

## *Protestáns művelődéstörténet – protestáns társadalomtörténet*

Kósa László: *Művelődés, egyház, társadalom*



Kósa László legújabb kötete ismét csak a magyar protestantizmus

történeti és elméleti kérdéseit tárgyalja, a történelemben vetítve ma is aktuális dilemmákat, s a jelen szinte minden problémáját több száz esztendő történéseivel magyarázva. Egyformán munkál szerzőnkben a mindennek végére járni akaró tényfeltárás imperatívusza s a szüntelen korrekció, a lényegében igaz, ám mégis árnyalásra szoruló közhasznú igazságok új-

AKADÉMIAI KIADÓ,  
2011

ra gondolásának ösztöne: „A katolikus egyházhoz gyakran fűződik a

középkor, a feudalizmus, a reakció, a konzervativizmus fogalma, míg a protestáns egyházakat a liberalizmussal, a toleranciával, a demokráciával, a haladással stb. együtt emlegetik. A kép sokkal differenciáltabb”. Hozzátehetjük: a fenti beállítást a XIX. századtól örökölte (egyebek mellett) a baloldali gondolkodás is. (E kép módosulását a katolicizmus

## [ Szemle ]

a XX. század második felében bekövetkezett változások sorával érte el.) A kötet tanulmányai – természetesen – nem pusztán ebben a vonatkozásban, hanem számtalan más összefüggésben bírálják felül az évtizedek óta axiomatikusnak vélt tételeket.

Sok-sok újat mond például a magánélet vallásosságáról, megszabadulva attól a ma is közkeletű (és sajnálatosan sok ellenszenvet kiváltó) közhelyes, „farizeus” önértékeléstől, mely szerint vannak a „hívők”, aztán a „nem hívők”, s ez utóbbiak minden rossznak a forrásai. (A hermeneutika gondolkodástörténeti fordulatot hozott azzal, hogy nem hívőt és hitetlent állít szembe, hanem a hit és értelmezés többféle változatát tekinti a vallási élmény lehetséges lényegének.) Kósa Lászlóban nincs ítélkező és igazságszító felsőbbrendűségi tudat. Megértően és tárgyilagosan kezeli a múlt és jelen magyar kálvinizmusának kényes kérdéseit is. Az egymást követő tanulmányok (*A magánélet vallásossága a biedermeier idején, A vallási közönyösség növekedése Magyarországon a XIX. század közepén*) majdnem hézagatlanul veszik sorra a többnyire alföldi református közösségek egykori életét (*Gyula alföldi mezőváros református presbitériuma a XIX. században*). A meghatározó időszak és példatár az ő szemében a XIX. század és a XX. század első fele: *Az egyházak és az állam viszonyának változásai a XIX. századi Magyarországon, A polgári szabadság kapujában: a református egyház 1848-ban, Katolikus és protestáns magatartásformák az abszolutizmus korában*.

Az újítás, a XIX. század végi önrevízió egyházpolitikai küzdelmei felől vezet az út a XX. század első feléig, amikor nemcsak a kor legnagyobb írói (Ady, Móricz, Szabó Dezső, Németh László) kerülnek deklaratív viszonyba a magyar kálvinizmussal, hanem olyan egyházvezető személyiségek hatása is kibontakozik (Ravasz, Révész, Makkai), akik valóban osztársadalmi jelentőséggel léptek fel szóban és írásban, de életművük elemzése máig várta magára. (Érthető módon, hiszen 1989-ig elég bajos dolog volt tárgyilagos képet adni Ravasz Lászlóról, Horthy bizalmasáról, a rendszerváltás óta pedig Révész baloldali szimpátiái szo-

rulnak ha nem is mentegetésre, de magyarázatra.) A kötet végén azután olyan írások is helyet kapnak (*Református ifjúsági körök bomlasztása Budapesten az 1960-as évek első felében*), amelyek szereplői fél század múltán kerülnek szembe az egykori események őszinte mérlegelésének feladatával.

S bár meggyőződésünk, hogy egy ilyen gazdag tartalmú tanulmánykötet esetében főleg és elsősorban a ritkán (vagy sosem) érintett történetfilozófiai és kulturális antropológiai kérdések méltánylása és továbbgondolása a feladat, lehetetlen nem szólni a szerző személyéről, „privát” történetéről, azokról az adottságokról, családi hagyományokról, amelyek Kósa László számára szisztematikusan írták elő a teendőket. Ezúttal ugyanis nem külön áll a szerző eszmei-szellemi útja, gondolkodásának logikája, másfelől pedig a történelmi tényfeltárás, hanem a család, az édesapa (Kósa Ferenc) alakja az írásoknak nemcsak ihletője, hanem közvetlen szereplője is lesz: *Az eberfeld-debreceni diákcseré (A magyar református egyház és a német hitvalló egyház kapcsolatának egy fejezete)*. A debreceni teológia német kapcsolatai 1934 és 1940 között Kósa László édesapjának, tehát a családi örökségnek köszönhetően kerültek a kutató figyelmének körébe.

A diákcserének mélyen gyökerező etikai és valláspolitikai következményei voltak: a debreceni teológusok a nemzeti szocializmussal szemben álló, a bibliai alapokhoz ragaszkodó protestánsok (a Bekennende Kirche) körével kerültek kapcsolatba. Ennek megvoltak a maga „debreceni” előzményei, hiszen Révész Imre, Czeglédy Sándor, Pákozdy László, Török István kezdettől szembehelyezkedtek a náci újpogánysággal, amivel Karl Barth példáját követték. Szerzőnk édesapjának, Kósa Ferencnek 1939-es naplófeljegyzését idézi: „Megérte-e Magyarországnak, hogy ilyen dicstelen módon nyerte vissza területeit? Hogyan fog tudni ellenállni ennek a germán hódítási vágynak, amely máris betolakodott Szlovákián át az ezeréves Magyarország területére? Rossz vége is lehet a barátságoknak... Egyetlen reményem van: Európa összefog Németország ellen, és ez az összefogás fog megmenteni bennünket”. A legszűkebbtől, a családtól a leg-

tágabbig, a világtörténelmi perspektíváig vezet tehát a múltidézés.

Személyes oka és lehetősége van Kósa Lászlónak arra, hogy ilyesmiről szóljon, de távlata és tanulsága rendkívül gazdag. Hiszen több mint fél évszázadig abban a hiszemben tartották a világot, hogy a hitlerizmussal szemben a nyugati szövetségesek, az USA, Anglia, Franciaország, valamint a Szovjetunió, a kisanant, Szerbia, Románia stb. lépett fel diadalmasan, mintha csak a baloldal és az európai liberalizmus hozott volna áldozatokat ebben az ügyben. Arról vajmi kevés szó esik, hogy a német protestánsok mennyit szenvedtek és harcoltak az embertelen ideológia és hatalmi gépezet ellen fellépve, s hogy a magyar reformátusságot sem kizárólag a zsidótörvényekkel egyetértő megalkuvás jellemezte. Ami tehát látszólag szűk családi, regionális térből (Gyula) bontakozik ki, az az emberiség egyik legnagyobb történelmi katasztrófája egyoldalú beállításának korrekciójához vezet el.

Az meg aztán végleg eddig „észre nem vett összefüggés”, hogy az egykori debreceni teológusok valami olyasmit „tanultak meg” a náci Németországban, amit utóbb hasznosíthattak Magyarországon és Romániában az „ugyancsak egyházellenes kommunista diktatúrákban”. S itt a lényeg nem az unásig ismételt mérlegelés, hogy milyen mértékben jogosult egyenlőségjelet tenni a hitlerizmus és a sztálinizmus között, hanem az, hogy a keresztyén etika szerint akár faji, akár osztályalapon nyugvó gyűlöletkeltés és bestialitás csak elutasításban részesülhet. Amint Kósa Ferenc naplója tanúsítja: „Tegnap este Klaus Herder német írónak egy előadását hallottam a wuppertáli gyülekezeti teremben, Oroszországról, az oroszországi németekről és főleg a keresztyén egyház életéről és küzdelmeiről beszélt. Mi tudtuk, hogy ahol bolsevizmust mond, ott mindenütt nemzeti szocializmust lehet és kell érteni, a lényeg ezáltal nem változik. Amint négy szemközt mondja, ma még lehet a bolsevizmus ellen beszélni Németországban, de nem tudni, meddig... Barmenben éjjel egy fogorvost beteghez hívtak. Autóba ültették, azóta eltűnt stb. Más ez, mint ami most Oroszországban megy?”

Az 1930-as évek Németországról kibontakozó kép, amely félelmetes hasonlóságot mutat a sztálinista korszak keresztyén üldözésével, egy régi igazsághoz szolgáltat új és új érveket: a magyarságot közép-európai helyzete olyan több szempontú látásmód birtokába juttatta, ami tisztult és elfogulatlan pozícióhoz segíthette volna hozzá. Nyugat-Európa elsősorban a náci vallásüldözés borzalmaival szembesült, a magyar keresztyének (és nemcsak a protestánsok, hanem kirívó formában maga Mindszenty) a náci és bolsevik ateista terrortól egyformán szenvedve jutottak el bizonyos embertelen kollektív ideológiák rokon lényegének felismeréséhez. Új szintre kerülése ez egy olyan több száz éves pozícionáltságnak, amely például keresztyén felekezetek egymás mellett élésének hosszú tapasztalatával az ellenségeskedés mellett a belátás és megértés kiszélesítésének többletét is lehetővé tehetné.

A jobb és baloldali diktatúrák élménye, az ebből levont következtetések etikai-filozófiai immunitással ruházhatnák fel az ebből a szempontból „megpróbált”, „megpróbáltatott” népeket, ha nem a közömbösség és a cinizmus kerítene hatalmába őket intellektuális és morális fogyatékosok folytán. Amiképpen a „többvallású” társadalmak ilyen irányú érettsége sem egyértelmű: „Állítjuk, hogy a több vallású társadalmak kultúráját a vallási tagolódás gazdagította. Igaz ez akkor is, ha a tétel ezúttal megfordíthatatlan, mert természetesen nem mondhatunk szegényebbnek egy kultúrát, ha hiányzik belőle a vallási háttérű rétegződés, mert másféle eltérések tagolták és formálták, amelyek egyedien meghatározzák”. A tisztán katolikus lengyelek vagy olaszok, illetve a tisztán lutheránus svédek vagy finnek világa valóban olyan mértékig különböző, hogy nehéz volna bizonyítani: az egyneműség elorsvasztja a más-más lelki tartalmak jóindulatú és intellektuálisan magas nivójú intuitív értelmezését. Másfelől: a többvallású társadalmak megnövekvő toleranciája legtöbbször csak elméletileg van adva, s az olykor csakugyan mérseklődő vallási fanatizmus nem feltétlenül hoz magával általános megértést és jóakaratot. (Szép példák azonban akadnak: Márton Áron feltétlen méltánylása az erdélyi protestánsok

## [ Szemle ]

oldaláról vagy a református Czine Mihály és a katolikus Görömbei András egymást becsülése, kiegészítése egyértelmű bizonyítéka annak, hogy bizonyos gondolati és erkölcsi szint fölött a különböző felekezeti kultúra és hagyomány tiszta, éteri formában békül meg, sőt ragyog fel egymástól.)

Lehetetlen ma már (sőt talán mindig az volt) meghatározni a magyar kálvinizmus bizonyos jellemzőinek eredetét vagy okát. Mekkorra szerepe volt az Európában „testvértelen”, ázsiai eredetű népcsoport beilleszkedési nehézségeinek, „egzotikus” nyelvének, egyetlen más európai nemzet sorsához nem hasonlító specialitásainak. Hiszen mindent, amit Nyugat-Európát járt papjai, értelmisége hazahozott, a hazai állapotok nyomában „helyi”-vé formáltak. Az egyediséghez hozzájárult már maga az, ahogy a protestáns felekezetek (eltérő mértékben) különbözni akartak a katolikusoktól. A hagyományosan a közterületeken felállított keresztnek ugyan nem született kálvinista megfelelője, nem törekedtek tárgyi jelképek dolgában is versenyre kelni Rómával (*A kereszt jele a magyarországi protestánsoknál*). A reformátusok a templom tornyára is sokféle jelet, jelképet helyeztek: csillagot, félholdat, keresztet, kakast, zászlót stb. Ez a „fegyelmetlenség” azután jó irányú türelemhez és érdeklődéshez is elvezethetett: a sokféle jelkép többféle gondolatra és érzésre utalhatott, az egység és a kötelező azonosság ellenében azzal a szabad vizsgálódással is összhangban állott, ami (sokak szerint) a felvilágosodás leglényegesebb előzményévé teszi Luther és Kálvin mozgalmát.

Külön dilemmát jelent a református emlékhelyek kérdése, illetve általában is a protestáns egyházak történelemértelmezése: „a protestáns egyházakkal kapcsolatba hozott kurucos történetírást az 1950-es évek hivatalos történelemszemlélete részben magáévá tette”, bizonyos fokig kompromittálta. Ennek nyilvánvaló földrajzi okai is vannak. A Bécestől távolabb eső kelet-magyarországi területek, a Tiszántúl, Erdély bizonyult nem egy esetben nemcsak a protestantizmus, hanem a függetlenségi gondolat bázisának is. Kossuth szükségképpen Debrecenbe menekítette kormányát és parlamentjét 1848–49

telén, ami kölcsönös és katartikus felismerésekhez vezetett. Kossuthék (amint a kormánnyal tartó Jókai életre szóló élményként tartotta számon) megdöbbentek azon (a német többségű Pest és dunántúli vidékek, valamint a szlovákok lakta felvidék után), hogy a kálvinista Rómában mindenki magyarul beszél, s őket támogatja. Debrecen népe pedig valóban a magyarok Mózesét látta Kossuthban, s eme meggyőződéséből később sem engedett.

Az 1849. áprilisi Függetlenségi Nyilatkozat ereklyeként került a debreceni Nagytemplom vitrinjébe néhány évvel ezelőtt, holott ismeretes, hogy a XIX. századi magyarság olyan szellemi, erkölcsi kiválóságai, mint Eötvös vagy Deák a trónfosztást sem szükséges, sem hasznos lépésnek nem tartották, Kemény Zsigmond pedig – aki jelen volt az országgyűlés sorsdöntő (s oly sokak halálos ítéletéhez ürügyül szolgáló) április 14-ei ülésén – egyenesen terrorisztikus módszerektől sem visszariadó, államcsínyszerű aktusként írja le, melynek során az elenyésző kisebbséget képező republikánus baloldal a trónfosztó nyilatkozat megszavazását kierőszakolta. A jelek szerint a protestáns történelemértelmezés nem kíván szakítani e kurucos történelemkoncepcióval. Vélhetően a kálvinizmus egykori üldöztetése, nélkülözései, a katolikus Habsburgok toleranciadeficitje hagyott mély nyomokat a református műltszemléleten.

Más kérdés, hogy a XIX. század közepétől bizonyos módosulás következik be ebben a tekintetben is. Már a XVIII. század végétől létezik jozefinista protestáns gondolkodás (nemcsak Kazinczy, egy kicsit Arany is kapcsolódik később ehhez), Tisza Kálmán pedig református miniszterelnökként összmagyar érdekek és szempontok kifejezőjének tarthatta magát. (Katolikus részről az ugyancsak református Horthy kormányzóvá választását a protestáns politikai hatalmi törekvések csúcsra futásaként értékelték.) A kálvinista közgondolkodásban egyébként – feltehetően a függetlenségi hagyományok eltorzult és színvonalatlan változataként – megmaradt bizonyos gyanakvás, a hivatalos állásponttal kapcsolatos bizalmatlanság. Megnyilatkozott ez a Görgey áruló vol-

tában való önfelmentő hittől a finnugor nyelvrokonságban való kételkedésig. Előbbiben a történelmi tények, a fegyverletétel előtti teljesen reménytelen katonai helyzet, utóbbiban a tudományos érvek, a nyelvtörténet cáfolhatatlan adatai sem ingatják meg a „kurucos” szilárdságot. (Ami aztán alkalmas arra – a Dunántúl felől nézve –, hogy a reformátusokat a butasággal, a műveletlenséggel, a parlagi szubjektívizmussal azonosítsák.)

A változó protestáns helyzetérzékelés többszörös áttétellel érezteti hatását az életvitel, a szokások szférájában is, hiszen amit általában polgárosodásnak nevezünk, annak nemcsak például debreceni, meglehetősen egyedi „civis” változata létezik, hanem a református közösségek lassú modernizálódásának része például a biedermeier asszimilálása is (*A magánélet vallásossága a biedermeier idején*). A családi és közösségi vallási szokásrend egészen a XX. század derekáig tömegesen őrződik meg, a XIX. században pedig társadalmi, vagyoni eltérések mellett is általános: „A köznemesi-értelmiségi református Jókay család éppúgy imádkozott evés előtt és után, mint az evangélikus báró Podmaniczkyak”. Az pedig, hogy a Jókayak tartották a nagypénteki böjtöt, egy még általánosabb íratlan szabályhoz igazodik: a református ember számára vallása nem teszi kötelezővé a böjtöt, bár nem is tiltja, s főképpen: a pénteki húsevésnek nem szabad senkit megbotránkoztatnia. (Tehát a más vallási szokások és meggyőződések tisztelete a XIX. századra „liberális” formákat ölt.)

Kétségtelen, hogy a magyar kálvinizmus szempontjából meghatározó volt az 1849 utáni politikai és erkölcsi helyzet: *Katolikus és protestáns magatartásformák az abszolutizmus korában*. Már Eötvös József gúnyosan, de valószínűleg jegyezte meg: „Menj, kérdezz meg egy reformátust, milyen vallású, büszkén fogja felelni, hogy kálvinista. Kérdezz meg egy katolikus, bocsánatot fog kérni, hogy katolikus” – idéz Kósa László egy katolikus egyháztörténész. S valóban (de – persze – durva leegyszerűsítéssel): a kálvinista jó magyarnak (amit még az is bizonyított, hogy a református pap palástja nemzeti viselet, a katolikusé nem-

zetek feletti, tehát a maga módján „idegen”) és liberálisnak számított, míg a katolikus, ha nem is éppen ezek szöges ellentétének, mégis valami barátságatlannak, de legalábbis bonyolultabbnak. (Széchenyi és Eötvös erős katolicizmusáról mindenki tud, ám inkább személyiségjegyként.)

A felekezeti hovatarozás erős kötődés, de laza keretei veszélyt is hordoztak: „A protestantizmus megengedte, hogy valaki jó evangélikusnak vagy jó reformátusnak mondja magát csupán hazafisága és nemzeti érzése tudatában, s annak minősült környezete szemében is, mégha templom táján esztendőig meg se fordult, és csupán az élet nagy alkalmain (születés, házasság, halál) igényelte az egyház közreműködését”. Valami olyasmi ez, amit a XVIII. századi Debrecen kapcsán szívesen emlegettek (főleg 1945 után) ateista kálvinizmusként, minthogy a hermeneutika előtt (és nélkül) nem alakult ki annak se elmélete, se gyakorlata, hogy a túlvilágot, a csodákat átvitven, jelképesen értelmező Biblia-befogadó ne feltétlenül bélyegeztessék ateistának. Ennek következményeit teljes őszinteséggel interpretálja Szeremley Sámuel már 1874-ben: „A protestáns kultuszok esztétikai hatása igen kevés lévén, másfelől pedig az egyházi hivatalos hittan a tudományok és ész emberi fejlődésével teljes ellenkezésbe bonyolódván: miután a nemzetiségi és ellenzéki törekvések megtalálták saját medrüket, a templomok tornácai a felvilágosodottaktól egyszerre megüresedtek... E keserű tapasztalatok nyilván mutatták, hogy a jogérzet egyoldalú ápolása még teljességgel nem jelenti az egyház felvirágzását...”

Amikor világtörténelmi méretekben gondolkodva polgárinak és demokratikusnak szokás mondani az olykor a reneszánszból levezetett reformációt, nem mindig esik kellő hangsúly az országok és nemzetek szerinti különbségekre. A presbiteri rendszernek nyilván szélesebb hatása is volt a társadalomra és politikára, hiszen „alighanem a presbitérium volt Magyarországon az első olyan képviselőtestület, melyben nemesek és jobbágyok nem a rendi szerkezetben való elhelyezkedés alapján, esetenként akár egymással vetélkedve is belekerülhettek...” És ez még akkor is igaz,



## [ Szemle ]

ha tudjuk, hogy a világszerte vezető választó autonómiát élvező, önmagukat ellenőrző közösségekhez képest a magyar református egyházban „katolikus örökségként és korai lutheri hatásra megmaradt az esperesi-püspöki rendszer”.

Külön motiváló tényező (erre Kósa László nem utal), hogy magyar vonatkozásban a demokrácia szélesítését gátoló tényező (a magas nemzetiségi részarány) a reformátusokat nem fenyegette. Ugyanis hiába volt némely ország-részben riasztóan magas a nem magyar ajkúak aránya, ami politikai döntésekben roppant kockázatot jelenthetett az általános és titkos választójog teljes kiterjesztése esetén, ilyen félelem nem kaphatott lábra református közösségekben, mivel idegen ajkúak szinte sehol nem fordultak elő, tehát a nem magyarok többségre jutásának rémképe nem zavarhatta a teljes demokratikus mechanizmus működtetését.

A szabadelvű és demokratikus kálvinizmus veszélyeire legdurvábban Szabó Dezső mutat rá: „Mindenki maga érzelgi vagy bölcselkedik ki a maga istenét, s a leghatározatlanabb ködképletek és leghígabb generál szavak tiszteltetnek meg e nagy történelmi névvel... Megszületik az emberi elme egyik legtorzabb szülőtte, a liberális Isten, egy saját használatra alkotott lírai Isten, ki egyéni érvényesülésem minden módozatát szankcionálja anélkül, hogy észrevenném, hogy én magam szankcionálom a magam kis játékait” (*Az individualizmus csődje*). Ez a fajta toleranciának is tekintett szabad gondolkodás egyfelől pozitív következményű volt évszázadokon át [„A vallásháborúkat vívó Nyugat-Európához képest Magyarországon a reformáció századában kevés súlyos vallási összetűzés történt”], másfelől vallási közömbösséghez és fegyvelmetlenséghez is vezethetett. Ennek aztán végleg esetleges, személyes okai is lehettek, amire vonatkozóan Kósa László az egyébként egyházas érzületéről ismert Fáy Andrást idézi: „A templomgyakorló atyáknak, akik fiaikat is azt gyakorolni készíttetik, rendszerint templomkerülő gyermekeik lesznek”.

Kósa László könyvének számtalan történelmi, filológiai, művelődéstörténeti, kulturá-

lis antropológiai, egyháztörténeti, mentalitás-történeti stb. eredményén túl legvonzóbb vonása a közhelyszerű automatikussággal meg nem válaszolható, elgondolkodtató kérdések szóba hozása. Ezek nem teoretikus vagy patetikus kiindulású témák, hanem konkrétumokhoz kötődnek (ahogy egykor szeretnék mondani), maga az élet tette őket megkerülhetetlenné. Például Ecsedy Gábor gyulai református prédikátorral kapcsolatban említi a nyelv megítélésének változását. Ecsedy még természetesnek tartotta, hogy a gyulai románok és németek a saját nyelvükön tanulnak. Komáromi Miklós, egy másik (későbbi) helytörténész már arról ír, hogy a németek közt ritka, aki magyarul vagy románul nem tudna, „melynek az az oka, hogy ameddig gróf Széchenyi a magyar nyelv terjesztését fel nem élesztette, a német nyelv nemcsak itten, hanem az egész magyar hazában nagyon kedves volt, most azonban a tekintetes vármegyének bölcs intézetei után rajta vannak, hogy megmagyarosodjanak” (*Történetkutató kisvárosi értelmiség a reformkorban*).

A magyar nyelv hivatalossá csak 1844-ben vált, amit tankönyveink máig nagy eredménynek tüntetnek fel, mint az anakronisztikus latin leváltását, a valóságban azonban ettől vezetett egyenes út Trianonhoz. Ez ugyanis az egynyelvű ország igényét jelentette, amit a lakosság felét kitevő nem magyar ajkúak nem is titkolt elégedetlenséggel vettek tudomásul. Ez az ingerültség nyilatkozott meg abban, hogy 1848 nyarától a magyar minisztérium által irányított országban magyarosító tendenciáktól féltek. Magyar állampolgárok milliói nem tudtak magyarul, s ha a latint s pláne a németet el is fogadták volna, a magyart anyanyelvük tudatos leigázásának érezték. (Kossuth végig meg volt győződve, hogy románok, szlovákok, szerbek szívesen és önként válnának magyarrá.) Ez vezetett azután fegyveres konfliktusokhoz, s ez tette világossá '48 őszére a józanabb politikusok számára, hogy a független Magyarország nem tud megállni a lábán. Ezek után egyetlen megoldásnak a Béccsel való megegyezés, a dualista államhatalom megszilárdítása látszott.

Kósa László egyébként – példás tárgyilagossággal – azt is elismeri, hogy nemcsak szlovákokat, németeket telepítettek Magyarországra a XVII–XVIII. században, hanem a Vajdaságban magyar telepítésekre is sor került. Maradék helységeiről írja: „Az 1830-as évek végén még túlnyomólag pravoszláv szerbek lakták. A század második felében rohamosan növekedett a katolikusok száma, akik közt horvátok és németek is akadtak, de a többség magyar volt. Nagyrészt a Kelet-Bácska Tisza menti helységeiből vándoroltak be. 1910-re ők váltak – megközelítően felét alkotva a lakósságnak – Maradék legnépesebb nemzetiségévé”. Megjegyzendő: Újvidék helyén, a török dúlás előtt magyarok laktak, újjá azonban a szerbek építették, s Novi Sadként görögkeleti püspöki székhely lett a XVII–XVIII. századra. A magyar elem aránya csak ezt követően nőtt meg. E példa is mutatja, hogy elsőbbséget, történeti jogot milyen nehéz egyértelműen bizonyítani, s az etnikai arány eltolódása nemcsak a magyarokat sújtotta Erdélyben, hanem a szerbeket is Koszovóban.

A kötet igazi érdekességét a máig ható érvényességű helyzetfelidézések teszik. Természetes, hogy a Németh László protestantizmusával foglalkozó írások a XX. század derekán nem vehették figyelembe a hermeneutika szempontjait, s Kósa László most is kerüli Gadamer szóba hozását, talán mert anakronizmusnak véli az 1920-as években induló Németh László esetében. Rámutat azonban, hogy Németh elképzelése hasonlít a Schleiermacherére, aki pedig a hermeneutika egyik előfutára. Gadamer pedig nagyon is sokat merített Diltheyből. Mindebből arra következtet, hogy a Schleiermachert méltányoló „Dilthey gondolatai erősítették a fiatal Németh meggyőződését, mely ekkor már jórészt készen állt. A protestáns eredetű »emberben lakozó Isten« mintegy intellektuális közhelyként szűrődött át a XIX. század eszmevilágából Németh Lászlóéba, amit az is valószínűsít, hogy a XIX. század második felében Schleiermachernek nagy kultusza volt a magyar protestáns teológusok körében” (*Németh László protestantizmu-*

*sa*. Ennek tudatában feltétlenül módosítani kell a vallás tradicionális értelmezésétől eltávolodó Németh László vallástalanságáról terjesztett nézeteket, mintegy hermeneutikai perspektívájú metafizika körébe utalva őt.

Hasonlóképpen aktuális üzenete van annak a ténymegállapításnak is, hogy az 1848 áprilisi törvények nemcsak a bevett vallások egyenlőségét hirdették meg, hanem „egyidejűleg az állam nagyvonalúan magára vállalta az összes egyház és iskola fenntartásának költségeit”. Manapság is divat kifogásolni az egyházi tanintézmények állami finanszírozását, éppen ezért jó tudni, hogy már több mint másfél évszázada felismerték: a felekezeti iskolák nem az egyház, hanem az egész társadalom számára oktatnak, s az egyházi iskolákban végzetek többsége világi pályán folytatja tanulmányait, s ily módon nem indokolt ennek költségeit az egyházakra hárítani. (Sőt még az sem mondható el, hogy az egyházi iskolák kivétel nélkül a maguk eszmekörébe vonták volna neveltjeiket: köztudottan Lukács György evangélikus, Rákosi Mátyás katolikus szerzetes gimnáziumban érettségizett, s ez a legcsekélyebb mértékben sem tartotta vissza őket attól, hogy a magyar kommunista mozgalom vezérei váljanak belőlük.)

Annak is máig ható tanulságai vannak, hogy már a XIX. század végén mennyit panaszkodnak a templomok kiüresedésére. Ennek taglalása azért lényeges, mert a rendszerváltás utáni fejlemények sokak számára érthetetlennek bizonyultak, akik a vallástalanságot kizárólag a kommunista rendszer bűnének tulajdonították. (Holott János Pál pápa eleget hangoztatta, hogy a keresztyén gondolkodás visszaszorításában a kapitalizmus legalább annyira vétkes, mint a szocializmus.) Nyilvánvaló, hogy elbizakodott és felszínes valóságértelmezésre csábít pusztán a politikai rendszeren alapuló megítélése jóval mélyebben fekvő kérdéseknek. Kósa László ebben a tekintetben is páratlan őszinteséggel és elfogulatlansággal beszél a Kádár-rendszer évtizedeiről (*Református ifjúsági körök bomlasztása Budapesten az 1960-as évek első felében*). Maga is tevékeny résztvevője volt e református ifjúsági

## [ Szemle ]

mozgalomnak, de példás szerénységgel szól az „üldöztetés” idejéről, miközben a '70-es, '80-as évek gyér számú ellenzékének képviselői olykor messze eltúlozzák „megpróbáltatásait”-at. Kósa László tiszta, pontos fogalmazása üdítő és tanulságos: „távol áll tőlünk, hogy a korabeli belüghöz és az egyházi vezetéshez hasonlóan eltúlozzuk a történeteket. Az érintettektől is távol állt, hogy különlegesnek vagy hősiessnek tekintsék viselkedésüket és tetteiket. Ami történt, része a korabeli református egyház életének. Az viszont nem túlzás, hogy az elnyomatás éveiben életjelei közé tartozik a maga esetlenségével, gyerekeségével, naivításával együtt. Miután elrettentésnek szánták, el kell ismernünk az érintettek valamilyen fokú bátorságát, de nem a »harc« szemszögéből nézve, hanem azzal a kínálkozó kényelemmel, konformizmussal szemben, amelynek a zászlaján az volt olvasható, hogy abból nem lehet baj, ha nem ártod bele magad semmibe”.

Kósa László tanulmányainak van számtalan apró aktualitása, s végül van egy általános és globális időszerűsége. Az ő történelmi kutatásai nélkül talán meg sem lehetne érteni, ami a magyar protestantizmus utóbbi két évszázadában történt. Ugyanakkor a mai protestáns öndefiníciónak nemigen van olyan vitás pontja, mely nem valamely megelőző aránytalanságra, egyoldalúságra volna visszavezethető. A múlttal szembenézve az egyik felismerés az, hogy sokmindenféle helyzetre roppant tanulságos reakciók, megoldási kísérletek születtek, tehát nem kell mindent előlről kezdeni a XXI. század elején. Annyira viszont minden megváltozott és „feje tetejére állt” a XX. században, hogy mégiscsak mindent előlről kell kezdeni alapkérdések új helyzetben történő tisztázásáig. Ezért nélkülözhetetlen Kósa László könyve: a ma okát a múltban kutatja, a jövő megoldásai felé a múlt tanulságaival terelget.

IMRE LÁSZLÓ

IMRE LÁSZLÓ (1944) a Debreceni Egyetem Bölcsészettudományi Karának professzor emeritusa, akadémikus. Kutatási területe a XIX. századi magyar és orosz irodalom.

### *Helyreigazítás*

*A Hitel áprilisi számában A lélek szabadságharca című írásomban sajnálatos módon tévesen írtam, hogy Szabó Zoltán 1941-ben vállalta el a Magyar Köztársaság kulturális képviselőt Párizsban, Károlyi Mihály követségén, és ezen ok miatt a Szárszói konferencián sem tudott részt venni. Ezzel szemben, ahogyan azt az írás is helyesen tartalmazza, 1940-ben a francia kormány ösztöndíjával tartózkodott Párizsban, és ahogyan azt egy bekezdéssel később írom, természetesen csak a koalíciós időkben vállalhatta el a párizsi követségi tanácsosi megbízást. Hogy e két időpont és párizsi tartózkodás hogyan „csúszott össze” egy nem létező harmadikká és így tévedéssé, arra sajnálatos módon magam sem tudok magyarázattal szolgálni. A tévedésért az olvasóktól és a szerkesztőségtől is elnézést kérek. Illyés Mária arra is felhívta figyelmemet, hogy Szabó Zoltán 1974-ben, Cs. Szabó magyarországi megjelenésének megbíúsulása kapcsán, egészen biztosan nem Illyés Gyulával folytatott vitát, ahogyan azt az általam is forrásként használt szerzők állítják, a feltételezést Illyés Gyula és Cs. Szabó az esetre történő későbbi visszaemlékezései is cáfolják. Szabó Zoltán ebben a helyzetben is sokkal inkább Illyés verseiből merített erőt magának.*

*Petrik Béla*