

TÜSKÉS GÁBOR

A PROTESTÁNS KÖZÖSSÉGEK NÉPI KULTÚRÁJÁNAK
NÉHÁNY KÉRDÉSE

A protestáns népi kultúra néhány alapvonásának meghatározására tett kísérletünkben az amerikai antropológus, Clifford GEERTZ egyik megállapításából indulunk ki, amely a vallásos elemzések kulturális dimenziójának az eddigieknél tágabb értelmezéséért száll síkra.¹ GEERTZ a vallásról olyan kulturális rendszerként beszél, amelyben az emberi élet minden aspektusa kölcsönös értelmi összefüggések révén kapcsolódik egymáshoz. E megállapítás egyben kritika minden olyan felfogással szemben, amely a vallást, a vallásosságot a kultúra elkülöníthető részeként igyekezett értelmezni, s ugyanakkor óv attól, hogy a vallás társadalmi funkcióit összetévesszük megvalósulásának alapjaival. Így a vallás (jelen esetben a protestantizmus) mint kulturális rendszer csupán annyiban különbözik a kultúra egészét formáló más intézményektől (nemzet, politika stb.), hogy a lényegét alkotó hit-, cselekvés- és értékrendszert egy természetfölötti lénybe vetett hit irányítja. Egy ilyen – a kultúra tudatosítását szolgáló – megközelítés rendszerint két síkon halad: 1. az ember kulturális önkifejezését különböző szimbólumokban megragadó rendszerek elemzése, 2. ezeknek a rendszereknek összekapcsolása a társadalmi folyamatokkal. A továbbiakban főként az 1. pontban megjelölt feladathoz kapcsolódó megfigyeléseinket rögzítettük, s csak jelzésszerűen utalunk e jelenségeknek más társadalmi folyamatokkal való kapcsolatára.

¹GEERTZ, Cl., 1966.

Amikor a néprajzkutató a népi kultúrát egy embercsoport hagyományos megnyilvánulásainak összegeként fogja fel, akkor az egyik irányból, a befogadás oldaláról közelít hozzá. Nem azt próbálja kultúrtörténeti módszerekkel, egyháztörténeti szempontból megállapítani, hogy ki és mikor képviselt először egy bizonyos szellemi magatartást, kulturális hatást, hanem az a döntő a számára, mi lett ezekből az impulzusokból, a „populárizálódás” következtében, s mindez hogyan hatott az egész kultúra jellegének alakulására. Példán szemléltetve: a reformáció mint a népi kultúra jelensége nem 1517-ben kezdődött, hanem előbb, és máig keletkezésben és elmúlóban van, része egy olyan folyamatnak, amely a kultúrtörténet szokásos forrásaiból nem tárható föl teljes mértékben. Még nem tudunk eleget arról, hogy Magyarországon miért és milyen mértékben vett részt a nép a reformáció kezdeteiben, mennyiben volt szabad választás eredménye az egyes esetekben a reformáció melletti döntés. Ezért a reformáció mint néprajzi jelenség vizsgálatakor különösen ügyelni kell arra, hogy a kutatást ne csak a „survival” (a középkori katolicizmus továbbélő) jelenségeinek elemzéseként fogjuk fel,² hanem az innovációknak is kellő figyelmet szenteljünk.³ A reformáció újításainak, az egyházi tantételek befogadásának, a teológiai elképzelések közvetítésének folyamatát néprajzi szempontból történetileg vizsgálva jelentős eredményeket remélhetünk a protestáns népi vallásosság, a protestáns népi kultúra megismerésétől.⁴

Voltaképpen annyiféle protestáns népi kultúráról (szubkultúráról) kellene beszélnünk, ahány társadalmi hordozórétege van a különböző népi kultúráknak. A helyzetet bonyolítja, hogy a kultúra speciális szerkezete – a történeti, gazdasági, egyházi tényezők, a szellemi mozgalmak hatására – tájanként is jelentős mértékben különbözik. A továbbiakban csupán arra a kérdésre keresünk választ, hogy az akkulturációként értelmezett

²Vö. pl. SZÉKELY László, 1974; 1978; MEERTEUS, P.J., 1972.

³Vö. pl. TRÚMPY, H., 1969.

⁴Pl. NARR, D., 1965.

protestantizálódási folyamat során – az előbbi feltételek figyelembevételével – milyen módon alakították a protestáns felekezetek az egyes paraszti csoportok gondolkodás- és viselkedésformáit.

Első megközelítésben a protestáns népi kultúrában a középkori népi vallásosság tárgyi gazdagságához és a katolikus népi kultúra barokk kori vagy barokk utáni formájához viszonyítva negatív tények sokaságára bukkanunk. A reformáció nemcsak a katolikus népi kultúra tárgyi világát pusztította el, nemcsak az érzékelhető jeleket távolította el a vallásos szférából és a tágabb népi életszférából, hanem a nép életének vallásos alapkategóriáit is megkérdőjelezte: az új vallásosság, melynek az *Igének* nevezett bibliai szöveg az egyetlen zsinórmértéke, az individuum felé fordul, és a közösséget már nem lényegbeli, objektív együttesként, hanem csak szellemi közösségként fogja föl. Ezzel azonban megkérdőjelezni látszik minden objektív hagyomány közösségi megnyilvánulását is. A reformátorok szakítani igyekeztek a középkor vallásos népi kultúrájával, mégpedig nemcsak az egyházi szokásokkal, hanem a szokáshoz kötött élet több addigi formájával is.

Kevésbé látható ez LUTHERnél (és a lutheránusoknál), akinek mindig is hangsúlyozták néphez kötődését. E. KOHLER vizsgálata világosan mutatja, hogyan jut el LUTHER „az érzékelhetővé tett szenttől a vallásos megnyilvánulások átszellemiesítéséhez”, miközben kihúzza a talajt az áthagyományozott szokásokban megjelenő vallásosság alól. A szokás ettől kezdve már csak szekularizált formában élhet tovább, mint E. KOHLER mondja: „nem lehet hittartalmak megjelenített formája”, legfeljebb csak mint „egy rendszer eleme és mint nevelési eszköz élhet tovább... A hithez kötött szokásnak ez az alapvető átalakulása pusztá szabályrendszerre töri szét a szokás eredeti magját, de az embernek felszabadulást jelent.”⁵ Itt nem szólnunk e megállapításnak arról a néhány szempontból problematikus részéről, amely a szokás normalizáló kényszerétől való megszabadításra, az individuális létre és hitre ébresztő felszabadításra vonatkozik. De szólnunk kell a szokásról, a szokásszerű magatartásról, az individuális

⁵KOHLER, E., 1959, 24–41.

törekvés és magatartás mellett minden emberben meglévő alapvető igényről a közösség után, amely objektív, közös vonásokban jut kifejezésre. Ez a szociálisan és kulturálisan közvetítődő szükséglet a látható, hatásaiban a közösségen túlnyúló közös vonások után a protestantizmusban sem hagyja magát megszüntetni. Az a tény viszont, hogy LUTHER – aztán ZWINGLI és KÁLVIN még nála is radikálisabban – megpróbálta közömbösíteni a szokásokat, amennyiben a vallásosság kifejezéseként tagadta, és csak szekularizált formában engedte tovább élni őket, azt eredményezte, hogy a szokáshoz kötött élet – és a népi kultúra egyáltalán – nem engedelmeskedik többé az egyházi tekintélynek, nem kap tartást és ösztönzést a hitből, s csak mint pusztá szabályozó lesz alapja a kor és a környezet változása által meghatározott normáknak.

A népi kultúrával és a népszokással szembeni negatív egyházi beállítottságból következik, hogy a magyarországi protestáns vidékek – néhány reliktum-terület kivételével – sok helyen régiesebb elképzeléseket és szokásokat őriztek meg. Az a különben gyakori megfigyelés, hogy a katolikus területek népi kultúrája archaikusabb és konzervatívabb, mint a protestáns vidékéké, ezen a téren néha éppen fordítva jelentkezik. Katolikus területeken a középkori elképzelések az egyházi befolyás hatására – ami különösen a barokkban, de még a 19. sz.-ban is elég jelentős – nemegyszer eltűnnek, ezzel szemben például a hódoltsági protestáns vidékek sokszor érintetlenül maradnak. Így például a reformáció által érintett, majd rekatolizált területeken általában hiányzik a középkori szentek tisztelete, a karácsonyi aranyvíz legarchaikusabb formáit viszont éppen a reformátusok őrizték meg.⁶

Protestáns területeken – a katolikus egyház által nyújtott szolgáltatások nélkül maradván – az egyházi szentelmények helyére legtöbbször nem egyházi jellegű tárgyak és cselekmények, különböző szurrogátumok léptek. A velük szemben tanúsított magatartás a protestánsoknál és a katolikusoknál egyaránt hasonló lehetett, vagyis vallástalan, mágikus. A különbség az, hogy a katolikus, aki a sok megengedett és meg nem engedett szentelményt

⁶BÁLINT Sándor, 1976, 54–56.

egyformán mágikusan, az egyházi intenciók ellenére használja, nincs tudatában tevékenysége mágikus voltának. „Ez nem babona” – mondják az érdeklődők, és nyugodt a lelkiismeretük, mert meggyőződésük szerint minden, amit tesznek, egyházilag engedélyezett. A protestáns viszont nemcsak hogy engedély nélkül használja a mágia régi és új eszközeit, hanem az egyház és a lelkipásztor tudatos tiltása ellenére – különösen akkor, ha reménytelen esetben a rendszerint hatásosabbnak vélt katolikus eszközt veszi igénybe. Jó példa erré a szenteltvíz használata, valamint az a katolikus hatást tükröző felfogás, amellyel a beteg által vett úrvacsorának ex opere operato jelleget tulajdonítanak.

A protestánsok és katolikusok magatartásbeli különbsége a mágikus cselekményekkel szemben azzal magyarázható, hogy a hagyományos katolikus népi kultúra jórészt az egyházilag irányított, elfogadott vagy legalábbis elismert népi kultúra talaján nyugszik. A középkorban maga az egyház biztosította a mágikus szolgáltatásokat, s így az egyszerű katolikus számára szubjektív módon „babona” egyáltalán nem létezik, mivel mindent a hit, a „fides implicita” keretében foglalhat össze. Másképp a protestáns, aki az egyházi területeken kívül, magára van utalva, s a világban mozogva sokszor ellentmondásba kerül az egyház, az emberi élet alapvető kérdéseire választ kereső vallás követelményeivel, s mivel ott nem hagyatkozhat egy egyházilag szabályozott népi kultúra biztos normáira, az élet speciális, konkrét részletproblémáira a mágiában keres választ. A reformáció prédikátorai a mágia alapjául szolgáló érthetetlen természeti jelenségekben, sorscsapásokban és betegségekben Isten akaratát, gondviselésének jeleit látták, s ezeket arra használták fel, hogy hallgatóikat megtérésre, életük megváltoztatására ösztönözzék. Próbálkozásukat, melynek során úgy léptek fel a „babona” ellen, hogy annak a Biblia felől igyekeztek „természetesebb” magyarázatot adni, érthető módon kevés látható eredmény kísérte.⁷

Ha a protestáns népi kultúra nem egyházi területét nézzük, egy részben ellenőrizhetetlen vadhajtásra, a hit és a hiedelem összefonódására bukkanunk, ahol az alapvető népi szükségletek

⁷ZSINDELY Endre, 1981, 30.

kerestek – mivel az egyházban legálisan nem találtak – titkolt, egyházon kívüli pótkielégítést, amit már nem a vallásos szféra irányított, s az egyház még kevésbé hagyott jóvá. Éppen a „babonás” szokások fokozott tiltása, az egyház által ki nem elégített, de továbbra is meglevő emocionális igények szolgálnak magyarázatul arra, hogy az effajta elképzelések nagy számban fennmaradtak, illetve hogy a speciális szükségleteket kielégítő egyéniségek (pl. a boszorkány hírében állók, parasztpróféták, bibliatudó emberek) és intézmények (pl. az ún. parasztecclésiólák) minden korábbi mértéket meghaladóan kitermelődtek.⁸

A vallásosság spontán szükségleteinek titkos, ugyanakkor mégis megtűrt pótkielégítése – nemegyszer a katolikus hagyományba való átnyúlással – a protestánsoknál széles körben kimutatható (pl. protestánsok búcsújárása, szentkép, szentelt gyertya használata, keresztvetés stb.).⁹ Éppen a vallásukat komolyan vevő protestánsok számára keletkezik ellentmondás és konfliktus az ilyen szükségletek kielégítéséből, mivel ezek a dolgok csak az egyházi tanításnak egy biblikusan élesen körülhatárolt álláspontjáról tekinthetők „babonának” vagy „világnak” – „világnak”, a lélek ellentétének Pál apostol értelmezésében. A „világ” tagadása – a természetesség és a természetes egyházi szükségletek, mindenekelőtt azonban a „babona” szellemében – mélyen gyökerezik a protestáns meggyőződésben, mivel a teológiai alap csak egy viszonylag vékony réteg számára volt hozzáférhető. Ez a felfogás az egyházi év – bár a lutheri egyház máig a középkori egyházi év keretei között gondolkodik – és az emberi élet ünnepeinek erőteljes visszaszorítását eredményezte. A protestáns józanságot és ünnepnélküliséget a 18. sz. racionális utilitarizmusa még jobban elmélyítette: világi, illetlen és pópista szo-

⁸Vö. THOMAS, K., 1971, 51–77., különösen a „The Compact of the Reformation” c. fejezet.

⁹TÁLASI István, 1977, 288–289. A bőven idézhető példák további felsorolása helyett itt még csak egyet említünk. A 18. sz. elején Debrecenbe települt katolikus lakosság körében élt az a hiedelem, hogy a tűzvész megkímélte azokat a házakat, amelyek előtt az úrnapi körmenetben a szentséggel elhaladtak. A reformátusok pedig ezekkel a szavakkal hívták magukhoz a szentségvivő papot: „Tiszteletes uram, ide is avval a Finyessel a házamhoz!” A *Historia Domus Debrecziensis* alapján idézi BÁLINT Sándor, 1974, 354.

kásnak nyilvánították nemcsak a szentek ünnepeit, hanem az ünnepek nagy részét is, s tiltották a hozzájuk kapcsolódó túlzásokat az ajándékozásban, az étkezésben és az öltözködésben. A nagy pompát, a szórakozást nemcsak elbizakodottságnak, hanem „haszontalanságnak”, idő- és pénzpazarlásnak bélyegezték, ami az isteni nemtetszést is kihívja maga ellen. A kisebb eltéréseket figyelmen kívül hagyva megállapítható, hogy kialakult egy protestáns életérzés, ami a „világgal” és mindennel szemben, ami a világi népi kultúrát jellemzi, elítélő és elutasító.¹⁰

Mielőtt megpróbáljuk vázolni a protestáns népi kultúra körvonalait, figyelmünket a protestáns népi vallásosság egy szűkebb területe, a protestáns egyházi élet felé fordítjuk. KÁLVIN a szent jelek, szent helyek és szent idők tagadásával elméletileg megszüntette a népi vallásosság addigi kifejezésformáinak alapjait. 1. Jelek: a népi megnyilvánulásoknak általában jelszerűeknek kell lenniök, így a népi vallásosság kifejezésformáinak is.¹¹ Például a közösség egy másik tagja kívülről nem láthatja, hogy valaki szívből imádkozik, csak az imádságos mozdulat látható és ellenőrizhető. Valószínűleg ezért szokás egyes protestáns egyházakban az istentisztelet kezdete előtt a kalappal az arcot elfödve egy ideig megállni, röviden imádkozni. 2. Helyek: M. ELIADE a vallás lényegéről szóló munkáját a szent helyekre, a „nem homogén térre” való utalással kezdi, amit elsődleges vallásos élménynek nevez.¹² A peregrinatio religiosa hajtóerejét a szent helyekről alkotott elképzelésektől kapja. A protestánsnak maga a templomtér sem szent a szó eredeti értelmében, a tér nélkülöz minden szentséget; csak a láthatatlan lelki egyház létezik, Pál apostol tiszta ecclesiája. 3. Idők: elvetésükkel az egész középkori egyházi év voltaképpen megszűnik, s helyette más szerkezet alakul ki. Míg ZWINGLI még négy úrvacsorával egybekötött istentiszteletet a többenél ünnepélyesebben engedélyezett megtartani, addig KÁLVIN már a karácsonyi és a húsvéti istentiszteletnél is nélkülözni akart minden különlegességet, és a karácsonyi munkaszünetre súlyos büntetést rótt ki.

¹⁰WEISS, R., 1964

¹¹LIESKE, R., 1973, 47—50.

¹²ELIADE, M., 1957, 13—39.

Az istentisztelet és helye érzékletességtől mentségét a reformátorok a végsőig fokozták. „Isten nem a falakról tanít” – mondták, amikor nemcsak minden képet, hanem minden feliratot is száműztek a templomból. Az elv magyarországi érvényesítésének nehézségét és bizonytalanságát mutatja, hogy míg például az I. erdődi zsinat 1545-ben elrendeli az oltárok és képek eltávolítását, addig tíz évvel később a II. erdődi zsinat rosszallását fejezi ki az oltárok lerontásával kapcsolatban.¹³ A kereszt jelének alkalmazása – például templomtornyon, templomhomlokzaton – is csak fokozatosan, a 18. sz.-tól kezdve szorul háttérbe, s a különböző tárgyakon csak ekkor jelenik meg a kehely a reformátusság kifejezésére. Református használatú középkori templomaink helyreállítása során egymás után kerülnek elő 16-17. sz.-i virágos díszítések és falfeliratok. Sokhelyütt azonban még ma is tiltakoznak, ha művészettörténeti megfontolásból konzerválni akarják a freskókat: „a templom ne legyen megint katolikus” – mondják. A klenódiумok, a festett famennyezetek ábrázolásbeli gazdagsága is azt mutatja, hogy a nép kereste és mindig meg is találta magának azokat a kifejezési lehetőségeket, amelyeket az egyházi irányítás már nem fogadott merev ellenállással.

Ha eddig jórészt csak – a különböző kultúrák ütközésénél egyébként mindig előforduló – negatív hagyományról, avagy pozitív megfogalmazással: szokástaburól beszéltünk, úgy ezzel már azt is jeleztük, hogy a protestáns egyházakban sincs hagyomány-nélküliség. A 16. sz.-i magyarországi zsinatok határozataiban egy idő után állandóan visszatér az újításoktól való óvás.¹⁴ Ennek gyökere a változásoktól való félelemben rejlik, aminek következtében egy lassú megmerevedési, hagyományképződési folyamat indul meg.¹⁵ Számos esetben éppen a hagyomány nevében ta-

¹³KISS Áron, 1881, 6, 41; KATHONA Géza (1939, 56–59) szerint egyik-másik gyülekezetben (különösen a vegyes vallású helyeken) még a 17. sz.-ban is megvolt az oltár használata. BENEDEK Sándor (1971, 71–72) írja, hogy a délelőtti mise és a délutáni litánia katolikus megkülönböztetésének hatására a délutáni istentiszteleteket sok helyütt csak másodrangú, litániaszerű istentiszteletnek tekintették. A katolikus „maradványok kiküszöbölésének nehézségeiről” vö. ZOVÁNYI Jenő, 1977, 324–325.

¹⁴KISS Áron, 1881, 40, 371–372, 573.

¹⁵A fokozatosan megmerevedő imádsággyakorlatról vö. INCZE Gábor, 1931.

paszthalható merev ellenállás a lelkészek teológiai meggondolásból fakadó újításaival szemben.¹⁶ Másik jó példa a pozitív hagyományképződésre a protestáns „szentek”, szent emberek alakjának vizsgálata.¹⁷ A kérdés empirikus megközelítésére a legjobb alkalmat a különböző martirológiumok, valamint az exemplum-irodalom ide vonatkozó darabjai kínálják. A protestáns szent fogalmának meghatározásához az ezekből előtűnő ún. népi kanonizáció jelensége van a segítségünkre. Ebből világossá válik, hogy az egyén kiválasztottságának feltétele az adott csoportban érvényes vallásos normák /túl/teljesítése; a kiválasztottságot tehát az általa betöltött társadalmi szerep, az elvárások szigorú rendszere határozza meg. A társadalmi elvárásoknak megfelelő, illetve ellentmondó vonások összessége adja a protestáns „szentség” fő jellemzőit. A katolikus szentfogalomhoz viszonyítva jelentős eltérés például az, hogy a protestáns „szentet” halála után nem részesítik tiszteletben (itt a pozitív szankciók hiányoznak), viszont kiemelkedő vonásainak (aszkézis, imaélet stb.) csodálatá éppúgy megmarad, mint a katolikus szentek esetében. A „szenteket” kanonizáló fantázia működésére jó példa egyébként LUTHER és KÁLVIN alakjának a népi tudatban tapasztalható mondaszerű eltorzulása.¹⁸

Egy közösségnek mint jelnek, mint a hagyományok hordozójának csak objektív megnyilvánulásai vannak. „Jeltelen egyház” tehát protestáns területen sem létezik; a népi befogadás törvényei erősebbnek bizonyultak a reformátorok purista és spirituális intencióinál. Ezzel egyébként tisztában volt már például H. BULLINGER is, amikor megjegyezte: „Minél több szokás lesz az egyházban, annál több kárt szenved nemcsak az evangéliumi szabadság, hanem maga Krisztus. Ezért elegendő néhány egyszerű és Is-

¹⁶Jó példa erre a közelmúltból az az eset, amikor 1957 nagy-péntekjén Sápon a csak nemrég odakerült lelkész teológiai meggyőződésből nem engedte fölteríteni a gyászterítőt, közfelháborodást keltett, s végül engednie kellett a gyülekezet kívánságának. (Molnár Ambrus szóbeli közlése.)

¹⁷A hajdúhadházi „szent emberek” társasága 1827-ben, a „Mennyből jött levél” és népi változatai Hajdú-Biharban. (Molnár Ambrus előadása a Doktorok Kollégiumának 1981. évi ülésén, Debrecenben.) VÖ. SCHARFE, M., 1969.

¹⁸SZABÓ Zoltán—VASADY Béla, 1936.

ten igéjének ellent nem mondó szokás."¹⁹ Az egyházi közösségnek tehát – még ha az elsősorban lelki közösség, láthatatlan egyház is – szüksége van a szokások, a jelek és a formák minimális mennyiségére. Így jut érvényre a népi vallásosság megnyilvánulásaival szembeni negatív magatartás ellenére a népi befogadás törvénye. A hagyomány tagadásának is hagyománnyá kell lennie, olyan magatartássá, ami valamit mégis helyesnek tart – látatlanban, kritikátlanul és önállótlannal helyesnek vagy helytelennek –, egyszerűen azért, mert az elődök, a reformátorok is helyesnek vagy helytelennek tartották például a katolikusok térdelését, keresztvetését, hosszú és hangos imádkozását. Az eltérő teológiai rendszeren kívül az ilyen és más katolikusnak vélt szokások – főképp az egyházi irányítás által szorgalmazottak – elítéléséből adódik az elhatárolódás, a másság, a sajátos jegyek és szokások tudata. Ebből következik, hogy a protestantizmus jelentős mértékben hozzájárult a népi kultúra további differenciálódásához. Amikor a katolikus életforma és kultúra konfrontálódott az újonnan kialakult protestáns életformával és kultúrával, a különböző kultúrák ütközőpontján a tudatos másság érzésének következtében egymástól lényegesen eltérő kulturális magatartásformák jöttek létre.

Ugyanezt mutatják a kultúra más területein megnyilvánuló különbségek is. Az egymás mellett élő felekezetek körében számos alkalommal megfigyelhető, hogy a vallási szempontból semleges tárgyak a másféle hit kifejezőivé lesznek. A kulturális átadás-átvétel vizsgálatánál is mindig figyelembe kell venni a tudatos elkülönülésnek ezeket a jeleit, ami megnyilvánulhat például a viselet, a bútorzat darabjaiban éppúgy, mint jogi, gazdasági, településképi, köszönésbeli, nyelvi sajátosságokban, vallási endogámiában stb. Csak egyetlen példát említve: Kiskunhalason kétféle, jelentős eltéréseket mutató nyelvjárás ismeretes, a *kálomista* és a *pápista*.²⁰ Ez a jelenség a meghatározó történeti, társadalmi tényezőkön kívül abból a sajátos népi törekvésből adódik, amely szeretné a belsőt kívülről is láthatóvá tenni, a hitet szimbólumokban konkretizálni. Így azzal,

¹⁹Idézi WEISS, R., 1964, 36.

²⁰KORDA Imre, 1886.

hogy vallásos meggondolásból egyébként semleges tárgyak kapcsolatba kerülnek a hittel, s vallásos jelentést kapnak, szubjektív és részben objektív szempontból is kétféle, mégpedig katolikus és protestáns kultúra keletkezik.²¹

Természetesen az is előfordul, hogy a közös, konvergáló vonások a fontosabbak az egyes felekezeteknél. Ilyenkor az elkülönítő formák csupán periferikus jelenségek lesznek, háttérbe szorúlnak, s az egymáshoz hasonló életfelfogás lesz központi jelentőségű. Ezt mutatják például VETŐ Lajos szociálpszichológiai vizsgálatai, aki 1935-ben a lutheránus vallásosság központi tételét, a hit által való megigazulás elvét vizsgálta budapesti evangélikus hívek között.²² Következtetése szerint „a gyülekezetben ... a megigazuláshit dogmatikai értelemben nem volt fellelhető. Ez a dogma a legtöbb gyülekezeti tag előtt egyszerűen még neve szerint sem volt ismeretes. A tulajdonképpeni meggyőződésük szerint pedig csaknem valamennyi megvizsgált egyháztag inkább középkori római katolikus módon gondolkodott, semmint evangélikus módon. Általában "...meg voltak győződve arról, hogy jócselekedeteik által érdemlik ki a mennyországot".²³ Egy másik példa az elkülönítő formák fokozatos eltűnésére a sajkókeresztúri eklézsia 1848-ban készült pecsétje, amelyen a református prédikátor római katolikus papi ruhában jelenik meg. A szakállas prédikátor Bibliát tart a kezében, elől végig gombos, hosszú reverendát visel, derekát széles cingulus övezi, fejét pedig kis kerek sapka, a pileolus fedi. Ez az ábrázolás arról árulkodik, hogy a 19. sz. közepétől a református egyházban több helyen elterjedt a hosszú fekete reverenda viselete, amit a katolikus és református felekezetek közötti közeledés igénye hozott létre.²⁴

A protestáns népi kultúra egyházi területén az idők során „a kevés, szerény, Isten igéjének ellent nem mondó szokásban” számos, a kezdeti időkben elítélt jelenség fokozatos újjáéledése is mutatkozik. A zenében tehetséges ZWINGLI — a tiszta „Igét” érvényre juttató törekvésében — az orgona játékot számúzta a

²¹Vö. pl. WEISS, R., 1951; KRAMER, K.S., 1969.

²²VETŐ Lajos, 1935.

²³VETŐ Lajos, 1966, 143-144.

²⁴TAKÁCS Béla, 1981, 76.

templomból. Ma az egyházi zene — az orgonakíséret a 18. sz.-tól — ismét a református istentisztelet legnépibb megnyilvánulásai közé tartozik. A passióéneklés terén például a középkorból örökölt dallamhagyomány még évszázadokig tovább élt, s megszűntetni akarására csak a 18. sz.-tól kezdve találunk nyomokat.²⁵ Ma egészen új szokásként ismét több református gyülekezetben éneklik a passiót.

A keresztelő története jól mutatja, hogyan alakult ki a reformáció kezdeteinek ünnepnékülisége után egy jól megfogható, egymással kölcsönhatásban álló, egyház által szabályozott rítus és népi hagyomány. A reformáció kezdetekor a keresztelést a templomon és az istentiszteleten kívül, a házban, szűk családi körben végezték. Laikusok — így például bábaasszonyok — is keresztelhettek. A 16. sz. végén kezdődik a keresztelés rítusának újjáéledése: terjed az a törekvés, hogy a keresztelést liturgikus keretek között végezzék.²⁶ Megtiltják a bábaasszonyoknak a keresztelést; az esemény a templomban, elsősorban a heti istentisztelet alkalmával történik.²⁷ Az 1576. évi hercegszőlősi zsinat szerint: „... az keresztölés jóllehet bizonyos helhöz nincsen köteleztetvén, mind az által az Isten szörzésének böcsületes vóltáért azt akarjuk, hogy templomban legyen.” Majd a rendelkezés így folytatja: „Hogy ha penig az Bába az más ember tisztiben hágván keresztölne is, az a kereszttség hiábavaló legyen, s affelől az egyházi szolgálta újonnan megkeresztelheti.”²⁸

²⁵BÁRDOS Kornél, 1971. A római katolikus liturgia számos más maradványa — így például a litánia, a lamentáció, az antifóna, a rezponzórium, a benedictio, a versiculus, bibliai szövegek éneklése — is tovább élt a dunántúli gyülekezetben, amelyek ellen az egyházi hatóságok még a 18. sz. folyamán is sokáig eredménytelenül tiltakoznak (BENEDEK Sándor, 1971, 104–105). Középkori himnuszok protestáns följegyzésekben fennmaradt változataihoz vö. pl. CSOMASZ TÓTH Kálmán, 1958, a 67, 118, 158, 160–162, 200, 228. sz. dallamokat. Az evangélikus graduálékban tovább élő középkori hagyományokhoz vö. CZEGLÉDY Alexander, 1963.

²⁶BENEDEK Sándor, 1971, 160–187.

²⁷A szatmárnémeti zsinat által elítélt Tolnai János-féle tanítás szerint (1646): „... a keresztséget csak vasárnap és az egész gyülekezet jelenlétében fogják kiszolgáltatni; ott azonban, hol szerdán vagy szombaton is szoktak templomi szónoklatot tartani, ezen napokon is keresztelnek, de máskor soha.” Idézi HÉZSER Emil, 1900, 29.

²⁸KISS ÁRON, 1881, 684.

A nagyváradi zsinat 1577-ben kiközösítéssel és kemény büntetéssel fenyegeti meg a keresztelők bábákat. A 18. sz.-ban vizitációt végző katolikus püspökök hiába hagyják meg a református lelkészeknek, hogy a kereszteléstől ne tiltsák el a bábákat.²⁹ Ettől az időtől kezdve a keresztelés rítusa egyre kialakultabb és ünnepélyesebb. A 19. sz.-ban (az előkelőknél már a 18. sz.-ban) az állami anyakönyvvezetés megszületésével a templomi keresztelések visszaszorulnak, és újra előtérbe kerül a szűkebb körben végzett házi keresztelés, amit most már legtöbbször a lelkész végez. Ma ismét szokás a keresztelést liturgikus keretek között, ünnepélyes formában, az összegyűlt közösség előtt, a templomban végezni. A látható egyházi közösség utáni igény ebben is érvényre jutott, és az egyháznak követnie kellett a szükségletet.

A konfirmáció történetében még világosabban nyomon követhető az egyházi szokások és rítusok fejlődése, azok közösségalkotó szerepének növekedése. Itt nemcsak egy valamikor megszüntetett szokás újjáéledését, hanem tulajdonképpen újjáalakulását lehet megfigyelni. A 16–17. sz.-ban a protestáns egyházakban nem volt különleges szertartása a fiatalok felvételének a közösségbe. A 18., sőt a 19. sz.-ig ismert volt ugyan az ún. *admissio*, vagyis a minden ünnepélyességet nélkülöző úrvacsorához bocsátása, könyörgéssel egybekötött megáldása azoknak, akik a katekizáció során eredményesen elsajátították a keresztény tanítást. A konfirmáció ünnepélyesebb formája Magyarországon is — pietista hatásra — csak a 18. sz. második felében, az erdélyi részekben pedig csak a 19. sz. elejétől terjedt el.³⁰ A közelmúltig a konfirmációt legtöbbször áldozócsütörtökön tartották a konfirmandusok és az egész közösség számára egyaránt mély belső tartalommal. Az egyház, a lelkészek nemcsak az ünnep liturgikus formájáról, a templom feldíszítéséről gondoskodnak, hanem sok helyütt konfirmandus kirándulásokkal, táborozásokkal és ünnepességekkel igyekeznek kielégíteni az igényeket.³¹ A konfirmáció nemcsak megpecsételi az ifjúság felvételét a közösségbe, hanem a felnőttek minden jogából és kötelességéből való részesülés

²⁹Így pl. Esterházy Károly váci püspök Szentesen 1761-ben. Idézi SZEREMLEI Sámuel, 1927, 177. skk.

³⁰BENEDEK Sándor, 1971, 253–255.

³¹BUCSAY Mihály, 1968, 77–78.

külső elismerését és az egyház áldását is nyújtja. Az egyházi szokásnak itt azt a hiányt kell betöltenie, amely az ifjúság felnőttkorba átlépésében a korábbi rite de passage szétesésével keletkezett.

Másik példa a protestáns népi kultúra sajátos formájára a házi ájtatosság: a postillákból, áhitati könyvekből, kalendáriumokból, a Bibliából való olvasás vagy felolvasás, a házi istentiszteletek tartása. A világnézetet, erkölcsi felfogást formáló egyházi tanítás az igehirdetésen kívül elsősorban az írott szó segítségével jutott el a hívekhez, ami áttételes módon a társadalom tagjainak egész életmódját, a hittartalmak gyakorlati átélését és megvalósítását irányította, s jelentős mértékben hozzájárult egy sajátos színezetű „népi teológia” kialakulásához. Ebben a bibliakultúrában a nép a reformáció egyik központi követelését fogadta el az élet zsinórmértékéül. A kultusz és az írás sajátosan protestáns szembeállítását, a kettő szerepének alternatív megítélését jól szemlélteti a következő történet: „Egy békési jó öreg templomos ember serkentgette gondtalan barom módjára élő öreg szomszédját, hogy miért nem jár templomba? Ó! — felelte amaz — hát minek járnék? Van nekem könyvem, olvasok otthon is. Ó, mondta a templomos öreg, többet ér az Isten házában egy óra, mint otthon két nap.”³² Itt jegyezzük meg azonban, hogy a protestáns népi kultúra ezen a téren sem nélkülözheti az élet rituális helyzeteket. Éppen a népi bibliaolvasás, az „Ige” befogadása, de az eszerint való cselekvés is különféle, szigorúan szabályozott rituális keretek közé illeszkedik.

A könyv azonban általában nemcsak a kultuszt, hanem a faragott és egyéb képeket is helyettesítette.³³ Ebben rejlik a protestáns és a katolikus népi kultúra egyik alapvető különbsége. A kép érzékelhetőbb, az érzékekre közvetlenebbül ható jel, mint a betű. A protestáns vallás „könyvvallás”, „Ige-vallás” — mondták. De e kijelentés érvényességét ki kell terjeszteni a vallásos szférából a kultúra egész területére: a protestáns népi kul-

³²Idézi SZIGETI Jenő, 1973, 336, a Szabad Egyház 1891. január 1. számának 8. oldaláról Kecskeméti Ferenc közléséből.

³³Az evangélikusok képtiszteletéről vö. SCHARFE, M., 1968.

túra könyvkultúra, iskolai kultúra, műveltségi kultúra, melyben a könyv – nemcsak a Biblia –, az iskola és az oktatás egészen más helyet foglal el, mint a katolikus népi kultúrában. Az iskola és az oktatás központi jelentősége miatt a 19. sz. elejétől egy új, protestáns tanításban gyökerező, de már szekularizált műveltségi kultúra kezd kibontakozni.

Végül csak utalni szeretnénk arra a szellemtörténeti, gazdaságtörténeti és szociálpszichológiai szinten folytatott párbeszédre, amit még Max WEBER indított el a kapitalizmus és a protestantizmus kapcsolatáról. WEBER szerint a kapitalizmus „gazdasági szelleme” levezethető a protestantizmusból, különösen a kálvinizmus predestináció-tanából. Eszerint léteznie kell egy – az üdvösséghez szükséges munka „szentsége” által formált – sajátos protestáns erkölcsi rendszernek.³⁴ Mivel a profitszerzés igazolása a protestáns hivatáserkölc által az ideológiaképződés egyik tanulságos példája, érdekes lenne behatóan megvizsgálni ezt a megállapítást egy vallás- vagy vallásfelekezeti földrajz segítségével, protestáns és katolikus területeken a lakosság erkölcsi értékrendjének, kulturális magatartásának összehasonlításával, hiszen sem a reformáció nem vezethető le egyszerűen és kizárólagosan a kor társadalmi harcaiból, sem a protestáns hivatáserkölc a kapitalizmus gazdasági elveiből.³⁵ Bár a zsinatok anyagából ismerjük ugyan a köz- és magánéletbe beavatkozó rendelkezéseket (például a kocsmalátogatás szabályozásáról, a házasság fölötti felügyeletről stb.), de csak a fegyelmezési eljárásokba beszűrődött katolikus elemek feltárásából,³⁶ a bírósági akták, presbiteri jegyzőkönyvek alapos összehasonlító vizsgálatából lehet majd látni, hogy az egyházközségek valójában milyen mértékben és ütemben vetették alá magukat ezeknek a szabályoknak,³⁷ s hogy mik voltak azok a történelmi és kulturális adottságok, pszichikai feltételek, amelyekről az új valóságosság befogadása, a megváltozott körülményekhez történő al-

³⁴WEBER, M., 1965, 115–190.

³⁵WINCKELMANN, J., 1966, 47–62.

³⁶Vö. pl. KATHONA Géza, 1939, 191–201.

³⁷ILLYÉS Endre, 1941; FILEP Antal, 1971; JÁVOR Katalin, 1971; PÉTERFY László, 1974; KÓSA László, 1979; BALÁZS KOVÁCS Sándor, 1980.

kalmazkodás, az új azonosság megtalálása függött.³⁸ Egy ilyen vizsgálat a közös és összehasonlítható keresésével és felismerésével fényt vet majd arra is, hogy milyen törvények szerint halad előre a protestáns és a katolikus népi kultúrák közti kiegyenlítődés.

Az itt vázolt megfigyelések alapján összegezésként elmondható, hogy lényegét tekintve az – egyébként sokáig a katolikus egyház keretein belül folyó – intézményes és kulturális protestantizálódás folyamata egymástól eltérő ritmusban ment végbe, jelentős fáziseltolódás mutatható ki közöttük. Ez azzal az állandó feszültséggel magyarázható, amely a kulturális és vallási szempontból képzett, irányító kisebbség intézményes és hivatalos megnyilvánulásformái, illetve az ezek peremterületein keletkezett vagy ott megmaradt „népi” megnyilvánulások között állt fenn. Visszatekintve az is megfigyelhető, hogy a két kultúra közötti feszültségek jórészt az „elit” irányító szerepétől és az élet különböző területein megnyilvánuló tekintélyétől függenek. Ha ez a tekintély erős, központi akaratot juttat kifejezésre, akkor a különbségek és a feszültségek csökkennek, a közösségi és egyházi szükségletek összefonódnak egymással, a tekintély gyöngülésével viszont a feszültség fokozódik és egyre nyilvánvalóbbá válik (l. pl. az egyházfegyelem alakulásának történetét). A kétféle kultúra hordozói a történelmi-társadalmi körülmények meghatározottságában a tapasztalat két különböző szintjét jelentik, s köztük állandó integráció megy végbe. Viszonyrendszerük állandóan változik, ezért egyik sem vizsgálható a másik nélkül. Így mint egy kölcsönös cselekvés két pólusa is felfoghatók: a hivatalos és nem hivatalos (népi) protestáns kultúra formáinak interakcióját egy – a köztük levő dialektikus viszonyt jól tükröző – konfliktuselméleti modell segítségével lehet a legjobban leírni.

³⁸Vö. pl. NEIDHART, W., 1973.

Irodalom

- BALÁZS KOVÁCS Sándor
 1980 „Nem viselem a remöte életöt”. Egy sárközi református presbiteriumi jegyzőkönyv feljegyzéseiből. Dunatáj III. 3. sz. 30–43.
- BÁLINT Sándor
 1974 *Kardcsony, húsvét, pünkösöd*. Bp.
- BÁRDOS Kornél
 1971 *Harcok a passió éneklése körül Magyarországon*. Theológiai Szemle 9–10. sz. 296–303.
- BENEDEK Sándor
 1971 *A magyarországi református egyház istentiszteletének múltja*. Órisziget.
- BUCSAY Mihály
 1968 *Reformierte Kirche und reformierte Frömmigkeit im heutigen Ungarn*. In: *Kirche um Osten*. (Szerk.: STUPPERICH, R.) 75–79. Göttingen.
- CSOMASZ TÓTH Kálmán
 1958 *A tizenhatodik század magyar dallamai*. I. Régi Magyar Dallamok Tára. Bp.
- CZEGLÉDY, A.
 1963 *Zur Geschichte der evangelischen Kantionalbücher in Ungarn*. Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie. 159–163. Kassel.
- ELIADE, M.
 1957 *Das Heilige und das Profane*. Hamburg.
- FILEP Antal
 1971 *Szokásleírások a 18. és a 19. századból*. In: *Népi kultúra — népi társadalom*. V–VI. 115–135. Bp.
- GEERTZ, C.
 1966 *Religion as a Cultural System*. In: *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. (Ed.: BANTON, M.) Tavistock Publications. 1–46.
- HÉZSER Emil
 1900 *A tállyai református egyház története 1540–1900*. Bp.
- ILLYÉS Endre
 1941 *Egyházfegyelem a magyar református egyházban*. (XVI–XIX. sz.) Debrecen.
- INCZE Gábor
 1931 *A magyar református imádság a XVI. és a XVII. században*. Theológiai Szemle 1. sz. 37–229.
- JÁVOR Katalin
 1971 *Egy 19. századi presbiteri jegyzőkönyv tanulmányai*. In: *Népi kultúra — népi társadalom*. V–VI. 71–103.
- KATHONA Géza
 1939 *Samarjai János Gyakorlati teológiája*. Debrecen.
- KISS Áron
 1881 *A XVI. században tartott magyar református zsinatok végzései*. Bp.
- KOHLER, E
 1959 *Martin Luther und der Festbrauch*. Mitteldeutsche Forschungen 17. Köln–Graz.
- KORDA Imre
 1886 *A kiskunhalasi nyelvjárás*. Magyar Nyelvőr XV. 25–28, 64–67.

- KÓSA László
1979 *Erkölcsei kihágások és büntetések Gyulán a XIX. század első felében.* Békési Élet 1. sz. 118–125.
- KRAMER, K. S.
1969 *Protestantisches in der Volkskultur Frankens.* Hessische Blätter für Volkskunde 77–92.
- LIESKE, R.
1973 *Protestantische Frömmigkeit im Spiegel der kirchlichen Kunst des Herzogtums Württemberg.* München.
- MEERTENS, P. J.
1972 *Vorreformatrische Relikte in den reformatrischen Niederlanden.* In: Festschrift Matthias Zender. Studien zur Volkskultur, Sprache und Landesgeschichte. 1. 395–411. Bonn.
- NARR, D.
1965 *Fragen der religiöser Volkskunde.* In: Festschrift für Will-Erich Peuckert. 116–127. Berlin.
- NEIDHART, W.
1973 *Protestantische Theologen und Kerzenlichter auf Gräbern.* Schweizer Volkskunde 77–83.
- PÉTERFY László
1974 *Fegyelmzés a kisküküllői egyházmegyében a XVIII. század folyamán a vizitációs jegyzőkönyvek tanúsága szerint.* Református Szemle 109–118.
- SCHARFE, M.
1968 *Evangelische Andachtsbilder.* Stuttgart.
1969 *Der Heilige in der protestantischen Volksfrömmigkeit.* Hessische Blätter für Volkskunde 93–106.
- SZABÓ Zoltán—VASADY Béla
1936 *Kálvin a népi tudatban.* Debrecen.
- SZÉKELY László
1974 *Katolikus néprajzi emlékek az erdélyi evangélikus szokások hagyományaiban.* Vigilia 7. sz. 448–450.
1978 *Katolikus hagyományok az erdélyi református székelyek néprajzában.* Vigilia 9. sz. 595–597.
- SZEREMLEI Sámuel
1927 *A hódmezővásárhelyi református egyház története.* Hódmezővásárhely.
- SZIGETI Jenő
1973 *Protestáns népi olvasmányok a XIX. században az Alföldön.* Ethn. LXXXIV. 332–341.
- TAKÁCS Béla
1981 *Lelkészábrázolások az eklézsiák pecsétnyomóin.* Confessio 1. sz. 75–78.
- TÁLASI István
1977 *Kiskunság.* Bp.
- THOMAS, K.
1971 *Religion and the Decline of Magic.* London.
- TRÜMPY, H.
1969 *Die Reformation als volkskundliches Problem.* In: Festschrift für G. Heilfurth. Probleme der Volkskultur- und Sozialforschung. 249–258. Göttingen.
- VETŐ Lajos
1935 *A hit által való megigazulás elve egyszerű evangélikus hívek lelki világában.* Bp.
1966 *Tapasztalati valláslélektan.* Bp.
- WEBER, M.
1965 *Die protestantische Ethik.* München–Hamburg.

WEISS, R.

1951 *Sprachgrenzen und Konfessionsgrenzen als Kulturgrenzen.*
96-110. Laos.

1964 *Zur Problematik einer protestantischen Volkskultur.* In:
Religiöse Volkskunde. 27-45. München.

WINCKELMANN, J.

1966 *Die Protestantische Ethik.* Kritiken und Antikritiken.
München-Hamburg.

ZOVÁNYI Jenő

1977 *A magyarországi protestantizmus 1565-től 1600-ig.* Bp.

ZSINDELY Endre

1981 *A 16. század lelkivilága és a reformáció.* Confessio
1. sz. 25-32.