

HATOS PÁL

A magyar protestantizmus és eszmei fordulata Tisza Istvántól Ravasz Lászlóig

A felekezeti tényező szerepe a történelemértelmezésben régóta kísértő, de meglehetősen elnagyoltan kezelt problémája a magyar historiográfia történetének. Szekfű Gyula és Mályusz Elemér két évtizedig tartó emlékezetes és a magyar történetírást következményeiben máig hatóan megtermékenyítő vitájának nem mellékes – bár idáig részletesen nem elemzett – háttere volt a történelemlátás sajátos protestáns és katolikus szemszögének különbözősége, amely a magyar történelem sorsfordító eseményeinek és mozgalmainak kijelölésében és értelmezésében mutatkozott meg.¹ A magyar marxista eszmetörténet egészen a nyolcvanas évek végéig a hazai reformációt és a magyar protestantizmust a progresszió letéteményeseként határozta meg. Lendvai L. Ferenc megfogalmazása szerint a „reformáció óta minden nagy forradalmi jellegű átalakulással párhuzamosan fellépett egyfajta eszkatológikus jellegű gondolatrendszer, mely a kereszténység sajátlagosan újkori formájával, a protestantizmussal valamilyen kapcsolatban állt”.²

A felekezeti mentalitások 19. századi művelődés- és eszmetörténeti szerepének, s ezen belül a nemzeti érzés és jelképrendszer kiformálódására gyakorolt befolyásának vizsgálatát újabban Kósa László, valamint a magyarul is kiválóan író német történész, Juliane Brandt végezte el, elsősorban a protestáns egyházaknak a nemzeti azonosságtudat konstrukciójához való hozzájárulása szempontjából. Kósa megállapításai szerint a korai pozitívizmus és a romantika, amely a reformációban jelölte meg minden európai szabadságeszme forrását, közvetlen gondolati

¹ L. erről ERŐS Vilmos. *A Szekfű–Mályusz-vita*. Csokonai Kiadó, Debrecen, 2000, 53–54.

² LENDVAI L. Ferenc: *Protestantizmus, forradalom, magyarság*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1986. Ebben a megállapításban hallgatólagosan benne foglaltatik a marxizmus és a nagy transzcendentális vallások státusának megfeleltethetősége.

ösztönzést adott ahhoz, hogy a század közepétől, elsősorban Horváth Mihály és Szalay László úttörő jellegű történeti munkái nyomán, az érdeklődés homlokterébe kerüljön a reformáció és a vallási, valamint rendi szabadságküzdelmek összefonódása a Habsburg-ellenes küzdelmekkel és a református erdélyi fejedelemséggel. A 16. és 17. század küzdelmei az 1850–1860-as évektől mindinkább a 19. századi szabadságküzdelmek előképeivé lettek. Mindez párhuzamosan zajlott a liberalizmus térhódításával és a reformkor előtti nemesi történelmi tudat átalakulásával, amelyben addig a legelőkelőbb helyet a honfoglalás, a középkori magyar királyság, a törökellenes harcok és Magyarország európai védőbástyaszerépe foglalta el. Másfelől a reformációban saját ősképét felismerő liberális progresszióhit összekapcsolása a nacionalizmussal „megfelelő volt” a konzervatív („ultramontán”) katolicizmusnak is, amely a felvilágosodástól a francia forradalmon át a modern természettudományos gondolkodás minden, az egyházat hátrányosan érintő jelenségért a reformációt tette felelőssé.³

Brandt a kortárs angolszász és főként német nacionalizmuskutatók elméleti feltevésein keresztül igyekszik a felekezeti és a nemzeti identitás összefüggéseit elemezni.⁴ Szerinte a nemzeti identitás a növekvő gazdasági cserekapcsolatok és az intézményesített politikai integráció által újraszabott társadalmi keretek kohézióját, az újfajta lojalitások szimbolikus megalapozását biztosítja. A nemzet gondolata a társadalom egészére nézve általánosan érvényes értelmezési kultúrát (*Deutungskultur*) hivatott teremteni. Ennek az univerzális igényű értelmezési kultúrának a megteremtésében a társadalmi elitnek különböző csoportjai, beleértve a versengő nemzetiségeket és felekezeteket, maguk is igyekeztek részt venni. Brandt szerint ebben a folyamatban a korabeli multietnikus és multikonfesszionális Magyarországon a felekezetek – kitüntetetten a protestáns egyházak – identitásalakító diskurzusait és cselekvési stratégiáit a következő kérdésekre válaszolva lehet leírni: az egyházak mennyiben tudtak hozzájárulni egy etnikai kötődéseken átívelő identi-

³ Kósa László: Protestáns történelemértelmezés Csehországban és Magyarországon. In: *Magyarok Nyugat és Kelet között. A nemzettudat változó jelképei*. Szerk.: HOFER Tamás. Balassi Kiadó, Budapest, 1996. 136–137. L. még Kósa László: Katolikus és protestáns magatartásformák az abszolutizmus korában. In: *Új: Egyház, társadalom, hagyomány*. Debrecen, 1993. 125–135.; LÁSZLÓ Ferenc: A protestáns pátenés és a protestáns önkép. *Kút*, 2003/3–4. 94–99.

⁴ Az alábbiakban két tanulmányát: A protestánsok és a millennium. Felekezeti és nemzeti identitás a késő 19. század nemzeti ünnepeinek tükrében (*Századvég*, 1998/11. 167–193.) és a Felekezeti és nemzeti identitás a 19. századi Magyarországon: a protestáns egyházak (*Századvég*, 2003. ősz. 29–34.) című írásaira támaszkodom.

tás kialakulásához, illetve milyen mértékben és módon váltak a nemzetiségi összetűzések intézményi résztvevőivé. (Brandt nem említi, de az általa leírt alternatíva megjelenése a liberális világnézet egyetemesérvnyesség-igénye miatt merülhet fel egyáltalán.)

Brandt szerint nem mellékes kontextusa ennek a dilemmának az az összefüggés, hogy a társadalmi változások és a strukturális szekularizáció folyamán a vallási rendszer egyre kevésbé volt képes a más társadalmi alrendszerekben lezajló változások irányítására – nem utolsósorban azért, mert a vallás és vallásgyakorlat egyre növekvő mértékben az egyén egyik szerepévé vált, és a felekezeti identitás koncepciói egyre kevésbé voltak képesek az egyén különböző életszférákban betöltött szerepeinek integrálására. E kihívásra egyfajta lehetséges válasz volt a vallás feltöltése nemzeti-politikai tartalommal (és fordítva: a nemzeti eszme feltöltése vallási szimbólumokkal). Ez Magyarországon is így történt: Brandt a millenniumi ünnepségek kapcsán bemutatja, hogy a református diskurzus egyértelműen a „magyar” és a „protestáns” azonosítását dokumentálja, miközben a fennálló állapot mint az egyetlen lehetséges és kívánatos jelenik meg. A nemzetiként értelmezett ezeréves magyar történelem így vonja magyarázati keretébe a protestáns emlékezet legsajátosabb és legegységesebb tematikáját, a reformációt, amelynek jelentősége elsősorban abban állt, hogy a három részre szakadt országban „megtartotta a magyart magyarnak”, és általa „támadt új életre nemzeti szabadság”.⁵

A szekularizálódó protestantizmus tehát megkísérelte a magyar nemzeti eszme szimbolikus eszköztárának kisajátítását, de ez a stratégia végössoron sikertelennek bizonyult, mert nem vezetett egy egységes nemzeti diskurzus kialakulásához. Ez Brandt értékelése szerint egyébként is csak olyan nemzeti közösségek esetében sikerülhetett, ahol nem létezett belső etnikai konfliktus, és ahol a vallási elhatárolódásokat nemzeti értelemben lehetett értelmezni.

Kósa László és Juliane Brandt vizsgálatai sokirányú kutatási programok kiindulópontjaiként szolgálhatnak: egyebek mellett ezek alapján talán kísérletet tehetünk arra is, hogy a szekularizálódás és a nemzet fogalmi klasszikus weberi és gellneri értelemben vett felfogásainak az utóbbi évtizedben felerősödött revízióját hazai terepen is kipróbáljuk.⁶

⁵ Ezt már korábban megfogalmazta SALACZ Gábor: *Egyház és állam a dualizmus korában*. München, 1974. 12–13.

⁶ Max Weber vallásszociológiájának és Ernest Gellner nacionalizmuselméletének közös állítása, hogy a valóság közéleti jelentősége a modern társadalmakban fokozatosan csökken. Nézetük kritikai revíziójának magyar összefoglalását lásd HATOS Pál: Vallásszociológia, történelem, dekrisztianizáció. *Protestáns Szemle*, 2002/2. 79–92.

Jelen tanulmányban azonban ennél jóval kevesebbre vállalkozom: az újkor valamennyi jelenségét egységesen egyetlen narratívába összefogó történelemszemléletét, a liberális vagy kultúrprotestantizmus kritikus eszmetörténeti átértelmezését, illetve ennek az átértelmezésnek az 1910-es évektől kibontakozó szakaszát vizsgálom, a *Nyugat* 1913-as, Szabó Dezső cikke nyomán kibontakozó protestantizmus-vitáján, valamint a *Protestáns Szemle* az első világháború éveiben, illetve az 1917. évi reformáció-évfordulóra megjelentetett tanulmányai alapján. A szóhasználat nem véletlen: bármennyire a nacionalista konnotációk állnak is a jelenkori (főként a Brandt-) kutatások homlokterében, hangsúlyozni kell, hogy a nacionalizmus és a „magyar vallás” gondolata különböző kortárs meghatározásokban „*oszthatatlanul és elválaszthatatlanul*” liberális volt, magát kitüntetetten mint a haladás kultúra- és civilizációszményét határozta meg, nemzeti hivatását a lelkiismereti és általában a szabadságeszményből vezette le – és különböző irányokból érkező kritika is ezen a ponton érte.⁷ A következőkben a protestantizmus- és reformációkép metamorfózisainak vizsgálatán keresztül ezen kritikai revízió eszmetörténeti kontextusának felvázolására törekszem. A kutatás eredményeként talán közelebb kerülünk annak a kérdésnek a megválaszolásához, hogy milyen módon és mértékben határozta meg a protestantizmust vagy annak felekezeti komponensét a reformáció értékelése, illetve (ha ez utóbbi összefüggést feltételezzük) mennyiben követték a nyugat-európai mintákat, és mennyiben tekinthetők sajátosságosan a magyar eszmetörténeti környezet termékeinek a kérdéssel kapcsolatos magyarországi diskurzusok.

A probléma exponálása a két világháború közötti időszak eszmetörténeti értékeléséhez is adalékol szolgálhat. Ismeretes, hogy Szekfű Gyula a *Három nemzedék* 1934-es kiadáshoz fűzött, a Trianon óta eltelt

⁷ „... a magyar nacionalizmus, reformkori örökségként, szervesen összefonódott az alkotmányos szabadság gondolatával, tehát a liberalizmussal és ez a szenvedélyes érzelmektől fűtött kombináció, a történelmi folytonosság vállalása és mély átérése olyan ethoszt teremtett, amelyben kevés kivételtől eltekintve nem volt igazán helye [...] antiliberalis tendenciáknak”. VERMES Gábor: Tisza István világnézete. *Történelmi Szemle*, 2001/3–4. 290. – Kiss Endre szerint „A dualizmuskori nemzetképek szinte elválaszthatatlan fonódtak össze a liberalizmus különböző értelmezéseivel [...] ez a liberalizmusfelfogás egyben nemzetdoktrína is, amit mint ilyet kell rekonstruálnunk.” Kiss Endre: Ami látható és ami láthatatlan. Tisza István politikai világképe és a redukált liberalizmus. *Valóság*, 1991/1. 50. A Társadalomtudományi Társaság 1906-os szakadása is elsősorban a liberalizmus felett folytatott vita eredménye, amelyet a győztes radikális szárny meghaladni szándékozott. E vita nyomán „a magyar politikai játéktérben a közjogi alapon történő megosztottságot egy új, a progresszió /reakció törésvonal mentén kialakuló tagoltság váltja fel”. L. G. FODOR Gábor: Nagyzási hőbort vagy politikai program? A Huszadik Század körének viszonya a liberalizmushoz (1900–1906). *Századvég*, 2001. tavasz, 121–127.

másfél évtizedet értékelő utószavában a felekezeti ellentétet az általa elemzett társadalmi feszültségek második legfontosabbikaként írta le. Szekfű szerint a „reformáció óta az ugyanazon magyar lelkiség kebelében két színezettel, két, egymástól jól megkülönböztethető arccal van dolgunk, [...] melyek mindegyike nagyot alkotott a századok folyamán, [...] mindegyik külön-külön csak részét adja a magyarságnak, mely teljes megjelenésében csak a kettő szintéziséből állhat”. Szekfű e „történeti kényszerűséggel kifejlődött, bár magában véve mélyen sajnálatos vallási szakadást” nem akarta valamiféle pánmagyar vallásosságban feloldani, sem a felekezeti határokat és az egyháziasságot relativizálni, hanem a pozitív vallásosság növekedésének üdvözlésével egyidejűleg azt javasolta, hogy mindegyik világnézet folytassa a maga útját, önmaga belsejével törődjön „s ha találkozik a másikkal, mint magyar testvérel beszél[jen] vele”.⁸ Ezzel szemben Németh László Szekfű tanulmányának kritikájaként megfogalmazott *A magyar élet antinómiái*ban ezt a problémát „inkább kényes, mint súlyos” ellentétként jellemezte, s válaszul egy olyan alapvetően individuális színezetű, „magyar eredményei ellenére is teljes emberi” vallásosság („üdvösség”) mellett szállt síkra, amelyet összegegyeztetetlennek érzett mindenfajta egyháziassággal.⁹ A harmincas évek végén írt nagyszabású és befejezetlen regényfolyama, az *Utolsó kísérlet* főhőse „a paraszt protestantizmus, Károli-biblia ízű mélyeiből” induló Jó Péter hasonlóan érvel a húszas évek neobarokk katolicizmusával szemben: „Én azt mondom, a reformáció a sikeres reformálódások végét jelenti. A bajt éppen az bizonyítja, hogy még a kiválás árán is csak néhány évtizedre tudtak reformált egyházat csinálni még Kálvin, a legnagyobb is. [...] Azóta a reformáció és az egyház vagy ha úgy tetszik: egyházak örökre szétváltak...”¹⁰ A regény egy későbbi részében pedig Jó Péter „a magyar vallásos érzés évezredes állandóságáról” készül szakdolgozatát megírni, amely állandóság egy színbe fogja a reformációt és a felvilágosodást, és amely most a modern társadalomban és egyházaikban áll befalazva: „Ebből kiszakítani csak egy nagy keretszagatás, egy megváltás tudhatja őket. A dolgozat utolsó tétele szerint az igazi forradalom: voltaképp visszaemlékezés. Az ember bátorságot vesz egész létéhez, egész anyagához, s vállalja, akit űkeiből, a múltból jövőül megidézett.”¹¹

⁸ SZEKFŰ Gyula: *Három nemzedék és ami utána következik*. ÁKV–Maecenas, Budapest, 1989. 433–434.

⁹ NÉMETH László: *A magyar élet antinómiái*. (A *Három nemzedék* új kiadásához). In: Uő: *Sorskérdések*. Budapest, 1989. 124–125.

¹⁰ NÉMETH László: *Utolsó kísérlet*. II. K. Magvető Kiadó, Budapest, 1987. 229.

¹¹ Uo. 477.

Németh álláspontja az 1913-as Szabó Dezső által megfogalmazott protestantizmuskritikán keresztül a 19. századi liberális- és magyar nemzeti protestantizmusa premisszáinak örököse.¹² A *par excellence* katolikus Szekfű vallási megosztottságot történetileg tudomásul vevő, de ideológiai értelmezéséről lemondó, a felekezeti-közösségi identitások fennmaradásának legitimitását elfogadó álláspontja és a két világháború közötti konzervatív protestáns megújulás gondolkodóinak, Ravasz Lászlónak és Révész Imrének reformációértékelései viszont sok tekintetben hasonlóknak tűnnek: ez utóbbiak megelőlegezték a reformációt, valamint a katolikus tridenti megújulást együttesen közös európai és egyben sajátosan magyar jelenségként és örökségként értelmezett mai szemléletet. Keveset tudunk azonban e közeledés teológiai, eszmetörténeti hátteréről. A következőkben e háttér bemutatására is kísérletet teszünk.

A 19. századi előzmények: a liberális protestantizmus Magyarországon

A liberális protestantizmus háromnegyed évszázadon keresztül uralkodó paradigmája Magyarországon az 1840-es évek elején kezdte el hódító útját, és az 1859-es pátensharc utáni időszakra kikristályosodva a protestáns egyházi nyilvánosság – igaz, sohasem kizárólagos – uralkodó nézetrendszerévé lett. A liberális protestantizmus nézetrendszerének már a kortársaktól is szóvá tett és később a liberális teológia kritikusi által különösen hangsúlyozott jellegzetessége volt, hogy „hiába igyekeznénk kimutatni [...] önálló magyar református teológiai öntudatot vagy ennek az öntudatnak a külfölditől eltérő külön – vagy különb valóságát, az csak ábránd lenne, mert ilyen lényegében véve nincs”.¹³ Mások szerint a magyar református teológia a „nagy külföldi, német, angol, francia, németalföldi teológiákkal állandóan tanítványi viszonyban van és állandóan kívül áll a teológiai tudomány fejlődésének sodrán, kívül azon a harcon, melynek hevében a teológiai tudomány terén vezető nemzetek körében a teológiai tudomány fejlődése lefolyik”.¹⁴ A magyar liberális protestantizmus, a belőle fakadó „magyar kálvinizmus” is az Euró-

¹² Amint ezt Kósa László „Németh László protestantizmusa” című tanulmányában meggyőzően mutatja be. In: Uő: *Egyház, társadalom, hagyomány*. I. m. 181–185.

¹³ KONCZ Sándor: *Hit és vallás. A magyar református vallástudományi teológia kibontakozása és hanyatlása*. Debrecen, 1942. 4.

¹⁴ PRÖHLE Károly: Hazai protestáns teológiai munkásságunk sajátos helyzete és feladatai. *Theológiai Szaklap*, 1910/6–7.

pa-szerzte általános gondolkodási minták szerint kapcsolta össze a haladás egyetemességérvényét és a nemzet fejlődésének teleológiáját.

A teológiai liberalizmus az 1840-es évek német teológiájának közvetlen hatása alatt jött létre, és azzal nagyjából azonos célkitűzések jellemezték legfontosabb hazai orgánumát, a protestáns uniót megteremteni óhajtó *Protestáns Egyházi és Iskolai Lapokat*. Ezen eredetileg vallásos célkitűzés mögött – hasonlóan az alapvetően szekuláris, az állam kulturális egységét és a nemzeti egység eszméjét előmozdító német unióval – a leglelkesebb támogatók a reformkori nemzeti ébredés képviselői voltak (köztük Kossuth és *Pesti Hírlapja*).¹⁵ A protestáns ügy és a protestáns liberalizmus ügye az 1860-as években véglegesen azonos a nemzet ügyével (a korabeli ábrázolás szerint). A pátensharcot követő időkben a protestáns identitás elsődlegesen (bár korántsem kizárólagosan) a hitelvek helyett a történelmi és kulturális hagyományokkal való azonosulást kínálta: „a protestantizmus megengedte, hogy valaki »jó« evangélikusnak vagy »jó« reformátusnak mondja magát csupán hazafisága és nemzeti érzése tudatában” – írja Kósa László az abszolutizmus kori vallási magatartásformákat elemző tanulmányában.¹⁶ Ezzel együtt hangsúlyozni kell, hogy a protestantizmus nemzeti identifikációja a liberalizmus talaján, annak elsődleges és eredeti eszmerendszeréből virágzott ki, s a kereszténység, illetve a vele azonosított protestantizmus által megvalósuló nemzeti egység gondolata mindig együtt jelentkezett a nemzet „emelkedésének” kívánalmával.

Ezt tanúsítják a reformáció korabeli értelmezései is. A *Protestáns Egyházi és Iskolai Lapok* nyitóévfolyamában Hetényi János értekezett az „egyházújítás philosophiájáról”. Kiindulása szerint „az általános ész, melly az emberiségben kifejlik, minden században újabb és jobb elveket hint ki a korszellem által” – mindazonáltal vannak a vallásnak sérthetetlen tanai: „A mely újító, vak dühében, elrontani akarná vagy megmásítani merné a vallás sarkalatos ágazatait, tagadná például: az Isten létét, ennek csodateljes háromságát, gondviselését, a váltság munkáját, a Jézus érdemeit, erkölcsstanának felséges voltát, a lélek halhatatlanságát, és az igaz Isten oltára helyett álistennek emelne templomot, mint szándéklott Roberspierre Párisban: az ilyen, az észnek és értelemnek izenve hadat, neveltség tárgyává tenné magát, és kortársaiban rokonszenvre épen nem

¹⁵ Az 1840-es évek protestáns uniós törekvésekről lásd KERTÉSZ Botond: Protestáns uniókisérlet Magyarországon az 1840-es években. *Protestáns Szemle*, 1997/4. 256–302.

¹⁶ KÓSA László: Katolikus és protestáns magatartásformák az abszolutizmus korában. In: Uő: *Egyház, társadalom, hagyomány*. I. m. 181–185.

találta.” Szembetűnő a Tocqueville-t idéző Hetényi kiegyenlítő törekvése, amely miatt visszariadt a racionalizmus radikális következtetéseinek levonásától. Amint írta: „a’ keresztyénség tiszta fenségében és az általános emberész teljes fölségében gondolatva ikertestvérek és ugyan azon istenség’ nyilatkozatai mind ketten.” Ebben a tekintetben a haladást is korlátozott értelemben fogadta el, „mert a ker[eszténység] tanai és elvei önmagokban jobbíthatatlanok”.¹⁷ Hetényi következtetése szerint a reformáció „jótékony crise”, és a belőle fakadó „egyházi szabadság szülte a polgárit Európában [...] s melegénél éledtek fel a tanulmányok, a jó erkölcsök, a nemzetiség, és az ipar; már pedig ezek voltak s lesznek mindenkor a népek és nemzetek jólétinek örök tényezői”.¹⁸

Hasonlóképp írt a lapban a lelkész Kun Bertalan, 1846-ban. Luther tevékenységét a reformátor halálának háromszázadik évfordulóján az 1830-as évek liberális vezéregyénisége, Royer-Collard fémjelezte – köztudomásúan Eötvösökre is mély hatást gyakorló – „doktrínerek” jelentőségéhez hasonlította, s Luther „patriotismusa” kapcsán azt hangsúlyozta, hogy „a német nemességhez intézett buzdító felszólítása” egész Európához volt címezve „a szellemi zsarnokság ellen”. Luther „fáklyát gyújtott, fáklyáját az észnek, mellynek világa bilincseket tört, szabadgondolatot, és sajtót követelt”. A reformáció által újraélesztett „tiszta keresztyénség” az, amelynek „ölen hitte Luther a nemzetegységet ’s a magasb műveltség díszlését felvirágoztatni”.¹⁹

Az idézett példákban is érzékelhető, hogy a protestanizmus nyitott volt a nemzeti eszmében jelentkező „horizontális” (Benedict Anderson) univerzalizmus felé,²⁰ zártabb viszont a transzcendentális és hierarchikusan felépülő társadalmi rend vertikumainak radikális megkérdőjelezésével szemben. Liberális és nemzeti volt inkább, mint liberális és demokrata, és a Macaulay-féle konzervatív liberalizmushoz állt közelebb, mint a szabadgondolkodó radikalizmushoz.²¹

A hazai protestáns liberalizmus a későbbiekben is a fenti megnyilatkozásokban tettenérhető dilemmák hatása alatt maradt. A protestantizmus egyrészt a korszak szellemi irányzatait (a szabadgondolkodó radi-

¹⁷ HETÉNYI János: Az egyházújítás filosóphiája, és annak múlhatatlan szüksége. *Protestáns Egyházi és Iskolai Lapok*, 1842. 234.

¹⁸ Uo. 245–246., 258.

¹⁹ KUN Bertalan: Luther. Uo. 1846. 173., 178.

²⁰ BENEDICT ANDERSON: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso, London, 1991. 7.

²¹ A liberalizmus 19. századi affinitásaihoz lásd DEÁK Ágnes: Kossuth Lajos és a 19. század koreszméi. *Vigilia*, 1998/11. 830–834.

kalizmust, a szocializmust, az ultramontán katolicizmust) mérséklő, sajátos kiegyenlítő szerepet vállalt a kultúrateremtő- és hordozó értékörzés kantianus filozófiából eredeztetett morális („valláserkölcszi”) eszménye szerint,²² másrészt a történetiség hegelianus filozófiájából fakadó korszerűség követelménynek következetes megvalósítója kívánt maradni.²³ Hegel kortársáról a 19. század magyar protestantizmusára nagy hatással lévő német teológustól, Schleiermachertől mindkét irányba vezettek utak. A *vallásról* szóló beszédek²⁴ célja az első, míg a kiindulásnak választott szellemi helyzet és a belőle fakadó adaptív apologetika az utóbbi felé mutatott.

Tisza Istvántól a szociáldemokráciáig

A világháború előtti években ez a dilemma két olyan, a képviselőik által is egymással ellentétes táborba sorolt megoldási javaslatot eredményezett, amelyek mögött rejtező alapvetések rokon jellegét eltakarják az ellentétes politikai álláspontok. Az egyik Tisza Istváné volt, a másik Szabó Dezső és a *Nyugat* köréé. Kiss Endre szerint Tisza a „tradicionális protestantizmust” kínálta, Kiss által „egydimenziósként” jellemzett „harmonisztikát” ajánlotta megoldásul a nemzetet kettéosztó progresszív és reakciós áramlatok között.²⁵ Tőkéczi László pozitív értékelése Tisza „hitet és műveltséget egységben látó és tudó antifundamentalizmusa” politikai és nemzeti célszerűség motiválta ökumenizmusát emeli ki.²⁶ Tőkéczi nem említi, de kétségtelen, ez az ökumenizmus a dogmatika magától értetődő elutasításán alapult. Bár Tisza számára az „egyháznak mindennél parancsolóbb [...] kötelessége [...], hogy a hitetlenség, a materializmus áramlataival diadalmasan vegye fel a küzdelmet”, a protestantizmus nagy jelentőségét abban, a korában már jócskán közhellyé vált momentumban látta, hogy a reformáció „eltörölte a dogmának lelkeket lenyűgöző uralmát”.²⁷ Tisza mint „egy magát tisztultabbnak hívó

²² BARTÓK György–KERESZTES József–KOVÁCS Ödön: *Tájékoztás az újabb theológia körében*. Budapest, 1880.

²³ „A vallás, ha igazán az, minden időben a kor általános műveltségének fejleménye, úgy, hogy minden korszaknak tulajdonképp saját credója van. Az eszme ugyan örökkévaló, de az emberi ész, mely azt felveszi, a fokokénti érvelés és tökéletesedés törvénye alatt áll.” BALLAGI Mór: Adalékok a főállítandó protestáns istenészeti fakultás alaprajzához. *Protestáns Egyházi és Iskolai Lapok*, 1848/21. 647.

²⁴ Friedrich Daniel Ernst SCHLEIERMACHER: A vallásról. Osiris Kiadó, Budapest, 2000.

²⁵ Kiss Endre: i. m. 57–59.

²⁶ TÖKÉCZI László: *Tisza István eszméi, politikai arca*. Kairozsz, Szentendre, 2000. 49., 57.

²⁷ TISZA István: Protestáns hit és felvilágosodás. *Protestáns Szemle*, 1909. 562–563.

kor gyermeke” a felvilágosodás által megfogalmazott antropológiai optimizmussal nézett vissza a vallásreform kezdeteire. A protestantizmus „fellázadás volt a dogma uralma, fellázadás volt az emberi tekintély ellen” – hangsúlyozta 1909-ben (1917-ben, a reformáció emlékünnepén mondott beszédében ugyanez a szóhasználat figyelhető meg: a protestantizmus „föllázadás” volt a „bilincsek” és „béklyók” ellen – mondta).²⁸

Tisza protestáns vallásossága alapvetően az individuum dogmáktól nem korlátozott világnézeti szabadságát feltételezte. Úgy vélte: a reformáció az emancipációt hozta az emberiségnek, és a protestantizmus kultúrája egyszerre demokratikus és nemzeti, sőt „népies”. Ebből a demokratikus és nemzeti vonásból fakad, hogy hatása haladást eredményezett a katolicizmus számára is, és „így az idő, amidőn az emberiség életében felekezeti kontroverziák, dogmatikus kérdések játszották a szerepet, messze mögöttünk fekszik”. Felekezeti hangsúlyozása helyett az egyházaknak intenzív, befelé irányuló munkát kell folytatniuk és azon kell igyekezniük, hogy megtartsák a híveiket, és igaz keresztény világnézettel hassák át őket. Tisza számára így a jövő azoknak az egységében kristályosodik ki, akik egy ideális világnézet hatása alatt állnak, akik a néptömegek boldogító elvét a szeretetben és nem az osztálygyűlöletben látják, „abban a nagy harcban, amelyet az emberiség javára meg kell vívni a materiális és ideális világnézet között”.²⁹

Tisza nézetei Szabó Dezső számára a „szokott kálvinista frázisok zuhatagába” tartoztak. Szabó 1913-ban azt vetette a *Nyugat*ban közölt, nagy visszhangot kiváltó cikkében a magyar protestantizmus szemére, hogy negatív, csökönnyösen antikatolikus és tartalmatlan általánosságokon kívül nincs mondanivalója. A „haladás” és „világosság” pöfetegeibe burkolózó, a „nyugat romboló áramai ellen” hadat viselő protestantizmus pozitív mondanivaló nélkül a konzervativizmus sunyi és másodrangú szövetségesévé süllyedt, amely többé képtelen „nagy, életet adó emóciókat adni”. Szabó Dezső számára – Tiszával megegyezően – a reformáció, a „kezdő protestantizmus anarchikus princípiuma” a döntő strukturális elem, amely meghatározta a későbbi történeti fejlődést. Ő is elismerte, hogy protestantizmus „elveinél, érzelmeinél, tradíciójánál fogva már egy kész organizmus, eleven erő volt a liberális energiák érvényesítésére”. Azonban a liberalizmus kiüresedésével, a szocializmus fellépésével a haladás útjai szétváltak: a protestantizmus

²⁸ Gróf Tisza István elnöki megnyitója a Protestáns Irodalmi Társaság díszgyűlésén. *Protestáns Szemle*, 1917. 481–486.

²⁹ Uo. 484–485.

számára nincs más megoldás, mint az utóbbihoz társulni és a szociáldemokrácia „harcos organizmusává” válni. Ezt annak ellenére, sőt annál inkább megteheti, mivel „a protestantizmusnak jelenleg pozitív hittartalma nincs és nem is lehet. Nem lehet, mert azon alapelv értelmében, melytől létjogát nyerte, nem állhat elő pozitív hitbeli követelményekkel semmilyen egyénnel szemben sem.”³⁰ (Szabó Dezső érvelése érdekes párhuzamba állítható Gratz Gusztávnak a Társadalomtudományi Társaság által a társadalmi fejlődés kérdéseiről rendezett 1904-es vitáján tartott előadásával, amelyben Gratz a liberalizmusnak szociális tartalommal való megújítását kezdeményezte. Tehát nem a két álláspont azonos, hiszen a Társaságon belül két évvel később bekövetkező szakadás után Gratz útja a vitában Hegedűs Lóránd által képviselt liberális konzervatívizmushoz vezetett, hanem a helyzet, az előremenekülés kényszerének exponálása analóg Gratz liberalizmusszemléje és Szabó protestantizmuskritikája között.) Szabó Dezső írásának ugyanennyire fontos momentuma, hogy a (konzervatív Tisza-tábor által kozmopolitának bélyegzett) *Nyugat*ban publikált cikkét azzal a reménnyel zárta, hogy „a nyugat haladó eszméit [a szociáldemokráciát – *H. P.*] egy olyan szervezet asszimilálná a magyar élet számára, mely elemeiben túlnyomólag magyar, és mély gyökerei vannak múltunk szerves fejlődésében”.

A Szabó Dezső cikkére válaszoló Móricz Zsigmond számára a fő kérdés szintén az volt, hogy „milyen gyökerekkel kapaszkodik ma a protestantizmus a magyar életbe”.³¹ Móricz a reformáció történeti jelentőségét egyértelműen és kizárólag a nemzeti kultúrára gyakorolt hatásában látta: „A magyar protestantizmus kezdettől fogva máig, Verbőczytól 67-ig elsősorban magyar politikai, nemzetgazdasági, szociológiai probléma.” A reformáció „szorosabban vett hitéleti tartalma nálunk nem a teológia megújulását jelentette, mert nálunk addig nyoma sem volt népszerű teológiának. A reformáció Magyarországon inkább azt jelentette, hogy a műveletlen és teljesen szellemi analfabétaságban sínylő népet egyszerre rávezették az eszmék megértésének, a kultúra felfogásának lehetőségére.”³² Sőt, Móricz szerint a kereszténység kultúraszervező mun-

³⁰ SZABÓ Dezső: A magyar protestantizmus problémája. *Nyugat*, 1913. II. k. – Ez a konzervatív társadalmi krédót védő Tisza István számára is alapelv volt: „...nem szabad az egyéni hit erőforrására nyugót vetni. Az egyház nem állhat semmiféle dogmatikus, semmiféle teológiai irányzatnak a szolgálatába.” Tisza István: *Protestáns hit és felvilágosodás*. I. m. 568. De ő az egyházzal beszélt, amit evidens módon azonosított a protestantizmussal, míg ez az intézményi szempont teljes mértékben hiányzott Szabó megfontolásából.

³¹ SZABÓ Dezső: i. m. 118–121.

³² MÓRICZ Zsigmond: A magyar protestantizmus problémája. *Nyugat*, 1913. II. k. 211.

káját – mintegy ötszázéves késéssel – igazából a reformáció végezte el: „voltaképpen a reformációt kell az igazi keresztyén hittérítésnek tekinteni Magyarországon [...] A reformáció [...] az életet hozta, a lehetetlen vegetáció után [...] valami magasabb, emberhez illő, emberre méltó életet.” Bár Móricz ítélete szerint a magyar protestantizmus a kálvinistasággal egyenlő, mert a többnemzetiségű lutheránizmus nemzeti szempontból nem tudott ihlető forrást adni egyetlen magyarországi nemzetiségnek sem, a kálvinistaság és a magyarság kapcsolatát – eltérően a dualizmus korában megszokott „kálvinista” diskurzusoktól – mégsem abszolutizálta: „A reformáció egy elég szerencsés és úgy látszik, annak idején egyedül lehetséges szervezet volt, amely elsősorban nemzeti feladatot vállalt magára, s ebben a munkában valóban segítséget is kapott a magyarság más vallású rétegeitől is.” Móricz szerint a reformáció jövője felől is a nemzeti életben betöltött szerepe a meghatározó, ugyanis meg kell találnia „azt a politikai hitvallást, amelyre a magyar fajnak szüksége van”. Ebből a pragmatikus (szociológiai) alapállásból kiindulva Móricz árnyaltabban fogalmazott a szocializmushoz való viszony kérdése kapcsán, bár a papképzés szociális szempontú átalakítását szükségesnek tartotta. Világnézetileg azonban a vallásos és ezen belül különösen a protestáns világmagyarázatok bealkonyulását jósolta: „A protestantizmus [...] kezdettől fogva ezeknek a mélyesleges titkoknak nem kifürkészésére, hanem békés elhallgattatására vállalkozott [...] a magyar protestantizmusnak az éppúgy, mint Egyháznak általában, annyi a problémája, hogy mikor következik be az idő, amidőn ez az élő szervezet múzeumi csodálatossággá válik.”³³ A *Nyugat*ban teret kapott protestantizmuskritika – beleértve Adyét is – tehát alapvetően funkcionalista valláskritikája révén lehetett kiindulópontja egy, a szocializmus programját felvállaló etnikai nacionalizmusnak, ami leginkább Németh Lászlót jellemezte.

A teológiai indifferentizmussal párosult világnézeti individualizmus, a protestantizmus mint a nemzeti identitás kiváltságos „helye”, a haladás és modernitás követelménye: olyan közös elemei ezek Tisza és nyugatos ellenfelei protestantizmussal kapcsolatos kérdésfeltevéseinek, amelyek sarokpontjai a liberális, majd a helyébe lépő radikális világnézetnek

³³ Uo. 217. Ady, aki szintén hozzászólt a vitához, a problémát ugyancsak magyar sorskérdésként nézte: eszerint „a magyarság szolgálatában áll még a Tisza István pápistáskodó, Bécs és Róma eszén túljárni akaró protestantizmusa is”. Ady Endre: Egy probléma: kettő. Uo. 286–287. A vita értékeléséhez lásd még KULCSÁR-SZABÓ Zoltán: Protestantizmus-értelmezések. Szabó Dezső, Ady Endre, Móricz Zsigmond vitájának összefüggései. *Protestáns Szemle*, 1994/1. 33–41.

is. E sajátosságok, a Tisza-féle konzervatív apológia és a szociáldemokráciával való házasság gondolata egyaránt olyan funkcionális protestánsképet feltételez, amelynek formába öntését a felvilágosodásból táplálkozó liberális kultúrprotestantizmus végezte el, és amely a vallásosságot a nemzeti sorskérdések megoldásában való hasznosíthatóság szempontjából bírálta el. Joggal támadhat persze a kérdés, hogy a reformáció „lázadása” és a mindennemű dogmatikai kötöttséget elutasító individualizmus összeegyeztethető-e a konzervatív harmonisztikával, ahogyan azt Tisza István feltételezte. A történelmi párhuzamok mindenestre nem hiányoznak. A kérdéskör szisztematikus kifejtése helyett két példát említenék a 19. század nyugat-európai eszmetörténetéből. A Kálvin alapította, de a felvilágosodás racionalizmusát korán asszimiláló genfi református államegyház fokozatos, a 18–19. század fordulójára az arianizmusig is eljutó teológiai refomja összefért a struktúrakonzervatív társadalom politikai attitűdjével, ahogy a 19. századi Angliában a whig gondolkodók liberális konzervativizmusa is leírható ezen hagyomány alapján.³⁴ A Szabó Dezső és a nyugatosok által képviselt radikalizmus és provokáció is jellemzőbben a rendszer-apologetikussá vált liberalizmusban bekövetkezett – a tizes évek közepére már évtizedes – szakadás transzponálása a kényelmes szövetséget következetesen semmilyen irányban végig nem gondoló protestantizmusra, mintsem mélyreható, alapokat érintő filozófiai, teológiai megkérdőjelezés. Ebben az értelemben találó Ravasz Lászlónak az 1913-as vitában tett megjegyzése, amely szerint a magyar protestantizmus problémája az, hogy Szabó Dezsőket nevel.

Az 1917-es jubileumi évre megjelentetett közlemények, méltatások és kritikák az 1913-as vita témáit visszhangozták. Pokoly Józsefnek a négy évszázados jubileum alkalmából közölt előadása szerint a reformáció a „lelkiismereti szabadságot lenyűgözve tartó tekintélyhitnek a vallási élet terén való megdöntésével” nyerte el „világtörténeti jelentőségét”. Ez a jelentőség, az „értékének és jelentőségének tudatára jutott lelkiismeret” alapelve alkotja a protestantizmus lényegét, az „altruisztikus egyéniség modern típusát”. Az átalakítás munkája nyomán létrejött „ú.n. nyugati civilizáció voltaképpen a reformáció terméke”. Igaz ez akkor is, zárta fejtegetéseit Pokoly, ha a fejlődés törvényeinek megfelelően a refor-

³⁴ Lásd HATOS Pál: *Reformáció és történeti hagyomány*. Osiris Kiadó, Budapest, 2001. 188–191.; Joseph HAMBURGER: *Macaulay and the Whig tradition*. University of Chicago Press, Chicago, 1976; Heiko A. OBERMAN: *The Two Reformations. The Journey from the Last Days to the New World*. Yale University Press, New Haven, 2003. 124., 151.

máció „vallásújítása” által létrejött „vallás részleteiben éppenúgy elváltozik a távoli jövőben, mint ahogy elváltozott az ős keresztyénség a katolicizmusban s viszont ez a protestantizmusban”.³⁵ Hasonló értékelést adott a reformáció társadalmi jelentőségét elemző Kenessey Béla erdélyi püspök is a *Protestáns Szemle* jubileumi kötetét bevezető kétrészes tanulmányában. Kenessey – miután kortársai szemére hánytva, hogy „a mai társadalom alig is eszmél arra, hogy reformációban felvetett nagy lelkiismereti kérdés tulajdonképp az egész emberiség megújítását hordta magában” – arról írt, hogy a reformáció nyomán kibontakozó fejlődés hozta létre a „jelen” társadalmának intézményrendszerét. Mint fogalmazott: „A reformáció alapelvei nyertek és nyernek kifejezést a nemzeti államok alakulásában, a fejedelmi, majd állami abszolútizmust felváltó demokratikus kormányformában, a demokratikus társadalomban, a céhrendszerbeli ipart és kereskedelmet kiszorító közgazdasági, ipari és kereskedelmi szabadságban.”³⁶ Nála is egyértelműbben írt Kováts István, aki a világ felé nyitást kezdeményező protestantizmus eredményeit így összegezte: „Nagyon téved, aki azt hiszi, hogy a reformáció csak Krisztust fedezte fel újból. A reformáció sokkal több, mint az a nagy vallási pozitívum, hogy ingyen kegyelemből, a Jézus Krisztusban való hit által igazulunk meg. [...] A reformáció [...] nem e világtól elvonulva, hanem e világban akar élni s ebben a kísértésekkel telistele világban akarja Isten dicsőségét diadalra juttatni.”³⁷ Kováts ugyanakkor bizonyos zavarral tekintett az újkor uralkodó eszméit legkövetkezősebben megvalósító protestáns nagyhatalmak, Németország és Nagy-Britannia által kirobbantott világméretű konfliktusra, amelyet gazdasági okokkal magyarázott, de nem a Kálvin által megteremtett erkölcsös, hanem az „elfajult, erkölcstelen kapitalizmus világcsatájaként” értelmezte a világháborút.

Bár alapelveiben osztozott, nem az apologetikus előadások sorába tartozik Zoványi Jenőnek a debreceni tudományegyetem 1917-es reformáció-ünnepélyén tartott felolvasása. Az előadás tulajdonképpen a Tisza István-i hitvallásmentes protestantizmusképet tükrözte, de Zoványi le is vont a konstrukció premisszáiból (lelkiismereti szabadság, egyéniség joga, felekezeti és dogmatizmuson való felülemelkedés) fakadó radikális következtetéseket. Szerinte a reformáció maga is a tudományból sarjadt ki, majd a felvilágosodás fejlesztette tovább a félbehagyott

³⁵ POKOLY József: A reformáció világtörténeti jelentősége. *Protestáns Szemle*, 1917. 587–591.

³⁶ KENESSEY Béla: A reformáció társadalmi jelentősége. Uo. 1917. 7.

³⁷ KOVÁTS István: A reformáció és az újkor uralkodó eszméi. Uo. 1917. 536.

reformációt.³⁸ Ezért kapott a „gyönyörűen szabadelvű” Zwingli egyértelműen pozitív értékelést, míg „Calvinusnak” a skolaszticizmus felújítását eredményező „őszövségi” teokráciája éles elmarasztalást. Zoványi, aki még a zsoltáréneklés „keresztyén lélek kifejlődésére oly károsan ható mindennapi használata” ellen is kikelt, a „Schleiermacher követőinek balszárnya” által képviselt egyre „tökéletesebbülő bibliakritikában”, a korral együtt haladó, a „folytonos reformáció” embereket eszméltető elvében látta az autentikus keresztyén utat. Ugyanakkor – hasonlóan Tiszához – ő is úgy vélte, hogy a protestantizmus a hitvallásokhoz való ragaszkodás miatt nem képes arra, hogy az ateizmussal szemben alternatívát nyújtson a katolicizmusból, „a dogmáktól és cerimóniákból” kiábrándultak számára.³⁹ Zoványi a megmerevedett protestantizmust nemcsak a vallási közömbösség terjedéséért tette felelőssé, de azt is gondolta, hogy azok „a társadalmi átalakulást sürgető pártok és csoportok, melyek minden egyházban ellenséget vélvén, maguk is ellenségesen viselkednek mindenikkel szemben: mennyire más indulatokkal telnének el és mennyire át volnának hathatók a vallásosság érzelmeivel, ha az idők lelkétől ihletett megértést vennének észre és ha elveikből a Jézus követelményeivel annyira egyező lényeknek a megvalósításában való közreműködésre hajlandóságot tapasztalnának a protestáns egyházak arra hivatott tényezői részéről”.⁴⁰ Mint látszik, Zoványi utilitarizmusa a dogmatikus konzervativizmust elutasító, a szociáldemokrácia felé nyitott racionalista vallási liberalizmust Európa-centrikus, igaz izolacionista kultúrfőlénygel párosítja.⁴¹

Az 1917-es jubileumi év és annak eseményei kapcsán született írást a *Nyugat* is közölte. Így Nagy János dolgozatát, aki „a négyszázados örömnépe frázis- és pohárcsörgéses zajában aggódó lélekkel szemlél[te] nagy múltú és nemes tradíciójú protestáns hitvallásunk alácsúszását”; úgy vélte ugyanis, hogy a 19. század utolsó évtizedei óta folyamatosan eréjét vesztő szabadelvű protestantizmus nem tudja felvenni a versenyt az egyházpolitikai küzdelmekből megifjodva kikerült katolicizmussal, a megizmosult szocializmussal és a kialakuló polgári radikalizmussal, ráadásul leszámol a teológiai liberalizmus maradványaival is. A reformációt persze Nagy is alapvetően művelődéstörténeti szempontból nézte: „egyre kevésbé érdekelhet bennünket az, hogy mit hozott a reformá-

³⁸ ZOVÁNYI Jenő: Az evangéliumi protestantizmus egysége a reformáció különféle irányjaiban. Uo. 1918. 45.

³⁹ Uo. 49.

⁴⁰ Uo. 50.

⁴¹ RÉVÉSZ Imre: Zoványi Jenő centenáriuma. *Századok*, 1965. 1394.

ció a maga különböző egyházaival, papjaival és dogmaival a hívők számára, s viszont egyre elevebb lesz az a kérdés: miféle értékekkel ajándékozta meg az egész emberiséget, nem mint hitéleti esemény, hanem mint intellektuális vezérgondolat.”⁴²

A kérdésre választ nemcsak Nagynak, hanem mindazoknak, akik a protestantizmus és a radikális világnézetek, politikai mozgalmak kiegyezhetőségében reménykedtek, a cikket követő szerkesztői kommentárban Ignotus adott, aki szerint a tudományos haladás mindenfajta vallásos világnézetten, így a protestantizmuson is túllépett, és emiatt érthető és szükségyszerű annak meghasonlottsága: „Ma már a tudomány nem fér meg a vallással, semmifélel, mert semmiféle előzetes feltevést nem fogad el, vagy, ami egyre megy: szabadon változtatja, veti el és szerkeszti meg újra meg újra feltevéseit. Ami akkor a protestantizmus volt és lehetett: az ma a tudomány, s ahol mint vallás bármi kevéssé is elkülönözteti magát – pedig köteles magát elkülönöztetni – a tudománytól, ott menten ellentmondásba esik önnön lényegével. [...] Valahol tehát óhatatlan elkövetkezik a pont, a vonal, a határ, hol a protestantizmus éppúgy kénytelen elfordulni a lelkiismeret szabadságától, akár a katolicizmus.”⁴³ A progresszió és/vagy a nevében fellépő Ignotus már nem tartott igényt a vallásos liberalizmusra – az is világos ugyanakkor, hogy a konzervatív harmonisztika liberális és individualista progresszióhite már nem rendelkezett elegendő szellemi energiával, hogy e kihívásra válaszolni tudjon.

A protestantizmus eszmei fordulata Ravasz László és tanítványai írásaiban

A Nagy által kárhozottatott jelenségek ráirányítják a figyelmet arra az 1910-es évek közepétől a protestantizmus sorain belül kibontakozó átrendeződésre, amely következményeiben döntően meghatározta a két világháború közötti szellemi élet és vallásos megújulás protestáns irányát. Ez az átrendeződés reakció volt, a fenyegetettség érzésében született, dinamizmusát elsősorban mégsem „antijellege” adta. A következőkben Ravasz László (1882–1975), Révész Imre (1889–1967) írásai alapján ennek érvrendszerét igyekszem bemutatni. Ravasz, Révész és a

⁴² NAGY János: A politika mögül. *Nyugat*, 1917. II. k. 835–840. – A szerző neve vélhetőleg írói név, de nem sikerült azonosítani.

⁴³ Uo. 840.

szintén nagy hatású Makkai Sándor (1890–1951) szinte egy generációt alkotnak, s mind Révész, mind Makkai Ravasz legelső kolozsvári tanítványai közé tartoztak. Mindhárman tanítottak a kolozsvári teológián, mindhárman püspökként is aktív szerepet játszottak a református egyház vezetésében.

Révész Imre, az egyháztörténész és püspök Révész Kálmán édesapja, s a még nevesebb nagyapja, id. Révész Imre révén családi örökségként hordozta magában a 19. század tudományos történetírása és a református egyháztörténet szabadelvű és hitvallásos szintézisének igényét. Bár ez az örökség nem volt mentes a következetlenségektől és az ellentmondástól, a modern teológia dilemmáira a 19. század második felében egyedül id. Révész Imre (1826–1881) kísérelt meg reflektálni.⁴⁴ A fiatal Révész számára – aki a kortárs magyar protestantizmusból szinte egyedül rendelkezett francia tájékozottsággal, ráadásul a szabadelvű francia protestáns teológiai környezetben meglehetősen egyedülálló ortodox kálvinista Emile Doumergue tanítványa volt – a protestantizmus vallásos jellegét érvényre juttató egyháztörténeti program pályája kezdetétől (1912-től tanított Kolozsváron) fontos motiváció volt, ugyanakkor erősen hatott rá a kultúra fejlődésébe vetett hit optimizmusának öröksége is. Tükröződött ez az 1913-as protestantizmus-vitában közölt hozzájárulásában is, amely egyszerre érvelt a liberalizmus következetesebb érvényre juttatásáért és a szekularizáló törekvések ellenében: „A protestantizmus, mint eddigi fejtegetéseink egész láncolata igyekezett bizonyítani, vallás [...] ezért csak vallásos erők menthetik meg; erők, amelyeket nem pótol semmiféle államsegély és semmiféle szociális demokrácia.”⁴⁵ Ez a törekvés azonban kapcsolódott a kultúra és a vallás viszonyának problematikájához: „Voltaképpen úgy áll a dolog, hogy a vallás nem külön ága a mindenkori emberi kultúrának (a tudomány, a művészet, a szociális élet mellett): hanem az egésznek alapjához való viszonyulásunk nyer benne kifejezést a tökéletesség távlatában [...] mégis önmaga is teremt

⁴⁴ Az id. Révész Imre és a főként Ballagi Mór által képviselt liberális protestantizmus között az 1870-es években kibontakozott vita is igazából a teológiai liberalizmus és racionalizmus gondolati keretén *belül* helyezkedett el. Találhatóan, bár kissé kegyetlenül mutatott rá erre Ballagi a barátja és ellenfele fölött mondott akadémiai emlékbeszédében: „és bebizonyult utoljára az erőslelkű is, hogy a ki a haladás versenyén bármilyen módon megállapodik, előbb-utóbb haladó irányú saját múltjával jó ellenkezésbe. Ez végzettségű sorsa az alkalmazkodni nem akaró nemes jellemeknek, hogy véleményeik simulékonysággal nem bírván, hamar oly helyzetbe jutnak, mely hasonlít a hátramenéshez.” BALLAGI MÓR: *Emlékbeszéd Révész Imre levezetőtag felett*. Budapest, 1882. 29. Lásd még az unoka monográfiáját: *Révész Imre élete. 1826–1881*. Debrecen, 1926.

⁴⁵ Révész Imre: *A magyar protestantizmus problémája*. Kolozsvár, 1914. 15.

sajátos kulturális alkotásokat s ezeknek alapján mint a kultúrának egy külön alkotórésze kerül vizsgálatunk alá.”⁴⁶ A protestantizmus és kultúra viszonyának a kérdése aztán egész pályáján elkísérte, s eleinte egyértelműen a kultúrprotestantizmus teleologikus világképe felé hajló szemlélettel közelített a reformációhoz. *A refomátorok izenete a háborús világhoz* című tanulmányában a háború apológiáját adta.⁴⁷ Révész az őskereszténység eszkatológikus kultúraellenessége, a középkori katolicizmus egyházuralmi törekvéseinek kudarcra után a reformáció érdemének azt tartotta, hogy „az isteni vonásokat meglátta és elismerte az egyházi uralomtól független világban és kultúrában is”.⁴⁸ Azonban a reformáció a vallás újrafelfedezésével „gyökeresen kirekesztette az egyházból a világot”, ami egyrészt lehetővé tette a kultúra és általában a világi műveltség pozitív értékelését, ugyanakkor időlegesen ismét a prófétai hagyományra szorította vissza a vallást. A modern kor embere ezért a reformatori örökség emancipációja nyomán másfajta vallásosságot és másfajta kultúráképet alakított ki: „Ők a kultúra javait [...] végső eredményben az [...] emberi lélek megannyi bűnterhelte kísérőjének tekintették. [...] Mi pedig mint Istennek atyai jókedvéből való, drágalátos szent ajándékait.” A háború reformatori apologetikáját historizáló cikkét azzal a fejlődéselv érvényesülése mellett hitet tevő meggyőződéssel zárta: „tökéletlenség és bűn tapad ugyan mindenhez a világon: de ez nem megmásíthatatlan végzet, hanem csupán megszüntetésre váró ideiglenes hiány. És Isten ezt a hiányt nem egyszerre, nem egy végső, nagy világkatasztrófával akarja eltörölni, hanem fokozatonként, általad, általam: emberi szíveken át, emberi erők eszközével.”⁴⁹

⁴⁶ Révész Imre: *A tudományos egyháztörténetírás*. Kolozsvár, 1913. 41. – A kultúra és a vallás viszonyának kérdése kapcsán Böhm Károly és Ernst Troeltsch hatását kell említeni. Lásd Uő.: *Vallomások. Teológiai önéletrajz és válogatott kiadatlan kéziratok. 1944–1949*. Budapest, A Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, 1990. 51.; BARCZA József: Révész Imre, az egyháztörténész. *Confessio*, 1989/3. 25–31.; KÓSA László: A történész Révész Imre fordulata. In: *A látókörök metszése. Írások Szegedy-Maszák Mihály születésnapjára*. Szerk.: ZEMPLÉNYI Ferenc–KULCSÁR SZABÓ Ernő–JÓZAN Ildikó–JENEY Éva–BÓNUS Tibor. ELTE, Budapest, 2003. 233–251.

⁴⁷ „... elismerjük, hogy ez a mai háború bizony nem valami ős-emberi, állati tagadása a kultúrának, hanem a kultúra fejlődésével elkerülhetetlenül járó lázbetegség, szükséges rossz. A kultúra eredménye a népek, nemzetek különvált fejlődése, önálló egyénisége; a kultúra kiválasztó ereje viszi előbbre a népek világversenyében az egyiket és szorítja le a másikat [...] aki a kultúrát, és a kultúra egyik legfőbb értékét és biztosítóját, a rendezett nemzeti és állami közösségben való élest akarja, annak a kultúra kezdeteitől fogva máig és még beláthatatlan időigig kész szívvel és nyugodt lelkiismerettel akarnia kellett és kell bizonyos körülmények között a háborút is.” *Protestáns Szemle*, 1914. 507–520.

⁴⁸ Uo. 512.

⁴⁹ Uo. 510., 518–519.

Ez az explicit progresszióhit már a következő években eltűnik Révész írásaiból. *A reformáció és a kultúra viszonyának kérdéséhez* címmel közzölt 1915-ös kritikai szemléjében már azt hangsúlyozta, hogy a reformáció felszabadító hatását elsősorban eredeti vallásos alapeszméjéből kell megközelíteni, nem pedig abból a feltevésből, hogy „tervszerűen kedvezőbb külső helyzetet teremtett volna a vallási gondolkodás szabaddabb fejlődése számára”.⁵⁰ A Zoványi előadásához fűzött kritikájában már egyértelműen a reformatori örökség „korszerűtlenebb” részeinek érvényessége mellett érvelt: „élő és ható keresztyénség legnemesebb és legépítőbb erői e legutóbbi 80-100 esztendő folyamán *sohasem azokon a pontokon lüktettek a legreményteljesebben, ahol az emberek a keresztyénség nagy történelmi értékeivel – hitvallással, kultusszal, és mindenekelőtt a bibliával – egy elvont »felvilágosodott« vagy »liberális« eszmény kedvéért többé vagy kevésbé szakítottak, hanem éppen ellenkezőleg ott, ahol – egy »középkori maradiság« ódiuma alatt is – erőteljesen, bátran, állhatatosan ragaszkodtak hozzájuk.*”⁵¹

Makkai Sándor 1917-es szenvedélyes hangú hozzászólása szintén ezt a programot képviselte. Makkai a protestantizmus nemzeti öntudatot mozgósító jellegét, valamint a tudományos haladásban betöltött úttörő szerepét csak mint történelmi jelenséget volt hajlandó elismerni, már csak azért is, mert a 19. századi liberális nemzeti identitás fenntartása a jelenben az Ignostustól fentebb idézett konklúziókhöz vezetne: „erőtlen dolog volna azt bizonygatni, hogy igenis, ha *ezek* vagyunk, akkor protestánsok vagyunk [...] mert mindez csak azt a világos következményt hordozná magában, hogy a protestantizmus *intézményes (pl. egyházi) fenntartása feleslegesé vált.*”⁵² Makkai számára a korábbi korszellemehez igazodó protestantizmus „lényegünket halálos ellenségeink egy-egy tőlünk elsajátított jelszavában” kereste.⁵³ Minderre a fenyegetésre és válságra a megoldás nem az „ortodoxia páncéljába öltözött, dogmákba rekesztett” múlthoz való visszatérés, hanem annak felismerése, hogy „a protestantizmus: vallás”. Makkai Schleiermachert idéző álláspontja szerint a „magyar protestantizmus nem *vallás*, nem *élmény* s ez az oka, hogy nem formáló erő többé a saját földjén”.⁵⁴

⁵⁰ Uo. 1915. 76.

⁵¹ Révész Imre: *Egész elvek és féligazságok* (Zoványi Jenő történetfelfogásához). Uo. 1918. 284. (Kiemelés az eredetiben.)

⁵² Makkai Sándor: *A vallás a protestantizmusban*. Uo. 1917. 525–526. (Kiemelés az eredetiben.)

⁵³ Uo. 529.

⁵⁴ Uo. 531. (Kiemelés az eredetiben.)

Makkai schleiermacheri programját, s az annak alapjául szolgáló – alapvetően apologetikus, azaz krízisre válaszoló – diagnózist először tanára, Ravasz László fogalmazta meg egy évtizeddel korábban: „Meg kell kapnunk azt a keresztyéniséget, mely a mívelt gondolkodásnak nincs ellenére, de a szívnek békét és vigaszt, az akaratnak vidám lendületet ad. Személyivé kell tenni a keresztyéniséget, mely maholnap csak történelmi kincs lesz.”⁵⁵ A már 1907-ben tudatosított dilemmára Ravasz akkor még a szubjektív idealizmus válaszát adja: „A reformációban újra élettapasztalássá lesz a vallás, mely nem tan, nem technika, hanem közvetlen megélése az isteni kegyelemnek...”⁵⁶ Ezért a neokantiánus szubjektívizmus sem az őskeresztyéniséget, sem a Bibliát, sem a konfessziókat nem fogadja el, mert azok tekintélyi alapon állítják a keresztyéniséget. Ravasz, aki 1914-től állott a *Protestáns Szemle* szerkesztőségének élén, 1917-ben *Hitbizonyosság és reformáció* címmel emlékezett a reformációra. Ebben az írásában már mások a kiindulópontok, s főképpen hiányzik az individualisztikus én-filozófia, amelyre korábban a vallásosság létjogosultságát alapította. Ravasz előadásának elején elhatárolta magát a szokványos reformációs megemlékezésektől: „Általánosságban kétféle hangnem dívik a reformációi emlékbeszédekben, vagy szidjuk a katolicizmust és dicsérjük magunkat – ez a hatásosabb és elterjedtebb –, vagy dicsérjük a katolicizmust és szidjuk magunkat.” Az ironikus felütés már sejteti, hogy a szerző a megkopott retorikájú apológiával és az önfeladással szemben *sui juris* identitást keres a reformációban. Ezt pedig mindenekelőtt annak vallásos mivoltában találta meg: „A reformációban a vallás életösztöne lobogott fel újra és ez magyarázza meg egyetemes hatását. Nem új filozófiáról, új tanról, új szertartásról, nem politikai és gazdasági forradalomról van itt szó, hanem arról, hogy a vallás, mint a leggyökeresebb életfejlesztő erő, egy döntő mozdulattal megmentette önmagát, mikor már-már végveszedelemben volt.” A reformációnak különösen a kálvini formája szakított mindenfajta antropológiai szemlélettel: „Kálvin jutott el a vallástörténet csúcspontjára az azzal a gondolattal, hogy nem az Isten van miérettünk, hanem mi vagyunk az Istenért s ezzel minden pragmatizmust kettévágott. A vallásnak nem az a feladata, hogy minket tegyen különbekké, boldogabbakká, hanem az, hogy Isten dicsőségét tegye teljesebbé.” Ez a megfogalmazás egyrészt a kálvini hagyománynak a liberális-rationális protestantizmus számára

⁵⁵ RAVASZ László: *Bevezetés a gyakorlati theológiába*. Kolozsvár, é. n. [1917.] 37.

⁵⁶ Uo. 11.

legkényelmetlenebb aspektusát, az Isten csorbíthatlan szuverenitásáról és a predestinációról szóló tanítást idézi, másrészt – s így mégis a felvilágosodással keres új szintézist – a korábban a szubjektív idealizmusként azonosított kanti hagyományt visszhangozza, ami német közvetítéssel és különösképp Ravasz filozófiai mentora, Böhm Károly révén hatott.⁵⁷ A címben szereplő „hitbizonyosság” szüksége hívta létre a reformációt, s Ravasz előadásában ismételten emlékeztetett a predestináció egzisztenciális jellegére: „a hitben arról is bizonyosak leszünk, hogy Krisztushoz való kapcsoltságunk nem ideiglenes, nem véletlen, nem elveszítendő ajándék.” Ravasz – aki teológiai pályafutása kezdetekor, 1907-es gyakorlati teológiai összefoglalójának kiadásakor szélsőséges liberális hírében állt⁵⁸ – volt az egyetlen, aki az 1917-es kötetben szereplő megemlékezők közül a predestinációnak elsődleges jelentőséget tulajdonított.

Ravasz visszaemlékezéseiből tudjuk, hogy szellemi-teológiai fordulata 1909–1910 körül kezdődött. Előtte számára a személyes vallásosság *gyakorlása* nem sokat jelentett, a szabadkőművességnek is a radikálisabb szárnyával rokonszenvezett. Mindebben a 19. századi „erdélyi felvilágosodás” hagyományát követte.⁵⁹ A fordulatban szerepet játszott az evangéliumi ébredés karizmatikus alakjának, John Mottnak magyarországi igehirdetése és Kálvin írásaiban való elmélyedése. Ennek hatása világosan kivehető az 1909-es *Kálvin és a kálvinizmus* címmel közölt emlékbeszédben⁶⁰ is, amely azért is érdekes, mert programja még a hagyományos liberális kultúrprotestantizmus jegyeit is magán viseli. A vallásos megismerésnek még teljes mértékben böhmi–kantianus definícióját találjuk: „a megismerés központi mozzanata az, hogy az ismerő alany megragadja az ismereti tárgyban a magához hasonló vonásokat, s azokat önmagával azonosítva, tartalmával meggazdagodik.”⁶¹

⁵⁷ FEHÉR M. István: Polgári kultúra, polgári műveltség, polgári filozófia: Kant és a neokantianizmus világszemlélete. In: *Hagyomány, közösség, művelődés: tanulmányok a hatvanéves Kósa László születésnapjára*. Szerk.: ABLONCZY Zoltán–BERTÉNYI Iván–HATOS Pál–KISS Réka. BIP, Budapest, 2002. 14–28.; Uő.: A megtört tradíció: a hagyomány létmódja idegenség és ismerőség között. *Protestáns Szemle*, 2001/2–3. 61–75.

⁵⁸ L. RÉVÉSZ Imre: *Vallomások*. I. m. 21.

⁵⁹ RAVASZ László: *Emlékezéseim*. A Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest, 1992. 112., 120.

⁶⁰ RAVASZ László: Kálvin és a kálvinizmus. In: *Látások könyve*. Kolozsvár, 1917. 1–32. A Kálvin-tanulmányt újraközli: *Magyar református önismereti olvasókönyv. Válogatás a XX. század első felének teológiai irodalmából*. Szerk.: NÉMETH Pál. Kálvin Kiadó, Budapest, 1997. 44–60. (A következőkben megadott lapszámok ez utóbbi kiadásból valók.)

⁶¹ Uo. 47.

A következőkben szoros összefüggést feltételez a kálvini teológiai alapok és a kanti filozófia rendszere között, mert – ahogy írta – „újkori kultúránk erkölcsi alapjaiba a gránitelemeket ők ketten építették bele”.⁶² Már itt, ebben az előadásban is a predestinációs kiválasztottság gondolata a központi szervezőelem, ami nemcsak individuális, hanem kollektív szinten is érvényesül: „valamely népnek a nemzeti élete a maga külső és belső berendezettségében nyelve, területe, jogfejlődése, alkotmánya, történelmi egyénisége és szellemi alkata nem esetleges, reáragadt dolgok, hanem isteni rendnek örök érvényesülése.” Ez a rend Ravasznál 1909-ben egyrészt Tisza politikáját jelentette (csodálatát később sem tagadta meg): „Világhistóriai kényszerűség, hogy Magyarországon egyetlen politika lehetséges: az, amely liberális, mert protestáns szellemű; nemzeti, mert magyar; nagyhatalmi, mert komolyan veszi a dualizmust”, másrészt ekkor még élesen antikatólikus: „A mi nemzeti kultúránkat a kálvinizmus csinálta. Volt kultúránk, ősi, pogány, hanem azt a katolicizmus könyörtelenül kipusztította. Amit helyette adott, az színtelen, idegen volt.”⁶³

1909 és 1917 között Ravasz predestinációs álláspontja tovább kristályosodott, és ezzel párhuzamosan halványult szabadelvűsége (bár egészen sohasem szűnt meg, hiszen az egyház és az állam szétválasztásának elvi programját sohasem tagadta meg), 1917-ben pedig elhagyta a szabadkőművességet is. 1960-ban papírra vetett visszaemlékezései szerint „úgy alakult a helyzet, hogy végletes vagy-vagy ellentéte között kellett dönteni. Hiába helyeselte valaki a szociális reformot, a világnézeti követelmény merevsége az ellentáborba hajtotta. Minden jó volt, ami a régít támadta, még ha örök erkölcsi törvényeket kezdett is ki és semmi sem volt jó, ami régít kívánt megtartatni, hogyha azt a régít a tízparancsolatnak, vagy a hegyi beszédnek nevezték is. [...] Ebben a harcban kellett védeni olyan védő, oltalmazó tényezőket, mint vallás, egyház, erkölcs, nemzet, történelem, hagyomány. Kellott védeni, úgy, hogy megőrizzük a reformátori örökséget, távotartsuk magunktól a római kovászt, de egynek érezzük vele magunkat Krisztusban; elmenni a gyökeres haladás útján ameddig csak lehet, de nem támogatni az istentelenség diabolikus világromlását sehöl. Ma visszanézve, amikor sok minden egészen más világításban áll előttünk, tisztán áll előttünk, hogy egy radikális szociálpolitikát kellett volna úzni erős evangéliumi ihletés alapján. Akik Magyarországot történelmi integritását védelmeztük, akik a szel-

⁶² Uo. 50.

⁶³ Uo. 56.

lem főségét hirdettük, akik vallottuk a kijelentés igazságát; felemeltük szavunkat az erkölcs abszolút becse mellett, egy olyan világban, amely lassan kezdett mállani, omladozni, nem tehetünk egyebet, mint azt, amit tettünk: igyekeztünk megtartani a jót.”⁶⁴ A szöveg a vallásos, a nemzeti és a történeti lét együttes fenyegetettségének élményét rögzíti. Az élmény intenzitásának autentikusságát a retrospektív dokumentálás (1960) ellenére éppen az erősíti meg, hogy az *Emlékezéseim* írója kritikusan néz vissza fordulata éveire s elismeri, hogy a megtámadott eszmények nem egy esetben fétisek voltak. A protestantizmus vallásos gyökereinek el-sődlegessége, a megtámadottság és a fenyegetettségben való szilárd helyt-állás követelménye határozta meg az érett, szellemi-politikai befolyásá-nak zenitjére érő Ravasz két világháború közötti igehirdetését. A fenyegetettség érzésére – vélte – a predesztinációs hit adhat „megol-dást”. A teológiatörténet evidens,⁶⁵ és Ravasz által is többször idézett magyarázata az isteni szuverenitás abszolút mivoltának következetes, habár talán ridegnek tűnő doktrinér demonstrációjával magyarázza a predesztináció, a kettős elrendelés tételét, míg azt az újabb teológiatör-téneti kutatások a reformáció üldözést, kudarcot elszenvedett híveinek a lét és nem lét kérdésével birkózó egzisztenciális hitével hozzák össze-függésbe. Kálvin számára a választás (electio) az isteni Gondviselés megerősítése a hívő számára az üldözés és elnyomatás közepette, attól való félelme ellen, hogy elveszítheti hitét; s nem az elítéltetés üzenete azok számára, akik nem hisznek.⁶⁶ A predesztináció hite a kontinensen hitük miatt hontalanná letteknek adott „erős várat” és „mennyei út-levelet” földi zarándokútjukhoz. Sokan ezzel, a pusztulás víziójából fakadó egzisztenciális dinamikával magyarázzák a kálvinizmus sikerét.

Ennek az egzisztenciális-predesztinációs attitűdnek az egyik legfőbb jel-lemzője az ember cselekvési szabadságának erőteljes relativizálása, amely-nek következtében a történetiségen belül leértékelődik a progresszió gon-dolkodási mintája. Véleményem szerint Ravasz (és Révész) életművének megértéséhez a predesztinációs fordulatnak mint kulcsélménynek az elemzése vihet közelebb.⁶⁷ A Zoványi fentebb idézett előadására reflek-

⁶⁴ RAVASZ László: *Emlékezéseim*. I. m. 122–123.

⁶⁵ Heiko A. OBERMAN: I. m. 148–149.

⁶⁶ Ezt Ravasz is megerősíti a predesztinációról tartott rádiókonferencia-sorozatában. lásd RAVASZ László: *Az eleve elrendelés*. (Négy prédikáció). In: *Legyen világosság*. Franklin Társulat, Budapest, 1938. I. k. 138.

⁶⁷ A fenyegetettség érzése, a nemzethalál víziója az első világháborút megelőző évtizedben hangsúlyosabb volt, mint azt a Rákosi Jenő 30 millió magyarjának illúzióját előtérbe állító történeti összefoglalások sejtetik. Szabó Miklós kísérletet tett arra, hogy a válságérzetből fakadó gondolkodásbeli hagyomány kohéziós erejét megtalálja: e hagyomány legfontosabb jellemzőjének a kultúrkritikai attitűdöt – a modernitással

táló Ravasz számára a reformáció historikumában a lényeg a vallásos élet „mint minden külső jelentkezés forrása”.⁶⁸ Ez a felfogás 1918 után elvezetett Tisza teológiai nézeteinek (az egész református egyház előtt nyilvánosan exponált) revíziójához: „Gróf Tisza István nem vallotta vagy talán helyesebben mondva theologailag nem értette meg az eredendő bűn, a helyettes elégtétel és a testi feltámadás tanát. [...] Gróf Tisza István a teljes kálvinizmus mellett letette 1918. évi október 31-én az élet és halál nagy hitvallását és azok közé a nagy református hősök közé sorakozott, akiknek theologiját nem, csak életüket tudta követni.”⁶⁹

Ez a fajta új lelkiiség a társadalom és a protestantizmus viszonyát is más alapokon képzelte el. Ravasz szerint a „háború előtt a protestantizmus a szellemi légkörnek olyan elkeveredett alkatrésze volt, amelyet sem megkülönböztetni, sem kiküszöbölni nem tudtunk, hanem belehelünk, mint ahogy beleheljük az oxigént a levegővel. A háború után különálló, éles tényezővé kezd válni, metszetévé vagy csíkjává a magyar szellemi életnek.”⁷⁰ A célzás itt ismét Tiszát érinti, aki mint nemzetmegosztó és anakronisztikus felekezetiesedést utasította el a különálló református politikai és kulturális identitás megfogalmazását. Egybecseng ezzel az a meggyőződés is, hogy „sohasem lehet világot, társadalmat építeni fel arra a tételre, hogy mindenki keresztyén”.⁷¹

Ehhez a vallásosság helyét a szekuláris fenyegetéssel számot vető, alapvetően modern helyzetmegállapításhoz hasonló Révész Imre álláspontja is. A rendszer irányadó konzervatív folyóiratában, a *Magyar Szemlé*-ben megjelentetett 1928-as dolgozatában arra kérdésre, hogy „melyik fejlődési vonalon és melyik harci fronton akar elhelyezkedni a magyar protestantizmus a magyar nemzet közéletében”, azt a választ adta, hogy „történelmi rendeltetését [...] nem akkor tölti be, hogyha [...] csatlakozni akar ide vagy oda, hanem akkor, hogyha megáll a maga lábán, halad a maga ösvényén és szolgál a nemzetnek a maga sajátos szelleme minél erőteljesebb, minél építőbb kifejtésével”. Révész szerint ez akkor

szemben érzett frusztrációt – tette meg, és elsősorban mint politikai reakciót értelmezte. Szabó posztumusz kiadott nagyszabású összegzésében (*Az újkonzervativizmus és a jobboldali radikalizmus története, (1867–1918)*. Új Mandátum, Budapest, 2003.) azonban a polgári radikálisok képviselte szellemi hagyomány szempontjából, annak alapján dolgozta fel anyagát. Véleményem szerint a feladat nem is valami féle egységes magyarzáti keret megtalálása, inkább a válaszok pluralizmusának megértetése.

⁶⁸ RAVASZ László: A Zoványi ügyhöz. *Protestáns Szemle*, 1918. 291.

⁶⁹ *Ágenda. A Magyar Református Egyház liturgiás könyve*. Budapest, 1927. 6. – Köszönöm Kósa Lászlónak, hogy erre fontos nyilatkozatra felhívta figyelmemet.

⁷⁰ RAVASZ László: A protestantizmus lényege és sorsa (1934). In: *Legyen világosság*. I. m. I. k. 494.

⁷¹ RAVASZ László: A helyes egyházpolitika. In: *Uó: Isten rostjában*. Franklin, Budapest, 1941. II. k. 432.

következik be, ha „a magyar protestantizmus belső életében semmi vitát nem tűrő magátólértetődéssé válik az a meggyőződés, hogy a protestantizmus vallás és kereszténység”.⁷² A dualizmus protestantizmusának liberális nemzetállami triumfalizmusát elutasító Révész Imre püspökként is a reformátori protestantizmusnak a „keresztyén állam” évezredes „nagy fikciójával” való összeférhetetlenségéről értekezett, ahogy Ravasz a kapitalizmus „megerőtlenedésével” kapcsolatban figyelemztetett arra, hogy a visszatérés az eredeti programhoz nem jelenthet restaurációt: „Nem arról van itt szó, hogy trón és oltár mennyire szövetségesek, nem is arról, hogy melyik a konservaló hatalom és melyik a forradalmi, mert ebből a távolságból kitetszik, hogy a lelketlen ancien regimek sokszor inkább szülik a forradalmakat, mint a bátor, életteljes progresszió.”⁷³

A fordulat következményei a két világháború között

Ravasz és Révész nyilatkozatai azért is fontosak, mert tudományos és teológiai munkásságuk, egyházvezetői, igehirdetői és irodalmi tevékenységük jelentősen meghatározta a két világháború közötti (egészen az ötvenes évek vallásüldözéséig tartó), a református egyházat is érintő, társadalomtörténeti szempontból részletesen máig nem elemzett vallási fellendülést. A kutatások viszonylagos hiánya részben az 1990 előtti korszak tabuihoz köthető, de talán még fontosabb szerepet játszik a társadalomtörténetírásban magát makacsul tartó szekularizációs tézis tág és kényelmes értelmezése. A szekularizációs tézis azt feltételezi, hogy a vallásosságot a modernitás kifejlődésével párhuzamosan fokozatos társadalmi marginalizáció jellemzi, az ennek ellentmondó adatok pedig a modernitással szembeni regresszív anomáliák. Bár ezt a magyarázatot az elmúlt két évtizedben több oldalról is támadás érte, a vita eredményei alternatív „mesternarratíva” hiányában nem szüremkednek túl a vallástörténet diszciplináris határain.⁷⁴ Pedig a 20. század társadalom-

⁷² Révész Imre: A magyar protestantizmus útjai. *Magyar Szemle*, 1928. november, 237–238.

⁷³ Révész Imre: A protestantizmus és a vallásszabadság. In: *Tegnap és ma és örökké...* Debrecen, 1944. 186.; Ravasz László: Harangszó. In: *A protestantizmus Magyarországon*. Bethlen Gábor Szövetség, Budapest, 1928. 377.

⁷⁴ Jeffrey Cox: Master narratives of long-term religious change. In: *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750–2000*. Hugh McLeod–Werner Ustorff (eds.) Cambridge University Press, Cambridge, 2003. 201–217.

és eszmetörténeti változásainak elemzése Magyarországon is a hagyományos, a vallást elsődlegesen marginális vagy retrográd erőként jellemző normatív tézisnek a felülvizsgálatát igénylik. A századforduló és különösen az első világháború utáni – először a katolikus egyház esetében megfigyelhető – vallási fellendülés okainak értékelésében hangsúlyosan a reaktív jelleg, a liberalizmus diszkreditálása és a forradalmak bukása, s az ezt követő ellenforradalmi rendszer keresztény kurzusával kötött szövetség szerepel, jellegét meg a Szekfűtől kölcsönzött „neobarokk” metafora jellemzi.

Ez azonban egyedül nem elégséges magyarázat. Ezért a jövő társadalom- és eszmetörténeti vizsgálatában is nagyobb szerepet kell kapnia az európai jelenségként fellépő „második konfesszionalizáció”⁷⁵ korszakának. Vizsgálni szükséges ennek sajátos magyar jellemzőit, a nyugat-európai és a térség országaival rokonítható, illetve eltérő vonásait. És elemezni kellene a kérdést egyszerre historiográfiai és „teológia-történeti” szempontból is. A két világháború közötti magyar társadalmat nem a holland mintájú úgynevezett oszloposodás, azaz a politikai és szociális életet egységes keretbe foglaló vallásos kultúrák „szerződéses” egymás mellett élése, hanem e kultúrák látványosan konfliktusos pluralizmusa jellemezte.⁷⁶ Azonban Ravasz és Révész (teológiai álláspontjukkal „összhangban”) új módon értékelték a katolicizmus és protestantizmus viszonyát. Ráadásul Ravasz két világháború közötti reformációképe megelőlegezte az egyháztörténetírás évtizedekkel későbbi (századközepi) fordulatának következtetését, amely szerint a vallásos megújulás évszázados készülődése nemcsak a protestantizmus születéséhez, hanem a katolicizmus „tridenti megújulásához” is elvezetett. Ahogy Ravasz László fogalmazott 1935-ben: „A középkori egyház cluny reformját éppúgy reformációnak kell nevezni, mint ahogy katolikus szempontból a legnagyobb és legjellegzetesebb reformációt a tridenti zsinat hajtotta végre.”⁷⁷ Az időbeli kitágításnál és konfesszionális pluralizációnál még fontosabb azonban, hogy az újkor történetének vallásháborúit és eszmei-ideológiai konfliktusait – a dichotómikus beállítással szemben, amelyek a korábbi teleologikus értelmezések szerves és elengedhetetlen részei voltak – úgy „relativizálta”, hogy a konfliktust motiváló értéktartalmakat ak-

⁷⁵ Olaf BLASCHKE: Das 19. Jahrhundert: ein Zweites Konfessionelles Zeitalter? *Gesichte und Gesellschaft*, 2000/26. 38–75.

⁷⁶ L. legújabban RÉBAY Magdolna: A felekezeti kérdés az 1920-as, 1930-as évek fordulóján a Református Figyelő és a Magyar Kultúra írásaiban. *Kút*, 2003/3–4. 148–164.

⁷⁷ RAVASZ László: Október 31. In: *Legyen világhosszág*. I. m. I. k. 503.

tuálisnak mutatta a katolicizmus és a protestantizmus szempontjából is.⁷⁸ A reformáció jelentősége így az újkor történeti pluralizmusát valóságos alapon igazoló szemléletbe integrálódik: „itt két történelmi erő: a keresztyén világszemlélet és életgyakorlat két típusa áll szemben egymással. Ez nem csak elméleti vagy theologiai ellentét, hanem művelődéstörténeti fejlemény is, s mint ilyen, magának az emberi szellemnek alaptényezője” – írta 1934-ben.⁷⁹ Ugyanakkor ez a kettőség „a nyugateurópai műveltségnek és ezzel együtt az emberi szellem méltóságának olyan szolgálatot tett és olyan eredményeket mutat fel, hogy aki bármelyiket tagadásba venné, vagy megsemmisíteni akarná: az európai művelődés legdrágább javaiban tenne kárt és az emberi méltóság épségét és egészségét csonkítaná meg”.⁸⁰ Ravasz egy másik előadásában a reformáció nyomán támadt szakadás és megosztottságból fakadó konfliktusok jelentőségét is a felvilágosodás hagyományával ellentétben értékelte: „a világ teremtése óta minden lelki kérdés politikai, gazdasági kérdéssé változott [...] nem képzelhetünk el nagyobb árulást, a Szentlélek ellen súlyosabb bűnt, mintha valaki egy olyan lelki igazságot, amelyet Isten legszentebb ügyének érez, elhallgat azért, mert megvallásának és hirdetésének megromlott emberi természet miatt kellemetlen következményei lesznek. Ez a profétizmus történelemalkító hatalmát metszené ki az emberiség életszervezetéből.”⁸¹ A profétizmus kiemelése és a vallási pluralizmus elfogadása („a keresztyénségnek olyan rejtett közös alapjai vannak, amelyek nagyobbak, lényegesebbek, és fontosabbak, mint a megrepedt vagy elválasztott felsőépítmény”) nem pusztán a krízis élményét fejezte ki, hanem – ahogy Bangha Béla cikkére válaszként írta – „a mai apokaliptikus időket”, amikor „nagyreszt” a bolsevizmus és „részben” a náci újpogányság révén a keresztyénség a „maga egészében fenyegettetik”.⁸² A nézetrendszer elméleti összefoglalását Révész Imre történelemelméleti vizsgálódásai adták meg. A Ravasz 60. születésnapjára készült emlékkönyvben közölt tanulmányában újra exponálta a kultúra, történelem és a keresztyénség eszkatológikus üzenete közötti fe-

⁷⁸ Uo. 505–507.

⁷⁹ RAVASZ László: A protestantizmus lényege és sorsa. Uo. 497.

⁸⁰ Uő: Október 31. Uo. 504.

⁸¹ Uő: A reformáció mérlege. Uo. 511.

⁸² Egység vagy barátság. Válasz Bangha Béla cikkére. *Protestáns Szemle*, 1937/4. 161–166. Az ökumenikus közeledésről lásd Giczi Zsolt: Egy eszmecsere és előzményei. Vélemények a katolikus–protestáns egység megvalósításának lehetőségeiről a Magyar Szemle és a Protestáns Szemle 1937–1938-as évfolyamában. In: *Acta Historica*. (Acta Universitatis Szegediensis de Attila József nominatae). Tomes VIII. Szeged, 1999. 65–84.

szültséget: „A Szentírás arra [tanít], hogy az emberi történetnek immanens végcélja egyáltalán nincsen, a kultúra eszményei nem abszolút értékek”⁸³ – azonban a kultúrkritikai pesszimizmust a szellemtörténet pre-desztinációs értelmezésében véli feloldani: „A keresztyén szemlélőnek a gratia generalis jelenségeit a történet minden mezején meg kell keresnie, nem eshetik tehát sem a politikai, sem a társadalom-gazdaságtörténeti, sem a tisztán eszmetörténeti szemlélet egyoldalúságaiba. Csak az összegző, synthetikus szemlélet elégítheti ki s épp ez az összegező történelem-szemlélet az, amelyet egy manapság divatossá vált és sokszor félreértett szóval szellemtörténetnek hívnak.”⁸⁴ Ez az az álláspont, amely a főként protestáns háttérű történészek által művelt népiség-történetnek, valamint a nemzet újrafogalmazásának keretét jelentette: „Igaz, hogy a népek és nemzetek keletkezésénél éppúgy, mint az egyedek és családok történetének bölcsőjében, már ott van a bűn. Mégis az egyetemes kegyelem áldásai vannak elrejtve abban, hogy az ember népi, nemzeti közösségben élhet, annak erejétől segítette fejtheti ki a legjobbat, ami benne van és annak kebelében gyakorolhatja magát Isten országára. A keresztyén történetsszemlélet éppen református alapon nem mehet ugyan odáig, hogy a romantikával egyenesen »istengondolatoknak« hirdesse a népiséget s a nemzetiséget, de igenis megkülönböztetett figyelmet szentel a nemzeti történetnek, amelynek szellemtörténeti módszerrel való kimélyítése és kitágítása, legfőképpen a *népiség-történet* művelése által, éppen napjainkban folyik.”⁸⁵

*

A protestantizmust értelmező kritikai (Szabó Dezső, *Nyugat, Huszadik Század*) és apologetikus (Tisza és a *Protestáns Szemle* köre) századeleji diskurzusok hasonló dichotómiákat jelenítettek meg, mint a liberalizmus és a progresszió értelmezésében bekövetkező századeleji szakadás, s részben talán értelmezhetőek e vita függvényében is. A századeleji protestantizmus-vita olyan sajátos társadalom- és eszmetörténeti határjelenséget szemléltet, amelyben két, egymással éles versenyben álló társadalomkép és politikai cselekvési stratégia épül alapvetésében közös (jelen

⁸³ RÉVÉSZ Imre: Református történetsszemlélet. In: *És lőn világhosszág. Ravasz László emlékkönyv*. Szerk.: VASÁDY Béla. Budapest, 1941. 193–207. Újraközölve: NÉMETH Pál: I. m. 213. (A következőkben megadott lap-számok ez utóbbi kiadásból valók.)

⁸⁴ Uo. 218

⁸⁵ Uo. 219. (Kiemelés az eredetiben.)

esetben a protestantizmust a haladás paradigmájában elhelyező) nézetrendszerre. Hasonló a helyzet az 1910-es évek közepétől jelentkező és a két világháború között uralkodónak tekintett, reakcióként vagy kiigazításként jelentkező, Ravasz László által képviselt iránnyal. Ez a reformatori identitás legsajátosabban kálvini gondolatának, az eleve elrendelésnek egzisztencialista értelmezésével idejétmúltnak minősítette az írásomban részletesen tárgyalt dilemmát, ugyanakkor az áthidalhatatlannak jellemzett dogmatikai ellentétek ellenére is a katolicizmussal rokon társadalomképben és cselekvési stratégiában találta meg a protestáns magatartás aktuális feladatait. Ugyanakkor továbbra is értelmezendő és aktuális marad az a kérdés, hogy vajon a katolikus és a protestáns történelemértelmezés fentebb leírt közeledése mennyiben tünete a vallásos világ- és történelemmagyarázatok hanyatlásának, annak, hogy a történelemértelmezés dialektikáját többé nem a katolikus vagy a protestáns teológia sajátos teológiai-történeti látásmódjai, illetve ezek különbségei, hanem az univerzalisztikus utópiák és a konzervatív táborba szorított vallásos világmagyarázatok közötti versenyhelyzet határozza meg, amely szükségképpen halványítja el a dogmatikai korpusz hangsúlyos elemeit is.