volt, s óriási optimizmussal követte a nyugati példaképeket. A modern világ kihívására és a hagyományos kultúra bomlására ez az irányzat új formák keresésével válaszolt.¹⁰

Teológiaiilag a protestáns egyházak egyáltalán nem adtak egységes választ a szekularizálódás és laicizálódás, később pedig a modernitás és a polgárosodás kihívásaira. Az egyháztörténeti szakirodalom szerint a liberális teológusok a bajok okát abban látták, hogy a prédikációk nem a kor szellemi és tudományos színvonalán szólítják meg a hallgatóságot, az egyházi intézmények és a szervezet gyengeségei pedig elidegenítik az embereket a templomtól. A liberális teológia az erkölcsöt állította a középpontba, elavultnak minősítette és elutasította a magyarországi puritanizmus és a pietizmus teológiai örökségét, végső soron azonban az általános laicizálódáson csak rontott.

Magyarországon a protestantizmus erősen kötődött a hazafisághoz és az ekkor még – a halványodó hitvallásosság mellett is – eleven protestáns áldozatkészséghez. A magyar református és evangélikus önazonosság tudat – sajátos módon – tehát akkor is működött, amikor kezdtek elnéptelenedni a templomok. A magyar protestánsok, különösen a reformátusok akkor is büszkék voltak a hovatartozásukra, amikor a hitgyakorlás étellel teli volta kiveszőben volt.¹¹ Ez vezetett el nálunk a jelentős súlyú ún. kultúrprotestantizmushoz (kultúrprotestáns identitáshoz). Az egyébként népegyházi keretek között élő magyar protestánsok közül sokan – különösen az értelmiségiek és a felső társadalmi csoportok tagjai közül – ilyen alapon vállaltak akár választott egyházi funkciót is és segítették egyházukat. A kultúrprotestantizmus a protestáns egyházak nemzeti feladatait, az erkölcsnemesítés és műveltség történelmileg az egyházakhoz kötött munkáját tartotta fontosnak.¹²

A protestáns egyházakban zajló folyamatok megértéséhez szükséges előre bocsátanom, hogy a bevett protestáns vallások (reformátusok, evangélikusok, unitáriusok) hívei népegyházi keretek között éltek. A népegyház fogalmának meghatározása éppen olyan nehéz feladat, mint a kisegyházé. Pontos körülírását nehezíti, hogy

⁹ Egyháztörténet 2. (1711-től napjainkig). (Szerk. Ladányi Sándor – Papp Kornél – Tökéczki László) Református Pedagógiai Intézet, Budapest, 1998. 98.

¹⁰ Ladányi–Papp–Tökéczki i. m. 95.

¹¹ Kósa László: Katolikus és protestáns magatartásformák az abszolutizmus korában. In: Kósa László: *Művelődés, egyház, társadalom. Tanulmányok*. Budapest: Akadémiai. 2011. 141–154. (a továbbiakban Kósa i. m.) 141.

¹² Ladányi–Papp–Tökéczki i. m. 99. old.

a fogalmat Friedrich Schleiermacher írta le először,¹³ de a magyarországi liberális teológiai dominancia az 1920-as évekig ódzkodott a „lánglelkű előd” eme konstrukciójának használatától.¹⁴

A népegyház fogalmát jelen tárgyalásban használhatjuk 1.) annak az egyháznak szociológiai értelemben vett leírására, melynek tagjai a magyar etnikumhoz tartoznak, és mint a „nép egyháza” a magyar népet akarták szolgálni. A fogalom ilyen értelmű használói egyidejűleg azt is hangsúlyozni akarták, hogy ez az egyház nem „felülről lefelé”, hanem „alulról felfelé” alakul meg;¹⁵ 2.) olyan társadalomszervezési modellt leírására, amelyben a fokozódó elvallástalanodás mellett is a hitnek és a hitélet gyakorlatainak a mindennapok, a szokások, az ízlés és a közérkölcös szférájában, a teológiai, hitéleti és világi tudományos modernizációban még mindig meghatározó szerepe van;¹⁶ 3.) olyan vallási közösségre, amelyben az összetartó erőt – a kisegyházakkal szemben – nem elsősorban a közvetlenül átélt megtérés- vagy megigazulás-élmény adja, hanem a történeti hagyományok. A jelenség ilyen leírásai megállapítják, hogy a népegyházban a kisegyházak híveinél sokkal kevésbé él a kiválasztottság-tudat és a missziói szellem, ugyanakkor rendkívül eltérően és sokszor egyáltalán nem Biblia-szerűen gondolkodó emberek iránt is befogadó.

A népegyház még viszonylag nagy tömegeket képes megszólítani, de ennek a megszólításnak a hatóereje meglehetősen korlátozott. A népegyház ugyanis befogadó a különböző világi ideológiák iránt, azokat gyakran vallási köntösbe igyekszik öltöztetni. Ezáltal viszont különböző belső ellentétek oszthatják meg, amelyek gyakran megfeleltethetők a világban zajló politikai és szellemi-filozófiai vitáknak. A széles néptömegek és eszméik befogadása miatt a népegyház gyakran a Bibliát és tanításait igyekszik az élethez igazítani, és nem fordítva, amivel könnyen elidegeníti magától a mélyebb vallásos élményre vágyó embereket.¹⁷

A liberális teológia ellenhatásaként jelentkező konzervatív irányzatból nőtt ki a „hitvalló vagy egyházépítő ortodoxia”, amely elsősorban Debrecenben volt jellemző. Egyik legfőbb képviselője a kiemelkedő egyháztörténész, ifj. Révész Imre, a debreceni egyetem professzora, később tiszántúli püspök, aki Ravasz Lászlóhoz hasonlóan szélsőséges liberális hírében állt, és akit szintén John Mott 1909-es ma-

¹³ Kósa i. m. 144.

¹⁴ Az okaira lásd később.

¹⁵ Sipos Ete Álmos: „Kérjétek az aratásnak Urát!”. *Fogács Gyula (1879–1941). A magyar református belmisszió úttörője*. KRE-KMTI–Harmat, Budapest, 2007. 25.

¹⁶ Horváth Pál: A 19. századi Magyarország kulturális és tudományos fejlődésének vallási, felekezeti hátteréről. In: (szerk. Palló Gábor) *Teremtő befogadás. Összefüggések, tanulságok*. Áron Kiadó, Budapest, 2004. 97–129. 97.

¹⁷ Vö. Gergely Jenő – Kardos József – Rottler Ferenc: *Az egyházak Magyarországon. Szent Istvántól napjainkig*. Korona Kiadó, Budapest, 1997. 196–197.

gyarországi evangelizációja és az Intitúció 1909-es magyar nyelvű revíziója fordított nagyapja, idősebb Révész Imre öröksége felé. Ez az újra felfedezett hagyomány nála a későbbiekben mérsékelt barthiánus vonásokkal egészült ki.¹⁸

A hitvalló ortodoxia nem zárkózott el sem a modern eszméktől, sem a belmisszió eredményeitől, de ragaszkodott a hagyományokhoz is. A 19. század elejétől megjelenő, az egyházak belső megújulását hirdető irányzatokat magyarul ébredési mozgalmaknak nevezzük. Nagyon sokféle, nem egyszer ellentmondásos jelenség kapcsolódik hozzájuk, melyek együttesen a 19–20. századi világprotestantizmus legjelentősebb eseményét alkotják, és hatásuk máig érződik. A kiváltó okok szintén többfélék, de alapvetően a vallási életnek a racionalizmus és teológiai liberalizmus okozta kiüresedésére, illetve a modern nagyvárosi élet kihívásaira adott válaszként értékelhetjük.

Az ipari forradalom új társadalmi feszültségeket teremtett: a vagyontalanokat veszítő kisemberek, a munkanélküliek, a faluból a városokba igyekvők nagy tömegei ugrás-szerűen növelték a városi szegénységet. Ezért vált az ébredés egyik fő tevékenységi formájává a diakónia.¹⁹ A hagyományos életkeretük elhagyásával egyidejűleg egyházuktól is eltávolodó emberek között folytatott egyházi szolgálatot neveztek belmisszióknak. A szót az 1840-es évek Németországában használták először, hogy megkülönböztessék az ébredés számára szintén nagyon fontos külmisziótól vagy pogánymisziótól, a nem keresztyének között végzett térítői igehirdetéstől.²⁰

Az ébredés (melyet először inkább ébresztésnek neveztek) legkorábbi magyarországi központjai a skót miszió és a pesti németajkú református leányegyház voltak. Működésük kezdetekor szinte azonnal kiléptek nyelvi kereteik közül, és a magyar híveknek nyugat-európai kapcsolataik révén friss egyházi kezdeményezéseket közvetítettek. A modern polgári társadalomban új lelkipásztori módszerekre volt szükség ahhoz, hogy mindenki találkozhatson Isten igéjével. A korábbi szokásoktól eltérően a lelkészeknek templomon kívül is keresniük kellett a kapcsolatot az emberekkel. Már nem volt általános és magától értetődő a családokban a vallásos nevelés. Új alkalmakként a reformátusok ekkor ismerkedtek meg a bibliaórákkal és az evangelizációkkal, a gyermek- és diák-istentiszteletekkel, a műsoros vallásos estélyekkel. 1881-ben egy budapesti református teológus, Szabó Aladár került kapcsolatba e misziók vezető személyiségeivel, s ő lett a belmisszió munkájának kibontakozta-

¹⁸ Gergely–Kardos–Rottler i. m. 196. old.; Hatos Pál: A magyar protestantizmus és eszmei fordulata Tisza Istvántól Ravasz Lászlóig. *Múltunk. Politikátörténeti folyóirat* 50. (2005) 1. 89–117. 90. SÍPOS (2007) 30–32.

¹⁹ Protestáns felfogás szerint a diakónia az egyház rászorulóik és elesettek között végzett szeretetszolgálat.

²⁰ Ladányi – Papp – Tökéczki i. m. 96. old.

tója és mintegy 60 esztendőn át vezéralakja, aki sokoldalú tehetségével, nagy munkabíráásával és áldozatos ügyszeretetével méltán kiérdemelte a „belmisszió atyja” elnevezést. Nevéhez fűződik számos fontos, Nyugat-Európában bevált belmissziói módszer és intézmény magyarországi meghonosítása és elterjesztése.

Az ő közvetítésével kapcsolódott be számos budapesti teológus a vasárnapi iskolai munkába és ugyancsak ő lett az evangelizációs munka elindítója is. Megrendezték az első nyilvános imaheteket. Jórészt belmissziós kezdeményezésre új egyházközségeket szerveztek és templomokat építettek, hogy az emberek lakóhelyükhöz közel járhassanak istentiszteletre.²¹ Megindultak a diakonissza mozgalmak. Rendszeressé tették a városi szegények segélyezését és más szociális munkákat (pl. az árvákról való gondoskodást).

A belmisszió Magyarországon csak a századforduló után nyert erőteljes lendületet, többek között azért, mert a kialakuló ipari-városi világban ekkorra jött létre jelentős protestáns lakosság. A belmisszió keretén belül hitméllyítő újságokat, könyveket, Bibliát adtak ki. A belmisszió figyelme kiterjedt az addig egyházi szempontból teljesen elhanyagolt tanyai lakosságra is. Mivel a kapitalizálódás átrendező-átrétegző hatásai miatt sok református többségű térség, Erdély, Észak-Kelet és Tiszántúl gazdasági-infrastrukturális helyzete már a dualizmus időszakában romlani kezdett, ez a későbbiekre megerősítette és új színekkel látta el reformátusok szociális érzékenységét, mely hagyományosan a tehetséges, szegény sorsú diákok segítésében mutatkozott meg.²²

A belmisszió jellegzetes működési formája volt az egyesület, melyek gyakran nemzetközi mintára vagy nemzetközi szervezet részeként jöttek létre Magyarországon. A polgári társadalom nemek, életkor, érdeklődési kör szerint elkülönülő egyesületeket is igényelt. A belmisszió „csúcsszerveként” 1913-ban létrejött a Bethánia Egylet vagy CE Szövetség, amelyet be is töltötte ezt a szerepet, de nem szervezeti, hanem lelki-szellemi alapon. A belmissziói irány világosan látta, hogy az erkölcsi tanítással és vallásos beszéddé silányult protestáns igehirdetések nagyban felelősek az egyházi élet hanyatlásáért, különösen is az ún. „középosztály” vallástalanságáért. Ezzel a nézetével ugyanakkor élesen szembekerült a teológiai liberalizmussal, így ez vált az ébredés legfőbb ellenlábásává.

Bár Magyarországon az 1880-as évektől az 1920-as évek derekáig liberális teológusok voltak a vezetők és a hangadók a református egyház életében, az ébredés

²¹ Elég például, ha csak az 1900-as évek első éveiben emelt vásárhelyi református templomok felszentelésének évszámaira tekintünk. Újvárosi református templom: 1899.; tabáni: 1905.; susáni: 1910.

²² Bár rendszerbe foglalt protestáns társadalmi tanításról, doktrínáról nem beszélhetünk, a legégetőbb társadalmi kérdésekben sajtójuk rendszeresen állást foglalt. Ladányi–Papp–Tökéczki i. m. 100-101. Gergely–Kardos–Rottler i. m. 196.

három hazai tényezőre is támaszkodhatott. A puritán és a pietista kegyesség hagyományaira, valamint a református ortodoxiára. Bár ez utóbbi irányzat hívei sokszor nem voltak hívei a belmisszióknak, de észelve az egyházi élet elesett állapotát, nem is voltak vele szemben teljesen elutasítók. Így kialakulhatott a református ébredés mérsékelt, tradicionális ága is olyan lelkészekből, akik az egyházi élet megújulásán dolgoztak, de gyakran hagyományos gyülekezeti módszereket alkalmaztak.²³ Amikor 1896-ban Szabó Aladár szerkesztésében megjelent az *Új óramutató*, a műre felügyelő unitárius sajtó a tanulmánykötetet a magyar „új orthodoxia” jelentkezéseként értékelte.²⁴ Mindez Szabó Aladárt nem gátolta meg abban, hogy *Szigorú kálvinista-ság* címen ne fogalmazzon meg éles kritikát a főleg Debrecenre jellemző irányzat külsőségességei és törvényeskedései ellen.²⁵

A magyarországi református egyház kormányzatáról tudni kell, hogy – a világ más református egyházai között egyedülálló módon – püspöki rendszerű: a püspökök fennhatósága alatti egyházkerületekből áll.²⁶ A dualizmus kora alatt jöttek létre egyházalkotmányának máig érvényes alapjai, melynek alapelvei a többségi rendszer, a testületi kormányzat és a paritás. A gyülekezeteket, egyházmegyéket, az egyházkerületeket, sőt az egész akkori Magyar[országi] Evangélium Szerint Reformált Egyházat²⁷ is testületek vezetik, legalsó fokon a presbitériumok, legfelső fokon a Zsinat. A Zsinat az egyház 116 tagú legfelsőbb törvényhozó testülete volt, a Konvent 38 tagja pedig korlátozott hatalommal képviselte az országos egyházat a Zsinat tevékenységének szünetei alatt.²⁸

A hagyományos egyházi intézmények szervezeti hiányosságai, a népegyházi lét értékei (történeti gyökerek és hagyományok, teljes társadalmi szervezetre kiterjedő jelleg és kulturális meghatározó erő) és hátrányai (világiasság) között húzódó feszült-

²³ Gergely–Kardos–Rottler i. m. 96-97. old.

²⁴ Irodalmi értesítő. *Keresztyén Magvető*, 5/31 (1896. szeptember–október) 277.

²⁵ *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap* (a továbbiakban *PEIL*) 1896. 513–514.

²⁶ Vö. Csohány János: Pillanatképek a magyar református lelkészség történetéből. *Egyháztörténeti Szemle*, 2/XV. (2014.) 96–103.

²⁷ A katolikus jellegű magyar közigazgatási szerveknek a történeti szakirodalomba is beszűrődött tévedése az ev. ref. rövidítés evangélikus-reformátusként, illetve a conf[essiones] ev[angelicae] evangélikus felekezetekként való visszaadása. Az „evangelicus” kifejezés eredeti jelentése „evangéliumi”, „evangéliumot követő”. Ebből származik a két legerjedtebb protestáns felekezet, az ágostai hitvallású evangélikus (ág. ev.) és a helvét hitvallású evangélikus (helv. ev.) a Confessio Augustana és a Confessio Helvetica Posterior kitüntetett szerepe alapján. Mivel azonban Magyarországon utóbbi helyett az „ecclesiae evangelico-reformatae” (ev. ref.) vagyis az „evangélium szerint reformált” önelnevezés vált használatossá, az evangélikus a lutheri irányzat megnevezésévé vált. Emiatt a kiindulásban említett rövidített rövidítések és kifejezések helyes magyar feloldása az „evangélium szerint reformált” és az „evangéliumi felekezetek”.

²⁸ Ladányi – Papp – Tökéczki i. m. 95. old.

ségből, valamint különböző történelmi egyházak hívei között a 19. század közepétől tudatosuló lelki egység érzéséből születtek azok az egyesületek, mozgalmak, amelyek legnagyobb része még a dualizmus Magyarországon született. Ezek a protestáns közélet számos területén működtek, és jelentősen befolyásolták ezeknek a felekezeteknek az életét.²⁹

Bíró Sándor az egyesületi és mozgalmi élet fellendülésében az elsőséget a belmissziói mozgalomnak tulajdonítja. A tőlük való félelem leggyakoribb oka az volt, hogy a „pietizmus” terjesztésével a nazarénizmus, a baptizmus és a szektásodás számára készítik elő a talajt. A belmissziói mozgalom egyházkritikája is sokakat megrettentett. Az erdélyi Molnár Albert úgy érezte, a belmissziós összejöveleken „bizonyos vád van az egyházi rend, az egyházi viszonyok, az egyházi orgánumok ellen”. Ugyanakkor a belmissziói mozgalom kétségtelen eredményeinek hatására a liberális teológia hívei is megalakították saját egyesületeiket.³⁰ Mindezt kiegészítette az élénk sajtóélet. A korszakban számos helyi, regionális és országos vallási újság létezett református jelleggel. Ezek, valamint a speciálisabb érdeklődési körök alapján szerveződő egyesületek igyekeztek kiegészíteni a hagyományos egyház munkáját.³¹

Az egyházi irányzatos problémafelvetés után térjünk rá arra is, mi a kutatás közjogi-igazgatástörténeti irányultsága. A magyar jogban a vallási kérdés a középkor óta, a felekezeti kérdés pedig a 16–17. század óta közjogi-politikai kérdés, ahol állami joganyag, elsősorban törvények és ezeket magyarázó, kiegészítő, részben felülíró uralkodói rendeletek biztosították a protestáns egyházaknak is a jogi intézményiesülés kereteit, lehetőségeit. Ezeket a kereteket kihasználva, a 18. században állampolitikai létjogosultságot nyert toleranciagondolatok segítségével az 1791. évi XXVI. törvénycikk „valláspolitikai rendszerváltást” hajtott végre, a korábbiaktól teljesen eltérő minőségben alkotmányos keretek közé helyezve a vallás ügyét.³² A „vallás ügyéről”

²⁹ Vö. Gergely–Kardos–Rottler i. m. 197.

³⁰ Vö. A magyar református egyház története. (Szerk. Bíró Sándor – Szilágyi István) Kossuth, Budapest, 1949. 395–400.

³¹ Vö. Gergely–Kardos–Rottler i. m. 197.

³² Vö. Izdenczy József államtanácsosnak az 1794–95. évi erdélyi országgyűlési tárgyalások kapcsán írt (keltezetlen) vótumát, miszerint a svájci és az ágostai hitvallásokat illetően [II. József és az 1790–91-dik évi országgyűlés után] az alábbi gyakorlatok szűntek meg: lényegi beavatkozás dogmáikba (így a házasságra vonatkozóakba is), azon jogelvek alkalmazása, melyek szerint korábban akatolikusok, tehát valós új szekták ellen „címerre véve” („*in Schild geführt*”) felhasználtak, vagyis hogy mint új eretnekeket vád alá lehet őket helyezni („*qua novae Haeresis Reos*”) és az 1723. évi IX. törvénycikk alapján nyilvános eretnekként hűtlenségi perrel sújthatóak. Ennek megfelelően a vallási ügyekben nem lehet elég óvatosan („*behutsam*”) eljárni, és nem lehet megengedni, hogy ilyen kényes és fontos („*hächlichen und wichtigen*”) ügyek megítélésébe mindenféle felületes véleményt vonjanak be. MNL OL I 30, Izdenczy József államtanácsos iratai XIII (Erdélyi ügyek) 7.doboz 6. sz. Izdenczy 124. számú vótuma 3r-v.

szóló törvénycikk nem ment túl a türelmi politika szintjén, ami főleg a törvény házasságjogi rendelkezéseiben érhető tetten.³³ Az 1790–91-dik évi törvényhozás ugyanakkor több dolgot is tisztázatlanul nyitva hagyott. Nyilvánvaló jogütközést jelentett, mikor a katolikus vallás üdvözítő tevékenységének szabadságát nyilvánította,³⁴ egyúttal a nem katolikus (akatolikus) vallásokat is az országosan bevettek közé iktatta.³⁵

Az 1791. évi XXVI. törvénycikk lényegében megoldatlanul hagyta a protestáns egyházak finanszírozásának kérdését. Bár a törvény a „mindenhol szabad vallásgyakorlat” és a „magán- és nyilvános vallásgyakorlat megkülönböztetésének eltörlése” (2. §) kitételeivel – az államrezon szabta kereteken belül – mindenhol jogosulttá tette a protestánsokat a közjövödelmek élvezetére, nem határozta meg, melyek ezek. Maradt a régi gyakorlat. Azokban a városokban és községekben, ahol a lakosság túlnyomó része a reformált felekezetekhez tartozott, a városi vagy községi vezetőség anyagilag támogatta az egyházat. Falusi településeken a lelkész és az egyház fenntartása legtöbb helyen a hitsorsos nemesektől mint patrónusoktól függött. Vagy maguk egyénileg gondoskodtak a lelkész és egyház szükségleteiről, vagy pedig – és ez volt a gyakoribb eset – a jobbágyoktól behajtott szolgáltatások fedezték az egyház szükségleteit.³⁶

³³ Izdenczy első helyen azt említi meg, hogy az 1791. évi XXVI. törvénycikk 11. §-a az Államtanács, a Magyar Kancellária és a Bécsben tartózkodó országos főméltóságok („Primorum Regni”) azon tanácskozásai alapján született, miszerint a dogmatikai érvényű katolikus házasságjog szerint a házasság szentség és felbonthatatlan, míg a protestánsok szerint nem szentség [vö. 16. § - KKÁ], és ők az elváltatás jogát gyakorolják. Ilyen körülmények között viszont a katolikus egyháziakat nem lehet a lelkiismeretükkel összeegyeztethetetlen házasságok megkötésére, híveiket pedig katolikus házasságjog szempontjából bigámianak számító bűnre kényszeríteni. MNL OL I 30 1r-v. A vegyesházasságokban a protestáns félre nyomásgyakorlási lehetőség adódott a 11. § egyik rendelkezése és a 15. § együttes alkalmazásával. Előbbi szerint az evangéliumi hívők (sic! és nem evangélikusok) elváltási ítéletei csupán csak polgári hatásukra nézve tekintessenek mindenütt érvényeseknek, a püspököket pedig a házassági kötelék ilyen semmisségének elismerésére és a katolikusokra való kiterjesztésére nem kötelezhetik. Utóbbi szerint a vegyes házasságok mindenkor a katolikus lelkészek előtt lesznek kötendőek. A fő egyenlőtlenségi tényező pedig a vegyesházasságokból származó gyermekek viszonzossági elvet megsértő és egyenlőtlen vallási hovatartozásából adódott. Viszonossági jog (ius recipitae) ebben az esetben azt a jogelvet jelenti, mely szerint csak olyan általános érvényű elvet lehet alkalmazni, mely egyenlően alkalmazandó a különböző felek javára és hátrányára. A viszonzossági elvnek megfelelő rendezés tehát ebben az esetben azt jelenti, hogy a vegyesházasságokból született gyermekek nemük szerint követik szüleik vallását.

³⁴ Tóth Zoltán mindezt a római katolikus egyház egyházjogilag megalapozott lelkiismereti és testi igényeként magyarázza a keresztyén skizmatikusok és megtúrt evangéliumi eretneknek fölött, és ezen aspirációkból és a velük szembeni protestáns ellenállásból eredezteti a 19. században a modern polgári osztályalakulás hátterében alig csillapult szenvedéllyel folyó küzdelmet a keresztesítés körül. Tóth Zoltán: A rendi norma és a „keresztyén polgárisodás”. Társadalomtörténeti esszé. *Századvég*, 1–2. (1991) 75–130. 106–107.

³⁵ Tóth i. m. 116–118.

³⁶ Biró–Szilágyi i. m. 359.

Nyilvánvalóvá tette a protestánsokon belül a „küriarcha” (úri) és a „hierarcha” (lelkészi) pártok szembenállását, ahol a várható anyagi előnyök miatt a lelkészek igényelték volna a római katolikus papság rendi állását, de ennek keresztülvitelét éppen a protestáns felvilágosult nemesi reformellenzékük akadályozta meg uralkodói egyetértéssel. „Nem régen némelly Kálvinista Tiszteletes Uraiméknak is nagyon kezdett folyni a’ nyálok az Egyházi Immunitas és az Hierarkia, vagyis inkább Hyerarkia után, s ezért még magát ő Felségét is búsították, de a’ Kálvinista világi Urak nem hogy tólták volna, hanem inkább ők kötötték meg még ő Felsége előtt is a’ kerekeket, semmiképpen nem akarván azt, hogy az ő Papjaiknak is olly nagy hatalmok légyen, mint a’ Katolikus Papoknak; s egyébiránt is nálok az Egyházi rend nem nem szentség s az Papsághoz köttetett el-törülhetetlen Karakter, Character indelebilis, és az Hierarchia nem hitnek ágazattya mint a Katolikusoknál.”³⁷ „Az Hierarkia, vagyis inkább Hyerarkia”, tehát a kálvinista tiszteletesek vágya a papság rendi jogállása után, úgy, hogy önmagukon belül nem akarnak alá-fölérendeltségi viszonyokat létesíteni. Maradjon meg a kerületek rendszere, a szeniorok egyházlátogatói jogköre, a szuperintendens maradjon továbbra is első az egyenlők között. Az önálló rendi jelleg ugyanakkor közvetlenül a király alá rendeltség jogi helyzeténél fogva anyagi függetlenséget is jelentene a patrónusoktól, ez pedig a református úri rendnek nem állt érdekében.

Nemcsak a küriarcha-hierarcha párt közötti összeütközés vált ugyanakkor társadalmilag érzékelhetővé, hanem a puritánus gyökereket követő, újjászületést valló³⁸ és az új típusú felvilágosult természetvallást valló „naturalisták” közötti is, ahol az erkölcsi felsőbbrendűséget mindegyik fél magának követelte. Bessenyei György életének (anyagilag is) szerencsétlen 1782–1784-es esztendei után kíméletlenül gúnyolta, leszólta testvéreit, Lászlót, Boldizsárt és Juliannát. 1787-ben magából kikelve írta az ügyvédjének: Igen rendes accentusa [itt: látszata] volna az Boldizsár Úrban az úgynevezett újjászöletésnek és hités [értsd: hűség, hithű, hiteles] keresztyénségnek, melyet olyan nagyon feliben [fölébe] tesznek a naturalismusnak.” „Reparálnának-e egy szeget? vagy szántanának-e egy barázdát?” — vette célba tunyaságukat. „Oly veszekedés van miatta [mármint a vagyon, az osztozkodás, az adósságok miatt] közöttük, hogy már István és Sigmondal kevésben múlt, gyilkosság nem esett”. Miközben

³⁷ Szaitz Leó szervita hitszónok 1791-es sorait idézi Tóth i. m. 110.

³⁸ Az „újjászületés” fogalma megtalálható az 1786-tól napjainkig közel 50 (más források szerint több mint 100) kiadást megért „öreg Szikszai”-ban (*Keresztyéni tanítások és imádságokban*). Például: „Az oly keresztyénnek elmékedése és foháskodása, aki újjá született ember ugyan, de sok fogyatkozást talál magában lelkének nagy szomorúságára” (167–170.) vagy „A keresztyén embernek imádkozni kell, midőn a rajta átmenő sokféle nyomorúságok miatt olyan gondolatok háborgatják, hogy őt Isten talán meggyűlölte és már üdvösséget sem várhat” fejezetekben (478–481.). (Budapest, Sylvester. 1932.)

a perpatvar, a „*scandalum*” szüntelenül folyik közöttük, „a jószág pedig vigkipen való elpusztulásához csak egy lépésnyire van már”, de különben is, „hogy pusztuljak el, itt is az a cél”.

Für Lajos joggal jegyzi meg, hogy a Bessenyei György által oly keserűen kárhozott megbízhatatlanság, anyagiasság, önzés, összeférhetlenség és erőszakosság tekintetében a nagy író egyáltalán nem volt kívülálló vagy éppen testvérei fölött álló, náluknál külön ember.³⁹ A naturalisták számára az ilyen típusú vitákban és viszályokban válhatott Lessing *Bölcs Náthánja* hitvallás értékűvé. A hitvallásos hűséggel való kérdés helyett a jó erkölccsel kell(ene) megmutatni a természetes istenismereket. A racionalizmus és a racionalista természetvallás ideája az 1830-as évekre az egyházi szolgák gondolkodását is átjárta.⁴⁰ Nem véletlen, hogy 1830-ban az a megállapítás tétetik, hogy „[...] papjaink látszólag inkább a régi konfesszionális orthodoxiának hódolnak formák szerint”, de „úgy magyarázzák a régi betűket, amint kívánja az evangéliumi tiszta igazság, a józan filozófia, az igazságnak lelke.”⁴¹

Bár 1791-ben a protestánsok nem deklaráltak az „örök katolikus igazság nevében” történthez hasonló ellentmondást, „az igazságra alapozott örök egyetértés és egység” célját elfogadva több mint százéves küzdelmet indítottak az általuk az igazság fundamentumául elismert „teljes egyenlőség és viszonyosság a bevett vallások között” elvének törvénybe iktatásáért és gyakorlati megvalósításáért. Ennek a küzdelemnek a rendszerváltoztató erejű törvényei az 1848. évi XX. törvénycikk („A vallás dolgában”) és az 1894–95. évi úgynevezett egyházpolitikai törvények. Ez utóbbiak jelentőségét négy eltérő szemszögből is szemléltetni szeretném. „Ezzel a szavazattal [értsd: szavazással] Magyarország megszűnik keresztény ország lenni.”⁴² „Magunkra vagyunk [mármint az államtól] hagyva” – jajdult fel a katolikus sajtó.⁴³ „[...] ez államot nem keresztények, hanem magyarok alapították, s hogy mindaddig, míg ez országot Magyarországnak s nem keresztény országnak hívják, addig túlkapás és az állam dolgaiba való jogtalan beavatkozás marad, ha egy bármi erős vagy bármi gyöngé

³⁹ Idézi: Für Lajos: *A berceli zenebona*. Osiris, Budapest, 2000. 474.

⁴⁰ Megjegyzendő, hogy az általam mindeddig átolvasott századfordulós református egyházi forrásanyagban is nagyon ritkán fordult elő a „megtérés”, „újjászületés” kifejezés. Még a „keresztény renaissance” vagy „hitéleti renaissance” kifejezések állnak hozzájuk legközelebb, de még ez is inkább a rendkívül változatos jelentéstartalmakat hordozó „ébredés” értelmében szerepel.

⁴¹ Keresztény katedrai tanítások. Pest. 1830. az I. kötet 72.; 150., 325. oldaláról idéz Tóth Endre: *A Második Helvét Hitvallás története Magyarországon*. In: *A Második Helvét Hitvallás Magyarországon és Méliusz életműve*. (Szerk. Bartha Tibor) MRE Zsinati Osztályának Sajtóirodája, Budapest, 1967. 33. Sajnos a szerző pontatlanul idéz, ezért csak a kor nyelvezetének megfelelő autentikusnak tűnő szövegrészletet vettem át.

⁴² Zichy Nándor gróf felsőházi beszédéből idézi: *Katholikus Szemle* 5/IX. (1895) 873.

⁴³ Kósa i. m. 125.

felekezeti egy más felekezetnek polgári kötelességeit teljesítő tagjai ellen lázít ezeknek jogát csorbítani vagy megszüntetni igyekszik” – hangzik rá a válasz.⁴⁴

A kor jogtudománya számára egyértelmű volt, hogy a magyarországi vallásszabadság más, mint az angol szász típusú. „A hol az angol faj él és uralkodik a földkerekségén és a hol lelkiismereti és vallásszabadság alatt nem a lelkiismeretek rendszabályozását, a gyámkodás és a privilégiumok különböző mértékkel mért fokozatait és a hatósági concessiók rendszerét értik, a protestantismus szelleméhez képest, mely az egyéni kezdeményezés sokfélesége, úton-útfélen találkozhatunk magából a tömegeből eredő vallásos manifestációkkal, a hol hivatásszerű és ötletszerű térítőik gyakran zene, dobszó vagy énekkel, majd tarka-kalands jelmezekkel, majd szigorú egyszerűségük által feltűnést keltő öltözetben csődítik össze a járókelő tömeget, hogy saját vallásos nézeteiknek hódítsanak híveket. Angliában a nagy politikai pártok vezérférfiai vallásos kérdésekben üdülnek a politikai harcok közt: a liberális Gladstone a bibliát magyarázza és vallásos kérdésekről publikál tanulmányokat; a conservatív Balfour csaknem abban a pillanatban, mikor a legújabb kormány változásnál mint a kincstár első lordja átvette az alsóház vezetését, egy nagy munkát ad ki: »Bevezetés a hittudományok tanulmányozásához.« Mekkora eruditio [tudás], mi mély gondolkodás, emelkedett vallásos érzület!” – írta Asbóth János ugyanebben az évben.⁴⁵ Soraira rímelnék Péter Lászlónak a vallás 19. századi magyar helyzetéről írott gondolatai: „[...] a vallási egyenjogúság az egyik legfontosabb politikai kérdés volt a 19–20. század fordulóján, mivel a lakosság túlnyomó többsége akkor még vallásos volt. A különböző felekezetek közötti ellentétek nagyon kiélezettek voltak. A vallások egyenjogúságának kérdése – de nem a vallás szabad választása és gyakorlása – a reformkor óta alapvető liberális követelés volt, amelyet a kiegyezés után szinte valamennyi politikus vallott. A vallás szabad gyakorlásáról szóló 1895. XLIII. törvénycikk deklarálta a lelkiismereti szabadság alapelveit és hallgatólagosan lehetővé tette a felekezetenkívüliséget. A jogrend tehát a 19. század során valamennyire a felekezeti egyenjogúsítás felé haladt. Oda azonban soha nem érkezett el. Az egyenjogúság felé mutató tendenciájával egy időben egy ellenkező irányú fejlődést figyelhetünk meg. A liberális politikusok az egyháznak és vallásoknak egy új jogi hierarchiába való betagozódását segítették, és ez akarva, akaratlan megtagadását jelentette a vallási egyenjogúság azon elvének, amelyben szilárdan hittek.”⁴⁶

A reformátusok felemásan viszonyultak az egyházpolitikai törvényekhez. Kósa László teljesen helytálló megállapítása, hogy a reformátusok is érezték, annyira alap-

⁴⁴ Az 1896-os kiadású Magyar zsidók... című kiadvány 12. oldalát idézi Tóth i. m. 113.

⁴⁵ Asbóth János: *Levelező tagi székfoglaló értekezés*. Olvastatott a II. osztály 1895. október 14-iki ülésén. Magyar Tudományos Akadémia, Budapest, 1896. 22.

⁴⁶ Péter László: Volt-e magyar társadalom a XIX. században? *Valóság*, 5/XXXII, (1989 május) 1–24.

vető a változás, hogy a dolgok náluk sem mehetnek a korábbi módon tovább.⁴⁷ „Az ultramontanizmus és liberalizmus ellentéte kezd nálunk is főkérdéssé lenni. Nem volna-e helyes minden lépten-nyomon kimutatni, hogy a szabadelvűség, ha becsületes, az igazi, egyszerű evangéliummal nem ellenkezik?” – ismerte fel az unitárius Keresztyén Magvető irodalmi szemlélője a Szabó Aladár-féle *Új óramutató* egyik fő gondolatát.⁴⁸ Szabó Aladár a Protestáns Egyházi és Iskolai Lapba írt cikkében meg is magyarázta ezt a tézist. „A valódi liberalizmus nem nélkülözheti a Krisztus evangéliumát, a mely, a hol igazán átmegy a nép vérébe (pl. Angliában), a conservativizmust megfosztja ultramontán színezetétől és mérgétől s a népelet hasznos, a rohamos haladást mérséklő, de okos reformokat egyáltalán nem gátló tényezőjévé teszi.”⁴⁹

A *Protestáns Szemle* 1897. évi újévi szemlélője így írt: „Az ezeregyedik év megkevesbedésünket hozta, a katolikusok a reverzálisokkal és a licentiátust nyert szekták. Kiktől hódítottak el? Onnan ahonnan a legkönnyebb volt. »De te hagyd, hogy a halottak temessék el a halottaikat, és jöjj és kövess engem!«⁵⁰ Az egyelőre még bizonytalanul megnevezett új református irányzat a liberalizmus-konzervativizmus és az „elkeresztelés” elleni pusztán közjogi védekezés ügyében érezhetően új, addig nem hallott húrokat pendített meg. Péter László tehát töredékesen értette meg a szabadelvű egyházpolitika lényegét. A rendszabályozás, gyámkodás, fokozatok és koncessziók eltörlése egy keresztény, de már csak kultúrkeresztény társadalomban kizárólag akkor lehetséges, ha a keresztény értékek és attitűdök újból valóságosan áthatják a társadalmat,⁵¹ és a kereszténység protestáns szelleme a katolikus ultramontánizmust is a modern értelemben vett konzervativizmussá szelídíti. De hogy ez a gondolkozásmód tényleg liberális lenne, azt már Szabó Aladár is kétségbe vonta.⁵² Sorainak értelmezéséhez körülbelül negyven évet vissza kell lépnünk az időben.

⁴⁷ A kérdésre lásd Kósa László: *A református egyház az egyház-politikai küzdelmek idején* (eredeti megjelenés 1996.) In: Kósa i. m. 289–303. Ezen a helyen csak azokat a tapasztalatokat írom le, melyeket ebben a tanulmányban nem találtam.

⁴⁸ *KM*, 1896. 277.

⁴⁹ *PEIL*, 1896. 530.

⁵⁰ *PSz*, 1897. 40. Az idézet utalás a Mt 8,22-re.

⁵¹ Vagyis a kor szóhasználatában: bekövetkezik az oly igen vágyott „keresztyén renaissance”.

⁵² Maró gúnnyal kezdett sorai után Szabó lényegében álliberálisnak és álvallásosnak nevezi Darányit: „[...] ha az ember a »Magyar Állam« meg az »Alkotmány« cikkeivel telíti meg az agyát, ez, hogy liberális, nem jelent valami nagyon jót.” [...] „Ha politikai cikket írának, ki tudnók mutatni, hogy a miniszter jellemében több ilyen ellentét is van. Pl. hogy földmívelési miniszter ugyan, mégis a magyar földművesnek igazán javát akarja. Továbbá: születése óta kormánypárti, de azért soha sem volt sine curá-ja [itt: tényleges munkavégzés nélküli jövedelme]. Azután meg, hogy miniszter lett ugyan, de egy olyan ellenzéki politikus szerint, a ki azt vallja, hogy a kormánypártiságra való hajlandóság az ördögtől vagon – tehát elfogulatlan bíró ebben a kérdésben — sohasem strébereskedett utána” [...] „A liberalizmus és vallásosság csak akkor jönnek egymással ellentétbe, ha saját fogal-

A vallásügy közjogi hátterének megértéséhez elengedhetetlenül szükségesek a nagy horderejű, rendszerváltozás-szerű nagy közjogi aktusok elemzései, de a lényeges szellemtörténeti-mentalitásbeli változások gyakran nem ezekhez, hanem a kisebb lépések tárgyalásaihoz és társadalmi recepciójához kötődnek. Az 1844. évi III. törvény cikk nagy előrelépést jelentett a bevett vallások egyenjogúsítása terén. Ez a „vallás dolgában” meghozott törvény formálissá tette az egyik vallásról a másikra való áttérés kérdését, érvénytelenítette a korábban kiadott reverzálisokat, törvényesnek ismerte el az 1839 óta protestáns lelkész előtt kötött vegyes házasságokat, természetesen e jogot biztosítva a jövőre nézve is, kijelentette, hogy 18 éves kora után Magyarországon az emberek „sem maguk, sem maradékaik vallásos kérdés alá többé nem vétethetnek”.⁵³ Fazekas Csaba a törvény polemikus hátterének feltárásakor azt hangsúlyozta, hogy már az 1832–1836-os országgyűlés kerületi ülésein kiderült: ekkor már nem a katolikusok és a protestánsok, hanem az állam és egyház viszonyát új alapra helyezni akaró reformellenzék és a kiváltságaihoz ragaszkodó katolikus főpapság között húzódott a fő törésvonal,⁵⁴ és hogy a protestánsok házasságjogi küzdelmeit a kor romantikus lelkülete is segítette.⁵⁵

Ez a romantikus lelkület szentimentalista előkép gyanánt az első magyar regényben, kora sikerkönyvében, a szegedi piarista Dugonics András *Etelkájában* fogalmazódott meg először. Az *Etelka* programalkotó hatása rendkívüli volt. Megalapozta a felekezeti ellentéteken felülemelkedni akaró nemzeti történetírás és a magyar nemzeteszme historikus kánonjának igényét, a népiességgel összekapcsolódó magyar nyelv-ápolás programját, egy a keresztény gondviseléshittel összeegyeztetett voltaire-i alapokon nyugvó szentimentalista (később romantikus) boldogságeszmény képét, a férfiak számára pedig a szerető társ mellett, a nő vallásos életmódja iránt tisztelettel adózó, visszavonult életben megtalált léleknyugalom ideálját, melyben a Magyarok

mukkal jönnek ellentétbe. A liberalizmus is lehet álliberalizmus (például Belgiumban), a mely az embert nemcsak a haladást és szabadságot gátló igák alól, hanem a Krisztus evangéliuma isteni tekintélye alól is ki akarja szabadítani, elfeledvén, hogy a Krisztus evangéliuma a haladás és szabadság leghatalmasabb biztosítója. Viszont a vallásosság is lehet álvallásosság, a mely nem Isten gyermekévé, hanem elavult intézmények s ezek zsarnoki képviselőinek rabszolgájává akarja tenni a vallásosság örve alatt az embert.” *PEIL*, 1896 529–530.

⁵³ Lásd Fazekas Csaba: Irodalmi-stilisztikai eszközök a vegyes házasságok 1841. évi politikai vitájában. In „*Tenger az igaz hitről való egyenlenségek vitatásának eláradott özöne...*”. *Tanulmányok XVI–XIX. századi hitvitáinkról*. (Szerk. Heltai János – Tasi Réka) ME BTK Régi Magyar Irodalomtörténeti Tanszék, Miskolc, 2005. 234.

⁵⁴ „Mikor a linzi békét és a bécsi szerződést még vérrel kellett kiküzdeni, ki merte volna jövendőlni, hogy 1833-ban a magyarországi gyűlésen a Luther és Kálvin fiai hallgatva nézik, míg a Pázmány hitének sorsosi érettük egymással vetekedve szólnak.” Kölcsey országgyűlési naplóját idézi Fazekas i.m. 232.

⁵⁵ Fazekas i.m. 234.

Istenébe vetett hit szükséges az erkölcsi biztonsághoz.⁵⁶ A nemzeti kultúra Dugonics-féle négyes programjából – egyháziassága miatt – éppen ez utóbbi pont kopott ki leginkább.⁵⁷

Az esztétikai és érzelmi motívumokkal alátámasztott „egységes nemzeti vallás” megteremtésének igénye az 1810-es években volt a legerősebb, melyet a református Kazinczy és katolikus levelezőtársa, Guzmics Izidor képviseltek leginkább.⁵⁸ Kazinczy nemzeti klasszicista alapon lett az *Etelka* nagy kritikusa. Mégis vallási téren nagyon szenvedett a terjedő racionalizmustól. Emiatt ő is a szentimentalista gondolatokhoz, de azoknak nem a voltaire-i, hanem a schleiermacheri gyökereihez fordult. Így sorolta ő a vallást az érzelmek és az esztétika világába, s ilyen formán tartotta a katolicizmust vallásilag magasabb rendűnek.⁵⁹

A francia felvilágosodás racionalizmusa tehát először az értelem területéről száműzte a hitet, úgy gondolva, hogy a hit az a folyamatosan csökkenő területe az emberi szellemnek, ami számára még ismeretlen, majd a kanti etika a hitet száműzte az akarat világából is. Az ezt a folyamatot mint a haladás szükségszerűségét tudomásul vevő és eltűrő Schleiermacher, a vallásosságot és a vallásos gondolkodást továbbra is értéknek tartotta, és a pietizmus hagyományainak rossz értelméhez fordult, mely a vallásos érzület és lelki tapasztalat kizárólagosságát hangsúlyozta a hitigazságok értelmi megismerése ellenében. A Schleiermacherrel kezdődő liberális teológia így a hittudományt egyre inkább a vallástudomány szintjére kívánta leegyszerűsíteni, értelmileg meghajolt a modern tudományosság felsőbbrendűnek vélt igazságai előtt, de a hitet mint érzületet minden értelmi megalapozottság nélkül (illetve az értelmi megalapozottság ellenére) is elvárta volna. A hit hívószavai ezek után a kegyes érzés, az univerzális teljesség iránti vágy és a vallásnak a modern tudományosság iránti őszinte elköteleződése lettek.⁶⁰ Magyarországon a pietista hagyományok gyengesé-

⁵⁶ Penke Olga: A regény műfaja Dugonics Etelkájában. *Irodalomtörténeti Közlemények*, 105: (2001) (5–6) 553–572. 554–555.; 565–566.

⁵⁷ Bíró–Szilágyi i. m. 355.: „Ennél az osztálynál [értsd: a középosztálynál] megvolt a „magyarok istenébe” vetett hit s nem hiányzott az eddigi jogairól való lemondás sem. De minden merőben a külsőségekre volt irányulva, a gondviselésbe vetett őszinte bizalom s valódi lelki élet nélkül.”

⁵⁸ Hermann Egyed: *A katolikus egyház története Magyarországon*. München 1973. 416–417.; Kósa László: *A vallási közönység növekedése Magyarországon a 19. század közepén* [eredeti megjelenés 1983.]. In: Kósa i. m. 167.

⁵⁹ Bíró–Szilágyi i. m. 320–323.

⁶⁰ Vö. Tony Lane: *A keresztyén gondolkodás rövid története*. Harmat-Kálvin, Budapest, 2001. 195–197. Utóbbi állításra lásd: „Ha a korszerű igehirdetés lehántja Jézus alakjáról a természetfölötti elemeket, s így végül csak a belső lelki szabadság, az erkölcs feltétlen uralma és az áldozatkészség eszméje marad meg, akkor egy ilyen Jézus elől a modern értelmiség sem fog kitérni.” Idézi: Katus László: *Egyháztörténet. Vallások és egyházak a polgári Magyarországon*. In: *Kettős kötődés*. (Elektronikus könyv) <http://mek.oszk.hu/01900/01905/html/index5.html> (Hozzáférés dátuma: 2014. október 29.)

gei és hagyományos német evangélikus kötődései miatt a vallási kegyesség hagyományos imperatívuszai kevésbé működtek, így annak szerepét az ősökhez, családhoz, hazához, a haza népéhez és a nemzethez valamint az ezek hagyományaihoz kötődő szeretet, kegyelet és hűség eszményei vették át.⁶¹ A vallás területére beszűremkedett érzületek ilyen típusait vitte tovább a szentimentalizmus örökét átvevő romantika is az 1800-as évek elejétől.⁶²

A Dugonics által képviselt keleti vallási műveltség koncepcióját Szalay László és Horváth Mihály vezette tovább, némileg módosítva. Mutatja, hogy ekkorra Dugonics András már kikopott a közízlés által kedvelt írók közül, hogy Szalay László tényként kezeli a „magyarok istenének” történetiségét, pedig még az Etelka sikere és második kiadása (1805) után írt *Arany pereczek című* Dugonics-mű sem felejt el hivatkozni a két történet rokonságára és az Etelka által elnevezett „Magyarok Istené”-re.⁶³ Horváth Mihály a magyarok ősvallása kapcsán (Anonymus alapján) még nem felejt el hangsúlyozni, hogy az ősi magyarok között az egynejtűség divatozott, és a paráznaság néven sem nagyon említettett közöttük.⁶⁴ Ez a leírás megérteti velünk, a századfordulás nekrológokban oly gyakran előforduló „igazi puritán” kifejezés miért fordítható le olyan gyakran a „tisztá és erkölcsös családi életet élő, egyfeleségű férfi” képével.

Az őstörténet és a honfoglalás témái felőli áthallás a protestáns szellemű történetírásban folyamatos, miszerint (Szent) István történeti érdeme, a kereszténység felvétele mellett a rendi társadalom és főleg a hatalmas egyházi vagyon megalapozásával a megosztó kiváltságok csíráját is elvetette a magyar nemzeti életbe.⁶⁵ Rajcsányi

⁶¹ Későbbi példákra a szakirodalmi feldolgozásokból lásd a Szabó Dezső szüleiéről idézett vonatkozásokat (Kósa László: *A kultúrprotestantizmus bírálata avagy önbírálata: Szabó Dezső*. [eredeti megjelenés 1993.] In: Kósa i. m. 373. és 379.) Vö. az Árpádtól a jelenkorig átívelő mi-tudatban összefoglalt magyarságnak a bibliai Izrael népével való összevetését (Juliane Brandt: *A protestánsok és a millennium. Felekezeti és nemzeti identitás a késő 19. század nemzeti ünnepeinek tükrében. Századvég*, 1998/11. 168.) vagy „[a történelmünk során] a vallás és hazaszeretet összeforrt” közhelyszerű kitételről írt megállapításokat (Uő.: *Felekezeti és nemzeti identitás a 19. századi Magyarországon: a protestáns egyházak. Századvég*, 2003. ősz 15.).

⁶² A kérdést készülő tanulmányomban kívánom részletesen kifejteni, mely „A „magyarok Istene Mária Teréziától Kossuth Lajosig” munkacímét viseli.

⁶³ Szalay László: *Magyarország története*. I. kötet. Geibel Károly, Lipcse, 1852. 52–54. Vö. Penke i. m. 569.

⁶⁴ Horváth Mihály: *Magyarország történelme*. Második bővített kiadás. Pest: Heckenast Gusztáv, 1871. 65–69.

⁶⁵ Ketskemeti István írja az 1780-as években: „Szent István Klérust meg-gazdagította, / A mágnási rendet ez fel- állította, / A Magyar Keresztény vallásra hajtotta, / Mivel már a Krisztust ő maga vallotta.” Idézi Lajtai L. László: *Nemzeti vagy felekezeti történelem? A nemzeti történelem diskurzusa az első magyar történelem-történelem tankönyvek Szent István-képének vizsgálatán keresztül (1777–1848). Korall. Társadalomtörténeti folyóirat* 15–16. (2004. december) 213.

János 1843-as *Magyarország története* tankönyve a magyarok ősmesterségeiben tetten érhető ősműveltségéről ír.⁶⁶ A harmonikus népi-nemzeti közösség⁶⁷ megbontásával a Géza idején bejövő idegeneket vádolja.⁶⁸ A romantikus magyar nemzet tudat Horváth Mihály-féle koncepciója szerint a magyar nemzet életcélja a szabadság (itt értsd elsősorban: nemzeti függetlenség, szuverenitás) és alkotmányosság megteremtése és megőrzése, az újabb korban már a népnek az alkotmány sáncaiba való bevetelével. Ezen történetírói programnak megfelelően került az érdeklődés homlokterébe Horváth Mihály és Szalay László úttörő jellegű történeti munkáiban a reformáció és a vallási, valamint rendi szabadságküzdelmek összefonódása a Habsburg-ellenes küzdelmekkel és a református erdélyi fejedelemséggel.⁶⁹ Az üldözöttség mítosza még a századforduló protestáns egyháztörténeti irodalmában is arra szolgál, hogy megmagyarázza, a „magyar vallás”-sá (értsd a magyar etnikum, a magyar anyanyelvűek vallásává) lett református a vallási kiváltságvesztés okán miért lett nyitottabbá az adófizető nép (a magyar nemzet „népies jelleg”-e) iránt, és az aulikus, arisztokratikus és konzervatív katolikus jelleggel szemben miért karolta fel jobban a nép polgári értelemben vett egyenlőségét.⁷⁰ Erre a Dugonicstól induló összefüggésrendszerre utalva, az aradi trauma általános bűnbakkereső hatása alatt írta a *Religio* hasábjain Danielik apát, „[...] hogy ezen nagyszerű [értsd nagy méretű, általános érvényű] lázadás máshonnan forrászott volna, mint a megyékben túl hatalmas protestáns elem tradicionális életéből, mely 50 évek óta főleg történeti hazugságokkal lón élesztve, és a katolikusok közt elterjesztve, azt alaposan senki sem vonhatja kétségbe.”⁷¹

⁶⁶ Vö. Kovács Kálmán Árpád: Eszmetörténet és tudományos program. Herman Ottó *A magyarok nagy ősfoglalkozása. Agrárkönyvtári Hírvilág* XXI. (2014) 3. Lásd: http://www.omgk.hu/AH2014/3/AH2014_3.htm (2014. november 7-i hozzáférés szerint)

⁶⁷ Mindez előrevetíti azt a jellegzetesen protestáns történetfelfogást, mely a pogány múlttal a vérszerződésig tolt ki az államalapítást, a pogánykori alkotmányhoz kötve azt, alapot adva a két világháború közti katolikus történészek, például Szekfű Gyula („pusztaszeri társadalmi szerződés”) élelőddésének. Tóth i. m. 114.

⁶⁸ „Papok, urak, s más sorsu emberek vándoroltak a magyar földre, ezzel együtt annak előbbi szép egyetértése is felbomlott, mivel azon külföldiek legkisebbé sem hajlottak a nemzetiséghez, s magukat a fejedelmek s királyokhoz befurván, a magyarokat megvetéssel lenézték.” Idézi Lajtai i. m. 214.

⁶⁹ Vö. Hatos i. m. 90.

⁷⁰ Vö. Zsilinszky Mihály: *Az 1848-iki vallástügyi törvényzikk története*. Luther Társaság, Budapest, 1908. 3.; 15. Uő.: *A magyarhoni protestáns egyház története*. Budapest: Athéneum. 1907. 331–332., 372–373. A „nép”, „köznép”, „alsó osztály”, „műveltebb rend”, „középosztály”, „úri osztály” értelmezéseikhez Szeremlei Sámuel példáján lásd Kósa i. m. 160.

⁷¹ Idézi Kósa László: Az egyházak útkeresése 1850 után. *História* 56. (1983) 46–48. 46 Kósa i. m. 147.

Az 1844. évi III. törvénycikkkel elért siker logikus következményként újra felvetette a protestáns egyházfinanszírozás 1791 óta megoldatlan kérdését. August Gottlieb Wimmer vagy magyarul Wimmer Theofil Ágoston, felsőlövői ágostai hitvallású lelkész az állammal összefonódott egyház veszélyeire figyelmeztetve a Szentírásból eredeztette a protestáns egyházak önkormányzatiságát, ezt a magyarországi protestantizmus kiváló keresztyén szellemének tulajdonította, mely ezt egész Európában különlegessé teszi. A „magyar Francke” Dobos János péceli lelkész tollából gúnyos kritikát kapott. „[...] a’ rajtunk felejtett kis constitulionalis vakolatért felejtse bár el [Wimmer] ennek [a magyarországi protestantizmusnak] sár- és vályogbelsőjét és nyomorult sövényzetét⁷² a’ mi vele egy értelemben nem lehetünk. Nagyon tudjuk, hol vette magát és miként nőhetett ki ilyen alakban jelen egyházi nyomorult hanyadán-létünk. Tudjuk, hogy ennek megteremtésében maga az egyház, átalános értelemben, részt nem vett. És hogy részt nem vehetett abban, maga az egyház állt ellen. Tudjuk, hogy az a’ kevés is , mi lett, a’ papság hire és akarata nélkül lett, vagy épen ellene. Tudjuk, hogy a’ kis szabadság, [...] korántsem magából fejtett ki, – hanem egy külső, egy idegen impulsusé először, mellyszerint ellen nem állhatott a’ kor hatalmas lökésének, – másodsor, mondjuk ki egyenesen, azon szerencsés, szerencsétlen, sem árt sem használ, állásunké, mellyszerint a’ felsőbb hatalom kisorszerű mozgásunkat, vagy egyházi feszülésünket mindeddig nagyszerűleg ignorálta. És hogy ezt tette, hogy legalább negatívra rajtunk segített: ezt méltó, hogy neki megköszönjük.”⁷³ Vagyis lefordítva: az autonómiára alapozott magyarországi protestáns egyházalkotmány nem igazi függetlenség, mert a patrónusaiktól és egyházközsegeiktől anyagilag függő lelkészek nem lehetnek igazán függetlenek. A protestáns autonómia eredője egy korábbi, elnyomásból eredő torz kényszer,⁷⁴ ami tovább öröklődött 1791 utánra is azáltal, hogy a protestáns úri rend a lelkészi elemek feje felett áruoló politikai alkut kötött egy olyan államhatalommal, mely továbbra is lemondott a protestáns lelkészek államszilárdító szerepéről. Ez utóbbira nézve az autonómia közömbös, mivel maga az autonómia a protestánsokat politikailag semlegesíti, illetve

⁷² Egyértelmű utalás a 18. század megtagadott templomépítési kérelmeire illetve arra, hogy a református lelkészek egy része nyilvánvaló anyagi nyomorúságban élt, ami lakásviszonyiban is megmutatkozott.

⁷³ PEIL, 1845. 1.

⁷⁴ Az „egy külső, egy idegen impulsusé először, melly szerint ellen nem állhatott a’ kor hatalmas lökésének” kifejezés eszükbe juttathatja a Szekfü–Mályusz vitát, és rögtön felhívja figyelmünket arra, hogy érdemes lenne elvégezni a századfordulós, vallási kötődésű sajtóorgánumokban fellelhető művelődéstörténeti tárgyú publicisztikákban a középkor–barokk–romantika–neoromantika vonal illetve a gótika–reneszánsz–felvilágosodás–liberalizmus sor vizsgálatát. Vö. Erős Vilmos: *Historia regum – história populorum. A Szekfü–Mályusz-vita kialakulása. Századok* (1995). Uő: Szekfü és Mályusz vitája a „Magyar Történet”-ről. *Századok* (1997).

semmiképpen sem hátrányos, sőt előnyös, mivel leveszi válláról a protestáns lelkészek eltartásának problémáját. Így lesz a protestáns autonómia a szükségből erény, a kisszerűség és a nyomor szinonimája, melyet a lelkészek szívesen felcserélnének az európai mintájú állami tisztviselő állására.

A 19. század közepén magyarországi protestáns egyházak nagyon komoly szekularizációs – vagy ahogy még a korban nevezték – laicizációs nyomás alá kerültek. A kérdést kiválóan járta körül Kósa László tanulmánya⁷⁵ a vallásgyakorlat institutionális elemei felől közelítve. Mindemellett azt sem szabad elfelejteni, hogy a hitalkalmak társas életet egyre kevésbé mozgásba hozó ereje mellett a különböző egyházi közösségek számára általában az a legfájdalmasabb, hogy vallási képzeteik ismerete és ezek rendszerszintű összefüggésekben való látása egyre alacsonyabb fokra kerül a társadalomban.⁷⁶ Ez a jelenség a reformátusok között azidáig szokatlan „püspökszentelés” körüli elkeseredett viták kapcsán nyert nagyobb visszhangot.

A vita egy látszólag jelentéktelen reprezentációs kérdés miatt kezdődött, de alkalmat adott a szemben álló feleknek protestantizmus- és egyházi reform-konceptiójuk, valamint egyházpolitikai programjuk kifejtésére, majd egy rendkívül érdekes Wimmer–Dobos–Török Pál–Beöthy Zsigmond pengeváltás bontakozott ki belőle. A vitában Dobos János ellenvéleményét nyilvánította a kömlódi többség 1845. január 16-i határozatával szemben („miszerint az ujdonan választott püspök fölszentelése végett (!) [Wimmer kiemelése] hivassék el a’ testvér-egyházkerület superintendense, hogy ez által a’ hivatalra több tekintély, az ezzel fölruházott személyre több méltóság, s fény háromoljék”). A péceli lelkész ezzel kivívta Beöthy Zsigmond haragját. Ugyanakkor a szenvedélyes és türelmetlen személyiségű Wimmernek is alkalmat adott arra, hogy élesen visszavágjon Dobosnak a tőle előzőleg kapott gúnyos kritikáért. A felsőlövői lelkész Dobosnak azt az állítását határozottan visszautasította, hogy „az evangéliumi hitű lelkészek szenteltetnek”. A kömlódi többségi határozat lényege Wimmer magyarázatában az, hogy a dunántúli szuperintendens beiktatását meg kell ismételni, hogy egy másik szuperintendens mintegy „intronizálja”. Mindez pedig botrány. Akik ilyet lelkészként meg tudtak szavazni, azok „pogány pharizeusok”. Ilyen döntést az hoz, „a’ ki leghangosabban tud kiabálni, — a’ kiben legtöbb a’ dölyf”, és „Isten lelke ugyan nem uralkodott eme gyűlésben.” Hierarchiai irányzat ez – úgymond – a korunkban uralkodó lélektelenség és tudatlanság, mely az V–XVI. század világhatalommá fajult hierarchizmusát követi, és nem Krisztust imádja. Lelkeszi ellenfeleinek megintése után kritikája élesen támad a református nemesség

⁷⁵ Lásd Kósa i. m. 155-184.

⁷⁶ Vö. Joas, Hans: *Gesellschaft, Staat, Religion. Ihr Verhältnis in der Sicht der Weltreligionen. Eine Einleitung.* In: Joas, Hans, [Hrsg.]: *Säkularisierung und die Weltreligionen.* Fischer-Taschenbuch-Verl., Frankfurt am Main, 2007. 9–10.

ellen is „[...] kik sem hiszik, sem tudják, mit a' keresztyénnek hinnie kell; kik pöf-feszkednek, bár részint a' legvizenyösb rationalismusnak hódolnak, részint olly igen tudatlanok, hogy legcsekélyebb fogalommal sem bírnak sem bibliáról, sem kátéről, s így a' keresztyén vallásról sem; kik csak olyankor mennek templomba, midőn az egyh[ázi] gyűlések megnyitvatnak és ezekben gögjöket és rakoncátlanságukat szabad szárnyra ereszthetik, egyébként pedig évszámra elvannak az isteníge hallgatása nélkül, — soha nem imádkoznak, soha az Úr asztalához nem járulnak, stb. stb., nem is említve a' keresztyénséget botránkoztató pogány életöket.” Wimmer programja egyértelmű: a keresztelt pogányok [a református úri rend] és a farizeusok [lelkészi ellenfelei] közt hirdetni a nem ismert Istent és ígét, és rajta lenni alkalmas és alkalmatlan időben, hogy térjenek meg s öltsek fel az új embert, öltsek fel Krisztust!⁷⁷ „A' lelkészi és superintendensi hivatal az egységi rend kedvéért – nem pedig döllyf-növelés végett rendeltetett” - zárja gondolatait Wimmer.⁷⁸

A felsőlövői evangélikus lelkészt ellenfelei ezúttal a kisszerű ellenzékiiség vádjával illették, de Török Pál pesti lelkész komolyan a védelmére kelt, újabb adalékokkal egészítve ki az egyházkormányzó lelkészi és úri rend kritikáját. Előbbihez költői kérdést intézett: „Mi uton-módon, mi eszközök által képeztétek eddigelé egyház-igazgatásra, leendő presbytereiteket? Megtevétek-e mindent, mi hatalmatokban állott, hogy a' lelkészek keresztyén-szellemüekké váljanak? Mi szerint, miből oktattátok az ifjú világiakat, az egyházi tanácsszékek leendő tagjait, mint kell Isten-anya-szentegyházat építeni 's kormányozni?” Majd levonja a következtetést vádoltjai munkájáról. „De meg is termette a műveletlen egyházmező a' tövist”: „[...] íme legtöbb uraink, biblia helyett Corpus Jurisból és emberi pura ratióból, – h[elvé] hitvallás helyett, mellyet e' honban alig-alig szerezhetni (magam is külföldről kénytelenítetem hozatni!) zsebkönyvek, almanakok, románczok és novellák és comoediákból, legfőbb Jus Canonicumból építik 's kormányozzák Krisztus egyházát!”

Török Pál a kérdésben szintén publikáló Beöthy Zsigmondot választotta fő vitapartnerének. Egyetértőleg idézi tőle: „De mi protestansok, kik a' keresztyén hittan elvei szerint úgy vagyunk meggyőződve, hogy isteni tiszteletünk külső formáságai épen nem lényegesek arra, miszerint mi azokat benső érzeteink néma imádása, s tisztelete mellett épen ne mellőzhetnök: vallási czerimoniáinkban elegendőnek tartjuk és hisszük a legegyszerűbb módhoz ragaszkodni. És ennek így kell lenni, mert így kívánja a' protestantismus szelleme.” Török felháborodottan mindjárt hozzá is teszi: „Ugyan minek devalvált a' szavak fenséges értelmét mindjárt a'

⁷⁷ Utalás az Ef 4,22–24 és a Kol 3,5-10-re, melyekre a Heidelbergi káté 88. kérdés-felelete is hivatkozik.

⁷⁸ PEIL, 1845. 248–254.

következő sorokban?” Azonnal meg is válaszolja a feltett kérdést: „Azt látom gondosságból a’ gondolkodásban gyengébb (?) nép iránt, melly e’ tárgy körüli magasabb philosophiával nem bír. (?) [TP beszúrása] Szegény nép, te mindig csak tudatlan, csak philosophiátlan lész azon erős gondolkodású (?) [TP beszúrása], magasb philosophiai szellemű (?) [TP beszúrása] uracsok előtt, kik vélik magukról, hogy Istent ’s Isten fiát a’ bölcseségben fölül-mulják!” „Superintendenst, mint fölsőbbet, egy alacsonyabb föl nem szentelhet.” – idézi Török Pál felháborodottan a kömlödi határozatot, majd megsemmisítőleg hozzáteszi: „Már ezen tan nemcsak nem protesztáns, de nem is puseyiticus, hanem éppen ultra-montán!”

A püspökszentelés kapcsán kiújult a korábbi hónapok egyházalkotmány-vitája. Beöthy cikkében azzal büszkélkedett, hogy „hazánkban [...] a’ presbyteri közigazgatás rendszere szerint történtek ’s történnek minden intézmények [értsd: intézkedések]. Ezen állítását a pesti lelkész komolyan helyreigazítja: „Ugyan érti-e, B. Zs. úr! mi az a’ presbyteri rendszer igazán? Tudja-e, mennyiben presbyteri a’ honunkbeli egyházszerkezet? Hallotta-e, hogy igaz presbyteri egyházban püspök nincsen is? – A’ mi egyházalkotmányunk, így a’ mint jelenleg áll, erőtlen védvár [...]” Török Pál itt áttételesen Dobos Jánossal kezd vitatkozni, aki korábban az igazi függetlenséget a lelkészek anyagi függetlenségeként értelmezte. A pesti lelkész az igazi egyházalkotmányt az igazi vallásossággal azonosítja, és Wimmerrel egyező módon adja meg ennek hiányosságait a magyarországi protesztánsok között: „[...] bibliák szinte minden családnál nem taláthatnak, nem olvastatnak; [...] ezek minden iskola számára kellő-számban nem szereztek; [...] a’ tehetősb szüléknek iskolás-gyermekeik egy-egy új-testamentomot (1 vft. [azaz Váltóforint] az ára!) önmagok sajátul nem bírnak; [...] a’ helvét hitvallás, tudtomra, sehol, de sehol iskoláinkban nem taníttatik [...]” A szövegekörnyezet alapján egyértelmű: a pesti református lelkész a református úri rend elé azt a programot állítja, hogy ezen hiányok kiküszöbölésén kellene munkálkodniuk, de erre csak akkor lennének képesek, ha ezek értékét maguk is ismernék.

A Biblia értékének megismeréséhez azonban még Beöthy Zsigmond fejét és szívét is ostrom alá kellene venni.⁷⁹ Márpedig a bűn valóságát ő sem érti. Ehelyett például pszichológiai és panteisztikus alapon a gyermeki lelket eredendően tisztának és romlatlannak tartja.⁸⁰

Az egyházi puritanizmus kérdésében Török Pál mérsékelt álláspontot foglalt el. Kívánta az „egyházi rend” kifejezés mellőzését és az általánosan tapasztalható egyházi-világi elkülönítés megszüntetését. Szerette volna, ha a hívek tisztában lennének

⁷⁹ Utalás a 2Kor 10, 4–5. verseire.

⁸⁰ Ezáltal ugyanis nyilván mutatja, hogy teljes tudatlanságban van az eredendő bűnről tanítást illetően – KKÁ.

a kanonikus-apokrifus könyvek megkülönböztetésével, és a lelkészek az utóbbiakból igehirdetési alapigét (textust) semmiképpen ne válasszanak, a hívek katolikus ünnepeket ne tartsanak meg. Elutasított mindenféle orgona-, oltár-, püspök- és lelkészszentelést, melyeknek gyakorlati példáit elborzadva sorolta Beöthy Zsigmond elé.⁸¹ Az evangéliumi tanok terjesztésében, a nyilvános vagy rejtett puseytáknak tanításában, megintésében és a [lelki] Sion falain való hűséges örökösben Török Pál számít Wimmer segítségére. Végül azért Török kiigazítja Wimmert és a lelkészszentelés kérdésében Dobos pártjára áll. Mivel az „ordinatio”-ra sajnos a némethez hasonlóan nincs megfelelő magyar szó, így Török Pál és Dobos János is – jobb híján – kénytelen a „felszentel”, „felszentelt” szót használni, azzal a megkötéssel, hogy ezt ők nem a „consecrál”, hanem az „ordinál” értelmében értik. „Buzogjunk tovább is a’ sallangos, zsinóros, paszamántos, és tirádás püspökszentelés (!) [TP beszúrása] ellen, azon betű-rágó, lelket nem ölelő canonisták ellen, kik az ordinatio helyett consecratiót vallanak vagy az ordinatio mellé consecratiót is csatolnak, millyen a’ kömlödi majoritas”⁸²

A „puseysták” a szinkretista, felekezet nélküli kriptokatolikusokat jelenti. A „puseysmus” ennek megfelelően a nyilvánosan egyébként ritkán használt „római vagy pápista kovász” eufemisztikus megfelelője. A Wimmer-féle „hierarchiai irányzat” Török Pálnál az „ultramontántizmus”. A „zsebkönyvek, almanakok, románczok, novellák és comoediák”-ból táplálkozó hit a romantikus korszellem. Ha a hivalkodó, dölyfös és gögös kifejezés ellentétét keressük, máris megkapjuk a „puritán” kifejezés „visszafogott”, „külsőségekben egyszerű, nem hivalkodó” értelemben vett, a századfordulón gyakran használt jelentéstartalmát.

A betű-rágó, lelket nem ölelő⁸³ kánonjogász a református jurista értelmiség csúcsa. Török a még mindig hagyományosan egyházas paraszti népet veszi védelmébe olyan „felvilágosult” fiatalurakkal szemben, akik koruk ellenére nyilvánítanak

⁸¹ Megjegyzendő, hogy Szabó Aladár a korábban idézett „Szigorú kálvinistaság” című cikkében a millenium évében bizonyos debrecenieknek olyan túlzásokat vetett a szemére, miszerint már elmennének az orgonák száműzéséig, az iskolák részére adandó államsegély visszautasításáig, és a gyermekek tanításában a szemléltető képek mellőzéséig. PEIL, 1896. 513–514.

⁸² PEIL, 1845 276–280.

⁸³ Vö. megömlő betű-megelevenítő Lélek ellentétét a 2Kor 3,6-ban. Utóbbi kép megértéséhez lásd a Török Pál által korábban hivatkozott II. Helvét hitvallás XVI. fejezet hit-definícióját: „[A keresztényen hit] különösen az isteni ígéretnek és Krisztusnak, minden ígéret beteljesülésének legbizonyosabb megragadása.” (idézve a Buzogány Dezső, Juhász Tamás és Sipos Gábor által készített 1988-as fordítás szerint. Kiadva s. n., Kolozsvár: 2010.)

sommás ítéletet tapasztalataikat meghaladó súlyú kérdésekről.⁸⁴ Wimmer „vizenyős racionalizmus”-a megfelel a Török Pál által irónikusan értett „magasabb filozófiai szellem”-nek. Ha ehhez hozzátesszük a némi ortodox mázzal leöntött racionalizmus és a „pietizmussal párosult orthodoxia”⁸⁵ vitájának képét, már majdnem birtokában vagyunk annak a fogalmi bázisnak, mellyel a századfordulós református öntudat egy az egyben leírható. A teljes leíráshoz szükségünk van a református viszonyulások felderítéséhez a modern tudományokhoz.

Az 1845. január 22-étől folytatólagosan tartott tiszántúli református egyházkerületi közgyűlésről adott „életképek” a fentebb leírt úri értelmiségi elit tipikus vallási tárgyú párbeszédeit pellengérezték ki gunyoros stílusban. A Vezendi–Selymesi–Bátori beszélő nevekkkel jellemzett beszélgetőtársak közül Vezendi Pál képviseli az egyházvesztő világi tudomány-optimizmust. „[Az előre-haladt tudományok] a’ régi dogmatica theologián keserves sőt gyógyíthatlan sebeket ejtettek [...] Luther és Kálvin Augustin philosophiájának hatásától menekülni nem tudtak. Ez elfogultság miatt találtak ők a’ bibliában olly tanokat, minők: Ádám esetének imputatiója, s az embernek minden jóra tehetlensége. A’ reformatio után minden nevezetesb philosophiai rendszer, például Cartes, Leibnicz, Wolf, Kant, Fichte, Schelling, Hegel rendszereik nemcsak a’ kijelentésnek, csudáknak, titkoknak theoriájába vágtak bele: de a’ régibb dogmatika sok egyes részein is nagy reformatiót vittek véghez, mint az isteni büntető igazság eszméjén, eredendő bűnről, helyettes elégtételről szóló tanokon. A’ tapasztalati tudományok még érzékenyebb vágásokat tettek, mint a’ speculativa philosophia. Azelőtt minden historicus Mózes könyvén kezdte a’ történeti tudományt, s mellyik az most, ki ezzel megelégednék? A’ geologia, összekötve az astronomiával, földgolyóbusunk több nagy változási epocháit tanítja. Ha a’ régi világ értelme szerint, melly csak a’ középtengerre [értsd a Földközi-tengerre] fekvő szárazföldet ismerte, az özönvíz általánosnak tartatott, melly e’ föld minden hegyeit elborította: s ha lehetőknek képzelte minden állatok közöl néhány párnak a’ bárkába vitelét: ma már mindez lehetetlen, – mert ismerjük a’ föld golyóbisát, a’ tenger fölemelkedésének törvényeit, s egy olly általános özönvíz, melly minden hegyeket elborítson, mathematice nem lehet. És mikép mutatná meg ma már a’ theologus, hogy azon állatok, mellyek csak Amerikában, csak Afrikában, csak a’ pólus körül otthonosok, Kis-Azsiába jöttek Noéhoz, ki őket a’ bárkába felszedte, s ott a’ clima és eledelek különbsége daczára, egyiránt táplálta? Mikép mutatná meg, hogy azután mindegyik ismét visszatért eredeti hónába? Ki

⁸⁴ Nem véletlen, hogy a Török Pálhoz hasonlóan református püspökké előlépő Révész Imre történetírásában az 1860-as években már egyértelműen kimutathatóak az R. Várkonyi Ágnes kifejezéssel élve „népies realizmusnak” nevezett vonások. R. Várkonyi Ágnes: Buckle és a magyar polgári történetírás. *Századok*, 1963. (97) 610–644.

⁸⁵ A kifejezés Payr Sándornak Bauhofer naplójáról irt ismertetésében található a *PSz*, 1907. 277. oldalán.

győzné megemlíteni a ’ természetvizsgálók ’s utazók tapasztalatai ’s czáfolhatatlan állításai által megrázkódtatott régibb dogmaticai tételeket?’⁸⁶

Az 1858-as „Államsegély vagy önkéntes adakozás” vita során a Sárospataki Füzetek hasábjain felmerült a hitélet belső megújításának igénye is: „Nem lehet tagadni, hogy egyházi beszédeinken valami hideg racionalizmus vonul át úgy, hogy azok nem keresztyén templomokban is bátran elmondhatók. Alig van sokban egyéb bibliai, mint alapige, mely is inkább gyakran kitűzött cégér, mint alapige. Egyházi beszédekben nincs vallásosan érző szív melege, nincs bibliai erős hit. Bennük a hidegen okoskodó ész szól az észhez, mely a hallgatók nagy részénél kimívelve nem lévén, őket hidegen hagyja s untatja [...]”⁸⁷ 1893-ban egy dunántúli lelkipásztor tollából ismét elhangzik az érv: „Mindenekelőtt arról kellene gondoskodni, hogy híveink képzettségüknek megfelelő szellemi táplálékot nyerjenek mind a templomban, mind az iskolában. Mert a vallástalanságnak az is egyik főoka, hogy a nép éhesen távozik a templomból, nem hall értelmének, lelki szükségletének megfelelő szavakat, hanem hosszas disszertációkat, melyek buzgóságra nem igen ébresztenek.”⁸⁸

A „száraz és élettelen” kifejezés a Protestáns Szemle 1897. évfolyamában már az „evangélium élő vize” kifejezés (Ján 4,10; 7,38) ellentéte.⁸⁹ A „száraz és élettelen” képzetét végül Makkai Sándor írja le legteljesebben 1925-ös *Öntudatos kálvinizmus*-ában: „[A magyar reformátusság életerejét] a racionalizmus megüresítő és elsorvasztó nyavalyájának százados uralma örölte meg, moralizáló sívóhomokjába temetve vallásos mélységét és gazdagságát, azután a teológiai liberalizmusnak a tudományos kultúrával kacérkodó és megalkuvó áramlata mosta alá egykor hatalmas védőgátjait, szemfényvesztő dialektikájával megbontva és köddé spekulálva hitvallási és teológiai acélbordázatát, és végül a nagy nemzeti katasztrófa tépte ötfelé egységes egyházi szervezetét, megosztva és pusztulásra ítélve nemzeti egységét és tradíciókincsét. Isten csodája, hogy még egyáltalán él. De Isten kegyelméből még él, s elkábított, megrottott és összetört öntudatának újjáteremtésére törekszik. Ébredésének első pillanatai sem most kezdődnek. Ide-tova két évtizede annak, hogy mind határozottabb öntudattal keresi s mind fokozottabb mértékben találja meg elejtett kapcsolatait a külföldi kálvinizmussal, és általános protestáns liberalizmusát és tartalmatlan racionalizmusát kezdi visszacserélni eredeti, sajátos és életerős kálvinizmusának ősi hitvallására és mély kegyességére.”⁹⁰

⁸⁶ PEIL, 1845 274–275.

⁸⁷ A Sárospataki Lapok 1858-as évfolyamát idézi A magyar református egyház története. Bíró-Szilágyi i. m. 365.

⁸⁸ PEIL, 1893. 775.

⁸⁹ PSz, 1897. 45.

⁹⁰ Makkai Sándor: *Öntudatos kálvinizmus a református magyar intelligencia számára*. Soli Deo Glo-

1863-ban a teológiailag ortodox Révész Imre a feltámadás-vita kellős közepén látszólag kétség nélküli optimizmusának ad hangot a tudománnyal kapcsolatban: „Vajon micsoda az, ami a protestantizmusnak lételt, virágzását, erőt és dicsőséget és társadalmi befolyást adott? Ha e kérdésre egyetlenegy szóval kellene felelnem, azt mondhatnám, hogy ez nem más, mint a tudomány. [...] nem tudom még csak elképzelni sem, hogy a protestáns egyházi életnek lehetne valódi öntudata sőt csak egyetlen egészséges lehelete is a tudománnyal való józan és életerős szövetség nélkül.”⁹¹

Az 1870-es Révész–Szeremlei vita idejére már erőteljesen revideálta nézeteit. Ekkorra már szórja nyílat a „modern liberális urak”-ra, akik „a modern világrészegség legmodernebb bálványá” előtt hajlongnak, s így „zsidóbarát”-tá és vallástalanná (Szeremlei olvasatában eretnekké) válva megengedik a községi iskolákban a zsidó és materialista tanítók megjelenését. Mindezzel pedig – úgymond – a *Syllabus*szal rokon nézeteket vall.⁹² Révész a *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap* 1867. évfolyamának első számába írt „ultramontanizmus” cikkében kifejti, hogy a szülők és egyházak jogát a szabad neveléshez azért is biztosítani kell, mert a pillanatnyilag és látszólag a protestánsoknak kedvező államrendszerben a történelmi tapasztalatok alapján is beállhat változás. Ugyanakkor az is veszélyes, hogy az állam emancipálni akarja a nevelést az alól vezérlő és átható befolyástól, melyet az Istenről való tudás alapján kialakult hit és vallás képes rá gyakorolni. Szeremlei megvallja: az ő ortodox nézetek között nevelt szellemét az 1862-es feltámadás vitában éppen Révész Imre hozzáállása nyitotta fel a liberális teológiai eszmék irányában, amikor azt írta Ballagi Mórról, hogy testvérnek tudja elfogadni azt, aki csoda nélkül is tud hinni a megváltó Krisztusban. Kifejti, hogy a protestantizmus nem szállhat szembe a modern demokratikus [itt értsd népképviselői] és népszuverenitáson alapuló állammal, a szabadgondolkodáson alapuló modern tudományossággal, még ha a hagyományos szemlélet Kálvintól kezdve meg is nehezítette némely úttörő pályáját. A nem dogmatikai tanításokon, hanem lélektani megfigyeléseken alapuló modern pedagógiával ki kell egyeznie, annál is inkább, mert a dogmatikai tanításokon alapuló hagyományos vallástanítás sokszor csak a tudatlanság és nemtörődömség palástja volt, erőszakos és gyermeki léleknek meg nem felelő módszereivel pedig inkább elidegenített a vallás-

ria, Budapest, 1925. 5. Ezt az értelmezést vette át Bíró Sándor is az előbb idézett helyen. Hódmezővásárhely 1871–1924 közötti jeles lelkészét, történészét és néprajz-kutatóját, az idősebb Révész Imrével való éles polémiában korábban tárgyalt Szeremlei Sámuel „száraz, merev, távolságtartó, nem lelki emberhez méltó” jellemzésére lásd Kovács Kálmán Árpád: Egyházi élet a két világháború közötti Hódmezővásárhelyen. In: *Hódmezővásárhely története III.* (megjelenés alatt).

⁹¹ PEIL 1863. 961.; 966.

⁹² Szeremlei Samu: *A népiskolai kérdésről. Különös tekintettel az 1868. XXXVII. t.-cikkre és a protestáns egyház érdekeire.* Budapest: Szerzői kiadás (1870) (sic!) 56–59.; 96.; 114–115.

tól, mintsem vallásosságra nevelt.⁹³ A századfordulón a korábban kételkedés nélküli tudomány-haladás optimizmus liberálisai rettentek vissza az ateista tudományosság új eredményeitől csodált német idealista filozófiájuk alapjainak megtámadása miatt,⁹⁴ így apológiára kényszerültek.⁹⁵ A belmisszió hívei is gyakran képviseltek apolgetikus hozzáállást, de érvelésükbe új elem is vegyül.

A protestáns egyházak 1896. évi felterjesztése az 1848. évi XX. törvénycikk tényleges végrehajtása tárgyában a világi sajtó figyelmét is a protestánsokra irányította. Megállapították, hogy a virágzó világprotestantizmussal szemben a magyar „[...] helyzete szegénységből inséges állapotra fordult, [ami miatt] állami támogatás nélkül megállani nem képes.”⁹⁶ Az egyházas ébredés hívei úgy érezték, ez az, amit ők már több éve mondanak, így különösen éles hangú cikkekben tették felelőssé a liberális teológiát az egyház gyengesége miatt. „Nálunk még mindig az ú. n. modern theologia dívik, a mely a külföldön vagy már teljesen le is járta magát, vagy merőben átalakult, értjük a tübingai iskola modern theológiáját, romboló, czélzatos kritikáját és a történetnek bizonyos áprioristikus előfeltételek szerint való konstruálását.” [A jövő a természettudományoshoz hasonló módszerekkel dolgozó tapasztalati teológiáé, amelyben a tudomány szövetségére is számíthat.] „Az egyház [soha] nem volt [még] oly szerencsés helyzetben, mint épen ma, mert alapjainak, fundamentális tanainak annyi igazolását soha nem nyújtotta a tudomány, mint jelenben.” [...] „Sajátságos, hogy nálunk még ellenmondás nélkül „féltség és elvtelen” theologiai irányzatnak mondhatja valaki az igazi evangéliomi irányt mert a »mai hittudat« más. És mi ez a mai hittudat? Felelet: az, a mit Baurék kifejtettek. Miután ez eltér az evangéliomtól, hát nem a bauri hittudat corrigálandó az evangéliom szerint, hanem megfordítva, az evangéliom a bauri [Friedrich Christian Baur (1792–1860)- KKÁ] theologia szerint?! Az evangéliom csak rudimentaliter [itt ironikusan: nagyon áttételesen] tartalmazza azokat, a miket Bauréknak sikerült tökélyre vinni. És ezzel a felfogással neveltek egész theologus nemzedékeket. Az evangéliom élő vize után szomjúhozó nép pedig elszállingózik a baptistákhoz, nazarenusokhoz, meg adventistákhoz stb. Íme, a nem „elvtelen” és nem „féltség” theologiai irány eredménye! Ez elég hangosan kiált ellenünk. Itt nem használnak dialectikus okoskodások, meddő viták, üres bizonyítgatások A tényekkel csak tények állíthatók szembe. Oda állítandó tehát az a tény, a melyet kétezer esztendő igazolt, hogy „a Krisztus evangélioma Istennek ereje minden hívőnek üdvösségére.”⁹⁷ Ezt kell megértetni a leendő lelkészszel, eszközül

⁹³ Szeremlei (1870) 108–110.

⁹⁴ Lásd pl. Andrassy Kálmán: „Lelki átöröklés” című cikkét PEIL, 1897. 435–437.

⁹⁵ Lásd pl. PEIL, 1895 248kk „az evolutio gondolköré”-ről

⁹⁶ PEIL, 1896. 57.

⁹⁷ Hivatkozás a Róm 1,16 és az 1Kor 1,18 verseire

használván fel ehhez a modern tudásnak minden anyagát, és ennek az erőnek az élő hatásába kell őt helyezni, hogy aztán a lelkeket foglyul tudja vinni a Krisztusnak. Nálunk legnagyobbbrészt eszményi pantheistikus theologiai felfogás [értsd: német idealista vallásfelfogás] uralkodik. Theológiánk is szinte tetszelegnek e humanistikus. derült világnézetben, a nagy szabadelvűségben, a kulturában s ennek vívmányai-ban.” [Pedig] „[...] nem beszédben áll az Istennek országa, hanem a léleknek erejében. Költőien szép az a pantheismus; de csakis poézis. Mikor azonban az üdvösség után sóvárgó léleknek élő személyes Megváltó és megszentelő Istenre van szüksége: hát akkor ne pantheismust tanítsunk a theológiákon, hanem szóljuk ennek a személyes, élő Istennek az üdv- tényeit, hogy a leendő lelkész ezekről az üdv-tényekről tudhasson bizonyosságot tenni mindenek előtt.”⁹⁸

Talán ez az első hely, amikor a belmissziói irány először „igazi [ortodox - KKÁ] evangéliomi irány”-nak nevezi magát, visszaadja az „idegen”, „külföldi” vádat és a „pantheizmus”-vádval a teológiai liberalizmust lényegében a pogányság színvonalára szállítja le, amelynek *tapasztalat szerint* [kiemelés KKÁ] csak egyházrombolói szerepe lehet, egyházépítő semmi. Ez ellen a gondolat ellen lesz a *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap* hasábjain gyakran publikáló Szlávik Mátyás számára Döllinger hivatkozási alap, mint aki elismerte a modern protestáns kritikai bibliatudomány felsőbbrendűségét a merev katolikus dogmatizmussal szemben.⁹⁹

Az 1890-es években mintha a majd’ 50 évvel korábbi viták ismétlődnének újra. A helyzetet magyarázandó a *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap* 1890-iki évfolyamában a kérdés alapos történelmi és elvi áttekintést kívánták megadni. Eszerint 1880-ban, éppen a zsinat előtt Orbán József pataki jeles tanár, az *Alapok és alapítványok* szerzője e lap hasábjain foglalta rendszerbe az állami finanszírozás kérdését. Tíz évig nem történt semmi. Az 1890. évi 31. szám *A protestáns egyház állami javadalmazásáról* szóló cikkel „az egyházi élet ütőerére tette kezét”.¹⁰⁰ „Mirajtuk áll, hogy a beveendő táp - és gyógyszer feldolgozzuk, élni akarunk-e vagy tovább is tengődni?”

Szócs Farkas már 1888-ban így fordult olvasóihoz: „Sohasem volna szabad az egyházban szem elől téveszteni, hogy a jól teljesített lelki gondozás s különösen az ezt végző papság hitszilárdsága, műveltsége és erkölcsi-anyagi függetlensége az anyaszentegyháznak legerősebb oszlopa.”¹⁰¹ „Az erkölcsi s anyagi függetlenség fontosságát

⁹⁸ PSz, 1897. 44–45.

⁹⁹ Lásd pl. PEIL, 1891. 942–944.

¹⁰⁰ Igen szerénytelennek tetszik ez az öndicséret, ha engedünk érzésünknek, és a Kossuth által Széchenyi Istvánról írt sorok jutnak a kifejezés kapcsán eszünkbe.

¹⁰¹ Megjegyzendő, hogy Szócs Farkas nem mindenben értett egyet a cikkíróval, a kérdés fontosságára nézve mégis megjelentette írását. PEIL, 1890. 1339.

könnyű megérteni, tagadni lehetetlen. Az erkölcsi függetlenség magvát minden egyén önmagában hordja, az anyagi függetlenség: külső körülmények, jogviszonyok, s az egyház egyetemének vagyon képességétől is függ. Az anyagi függetlenséget a protestánsok [értsd: elsősorban a reformátusokat] jelenlegi nehéz anyagi viszonyai között, önerőből általánosan fokozni teljes lehetetlenség. Oly külerőre kell tehát a tekintetet függeszteni, melyek segítségét a protestáns egyházak sérelem nélkül elfogadhatják, melyet a törvény megenged, melyet az államhoz való jogviszony követel, s ahol az anyagi helyzet javítására szükséges pénzalap már létezik. Ha már a tanárokat, »az egyház által ki nem elégített jogos érdekek az állami jótétemény élvezetére jogossá teszik«, miképpen lehetne jogtalan a csekélyebb jövedelmű lelkészek részéről, az erre irányuló törekvés. »A nyomor megléte, a közpapok mozgalmának igazsága.«¹⁰²

Vagyis az egyház az államsegély-igényét arra a társadalmilag megalapozott tételre alapozza, miszerint rosszul fizetett alkalmazottól nem lehet minőségi munkát elvárni. Az egyház az államsegélyt csak mintegy gyógy- és tápszerként, megerősödésének és újbóli talpra állásának idejéig veszi be, s küzdelmének fő irányát a katolikus vallási és tanulmányi alapok vallásegyenlőségen alapuló megosztására helyezi. A *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap* főszerkesztő-tulajdonosa, Szöcs Farkas éppen ez utóbbi kitételben nem értett egyet a cikkíróval. Politikailag kivihetetlen, nemzeti szempontból káros, a protestáns autonómia szempontjából halálos javaslatnak tartotta. Hiszen „[...] ki kívánhatja a magyar államtól, hogy a jogegyenlőség ideális elvéért [az oláh, szász, rác stb. nemzetiségi egyházakat a maguk magyarelles és államveszélyes törekvéseikkel] állami erő segítségével maga ellen föl hizlalja?! [Másrészt] [...] ha összes egyházi és iskolai szükségünket az állam fedezné, egészen természetes és jogos volna azon követelése, hogy az egyházi-iskolai élet minden nemsacramentalis ügyeiben ő parancsoljon.”

„Pénz és állam nem teremthetnek vallást [eredeti kiemelés – KKÁ], s nem tarthatják fenn az egyházat. Erre csak a hit ereje képes, [...] mely ezelőtt [...] nem hiányzott a magyar protestánsokban [...]” – idézi a *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap* szemlélője Kaas Ivort a Nemzeti Újság 1896. január 22-iki vezércikkéből. A báró kívülállóként [sic! – KKÁ] ambiciózus programot fogalmaz meg a magyarországi protestantizmus számára: a pap higgye, amit tanít, a szószékről a Biblia Luthertől vagy Kálvintól vett magyarázatát prédikálja, nem Strausstól és Renantól tanultakat mindenféle német doktorok által hígított kiadásban. Az urak a [külföldi] középiskolákból és az egyetemről ne Comte pozitivizmusát, Darwin fajelméletét, Vogt és Moleschott materializmusát, vagy ami még rosszabb, a semmit és az erkölcstelenséget hozzák haza. Ha

¹⁰² PEIL, 1890. 1333–1334. „Segítsünk az államnak”

a jó példákat veszik át, okulhat tőlük a nép, hogyan ismerje hitét, miképpen ragaszkodjék ahhoz lelkével, minek hozzon áldozatokat és hogyan kerülje el az erkölcsi nihilizmust, erkölcsi bukást és szocializmust. A magyar protestantizmusnak tehát mindenekelőtt reformálnia kell önmagát, a papi nevelést, gimnáziumait és népiskoláit, hogy híveit megtarthassa s egyházi belső életét fejleszthesse.¹⁰³

Az év második felében, ahogy annak idején Török Pál Beöthy Zsigmondnak, személyeskedve esik neki Szabó Aladár Darányi Ignácnak, a dunamelléki egyházkerület főgondnokának. Példaként hozza az egyszeri tanácsbíró földbirtokost, aki, mikor megválasztották, rémülve kérdezte papbarátaitól, hogy ő azt se tudja, mi lesz a teendője, mire ezek azt válaszolták, hogy megesküszöl, hogy minden tekintetben kifogástalanul jársz el s az özvegy-árva pénztár javára leteszél 200 forintot, a mit is a tanácsbíró úr hűségesen teljesített. De ő legalább soha feléje sem nézett az egyházmegyei gyűlésnek. Nem! A miniszter ott van jóformán mindig mindenütt, érdeklődik a vallás és egyház dolgai iránt és a *Magyar Állam és az Alkotmány* című „jeles lapok” bölcsességének szintjén élénken és tevékenyen igyekszik az egyik *keresztyén* [Szabó Aladár kiemelése] egyház sebeinek gyógyításában. Bár ne tenné! Hiszen nem jut tovább a vallás-erkölcsi élet felvirágoztatásának elcsépelet közhelyén, az állami szempont és az államhűség hangsúlyozásán (amihez a miniszter – önmaga tudatlanságát leleplezve – szónoki fogásként még hozzá is teszi: tulajdonképpen ezt akarta és ezt kellett volna első helyen említenie), amelynek fejében az egyház számot tarthat az állam támogatására is.¹⁰⁴

Tudjuk, hogy Szabó Aladárnak az államsegélytől és az állammal való összefonódástól óvó szavai nem találtak meghallgatásra. Az államsegély-ügy az 1898-as első és az 1907-es második kongruatörvénnyel haladt előre. Ez utóbbi a lelkészi nyugdíjintézet felállításával együtt az egyház anyagi és iskolai ügyeit teljesen más helyzetbe hozta. Nem véletlen, hogy az Egyetemes Konvent 1908 áprilisában az egyetemes tanügyi bizottság népiskolai állapotokról szóló jelentése kapcsán az alábbi határozatot hozta: „Minthogy újabban az 1907. évi XXVII. tc és az egyházi adó kötelező állami megajánlása alapján egyházainknak meg van adva az alkalom, hogy iskoláikat újabb megterhelhetőségük nélkül is fenntarthassák és fejleszthessék, az egyetemes konvent hívja fel az egyházkerületeket arra, hogy az államosítási törekvéseket hatáskörükben a lehető legszűkebb körre szorítsák, s azokhoz csak legritkább esetekben

¹⁰³ PEIL, 1896. 57.

¹⁰⁴ PEIL, 1896 529–530. Megjegyzés: Szabó Aladár 1896-ban írt egy a téma jelentőségéhez mért hosszú cikket is írt „Qui bene distinguit” (szabad fordításban: „A különböztetés ajándéka”) címmel a szocializmusról. PEIL 1896. 129–132

járuljanak, egyszersmind mondja ki, hogy államosítás egyházkerületi közgyűlési végzéshez kötött.¹⁰⁵

A hierarchikus formák erősödése a (látszólagosan) hatékony érdekérvényesítési képesség miatt az ingerküszöb szintje alá került: amikor egy VKM rendelet az egyházi hatóságok portómentességéhez szükséges információkat kérte be, a felsorolás az előírt „hierarchikus sorrend”-ben történt.¹⁰⁶ Senki sem tájékoztatta Apponyi Albertet, hogy a protestáns egyházalkotmány alapja – a református teológiai liberalizmus neves képviselője, Kovács Albert 1879-es leírása szerint is – a gyülekezet. Minden jognak ez a forrása, minden hatóság ettől veszi a felhatalmazást, az egyetemes szervek a gyülekezetek jogáról való lemondás nélkül, a gyülekezetek jogának sérelme nélkül legfeljebb olyan feladatokat gyakorolhatnak, melyeket azok hatékonyabban végezhetnek, mint az egyes egyházközségek.¹⁰⁷

A Biblia, a szimbolikus hitvallások és a tudományos szabadgondolkodás szerepének vizsgálata mellett a református öntudat kiemelkedő fontosságú kérdése az institucionalizmus. Az *Institúció* mint kálvini mű iránti érdeklődést Szász Domokos a Magyar Protestáns Irodalmi Társaság 1898. évi közgyűlésén tett 1000 forintos forgótőkéjű alapítványa indította el. Az erdélyi püspök halála előtt nem sokkal a teológia tankönyvek és a tudományos teológiai irodalom kiadására szánt fundusa első céljaként az *Institúció* első kiadásának magyar fordítását határozta meg.¹⁰⁸ A *Kis-Institúció* magyar kiadását követte a *Nagy-Institúció* újrafordítása az 1909-es Kálvin-emlékév alkalmából.¹⁰⁹ Már ezek a századelős fordítások megküzdöttek a cím kulcsszavának magyarításával. A *Protestáns Egyházi és Iskola Lap* 1889–1911 közötti évfolyamai átnézése alapján az institúció kifejezés alábbi jelentésváltozataival találkoztam: „szervezet”, „szervezett alkalom”, „alkotmány”, „intézmény”.¹¹⁰

Az institutionális elem Victor János 1917-es fogalmi konstrukciója, aki alatta a népi vallásos tradíciókat és szertartásokat értette. Ezt a jelleget szerinte egyáltalán nem sza-

¹⁰⁵ MRE EK 1908:45. Kinyomtatva: Hornyánszky, Budapest, 1908.

¹⁰⁶ MRE EK 1908:99.

¹⁰⁷ Vö. Tóth i. m. 109.; illetve a Mályusz Elemér által megfogalmazott „independens hagyományok”.

¹⁰⁸ Fordítói előszó. In Kálvin János: *A keresztyén vallás alapvonalai* (Institutio religionis christianae. Az 1536-iki első latin kiadás után. Nagy Károly /ford./ Budapest, Magyar Protestáns Irodalmi Társaság. 1903. v.

¹⁰⁹ Kálvin János: *A keresztyén vallás rendszere* (Institutio religionis christianae, 1559). Pápa, Református egyházi könyvtár. 5–6. 1909.

¹¹⁰ A *PEIL* 1889. évét például véve: „alapvető tanítás”: 1311; „berendezkedés”: 646.; „szervezet”: 646., 1171; szervezett (istentiszteleti/vallásos) alkalom”: 203.; „alkotmány”, „intézmény”: 146., 184., 487., 892., 1172. Természetesen egyes helyeken a jelentésárnyalat nem határozható meg pontosan vagy összegző jellegű: 1314; 1372. Megjegyzendő, hogy a használathoz gyakran tartozik az „autonóm”, „alkotmányos” jelző, vagy a „jogi személyiséggel”, „szervezeti kerettel bíró” mellékértelem.

bad lebecsülni, mivel minden őt ért jogos kritika mellett is képes volt a 18–20. század felvilágosult korszellemének támadásai és teológiai áramlatainak viharai között is egyben tartani a magyar reformátusságot. A reformátusság azonban az *institucionális elem* (kiemelés tőlem – KKÁ) minden erénye mellett sem nélkülözheti a „mozgalmi jelleg”-et.¹¹¹ Néhány évvel később a rendszeres teológiai budapesti tanára ezt a nézetét a statikus organizáció és a dinamikus organizmus kettősségévé finomította.¹¹²

Tanulmányom elején fölvettem a kérdést: mit érthetünk egyáltalán a dualista századforduló évtizedeiben azon, hogy „református”? Felvettem, hogy a sajtókapitalizmus jelszószerű öntudatjelzőit kívánom vizsgálni. Milyen olvasataival találkoztunk az alábbi fogalmaknak? Emeljünk ki néhányat közülük.

Ezek legfontosabbjai különböző olvasatokban. „Evangéliumi”: a) a Biblia magyarázata Luther vagy Kálvin tanításai szerint; b) a Hegyi beszéd alapján megvalósítandó humanista moralizmus; c) a „keresztről szóló beszéd” hirdetése alapján megterés-újjászületés és az ezt szükségszerűen követő megszentelődés.

„Ortodox”: a) hit a feltámadás és a csodák lehetőségében a megváltás ereje és fenntartása érdekében; b) avított konzervatív dogmatizmus és konfesszionizmus, mint ilyen lényegében rejtett katolicizmus; c) olyan irányzat híve, amely tudományos-hitbeli ütközés esetén a Bibliának és nem a tudománynak adja meg a kritika jogát.

„Puritán”: a) egyszerű, dísztelen szertartásokra törekvő egyház; b) a külsőségekben, életmódban nem hivalkodó ember; c) tiszta családi életű, egyfeleségű férfi.

„Pietista”: a) kegyes, hívő életet élő; b) túlzó, rajongó, szószátyár, világtól elforduló kegyeskedő.

„Liberális”: a) a teológiai liberalizmus híve; b) a politikai liberalizmus híve; c) a 2Kor 3,17, az 1Kor 10,23 és a Jak 1,25 alapján vallott bibliai szabadság híve.

„Institúció”: a) az egyház alapvető, szimbolikus tanításai és jobb értelemben vett hagyományai; b) az egyház jogi személyiséggel rendelkező intézményei; c) a vallásgyakorlat külső formái.

„Hierarchizmus”: a) egy papi réteg elkülönülése a laikus hívőktől; b) szigorú vagy éppen bújtatott alá- és fölérendeltségekbe rendezett egyházszervezet.

„Romanizmus-ultramontanizmus-jezsuitizmus”: egyszemélyi uralom, szigorú hierarchizmus és organizációs jelleg, hitbeli tudatlanságon alapuló megkötöző személyes alávetettség, a vallás és a vallási organizáció érdekeinek kritikátlan azonosítása.

¹¹¹ Victor János: A látható egyház dicsősége. *Keresztyén Lelkipásztor*, 11/15 (1917) 78–80. Victor János sorait az I. világháborús propaganda által edzett hallgatóság számára vetette papírra, a sorok áthallása pedig egyértelmű a „Ha a kürt bizonytalan zengést térszen, kicsoda készül akkor a harcra?” (1Kor 14,8) igeverse felé.

¹¹² Victor János: *Egyházi életünk válsága*. [Budapest,] Református Traktátus Vállalat [é. n.] 18.

A magyar reformátusság széles értelmezési skálán megoszló öntudata ellenére néhány közös kristályosodási pont mentén illesztette magát a magyar közjogi rendszerbe.

1.) Dicső múlt a nyelv, az alkotmányosság és a nemzeti lét megtartásában.

2.) Üldözöttségtudat, az üldözésben való felőrlődés tudata.

3.) A jelen kisszerűségének tudata a dicső múlthoz és a világprotestantizmus virágzásához képest.

4.) Annak tudata, hogy a jelen kisszerűsége ellenére mégis csak a reformátusság a magyar jövő záloga.

5) A „nemzet szolgálatában” álló közösségi moralitás tudata, mely egyénenként és irányzatonként eltérő mértékben kristályosodik a szakralitás-politikum-humanitás pólusai mentén.

6) Kifelé a római vallási létformával való nagyon erőteljes kontroverzia, befelé a megalkuvás lehetőségei ennek némely előnyeivel.

Ellentmondásai, évtizedes vitái ellenére elmondható, a 19. századi református öntudat rendelkezett egy transzcendenciát sem nélkülöző olyan evilági küldetéstudattal, mely minden válságérzet ellenére komoly anyagi, szellemi és morális tartalékokat tudott mozgósítani, mellyel a nemzeti politika színterein továbbra is számolni kellett.¹¹³

¹¹³ Végezetül hadd írjam le, hogy kéziratom zárása körüli időben került a kezembe Tökéczki László Hegedüs Sándorról írt tanulmánya, melyet a politikus református egyházvezetői tevékenységéről írt programszerű beszédeinek elemzésével. Ezt a tanulmányt átnézve érdemesnek tartom sajátommal összevetni, mennyiben jutottunk hasonló eredményre, illetve mennyiben tudunk egymásnak új szempontokat adni a dualizmus kori református elit öntudatelemzése terén. Lásd Tökéczki László: Hegedüs Sándor, a hívő református és dunántúli főgondnok. In: Katona Tamás és Szász Zoltán (szerk.): *Hegedüs Sándor, a százkezü politikus. Tanulmányok, dokumentumok*. Budapest, Argumentum (2014) 237–250.

The study shall examine the 19th-century Hungarian Reformation's conscious code-word-like formations. Among the most important:

1. "Evangelical": a) the Bible explained according to either Luther's or Calvin's teachings; b) achievable humanistic morality based on the Sermon on the Mount; c) a repentance-rebirth based on a "sermon from the cross" preaching and the subsequent necessary sanctifying
2. "Orthodox": a) an absolute believer in the resurrection story and the power of miracles as a result of the strength and sublimity of salvation; b) archaic conservative dogmatism and believer in confessionalism, like essentially a hidden Catholic; c) a believer in an orientation that gives precedence to the Bible over science in questions related to the science vs. faith debate
3. "Puritan": a) a simple, plain-in-ritual church; b) a person who lives a lifestyle free of superficialities; c) a man with but one wife who lives purely for his family
4. "Pietist": a) pious, a faith-based life; b) excessive, enthusiastic, verbose, an anchoritic altruist
5. "Liberal": a) a believer in theological liberalism; b) a believer in political liberalism; c) a believer in biblical freedom as based on 2 Corinthians 3:17, 1 Corinthians 10:23 and James 1:25
6. "Institute": a) the Church's basic, symbolic teachings and, in the better sense, traditions; b) institutes with individuals granted canonical rights; c) worship's external forms
7. "Hierarchicalism": a) the separation between the clergy and the worshippers; b) strictly or perhaps hidden hierarchically structured church organization
8. "Romanism-Ultramontanism-Jesuitism": one-man rule, strict hierarchical and organizational nature, personal subjugation via religious ignorance of the organization, the uncritical identification of the interests of religion and religious organizations

Despite the Hungarian Reformation's consciousness being allotted across a widely interpretive scale, there are a few mutual points where it conformed to the system of Hungarian public law.

1. With a glorious past in terms of the preservation of language, constitutionalism and nationhood.

2. A sense of persecution; consciousness through persecution-driven attrition.
3. A belief in the current narrow-mindedness, in comparison to the glorious past and the blossoming of Protestantism worldwide.
4. The belief that despite the current narrow-mindedness, it is nonetheless Calvinism that will prove to be the key to the future.
5. The consciousness of community morality in the “service of the nation”, which individually and directionally crystallizes to varying degrees along the sacred-political-humane poles.
6. Externally a very powerful controversial relation to the Roman religious formation, internally some advantages related to expedient opportunities.

Despite the contradictions and decades-long debates, it may be said that the 19th-century Reformation consciousness had a transcendentalist, earthly sense of mission that could marshal a major spiritual and moral reserve, no matter the crisis.

KÁLMÁN KOVÁCS

PROBLEME IM VERHÄLTNIS STAAT–KIRCHE UND IM SELBSTBEWUSSTSEIN DER REFORMIERTEN KONFESSION IM 19. JAHRHUNDERT

(AUFGEWORFENE PROBLEME
UND KULTURGESCHICHTLICHER HINTERGRUND)

Der Beitrag untersucht die stichwortartigen Gebilde des ungarischen reformierten Bewusstseins im 19. Jahrhundert. Die wichtigsten von ihnen in den verschiedenen Lesungen: „Evangelisch“: a) die Bibel-Erklärung nach den Lehren Luthers oder Calvins b) humanistischer Moralismus, den man aufgrund der Bergpredigt zu realisieren hat; c) Bekehrung-Neugeburt aufgrund der Verkündung der „Predigt über das Kreuz“ und die ihr notwendigerweise folgende christliche Heiligung; „Ortodox“: a) Anhänger des Gedankens, dass der Glaube an der Auferstehung und an den Wundern wegen der Kraft und Herrlichkeit der Erlösung nicht in Frage gestellt werden darf; b) Anhänger des veralteten, konservativen Dogmatismus und Konfessionalismus und als solcher im Wesentlichen ein verborgener Katholik; c) Anhänger einer Tendenz, die im Fall eines Konflikts zwischen Wissenschaft und Glauben der Bibel und nicht der Wissenschaft das Recht auf Kritik gibt. „Puritan“: a) nach einfachen, schmucklosen Zeremonien strebende Kirche; b) ein Mensch, der in Äußerlichkeiten und Lebensweise nicht protzt; c) Mann mit einer Frau und einem reinen Familienleben. „Pietist“: a) ein Mensch, der ein frommes Leben führt; b) ein übertreibender, schwärmerischer, geschwätziger, weltabgewandter Frömmler; „Liberal“: a) Anhänger des theologischen Liberalismus; b) Anhänger des politischen Liberalismus; c) Anhänger der biblischen Freiheit aufgrund von 2Kor 3,17, 1Kor 10,23 und Jak 1,25. „Institution“: a) die grundlegenden, symbolhaften Lehren und in besserem Sinne verstandenen Traditionen der Kirche; b) die über den Status einer juristischen Person verfügenden Einrichtungen der Kirche; c) äußere Formen der Ausübung der Religion; „Hierarchismus“: a) die Lostrennung einer Priesterschicht von den Laien; b) in strenger oder eben versteckter Unter- und Überordnung strukturierte Kirchenorganisation. „Romanismus-Ultramontanismus-Jesuitismus“: persönliche kirchliche Alleinherrschaft, strenger Hierarchismus und Organisationscharakter,

bindende persönliche Unterworfenheit, die im Verhältnis zur Organisation auf Unwissenheit im Glauben basiert, unkritische Gleichsetzung der Interessen der Religion und der Religionsorganisation.

Die ungarischen Reformierten haben sich trotz ihres auf einer breiten Skala der Interpretation aufgeteilten Selbstbewusstseins entlang einiger gemeinsamer Kristallisationspunkte in das System des ungarischen öffentlichen Rechts eingefügt. 1.) Glorreiche Vergangenheit bei Erhaltung von Sprache, nationaler Verfassung und nationalem Dasein. 2.) Bewusstsein des Verfolgtseins, Bewusstsein des Sichaufreibens in der Verfolgung. 3.) Bewusstsein der Mittelmäßigkeit der Gegenwart im Vergleich zur ruhmreichen Vergangenheit und zur Blütezeit des Weltprotestantismus. 4.) das Bewusstsein dessen, dass trotz der Mittelmäßigkeit der Gegenwart allein das reformierte Dasein Unterpfeiler der ungarischen Zukunft ist. 5.) Bewusstsein der gemeinschaftlichen Moralität „im Dienste der Nation“, das sich bei den jeweils Einzelnen und den jeweiligen kirchlichen Richtungen in unterschiedlichem Maße entlang der Pole von Sakralität-Politikum-Humanität kristallisiert. 6.) Nach außen hin eine sehr starke Kontroverse gegenüber der Daseinsform der römischen Religion, nach innen die Möglichkeiten des Kompromisses mit manchen seiner Vorteile. Trotz seiner Widersprüche und jahrzehntelangen Diskussionen kann man sagen, dass das reformierte Selbstbewusstsein des 19. Jahrhunderts über ein zeitliches, auch der Transzendenz nicht entbehrendes Sendungsbewusstsein verfügte, das ungeachtet aller Krisengefühle massive geistige und moralische Reserven mobilisieren konnte, mit denen auf Schauplätzen der nationalen Politik nach wie vor zu rechnen war.