

# A MAGYARORSZÁGI METHODISTA EGYHÁZ MEGJELENÉSÉNEK VALLÁSTÖRTÉNETI KONTEXTUSA KHALED A. LÁSZLÓ

## 1. 1830-1900 – A SZEKULARIZÁCIÓ HETVEN ÉVE

A Magyarországi Metodista Egyház budapesti gyülekezete 2005-ben ünnepelte megalapításának 100. évfordulóját.<sup>1</sup> A trianoni Magyarország legnagyobb múltra visszatekintő metodista missziója az 1898-as bácskai kezdetek után indult útjára. Dél-Magyarországra önszerveződő kékkeresztes, antialkoholista csoportok hívtak először metodista lelkészt a monarchia császárvárosából, Bécsből. A házi közösségekben összegyűlő hívő „mértékletességi egyletek” ismert tagjai a kisvárosi polgárságból kerültek ki – kereskedő, tanár, iparos –, alkalmakon közösen énekeltek, keresztény irodalmat forgattak.<sup>2</sup> A fővárosi misszióindítás ezzel szemben egyházi kezdeményezésre indult meg: Otto Melle, a harminc éves drezdai lelkész meghívás nélkül, egyedül látott neki a gyülekezetalapításnak. Munkáját meglepően gyorsan nagy áldás kísérte: a metodista egyház már 1906-ban tagfelvételt tarthatott a Budapesten.<sup>3</sup> Különös idők voltak ezek. Ebben a korban úgy látszik nem tűnt képtelenségnek, hogy az ifjú, néhány éves magyar munka, az alig néhány lelkész, a nagy távolság és a szűkös anyagi lehetőségek ellenére egy ember „idegenben” lásson neki a gyülekezetépítésnek. Valószínűleg hőskor ez. A nagy egyéniségek kora. Azoké, akiknek a jézusi keskeny útról szóló gondolatai tömegek életét volt képes meghatározni. A metodista szabadegyház azonban nem légtüres térbe, és nem is egyedül érkezett a 19. századi Magyarországra. Az alábbi tanulmányban azt szeretném megvizsgálni, hogy milyen „alanyok” alkották, s milyen folyamatok határozták meg azt a vallástörténeti környezetet, amelybe a szabadegyházi „belépések” történtek. A nagyobb kontextusba való beillesztést kulcsfontosságúnak tekintem. A 19. századi Magyarország vallásosságának történetében ugyanis a szabadegyházi közösségek megjelenésénél egy jóval nagyobb horderejű változásról, a szekularizációról is be kell számolnunk. A bemutatás jelentőségét az adja, hogy végkövetkeztetésként elvezet a szekularizáció fogalmának újradefiniálásához, új értelemben láttatva azokat a tendenciákat, amelyek tulajdonképpen korunk vallási életét is jellemzik.

A különleges század titkát persze többféle úton is megkísérelhetnénk leleplezni. Politikátörténetbe foghatnánk, s az abszolutizmustól a dualizmus koráig vájkálhatnánk egyházi jogi kérdésekben, társadalomelemzést kezdhethetnénk a jobbagység meglehetősen változékony és esetenként lelket nyomorító történetéről, esetleg a század gazdasági csodái kapcsán a világban elidegenedő emberről tarthatnánk beszámolót. Egyiket se teszem, és egy kicsit mégis mindegyiket megpróbálom. Húszegynéhány évvel ezelőtt Csohány János egyháztörténelmi írása mindenestre a nagy eszmeáramlatok felsorolásába kezd, a korszak főbb világi irányzatai közt a romantikát, a liberalizmust, a nacionalizmust, és a tudományos szocializmust megemlítve.<sup>4</sup> Szigeti Jenő, a szabadegyházi közösségek keletkezésével foglalkozó – és gyakorlatilag a téma legalapvetőbb összefüggéseit megfogalmazó – nagyszerű

<sup>1</sup> Az évforduló alkalmából az egyház 2005-ben hiánypótló kötetet adott ki „Keskeny utak. Tanulmányok a Magyarországi Metodista Egyház történetéről” címmel, Lakatos Judit szerkesztésével Budapesten.

<sup>2</sup> A csoportokról bővebben lásd Khaled A. László: A metodizmus története Magyarországon a kezdetektől 1900-ig. 39–51., 66. In: Lakatos Judit (Szerk.): Keskeny utak.

<sup>3</sup> A budapesti kezdetekről bővebben lásd Khaled A. László: A metodizmus története Magyarországon 1901 és 1911 között. 75–82. In: Lakatos Judit (Szerk.): Keskeny utak.

<sup>4</sup> Csohány János: Rövid egyháztörténelem a felvilágosodás korától napjainkig. 20–23. Kézirat. A Debreceni Református Theológiai Akadémia Egyháztörténeti Tanszékének tanulmányi füzetek VIII., Debrecen, 1983.

tanulmányában ennél jóval tömörebben oldja meg a kérdést, amikor egyszerűen a szekularizációt említi korszellemként.<sup>5</sup> Munkámban én is e nyomon haladok.

A kor szellemiségének vizsgálatakor a leginkább az zavarba ejtő, hogy nem láthatjuk azt a tömeget – a dolgozni járó parasztot, zsellért, vagy munkást, a kereskedő, hivatalnok polgárt, nemest, politikust –, aki e szekularizációnak „aktív résztvevője”. A szekularizáló tömeg láthatatlansága folytán válnak különösen értékes információkká azok az események, amelyek arra derítenek fényt, hogy a 19. századi egyházak konkrétan miként dolgozzák fel a valláshoz való viszony negatív irányú megváltozását, azaz milyen lépéseket tesznek a szekularizációs probléma megoldása érdekében.

A vallástól való eltávolodás csomópontjaként Bucsay Mihály egyháztörténete két évtizeddel ezelőtt a francia forradalmat emelte ki.<sup>6</sup> A szekularizációs folyamat természetesen nem az 1789-es eseményekből indult ki: a forradalom jelentősége, annak extrém jelenségeivel, kétségtelenül a rohamos kibontakoztatásban fogalmazható meg. Nem volt azonban töretlen az út. Az egyházakkal való szakítás, sőt szembenállás ekkor még leküzdhetőnek bizonyult – tudósít Bucsay. A napóleoni háború utáni Magyarországon, a romantika „másfél évtizedében” az egyház buzgó tevékenységének köszönhetően a vallásos élet rövid reneszánszával kell számolnunk.<sup>7</sup> A katolikus egyház a hitélet élénkítésére többek között a Káldi-féle Biblia új kiadását, a szerzetesi élet megszigorítását, az egyházi iskolai képzésben az egységes tankönyvek használatát tűzte ki céljául (ám ezen intézkedései a bécsi egyházpolitikai irányvonalak mentén nem valósulhattak meg), s templomépítésbe kezdett. A protestáns egyházak a katekizációt indították el: ekkor kezdték meg Luther Márton Kis Kátéjának és a Heidelbergi Káténak a terjesztését. A kollégiumok virágkorukat élték, s meghonosodott a konfirmáció.<sup>8</sup> E néhány adat értéke abban áll, hogy általuk érzékelhetővé válnak az 1820-as évtized mindennapjainak emberei, s láthatóvá lesz, ahogyan az egyház egy pillanatra „meg tudja fogni” gyülekezetét, ismét életet lehelve a templomi tér hűvösébe.

Ekkor azonban mintha történe valami. Meglepő módon Bucsay a „romantika másfél évtizedét” szó szerint értelmezve arról számol be, hogy 1830-tól ismét gyorsan előrehalad a szekularizáció, amely 1918-ig marad „uralkodó irányzat.”<sup>9</sup> Rajta kívül mindössze egyetlen összefoglaló munkában találkoztam az 1830-as határszámmal: Karácsonyi János nagyváradi kanonok 1929-ben írott egyháztörténetében jelenti ki – kissé kurtán-furcsán –, hogy Magyarországon „1830 táján és ezután újra bekövetkezett a vallási élet lanygulása”.<sup>10</sup> Sajnos azt ő sem árulja el, hogy miért éppen ehhez a dátumhoz köti a kiindulópontot. Az egyszerűség kedvéért azonban – mivel e tanulmány keretei nem engedik meg ennek részletes felderítését – most fogadjuk el azt a magyarázatot, hogy a napóleoni háború kora után eddig tartott az egyházi élet látványos felpezsdülése. Az 1830-as évek azonban más szempontból is korszakhatárként értékelhetők: a fentebb említett első szabadegyházi „belépést” ugyanis – meglátásom szerint nem véletlenül – ugyanehhez az évtizedhez kell kötnünk. Ellentmondásosan hangzik, de így van: miközben a szakirodalom egy része a szekularizáció

<sup>5</sup> Szigeti Jenő: A magyarországi szabadegyházi közösségek keletkezése és a protestáns egyházak. 15. In: Uő.: „És emlékezzél meg az útról...” Tanulmányok a magyarországi szabadegyházak történetéből. Budapest, 1981.

<sup>6</sup> Bucsay Mihály: A protestantizmus története Magyarországon. 173. Budapest, 1985.

<sup>7</sup> Uo. 173., 194.

<sup>8</sup> Gergely Jenő: A posztjozefinizmus kora (1790–1848). 122., 124. In: Gergely Jenő – Kardos József – Rottler Ferenc: Az egyházak Magyarországon Szent István korától napjainkig. Budapest, 1997.

<sup>9</sup> Bucsay. 173.

<sup>10</sup> Karácsonyi János: Magyarország egyháztörténete 970-től 1900-ig. 263. Budapest, 1985. (1929-es reprintnyomás.) A katolikus egyház ezeréves történetét megíró Török József és Legeza László: A magyar egyház évezrede (Budapest, 2000) című munkájukban a 19. század közepén kibontakozó szekularizációval kapcsolatosan tömören a következőképpen fogalmazzák: „A felvilágosodás, a liberalizmus, a jozefinizmus a XIX. század középső harmadában együtt élt a reformkor eszméivel s mindez a hitéletben bizonyos ellanygulást eredményezett.” 134.

korának kibontakozásáról beszél, hazánkban szabadegyházi közösségek jelennek meg. Mi is történik tehát pontosan? A korrekt válaszadás érdekében a következőkben mikrotörténeti eseményekkel kell megismerkednünk, melyek által olyan következtetéseket tudunk megfogalmazni, amelyek a társadalom egészét, azaz a makrotörténelmi folyamatokat jellemzik. Elemzésünk a századforduló évével záródik. Az addig eltelt hetven év során – véleményem szerint – kibontakoznak azok a tendenciák, amelyek alapvetően a 20. század vallástörténetét is meghatározzák.

## 2. HETVEN ÉV – NÉGY ALANY

Az 1830 és 1900 közötti hetven esztendőben négy csoportot kívánok „alanyként” elemezni. Az elemzés során nem a korszak átfogó bemutatására törekszem. A kiválasztott „alanyokra” fókuszálva bizonyos tények nagy hangsúlyt kapnak, míg előfordulhat, hogy egyesek meg sem lesznek említve. Nem egyháztörténetet foglalok össze, s alapvetően nem is az évek, évtizedek útján haladok előre. Áttekintésemben – mint már említettem – a „nagybetűs” Történelem apróbb, talán olykor kevésbé ismert szeleteinek „megízlelésére” törekszem, s az azok közt felfedezhető kapcsolatokról igyekszem a kor mélyebb összefüggéseit kiolvasni.

### 2.1. A KLÉRUS

Első „alanyként” említessék meg a *klérus*: a papok és lelkészek csoportja. Hetven éves időszakunknak valószínűleg ők alkotják a legsokoldalúbb csoportját. Legrövidebben talán a római katolikus papságról beszélhetünk, tekintve, hogy tagjai a korszakban lényeges változásoktól mentesen egy korábbi irányvonalat képviselnek. A felsőpapság továbbra is ápolja hagyományos kapcsolatait az államhatalommal, miközben a társadalom szélesebb rétegeinek irányában – néhány kivételtől eltekintve – alig tanúsít érdeklődést. A szociális érzékenység kibontakozása helyett a római katolikus egyház sokkal jellegzetesebb folyamata az, ahogyan az államhatalommal való folyamatos érdekellentéte érik. E politikai eltolódás nyitányát a tíz éves jozefinizmus jelenti, mely korlátozó rendeleteinek hatalmas áradatával „pusztító orkán volt” az egyházra nézve<sup>11</sup>, s amelynek tetőpontját az 1890-es évek közepén megvalósuló liberális egyházpolitikai reform képezi. A katolikus egyház személyes kudarcnak, vereségnek ítéli meg az így előállt helyzetet, amely majd motorja lesz a „korszerű” megújulásnak. Az alsópapság tekintetében a legkonkrétabb megállapítást Gergely Jenőnél leljük meg, amely szerint körükben fásultságot, a vallásos buzgóság és a hitélet leépülését kell megállapítanunk.<sup>12</sup>

Hogyha a katolikus hetven esztendőt tekintjük át, bár a korszakhatáron kissé túlnyúlik tevékenysége, nem szabad megfeledkeznünk arról a személyről, akit legegyszerűbben a „megújulás apostolaként” jellemezhetünk. Prohászka Ottokárról van szó. Prohászka 1907-ben megjelent írása – a „Modern katolicizmus” – olyan elveket fogalmaz meg, amelyek a legmarkánsabban jelzik a katolikus teológia irányváltását, vagy ha úgy tetszik „felzárkózását”. Az öntudatos vallásosságot, az apostoli egyház testvériségét hangsúlyozó műve ugyanis azt az evangéliumot hordozza, amellyel a hetven év során kibontakozó szabadegyházi ébredési mozgalmak bírnak. Meg kell jegyeznünk, hogy a szociálisan érzékeny katolicizmus elméleti megalapozójának e munkája a hit és a tudomány összeegyeztetésének kísérlete miatt sajnálatos módon 1911-ben indexre került. A modern gondolkodó célkitűzései még nem kerülhettek megvalósításra.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Karácsonyi. 249.

<sup>12</sup> Gergely Jenő: Az egyházak a dualizmus korában (1867–1918). 154. In: Gergely Jenő – Kardos József – Rottler Ferenc.

<sup>13</sup> Gergely Jenő: A keresztényszocializmus Magyarországon 1903–1923. Budapest, 1977.

A fentebb emlegetett „korszerű” katolikus megújulás – Prohászka működésének kezdetével egy időben – a századfordulóra kezd kibontakozni. A szerzetespapság bekapcsolódása a hívek lelkipályozásába, a fővárosi templomépítések és felújítások, a népmissziók és lelki gyakorlatok megindulása, a papnevelés spirituális megújítása, mind-mind egy reformra törekvő katolicizmus első lépései. Nem hagyhatjuk ki a sorból a templomon kívüli hitmélyítés életre kelését sem. A nagy számban keletkező egyesületek, a harmadrendek, a Katolikus Nagygyűlések megalakítása, a katolikus sajtó, az iskolázás és tudományosság fellendülése, s nem utolsósorban a Katolikus Néppárt megalakulása, arról győznek meg, hogy a századvégre egy társadalomra figyelő, annak problémáira érzékeny, új, evangéliumi alapú katolikus egyház jelenik meg.<sup>14</sup>

A protestáns lelkészek vizsgálatát egészen más szempontok határozzák meg. Bár a kiegyezéssel bevetté váló egyházakban ugyancsak számolnunk kell a vezetők politikai irányultságával – amelynek során egyesek itt is eljutnak odáig, hogy az alsóbb néprétegekkel való kapcsolatuk érdektelenné válik<sup>15</sup> –, mégis azt kell mondanunk, hogy a hetven év protestantizmusát alapvetően nem a politika, hanem a különböző teológiai irányok sokszínűsége határozza meg. Ennek a „képnek” a racionalizmus, a liberalizmus, az ortodoxia és az ébresztő teológia lesznek az alapszínei.

A racionalizmus a század közepéig határozza meg a prédikációk tartalmát – tudjuk meg Csohány Jánostól.<sup>16</sup> A felvilágosodásból kiinduló, s egészen az 1850-es évek végéig meghatározó felfogás lelképásztorai az értelemhez kívánnak szólni, a felfoghatatlant elutasítják, azt nem kívánják magyarázni. Sokkal szívesebben szólnak hasznos kérdésekről, gyakorlati feladatokról, amelyek mellett a bibliai textus csak „kitűzött cégér”. A racionálisan gondolkodó lelkész a bűn helyett a babona ellen harcol. Az értelem mindenhatóságára alapító teológia kifutásakor Jézus újszövetségi üzenete lealacsonyul az erkölcsösségre nevelés példájává, egyszerű, hideg moralizálássá, s kiveszik a vallásos érzés. A Bibliát ezzel az értelmezéssel feleslegessé téve, a protestáns egyházak – ellentmondásos módon – maguk ellen dolgoznak, hiszen a reformáció alapjait kérdőjelezzik meg. Iskoláik vallásoktatása tudatosan vallástörténeti tanítássá válik, s a Heidelbergi Káté helyett megvalósul egy könnyebb, egyszerűbb és taníthatóbb hitvallás alkalmazása, amivel ismét csak az alapjaik felszámolásához kezdenek neki.<sup>17</sup>

A liberális gondolkodást, a korszakot elemző egyháztörténeti írások a teológiára nézve csak jelzőként értelmezik. Csohány tanulmánya szerint ugyanis a vallási liberalizmus – a racionalizmussal szemben – nem vált önálló teológiai rendszerré. Ez az eszmerendszer újabb ellentmondásokat eredményez az egyházra nézve. Az 1860-as évek egyes liberális teológusai szerint például fel kell adni az állam javára a felekezeti iskolák egyházi mivoltát, így megvalósítva a nemzeti egységet, a nemzet előrehaladását.<sup>18</sup> E meglepő célkitűzést az magyarázza, hogy magyarországi története során a szabadságért, a szabad vallásgyakorlatért küzdő protestánsok azonosulni tudtak a kiegyezéskor bekövetkező liberális politikai változásokkal. A protestantizmusnak tulajdonképpen egy torzulása ez. A reformációval kibontakozó újfajta vallásosság hitben fogadó kritikai szabadsága ugyanis – amely gyakorlatilag a mozgalom megindulásának egyik alapfeltételeként értékelhető – nem emberi szabadelvűség. Valószínűleg nem áll messze az igazságtól az a feltételezés, hogy a szabadságnak e torzult értelmezésében kaphatott teret a racionalizmus teológiája is. A református

---

<sup>14</sup> Gergely Jenő: Az egyházak a dualizmus korában (1867–1918). 157–159.

<sup>15</sup> Lendvai Ferenc: Bevezetés c. tanulmánya. 11. In: Uő. (Szerk.): A magyar protestantizmus 1918–1948 Tanulmányok. Budapest, 1987.

<sup>16</sup> Csohány. 23.

<sup>17</sup> Bíró Sándor: A szabadságharctól az első világháborúig (1849–1914). 368. In: Bíró Sándor – Szilágyi István (Szerk.): A magyar református egyház története. Budapest, 1949.

<sup>18</sup> Bucsay. 210.

Pásztor János szerint a racionalizmus és a liberalizmus az Istenről való gondolkodást antropocentrikus irányba terelte, ezért a teológia szekularizációjával volt egyenlő.<sup>19</sup>

A liberalizmus szellemében a kiútkeresés a tudomány és a vallás összeegyeztetésének kísérletéhez vezetett. A tudományos igazságot hirdető eszmék csúcsát az 1871-ben megalapított Protestáns Egylet jelzi, amely a Biblia és a hitvallások kritikai vizsgálata révén, tudományos kereszténységet, „kulturprotestantizmust” gyakorolva igyekezett elérni a megújulást. Az Egylet négy évig tartó aktív munkája adta meg keretét az ortodox teológia és a liberalizmus harcának. A küzdelem azonban egy kis létszámú művelt réteg elszigetelt teológiai csatározása maradt csupán. A megújulás késett, a templomok fokozatos kiürülését nem voltak képesek megakadályozni. Az „eredeti tant” hordozó ortodoxia sem volt képes erre.<sup>20</sup> A konzervatív irányzat erejéből csupán az egyház hagyományos intézményrendszerének és infrastruktúrájának fenntartására, azaz a váz megőrzésére futotta. Mindez azonban nem volt elég: a protestáns egyházak az évtizedek során leépülő tendenciát mutattak. Hogy az ortodoxia prédikátorainak hagyományos munkamódszerei elégtelenné váltak, azt a negyedik teológiai irányzat kibontakozása bizonyítja.

A protestáns megújulás letéteményese az ébresztő-teológia lett. Az 1860-as évek elején Révész Imre, a zsidók közötti evangélizációt végző pesti skót misszió hatására – mely később szoros kapcsolatot tartott fenn az elhivatott protestáns lelkészekkel –, Kálvin János életéről meghatározó jelentőségű könyvet írt. Révész emellett prédikációkat fordított, és saját gyülekezetében újfajta, Jézus Krisztusban való megújulásra, megtérésre hívó igehirdetésekre kezdett. Hatására Balogh Ferenc teológus, majd professzor debreceni tanítványai között lett az ébredés eszköze. Debrecenben változások kezdődtek, a kegyességi élet pozitív irányba lendült. A magyar belmisszió meghatározó személye az a Szabó Aladár lett, aki éppen Révész könyvének hatására kötelezte el magát a lelkészi szolgálat mellett.<sup>21</sup> Szabó és bővülő munkatársainak a munkája azonban kezdetben csak személyes ügynek tekinthető, kis méreteket öltött. Az 1880-as évektől megkezdett vasárnapi iskola-mozgalom, a fővárosban indított országos hatású evangélizáció-sorozat, az asszonyok és az ifjúság számára megalakított egyesületek, mind-mind az egyértelműen bekövetkező változásokat jelzik. A magyar református egyház hivatalosan a századforduló után, 1903-tól kötelezte el magát a belmisszió ügye mellett. Összességében tehát megállapítható, hogy a katolikus egyházhoz hasonlóan a század végére a protestáns felekezeteknek is sikerült „megtalálnia” az embert.

## 2. 2. A SZABADEGYHÁZ

A második „alanyunk” a sokféle névvel illetett *szabadegyház*. A hét évtizedes periódus új felekezeteit jelöli a „kisegyház” szó is, de a külföldi szakirodalomban előforduló „új protestáns felekezetek” megnevezés ugyancsak rájuk vonatkozik.<sup>22</sup> Az alábbi összefoglalásban a négy belépő – a nazarénus, a baptista, az adventista és a metodista közösség – 19. századi történetének leglényegesebb eseményeit szeretném felvázolni, amelyek nem kevés vonatkozásban mutatnak erős hasonlóságot. Vizsgálódásunkat segítő előjáróban nem árt tisztáznunk, hogy a megjelenés ideje, illetve a hetven év alatt bejárt „életút” alapján a négy kisegyház két jellegzetes csoportra osztható fel. Az első csoportba a nazarénus és a baptista felekezetek tartoznak, amelyek az 1830-as, 1840-es években érkeztek hazánkba. A második csoportot az 1890-es évtized érkezői, az adventisták és a metodisták alkotják. A két csoport közti vízvonalat a liberális politikai változások képezik: a század végére érkezőket, enyhe túlzással, kikövezett út fogadja a monarchiában, hiszen elődjeikkel szemben ők – legalábbis

<sup>19</sup> Pásztor János: Misszió a XXI. században. 103. Velence, 2000.

<sup>20</sup> Uő. 219–221., Bíró. 370., 377–378.

<sup>21</sup> Csohány. 34.

<sup>22</sup> Szigeti Jenő: A kisebb magyarországi egyházak. 188. In: Lendvai L. Ferenc (Szerk.).

elvieken – törvényileg szabályozott keretek között, szabadon gyakorolhatták vallásukat. De ne szaladjunk ennyire előre!

Az első magyarországi szabadegyház megjelenésének dátuma: 1839. A svájci gyökerű nazarénus hitet Denkel János és Kropacsik János, a két iparoslegény ekkor hozta el hazánkba.<sup>23</sup> Az Angliából kiinduló baptizmus – a másodikként jegyezhető hazai kisegyház – ugyancsak a forradalom előtt, 1846-ban jelenik meg, a szintén iparos Rottmayer János révén. S bár a változások szele ekkor még csak keveseket érint – egyelőre csak Pest-Budán, az ő környezetük tagjaiból élednek kis gyülekezetek –, azokat elkendőzni nem lehet. A hosszú kilométereket megírt utazók életében olyan változás történt, amely a nagy távolságot „túlélve”, az egyszerű iparosok szájából is hiteles maradt, s így nyomukban gyülekezeti élet bontakozhatott ki. A közösségekkel újfajta – leginkább a későbbi protestáns ébresztő teológiához hasonlítható – lelkeség színesítette Magyarország vallási életét. A vándorló iparoslegények tanítása a Jézus Krisztus által történő Istenhez való megtérés hangsúlyával, az új élet megkezdésének igényével újdonságnak számít ekkor.

A szabadságharcot követő feszült politikai helyzetben a minden fajta közösséget és csoportot gyanakvón figyelő s néha üldöző korszak következett. Az új felekezetek munkájának kibontakozása meglepő módon azonban ekkor következett be. A nazarénus Kalmár István és a baptista Meyer Henrik, Novák Antal, Kornya Mihály és Tóth Mihály igehirdetéseinek hatására, e kisegyházi közösségek az egész Alföldön elterjedtek.

Különös jelentőséggel bírt az egyházak teológiájának sajátos vonása, a felnőttkeresztség. A gyermekkeresztség elutasításával ugyanis, az egyre több közösséget maguk mögött felsorakoztató szabadegyházak – akiket gyakran még korszakunkon túl is csak a „szektások” névvel illettek<sup>24</sup> – a bevett egyházak belső ügyeinek szintjéről állami kérdéssé fejlődtek. Nem véletlenül. A középkori magyar állam megalapítása és kialakulása során az egyház, hitéleti tevékenységének végzése mellett az állammal szorosan összekapcsolódó, meghatározó apparátussá, államapparátussá is vált. Az egyház volt ugyanis az az intézmény, amely a gyermekek megkeresztelésével tulajdonképpen állami anyakönyvezést vezetett. Az új vallási közösségekben születők meg nem keresztelése – azaz lényegében anyakönyvezetlensége – a gyerekek törvénytelenységét jelentette, aminek az öröklés törvényes aktusára nézve voltak súlyos következményei. A felnőttkeresztség gyakorlása tehát fontos jogi kérdéseket vetett fel, így az egyetlen hivatalos „regisztráció” elutasításával a nazarénus és a baptista kérdés államüggévé vált. (A térnyerésük ellen tehetetlenül küzdő „nagyegyházak” az állami érdekeltséget igyekeztek is kihasználni. A kérdés azonban egyáltalán nem volt egyszerű: az állam és az egyház között furcsa egymásra mutogatásnak, a problémamegoldás másik féltől való elvárásának lehetünk tanúi.) Kizárólag ezért lehetséges, hogy az 1869-ben is csak 2880 főt kitevő „egyéb” vallású ügye – akik között minden bizonnyal a kisegyházakat kell meglátnunk – a 13 és fél millió fős Magyarországon (Horvátország és a Határvidék nélküli területen) már szerepel a „Tisztelt Ház” előtt.

E 0,0002 százalék – amely 1890-re 0,0005%-ra, 1910-re pedig 0,0009%-ra növekszik – nagyobb nyilvánosságának története a nazarénus-kérdéssel kezdődik. Ennek oka az, hogy a

---

<sup>23</sup> A nazarénus és a baptista kisegyházak történetének áttekintése a következő munkák alapján készült: Szigeti: A nazarénusok tegnap. In: Kardos László – Szigeti Jenő: Boldog emberek közössége – A magyarországi nazarénusok. Budapest, 1988. és Az újkori baptizmus In: A Magyarországi Baptista Egyház hitvallása és szervezeti szabályzata. Kézirat, Budapest, 1967. A holland Anne-Marie Kool kutatásai ugyanakkor arról tudósítanak, hogy a 18. századi Erdélyben a herrnhuti mozgalom lényegében szabadegyházként működött. Zinzendorf követői azonban – a Habsburg-kormányzat, illetve az evangélikus egyház üldöztetéseinek köszönhetően – a század végére eltűntek. Az evangélikus egyház keretein belül működő „felvidéki herrnhuti mozgalom” egészen az 1840-es évekig életben maradt. Anne-Marie Kool: Az Úr csodásan működik. I. Köt. 71–73. Budapest, 1995.

<sup>24</sup> Lásd pl. Nyisztor Zoltán ismertetőit a methodista és az adventista kérdéstről. In: Uő.: Szekták Magyarországon. Szent István Társulat, 1926.

liberális változásokat sürgetők csoportja kitűnő példatárakra leltek ebben a felekezetben. Sajátos tanításuk, illetve az őket súlytó üldözés kapcsán nem csak a vallásszabadság, az állami anyakönyvezés, de a polgári házasság és a temetők köztulajdonba vételének programját is megfogalmazhatták a szabadelvű szellemiségű átalakulásra vágyó politikusok. (Irányi Dániel csak a polgári házasság gondolatát 23 alkalommal terjeszti be az országgyűlésnek.) A pap előtt kötendő házasságot és az ő irányításával levezetett temetést elutasító – s ezért azokat saját körben, papság nélkül megtartó – nazarénusok azonban, két hasonlóan oszlopos tanításuk miatt a politika fókuszából való kiszakadásra kényszerültek. Az eskütétel és a fegyverviselés tilalma a kezdetektől fogva legérzékenyebb pontja az államhoz való viszonyuknak. A szakítás 1879-ben következett be: a Balkánon kialakuló háborús helyzet mellett már lehetetlen volt a katonai szolgálatot megtagadó nazarénus hívőkre apellálni. A liberális politika tőlük végleg elfordulva ekkor a kevésbé radikális eszméket hirdető baptista felekezet problémáihoz talált.

Az 1894. évi XXXI. tc.-ben megfogalmazott kötelező polgári házasság, a XXXII. tc.-ben rendezett vegyes házasságban születő gyermekek kérdése, s a XXXIII. tc.-ben előírt anyakönyvezés a szabadegyházi ügy rendezésének alapvető lépései voltak. A „nagyegyház” ezek eredményeként gyakorlatilag „kilépett” az államból: megszűnt az ezek koordinálásában betöltött főszerepe. Az 1895. évi XLIII. – a szabad vallásgyakorlásról szóló – törvénycikk pedig az itt tárgyalt hét évtized végére megteremtette a megtelepedő kisegyházak törvényes kereteit. Közismert, hogy a törvény által lehetővé vált az egyházaknak a „bevett”, az „elismert”, és az „el nem ismert” vagy „megtúrt” kategóriák szerinti meghatározása. Az elnevezésből is kiderül, hogy a törvény előtti egyenlőség e szabályozással korántsem valósult meg. A bevett felekezetek különböző kiváltságokban részesültek, állami támogatással bírtak, az elismertek számára csak az önkormányzat lett biztosítva, a megtúrtaknak pedig be kellett érniük a gyülekezési jog szabályai alatti működés engedélyével, amely általában közösségi alkalmak rendőri felügyeletét jelentette.

A kisegyházi cél ezek után természetesen az elismert kategória megszerzése volt. Az előbb említettek ismeretében talán nem véletlen, hogy azt elsőként a baptista egyház kapta meg korszakunk végén, 1905-ben, s nem a nálánál néhány évvel korábban megjelenő első hazai kisegyház, a nazarénus felekezet. Ők, a már ismertetett okoknál fogva, a későbbiekben sem kaphatták meg az elismerést. A dualista monarchia, majd a két világháború közötti király nélküli királyság nem ismerhette el az érdekeivel ily radikálisan szembehelyezkedő vallási csoport tevékenységét. Pölöskei Ferenc azonban rosszul tudja „A dualizmus válságperiódusa” című írásában, hogy elismerést, a kategória 1949-es fennállásáig csak a mohamedán egyház kapja meg, 1916-ban.<sup>25</sup> 1947. október 31-én, a 120000/1947.II. számú vallás és közoktatásügyi minisztériumi rendelet ugyanis elismerte a metodista egyház működését.<sup>26</sup>

A 19. és 20. század fordulója előtt, az éppen kialakult új valláspolitikai keretek között indult meg az amerikai gyökerű adventista munka és a bécsi közvetítéssel érkező metodista misszió. A két új kisegyház a társaik által kitaposott ösvényen haladva már nem küzdötte végig azok elindulásának valamennyi nehéz pillanatát. Az első adventista keresztelés 1895-ben történt Kolozsváron. Az első állandó lelkész, az amerikai John Friederick Huenergardt jelenlétét, és az első adventista közösség megalakulását 1898-hoz köthetjük. (Különös epizódja a hazai egyháztörténetnek, hogy az első magyarországi adventista gyülekezet tagjai között ott volt a már említett első magyar baptista, Rottmayer János is.)<sup>27</sup> A bécsi metodista

<sup>25</sup> Pölöskei Ferenc: A dualizmus válságperiódusa (1890–1918). 424. In: Gergely András (Szerk.): 19. századi magyar történelem. Budapest, 1998.

<sup>26</sup> Balogh Margit – Gergely Jenő: Egyházak az újkori Magyarországon 1790–1992. 267. Budapest, 1993.

<sup>27</sup> Rajki Zoltán: Egy amerikai lelkész magyarországi missziója. 34–36. Budapest, 2004., Szigeti Jenő: A H. N. Adventista Egyház története Magyarországon. Kézirat. (1973-tól folytatásokban jelenik meg a Heted Napos Adventista Egyház lelkésztájékoztatóján.) Az első rendszeres külföldi misszionárius, Benecke már 1893-tól

lelkész, Robert Möller 1898-tól járt rendszeresen hazánkban. A metodista lelkészt hívó bácskai kisvárosok polgári közösségei 1899-ben Franz Havranek, majd 1900-ban Otto Melle személyében kapták meg az első állandó igehirdetőiket. Az első metodista próbatagfelvételt 1900-ban került sor.

Az 1890-es évtizedben megjelenő, korszakot lezáró páros ugyanazzal az evangéliumi küldetésstudattal érkezett, mint a nazarénus és baptista felekezetek. Munkájuk természetesen csak lassan kezdett el kiteljesedni. A szabadegyházi közösségek kisebb-nagyobb gyülekezetekből építkező tevékenysége azonban egységesnek tekinthető: hasonlóan az eddigre már a „nagyegyházakban” is megindult változásokhoz, megtérésre hívó szóval, egyre személyesebb módon, kiscsoportokat képezve, és egyéb, eddig kevésbé gyakorolt formában – pl. sajtó tevékenység, evangélizációk, stb. – kezdik meg magyarországi történetüket.

### 2. 3. A PURITÁN PARASZTI KÖZÖSSÉGEK

Az elkövetkező két szereplő bemutatása azért kap keretet, mert elválaszthatatlanul kapcsolódnak az eddig részletesen tárgyaltakhoz. A *puritán paraszti közösségek* és az *ébredők* „alanyai” ugyanis a *klérus* szószékével szemközt ülő, vagy éppen a *szabadegyházi* padosorokban helyet foglaló potenciális gyülekezeti tagjait jelentik.

A 19. századi puritán paraszti közösségek fogalma minden bizonnyal az elsők között Szigeti Jenő: A békési paraszt-ecclesiolák című kéziratában fordult elő, 1971-ben. Nyomtatásban Csohány János lép be e fogalommal a magyar egyháztörténeti köztudatba az 1974-ben írott és a Theologiai Szemlében megjelenő tanulmányával, amely a kapitalizmus korai szakaszában e csoportok válságáról számol be.<sup>28</sup> Csohány természetesen megemlékezik róluk az 1983-ban megírt és már idézett „rövid egyháztörténelmében” is. Mindezek ellenére egyéb összefoglaló jellegű egyháztörténeti munkában a fogalommal nem találkoztam. A korszakkal foglalkozó egyháztörténészek elmarasztalását tovább indokolja, hogy 1976-ban Szigeti is nyilvánosságra lép a Theologiai Szemlében, ahol a 19. századi közösségek – az általa „paraszt-ecclesioláknak” nevezett csoportosulások – életének tárja fel eddig ismeretlen oldalait. A dolgozat 1981-ben könyvben is megjelent<sup>29</sup>, de a későbbi „A kisebb magyarországi egyházak” című összefoglaló tanulmányában is részletesen kifejti e témáról meglátásait.<sup>30</sup> Mindezek után meglehetősen különös, hogy sem a két évvel későbbi Bucsay-féle protestantizmus-történet, sem az 1997-es Gergely – Kardos – Rottler-féle magyar egyháztörténet nem szól e közösségekről.<sup>31</sup>

A kutatástörténet után – melyet kizárólag a fogalom ismeretlensége folytán tárgyaltunk oly bőven – most már lássuk mit is jelent a puritán paraszti közösség. Az Angliában keletkező, és ott a 17. században kiteljesedő puritanizmus, a kontinensen Hollandiában, Magyarországon, illetve Erdélyben terjedt el. Hazánkban a reformáció időszaka óta ekkor

---

hazánkban dolgozik. Az első adventista szombati istentiszteletet 1894-ben tartja Ludwig Richard Conradi Kolozsváron. Rajki. 35.

<sup>28</sup> Csohány János: A puritán parasztközösségek válsága Magyarországon a kapitalizmus kialakulásának korában. In: Theologiai Szemle, 1974./1–2.

<sup>29</sup> A Theologiai Szemle 1976./3–4. számában jelent meg „A magyarországi szabadegyházi közösségek keletkezése és a protestáns egyházak” c. írása. A dolgozat változatlan címmel lett része az „És emlékezzél meg az útról...” Tanulmányok a magyarországi szabadegyházak történetéből. c. könyvnek.

<sup>30</sup> Lásd fentebb!

<sup>31</sup> Az egyháztörténészek mulasztásait nem menti az a tény, hogy a kérdés feldolgozása rövid múltra tekint vissza, s a régi nagy áttekintő feldolgozások sem tájékoztattak a témáról (például Karácsony János 1929-ben írott munkája, vagy a Bíró Sándor – Szilágyi István szerkesztette 1949-es egyháztörténet sem). Nem lehetünk elnézők már csak azért sem, mert a muzeológus Fehér Ágnes tanulmánya – az 1991-ben kiadott „Egyházak és vallások a mai Magyarországon” címmel megjelent összefoglaló műben (Fehér Ágnes: A szabadegyházak In: Gesztelyi Tamás (Szerk.): Egyházak és vallások a mai Magyarországon. 121–122. Budapest, 1991.) –, ha röviden is, de megemlíti a „kis hívő közösségek” problematikáját.



következett be az első lelki ébredés, melynek jelei a hit aktív megélésében mutatkoztak. A kis protestáns alapú közösségekben az elmélyült hitet, közös bibliaolvasást gyakorló, közös éneklést és imádkozást végző hívek, laikus igemagyarázók vezetésével házi istentiszteleteket is tartottak.

Az igen mély gyökerekkel rendelkező, főleg az Alföldet behálózó csoportok 19. századi életében különös tényről állapíthatunk meg: miközben egyházukban súlyos hitéleti válság következett be, ők hitük megélését a korábbi formákban gyakorolták. Életüket, illetve korszakunk protestáns egyházainak gondolkozását, valamint kettejük viszonyát jól illusztrálja egy magát meg nem nevező falusi pap 1896-ban tett kijelentése. „Micsoda haszna van abból az én egyházamnak, ha a falu csizmadíája, szücsmestere, kertésze (tekintet nélkül arra, hogy kálvinista-e vagy sem!) maga köré gyűjt egy csomó embert, kezébe veszi a Bibliát és kezdi magyarázni? S midőn azt elvégzi, szépen leborulnak és imádkoznak nekik? Vagy épül-e abból az én hívem, ha Albu Péter pékmester uram lejön a szomszéd mezővárosból és énekelteni amaz énekeket, amelyet az énekeskönyvben hiába keresek?”<sup>32</sup> De rendkívül jó példaként szolgál azon szalontai hívő reformátusok esete is, akik az 1870-es évek legelején alapítják meg „saját” gyülekezetüket. Itt a református lelkész, miközben az ecclesiola tagjai egyelőre hűségesekek voltak egyházuk felé is – hiszen „vasárnap délelőtt és délután egyenesen a templomból mentek ünneplő fekete ruhájukban csoportosan” külön közösségükbe –, kifejezetten felszólította őket, hogy hagyják abba kezdeményezésüket. A válasz határozott: „a gyülekezetéről semmi szín alatt sem mondanak le, mert az nekik pótolhatatlan lelki épülésül szolgál”.<sup>33</sup>

Az ébresztő-teológia kibontakozásával a puritán paraszti közösségeknek ellentmondásos helyzettel kellett szembenéznük: miközben a hivatalos egyházak idegennek érezték kegyességüket, egy idő után ugyanezen egyházak belmissziói munkásai a velük való kapcsolat megerősítésére törekedtek, mivel felismerték e közösségekben a lehetséges egyházi megújulás alapját. A kialakuló helyzet szabadegyházak általi megoldása szinte szükségszerű. A hivatalos klérussal való szembekerülés, illetve a késve induló közeledés döntő okai lehetnek annak, hogy az egyházon kívül is aktív hívő csoportosulások nem kis részben a szabadegyházakban leltek otthonra.

Ebbe a folyamatba illeszthető be a Verbászon és Szenttamáson megalakuló metodista csoportok születése is a magyarországi metodizmus történetének kezdetén: az 1890-es években létrejött önkéntes kékkeresztes közösségek gyakorlatilag önszerveződő, protestáns gyökerű, puritán csoportosulásoknak tekinthetők, melyek – saját egyházuk általi elhanyagoltságuk okán – gyökerüktől elszakadva egy szabadegyházban találták meg lelki előrehaladásuk biztosítékát.<sup>34</sup>

## 2. 4. AZ ÉBREDŐK

Negyedik „alanyunkra” – az *ébredőkre* – nézve csak igen rövid megállapításokat tudunk tenni. A kevésbé feltárt, szinte ismeretlen csoport azért különösen figyelemre méltó, mert személyükben azokat láthatjuk, akik a már hívő paraszti közösségekkel ellentétben csak most „ébredve” kezdtek új életet. A kiségyházak keretei között létrejövő gyülekezetekben az ecclesiolák hívő csoportjai tulajdonképpen „bázisul”<sup>35</sup> szolgáltak, míg a gyülekezet másik

<sup>32</sup> Szigeti Jenő hivatkozása a Prot. Közl. 1896. 245-re. In: Uő.: A magyarországi szabadegyházi közösségek keletkezése és a protestáns egyházak. 28.

<sup>33</sup> Az idézetek helye: Kiss Ferenc: Magyar paraszt-próféták. 7-8. Evangéliumi Könyvkereskedés, é.n. [Valószínűleg 1942. – K.A.L.]

<sup>34</sup> Ld. erről bővebben: Khaled A. László: A metodizmus története Magyarországon 1901 és 1911 között. 63–64. In: Lakatos Judit (Szerk.): Keskeny utak.

<sup>35</sup> Csohány: Magyar protestáns egyháztörténet 1849–1918. 72. Kézirat. A Debreceni Református Theológiai Akadémia Egyháztörténeti Tanszékének tanulmányi füzetek VI., Debrecen, 1973.

részét az újonnan ébredők alkották. A valódi missziós munka, az ébresztő-teológia gyakorlati tevékenysége tehát egy külső célcsoportban folyt. A csoport összetételét vizsgálva azt mondhatjuk, hogy az ébredőknek talán meghatározó részét alkották a társadalmi változásokban igen súlyosan érintett mezőgazdasági munkások.<sup>36</sup> Talán. Hiszen az oly csekély számú, az ecclesiolákon kívüli gyülekezeti tagokra tett megállapítás csak rájuk vonatkozik. Mindenesetre annyi kiderül, hogy a nehéz körülmények, a különböző sorskatasztrófák (éhínségek, aszályok), és az üldözések nyomán a szabadegyházi munka sikerrel működött.<sup>37</sup> Az ok? Sajnálatos módon nincs túlságosan kifejtve: Csohány János világosan kijelenti, hogy a paraszti élet hajótörötteit az egzisztenciális veszély lelkileg minden megoldást kínáló irányzat számára fogékonyra tette.<sup>38</sup> Szigeti Jenő egyfelől szüksézáván ugyancsak a megoldáskeresést említi, másrészt a sorsközösség vállalását tekinti az eredmény alapjának.<sup>39</sup> A református egyház történetéről író Bíró Sándor a szegény rétegeknek nyújtott igei vigaszról, szociális üzenetről beszél.<sup>40</sup> Minden bizonnyal a téma nehézsége, érzékenysége okozza a kifejtetlenséget, hiszen ezzel a kérdéssel tulajdonképpen a kereszténység egyik alapkérdésével kerülünk szembe. Nemcsak vizsgált korszakunknak, de az egész kereszténység számára is kulcskérdés a Szentháromság Istenben való hitnek, a „Krisztus-vallásnak” a világiassággal való viszonya, a világban való terjedése. Az elemző válaszadástól tehát nem fordulhatunk el.

Miféle dinamika határozta meg azt a viszonylag rövid, egy emberöltőnyi időt, amely során Magyarország vallási palettáján egyszerre négy új keresztény felekezet is megjelent? Mi volt az oka térnyerésüknek? Az eddig felvázoltak alapján meglehetősen tisztán kivehetőnek látszik a folyamat lényege. Úgy tűnik, hogy a felbukkanó szabadegyházi munka a bevett „történelmi” egyházak tevékenységében keletkező vákuumot töltötte ki.

Részletesen itt nem tárgyaljuk, de erre a korszakra esik egyéb vallási csoportok felbukkanása is. Például a századfordulós években keletkezett a balmazújvárosi tolsztojánus Testvéri Közösség, és az Ibrányi felekezetekívüliek gyülekezete. Ezek a csoportok vagyonsközösségen alapuló szeretet-vallást igyekeztek megvalósítani.<sup>41</sup> A buddhizmus kezdetei, illetve a Jehova tanúinak első megjelenése ugyancsak a századforduló környékén – 1893-ban, illetve 1898-ban – történt.<sup>42</sup> Ezen vallások felbukkanása véleményem szerint egyértelműen beilleszthető a tanulmányban említett „kitöltési” folyamatba.

A klérus szolgálata, úgy láttuk, nem volt képes teljes mértékben betölteni azokat a szükségleteket, amelyek a másik oldalon, a szószékkel szemközt jelen voltak, aminek következtében az egyház gyakorlatilag eltávolodott a gyülekezet emberétől, a társadalomtól. E problematika átható voltát jelzi az az egyházi értetlenség, amely az egyházhoz hű, a hitüket legmélyebben megélt puritán paraszti közösségek életét kísérte.

A helyzetet kétségtelenül alapvetően befolyásolta az a tény, hogy az ország gazdaságának kapitalizálódása – amelynek eredményeként egy gyors ipari fejlődéssel, rohamos urbanizációval, jelentős életmódváltással kell számolnunk – a hagyományos vallási kultúra, a tradicionális vallási formák felbomlásához vezetett.<sup>43</sup> Véleményem szerint ez azonban nem közvetlen oka a vallási átrendeződésnek. Horváth Pál tanulmányával szemben a szekularizáció folyamatára nézve a gazdasági változások nyomán kibontakozó szociális problémákat, illetőleg a „jelentős életmódváltást” nem gondolom többnek súlyosbító

<sup>36</sup> Uo., Szigeti: A kisebb magyarországi egyházak. 191–192.

<sup>37</sup> Szigeti: A nazarénusok tegnáp. 172–190.

<sup>38</sup> Csohány: Magyar protestáns egyháztörténet 1849–1918. 72.

<sup>39</sup> Szigeti: A kisebb magyarországi egyházak. 192., Bíró. 378–379.

<sup>40</sup> Bíró. 379.----

<sup>41</sup> Csohány: Magyar protestáns egyháztörténet 1849–1918. 74–76.

<sup>42</sup> Kalmár Csaba (Szerk.): Lángra lobbant a szikra – Emlékkönyv a buddhizmus magyarországi meghonosítóirol. 22–24. (Budapest, 2004.), Lothar Gassman: Jehova Tanúi – Történetük, vallásuk, értékelésük. (Budapest, 1998.)

<sup>43</sup> Horváth Pál: A szekularizáció elmélet zavarai és a vallási változás Magyarországon. 322. In: Lovik Sándor – Horváth Pál (Szerk.): Hívők, egyházak ma Magyarországon. Budapest, 1990.

tényezőknél. Horváth persze nem véletlenül jut következtetésére. Ő a folyamat tüneteit úgy említi meg, mint amelyek a „múlt század [a 19. század] utolsó harmada óta egyre határozottabban váltak megfigyelhetővé”<sup>44</sup>. Elemzésem szerint azonban ezt a határszámot legalább harminc évvel korábbra, a század második harmadának kezdetére is elhelyezhetjük. Az eltérésnek valószínűleg felfogásbeli okai vannak. Horváth szekularizációs felfogása alapvetően talán a „templomlátogató makrotársadalom” oldaláról közelít, míg saját értelmezésem a „templomműködtető mikrotársadalom” szempontjából fordul a témához. Makrotársadalmi szinten a népesség vallási aktivitásának és érdeklődésének csökkenése, a templomlátogatók számának zuhanása, és az élet minden területén zsugorodó egyházi befolyás látványosan csakugyan a század utolsó harmadában volt érzékelhető. Talán ezzel magyarázható az is, hogy a nagy keresztény egyházak vallásosságbeli felfogása csak a századvégre értékelődött át teljesen. Az a tény azonban, hogy a kisegyházak üzenete a megtérésre hívó, személyesebb kereszténységről – nazarénus és baptista oldalról – már jóval korábban tényerésre volt képes, azt jelzi, hogy az ugyanezzel az „örömhírrrel” meginduló, korszakunkat lezáró megújulási törekvések – „nagyegyházi”, illetve adventista és metodista részről – egy nagyobb kiterjedésű folyamat részeit képezték. Ezt melleleg a klérus átfutó elemzése is jelezte számunkra: az egyház belső problémáinak nyomai nemcsak a század utolsó harmadában, de már kétharmadában is világosan felfedezhetőek. Az összefüggések meglátásom szerint nem véletlenszerűek: a makrotársadalom állapotáért, adott esetben szekularizációs helyzetéért elsősorban ő, a „templomműködtető mikrotársadalom” a felelős.<sup>45</sup> Ha tanítása öncélú tudománnyá válik, ha „embertelen” lesz, azaz a túlzottan racionális, liberális vagy ortodox teológiájával eltávolodik az embertől, akkor a társadalom is eltávolodik tőle. Hasonló következtetésre jut Makkai Sándor erdélyi református püspök (1926–1936) is 1944-ben befejezett önéletrajzi írásában: „A protestantizmus azért veszítette el hajtóerejét a magyar társadalomra, mert a világnézeti harcban nem tudta tudományos erővel belevinni a maga sajátos tartalmát. (...) Jusson eszünkbe, hogy a protestantizmus valamikor életformáló nemzeti erő volt nálunk, mert a prédikátor-ősök a maguk magyar lelkén átszűrve, egyenesen a nép lelkét és életét gazdagították meg vele, népkultúrává tudták tenni világnézeti és erkölcsi értékeit.”<sup>46</sup>

Továbbra is lényeges pont marad azonban annak tisztázása, hogy a hetven éves periódusban a „nagyegyházi” környezet konkrétan milyen tartalomban szenvedett hiányt, illetve a szabadegyházi gondolkodás mit hozott magával. Mi az a sajátos tanítás, megfelelő mondanivaló, melyeknek nyomán a nazarénus, a baptista, az adventista és metodista egyházak is életre kelhettek? A vallási átrendeződés közvetlen oka tehát nem a gazdasági-társadalmi átalakulás. A határszámok legalábbis nem ezt tükrözik. A szabadegyházi munka kezdetei nem estek egybe a társadalmi konfliktusok és problémák szélesebb kiterjedésével. Így a fentebb emlegetett személyes sorsközösségre törekvés, a vigasz, a szociális üzenet önmagában nem lehet kielégítő válasz kérdésünkre. Kétségtelen persze, hogy az ébredők csoportjának hányatott sorsú társadalmi rétegei testvérre lelhetnek az evangéliumi alapokon bárkit befogadó, mindenkit megsegítő kisegyházakban. De vigasznyújtásnál többnek kellett történnie. E vallásosság terjedésének nem a „vigasz-teológia” a kulcsa. Bár az egzisztenciálissá váló kérdések motorizálhatják, „segíthetik” is tevékenységét, de annak alapját valójában a kereszténység tanításának mélyebb összefüggése, az ébresztés, vagy megtérés teológiája képezi. A valódi fordulatnak az életfelfogás megváltozását kell tekintenünk,

---

<sup>44</sup> Uo. 319.

<sup>45</sup> Anne-Marie Kool szerint ugyancsak súlyos felelősség terheli az egyházat a hívek eltávolodásában. Látása szerint azonban az elszakadás közvetlen oka az, hogy az egyház feudális maradt, miközben a társadalom egyre demokratikusabbá alakult át. Kool. 51.

<sup>46</sup> Makkai Sándor: Szolgálatom. 63. Budapest, 1990. Makkai e témával először 1916-ban „Az Út” c. folyóiratban, a „Magyar theologia és magyar lelkipásztori munka” c. cikkében foglalkozott.

amelyben a „felébredő” részese kíván lenni egy mindenfajta földi meghatározottságtól független, új életnek, új perspektívákkal.<sup>47</sup> Nem pusztán vigasz ez egy válságos élethelyzetre, hanem teljes szemléletváltás, amely az emberi léthelyzetet értékeli újra. Ebben a léthelyzetben az ember Isten szeretetében, kegyelmében létező teremtmény, amely szeretetet a „felébredt” a Jézus Krisztusban megkezdett új életben élhet át. Ebből a szempontból gyakorlatilag lényegtelen az „ébredő” korábbi gazdasági állapota, társadalmi helyzete. Ezért tekinthető egyoldalúnak Anne-Marie Kool állítása is, amely szerint a paraszti lakosság „nyomorult szegénységben élén” csatlakozott a nazarénusokhoz és a baptistákhoz.<sup>48</sup> (Érdemes felidézni, hogy a nazarénus misszió megindító vándoriparosok, míg a metodista munka kezdeményezői kisvárosi polgárok voltak. Egyikük sem a mezőgazdaságból élő szegénység soraiból került ki.) A hiányzó üzenet tehát a Krisztus-esemény hirdetése volt, azaz az ébredés lényegének az evangélium újrafelfedezése tekinthető. Összességében azt mondhatjuk, hogy a megújulás teológiailag a krisztológiai fordulaton alapult. Úgy tűnik nem véletlenül. A 19. századi szekularizációról író Pásztor János szerint a krisztológia meggyengülésének közvetlen szerepe volt az egyház tanításának meggyengülésében.<sup>49</sup> Az elmélyült vallásosság gyakorlatát egyfelől a puritán kisközösségekben már gyakorolt közösségi bibliaolvasás, imádkozás és éneklés jelentette, másfelől kiegészült, gazdagodott az új típusú koroszályos, vagy tematikus csoportokkal (pl. vasárnapi iskolai gyermek csoport, ifjúsági csoport, zenei csoport, stb.). Az ébresztő teológia nyomán beszélhetünk arról az ébredésről, amely Magyarországon a kisegyházak révén vette kezdetét, illetve a korszak végére a „nagyegyházi” fordulattal teljesedett ki. Meglepő módon a 19. századi Magyarország vallástörténetét vizsgáló Kool, Pásztor Jánoshoz hasonlóan a szabadegyházi ébredési mozgalomról „nem tud”. A korszak ébredését kizárólag a „hivatalos” protestantizmusban értelmezik.<sup>50</sup>

### 3. A SZEKULARIZÁCIÓ-FOGALOM ÚJRADEFINIÁLÁSA

A sornak, négy alanyunknak a végére értünk. Látszólag hiányos azonban az áttekintés. Hiszen továbbra sem látszik a szekularizálók tömege. Miért nincs itt az elvilágiasodó alany? Miért nincs itt a főszereplő, a központi fogalom? A világias gondolkodású, a vallástól elforduló ember hol van? Miért nem beszéltünk róla?

A megfoghatatlan alakot képtelenek vagyunk bemutatni, ezért nem is szándékoztam ezt megtenni. A szakirodalomban tapasztalható megragadási kísérletek véleményem szerint kivétel nélkül töredékesnek, hiányosnak bizonyulnak. A szekularizáló társadalom emberi hitét ugyanis komplexitása miatt a maga teljességében gyakorlatilag lehetetlen leírni. Az alábbi tanulmányban a szekularizációt csakis abban az értelemben tudtuk bemutatni, amely szerint a folyamat az egyes életszférák egyházi kontroll alól való kiszabadulását jelenti.<sup>51</sup> Az életszférák változásait – miként azt Pásztor János is teszi – a kereszténység történetét vizsgálva kiválóan meg lehet ragadni például a filozófia, a művészetek, a tudományok, vagy éppen a politika területén.<sup>52</sup> Az emberi hit azonban nem tárgyalható felszabaduló életszféra témaként. Az ember keresztény hite ugyanis az őszinte Isten-kapcsolat átélésében alapvetően soha nem lehetett hatalmi kérdés, még akkor sem, ha az egyházi intézmény olykor valóban meghatározó hatalmi pozícióval rendelkezett a társadalom felett. Krisztus üzenetét „nem lehet

---

<sup>47</sup> A kereszténység történetében valószínűleg alapvető jellegzetesség e kettősség. A korai kereszténység történetére nézve a római társadalomtörténetet író Alföldy Géza is – bár meglehetősen tömören – megkülönböztet a vallásban egy vigaszt nyújtó és egy komplexebb rendszerbe foglalt elméleti síkot. In: Uő.: Római társadalomtörténet. 114. Budapest, 1996.

<sup>48</sup> Kool. 51.

<sup>49</sup> Pásztor. 103–109.

<sup>50</sup> Kool. 52–53., Pásztor. 155–158.

<sup>51</sup> Pásztor. 94.

<sup>52</sup> Uo. 96–99.

összeegyeztetni a kereszténység kötelezővé tételével” – fogalmaz Pásztor.<sup>53</sup> A hit az intézményi hatalomnak nem függvénye, hiszen nem a kontrollálás dimenziójába tartozik. Nem egyszerűsíthető tehát le a szekularizáció folyamata arra a magyarázatra – s ezzel ismét csak a fentebbi összefüggéseket támasztjuk alá –, hogy a társadalom vallásossága azért módosult negatív irányban, mert az egyház hatalmi, kontrolláló szava megroppant.

A probléma árnyaltabb megértéséhez érdemes megvizsgálnunk a szekularizáció szó kialakulásának történetét. A kifejezés a latin *saeculum* szóból és származékaiból ered, melynek jelentése „korszak”, „hosszú idő”. Augustinus az első, aki ezt az értelmet, megkülönböztetve a mennyeitől, az eljövendő országtól, kizárólag a jelenvaló világra vonatkoztatta.<sup>54</sup> Ez a jelentésszűkítés vezethetett ahhoz az ellentmondásos helyzethez, hogy a szekuláris szó a világra vonatkozóan azt jelenti ki, hogy világi. A világra nézve ez a megállapítás voltaképpen teljesen felesleges. A világ mindig is csak világi tudott maradni, még akkor is, ha nagykonstantini története során az egyház a „trón és az oltár” egységében élve erről mintha megfeledkezett volna. Gyakorlatilag a 4. században meginduló folyamatoknak köszönhető, hogy manapság még mindig előfordul: a világi világ vallásossága helyett, tévesen a vallásos világ világiasságában gondolkodunk. A szekularizáció tényéről – evangéliumi szempontból – nem érdemes beszélnünk, vagy amiként Dietrich Bonhoeffer mondja, a társadalom és a kultúra szekularizációját tudomásul kell venni, mert teológiai szükségszerűség.<sup>55</sup>

Az általam felvázolt folyamat szereplői között tehát a megfoghatatlan szekuláris tömeg nem szerepel. Ha továbbra is a színház fogalmaival élek: ő nem szereplő, hanem ő maga a darab. S mint a történelemben mindig, úgy ennek a hetven esztendőnek is ő adja meg kereteit. A 19. századi, tényként elkönyvelt elvilágiassodás fogalom ezzel az értelmezéssel új jelentést kap. De mi is történik valójában? Ha a világiasság „örök” létező, akkor miként értelmezzük a szekularizáció-fogalmat? Az újfajta megközelítésben a vallásosság kérdését kell tisztáznunk. A fordulatot vizsgálódásunkban az eredményezi, hogy a „vallásos világ elvilágiassodása” helyett, a „világi világ elvallástalanodásáról” beszélünk. Ezzel a paradox „világi” szó helyett, a valóságosan értelmezhető „vallásosság” szó kerül a középpontba.

A vallásosság kérdésében a makrotársadalomról szóló általánosító kijelentések helyett a „templomműködtető mikrotársadalomra” kell fókuszálnunk. A vallásosság helyzetéért meglátásom szerint döntően ő a felelős. A kegyességi jellemzőket alapvetően az ő bizonyágtételének – mint láttuk – krisztológiai minősége, érthetősége, aktualitása adja meg. Kis túlzással azt mondhatnánk, hogy a 19. század negatív irányú vallási eseményeit valójában nem is annyira a világnak az egyháztól, mint inkább az egyháznak a világtól történt elfordulásaként kellene kommentálnunk. A vallásosság ügyét ugyanis – mint arra fentebb más kontextusban már fény derült – nem a gazdasági-társadalmi konfliktusok, vagy az egyház hatalmi megrendülésének koordinátarendszere határozta meg. Ezt bizonyította be az, hogy a korszak végére a megváltozott gazdasági, társadalmi és politikai körülmények között egy tartalmi és formai kommunikációváltással a katolikus és protestáns egyházak képesek voltak a megújulásra. A krisztusi üzenethez visszataláló, s ezáltal a világhoz visszaforduló egyház így lehetett részese az egyházi élet pozitív irányú változásainak.

A vallásosság meghatározó mértékű képviselője a 19. század során tehát a „nagyegyház” és a kisegyház. A felvázolt folyamatokból az derült ki, hogy az előbbi bizonyágtétele – a vizsgált időszakban – megroppant, míg az utóbbi szavai nyomán élet termett, felpezsdült az egyház. A következmények logikusak. Mivel a „nagyegyházak” maguk mondták el a vallás értelmetlenségét, éppen saját prédikációik eredményeként maradtak egyre inkább magukra. A szabadegyházi munka apostolainak lelkülete azt példázta, hogy

---

<sup>53</sup> Uo. 95.

<sup>54</sup> Uo. 95–96.

<sup>55</sup> Uo. 118.

„egészséges gyökereken jó gyümölcs érhet be”. A század elvilágiasodásának folyamata helyett, ebben az értelemben kell inkább a vallásosság beszűküléséről, de egyúttal elmélyüléséről, kiterjedéséről is beszélnünk. A szekularizáció tehát pozitív irányú megújulási tendencia is, amelynek során az egyház szakít – vagy szakításra kényszerül – a nagykonstantini korszak gondolkodásával, eszközeivel.<sup>56</sup>

A szekularizáció-fogalom újradefiniálása nemcsak a 19. századi folyamatok mentén kezdhető el. A vallásszociológus Horváth Pál az 1970-es évektől megfigyelhető vallási változások kapcsán számol be a klasszikus szekularizáció fogalom tarthatatlanságáról. A vallás hanyatlását egyirányú folyamatként értelmező elméletet ugyanis az ekkor kezdődő vallásos megújulás cáfolja. Tomka Miklós megfogalmazása szerint ezért a szekularizáció-fogalom alatt egy olyan rendszert kell értenünk, amelyet a hívő magatartás leépülésével ellentétes irányú újraépülési folyamat ellensúlyoz.<sup>57</sup> Horváth árnyaltabb újradefiniálási kísérlete jobban kifejezi az általunk tárgyaltakat. Eszerint a szekularizáción olyan „formaváltozást értünk, amely egyszerre jelenti a tradicionális vallási kultúra dezintegrációját és egy új vallási kultúra integrációját, a vallásosság tartalmának és struktúrájának alapvető átépülését és leépülését (...). E változás jelenti továbbá a vallásos hit fokozott etizálódását és individualizálódását, a rituális szféra fokozatos kiüresedését...”<sup>58</sup>

Talán nem véletlen, hogy a szerző által is idézett protestáns és katolikus teológusok (Friedrich Gogarten, Dietrich Boenhoefer, Karl Rahner) mindezek fényében – és e munka végkövetkeztetéséhez hasonlóan – a szekularizációs tendenciában végső soron „a hagyományos vallásosság letisztulási és elmélyülési”<sup>59</sup> folyamatát látják, amely súlyos nehézségek árán születhet meg, de a személyes döntések és választások által a formalitások egyházi helyett meglevenedő, felelős hitet eredményez.

---

<sup>56</sup> Uo. 126.

<sup>57</sup> Horváth. 323.

<sup>58</sup> Uo. 324.

<sup>59</sup> Uo. 330–331.