

# MENTALITÁS ÉS VALLÁS ÖSSZEKAPCSOLÓDÁSÁNAK ASPEKTUSAI ÉS LEHETSÉGES MODELLJEI

## ASPECTS AND POSSIBLE MODELS OF THE LINK BETWEEN MENTALITY AND RELIGION

Juliane Brandt

EKK, PK, AKI

### ÖSSZEFOGLALÁS

A cikk „vallás” és „mentalitás” egymáshoz való viszonyát vizsgálja a „felekezeti mentalitás” fogalma esetében. Azon elmélkedik, mennyire alkalmas a fogalom egyes társadalmi jelenségek megjelölésére, illetve milyen tényezőket érdemes latba vetni egy ilyen történetileg megfigyelhető konkrét felekezeti mentalitás magyarázatára. Erre a célra több lehetőséget fogalmaz, amit történeti példák esetében tekint át. Vajon a felekezeti mentalitás olyan mentalitás, amely a felekezeti hitvallásból, egy adott felekezet teológiai dogmatikai tételeiből következik? Ha igen, akkor ez a mentalitás vajon a hívek széles körében, tömegében is megvan és nemcsak a vallás tanult képviselőinek körében? Vagy pedig a felekezeti mentalitás az a mentalitás, amelyik éppen az adott felekezet híveinél, a felekezethez annak saját szabályai szerint tartozó tömegben felfedezhető? A szerző amellet érvel, hogy felekezeti mentalitásnak tanácsos tekinteni azt a mentalitást, ami egy felekezeten belül figyelhető meg. Leíró fogalomnak tekinti. Háttérben hordozói társadalmi pozíciója, (hajdani) rendi helyzete, gazdálkodási formák, iskolázottság, csoporttapasztalat, a nemzedéken túl továbbadott hagyományok szerepelnek. Ugyanabból az okból, ugyane hatások miatt, felekezeten belül számolni lehet rétegbeli (csoport-)mentalitásokkal is.

### ABSTRACT

The article discusses the relationship between “religion” and “mentality” as related to the concept of “denominational mentality.” It speculates on the suitability of the concept to designate certain social phenomena, and on the factors that should be taken into account to explain such a historically observable specific denominational mentality. To this end, it presents a number of options, which it discusses using historical examples. Is denominational mentality a mentality that follows from a confessional creed, that is, from the theological

doctrines of a particular denomination? If so, does this mentality also exist among the masses of believers at large, and not only among the learned representatives of the religion? Or is the denominational mentality a mentality that can be detected among the members of a particular denomination, among the masses that belong to that denomination according to its own rules? The author argues that denominational mentality should be understood as the mentality that can be observed within a denomination. She sees it as a descriptive concept. Its background includes the social position of its bearers, their (former) “feudal” position, economic forms, education, group experience, traditions passed down through generations. For the same reason, and because of the same factors, one can expect the appearance of stratified (group) mentalities within the denomination as well.

Kulcsszavak: felekezeti mentalitás, vallásszociológia, rendi örökség, polgári kultúra, társadalmi csoportok

Keywords: denominational mentality, sociology of religion, feudal heritage, civic culture, social groups

A következő gondolatok kiindulópontja a „Vallásosság és felekezeti identitás Északkelet-Magyarországon a 19. században“ című, 2022 márciusában Egerben tartott műhelykonferenciáján tartott előadás. A konferencián az volt a cél, hogy a vitában egyes módszertani és fogalmi kérdéseket tisztázzunk. A háttérben emiatt magának a vallásosságának és a hosszú, 19. századbeli változásának problémája áll, felekezeteket és vallásokat összehasonlító perspektívában. Ha több diszciplína képviselője beszélget, akkor – legalább a közös problémák tudatosításának erejéig – alapvetően fontos a fogalmi kérdések tisztázása a közös nevező megtalálásához, a lehetséges metszetek meghatározásához és az alkalmas forráskorpuszok kiválasztásához. Emiatt a kontextus miatt az alábbi fejtegetések semmilyen történetfilozófiát vagy társadalomelméletet nem hivatottak pótolni. Esszéként olvasandók, éppúgy, mint az idézett történeti esetekre tett megjegyzések is.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Köszönöm Halmos Károlynak és Tengely Adrienn-nek a műhely körüli és az erre a cikkre vonatkozó produktív eszmecserét.

## Mi is a mentalitás?

### A megközelítés eredete, a fogalom tartalma

Megegyezés van a tekintetben, hogy a mentalitástörténet egyrészt Johan Huizingától, a „Herfsttijd der Middeleeuwen”-tól,<sup>2</sup> másrészt az Annales-iskolától, főleg Fernand Braudel és a „monde méditerranéen”-től<sup>3</sup> kapott lényeges ösztönzést. A lényeg, a hagyományos politikatörténettől való elfordulás mellett az volt, hogy már nem csak az eszmék világából és történetéből próbálta megközelíteni és dinamikájában magyarázni a történeti világot, hanem úgynevezett mezőként vizsgálódási körébe vonta az érzelmeket, a lelki állapotokat is. A mentalitástörténészek lényeges és hatásos tényezőként elemezték azt, amire Marc Bloch a „Société féodale”-ban „társadalmi kötőanyagként” („l’atmosphère mentale”) tekint.<sup>4</sup> Ezt úgy értelmezték, mint „egy kor különleges szellemi klímáját, a társadalmi érzést, a kollektív elképzelések világát, a jogi formákat és társadalmi szokásokat kialakulni segítő világréseket”.

A lényeg az, hogy érzelmek, lelkiállapotok, a fogalmiságot megelőző világképek és meggyőződések is érdekesnek mutatkoznak, sőt, esetleg más faktorok helyett maguk magyarázó tényezővé válnak. Ugyanakkor ezekben a régebbi megközelítésekben és első művekben a mentalitás mindig korszakmentalitás, a „longue durée” jelensége.

### Jelentősége

Ezt a megközelítést a 80-as években, és részben még a 90-esekben is, széles körben adaptálták, egyebek mellett a társadalomtörténet lehetséges kiegészítéseként is. Ez volt a mentalitástörténet nagy korszaka, és ha manapság szakkönyvtári katalógust nézünk, akkor a művek zöme ebből a korból való. Újabb művek gyakran inkább metaforikusan használják a mentalitás szót témájuk leírásában. A német kutatást illetően emellett meg kell még jegyezni, hogy az elméletet tekintve sokan írtak a fogalomról, de viszonylag kevés erre alapuló kutatás született meg. Ezeknek a műveknek a zöme is Philippe Ariès<sup>5</sup> és mások nyomán vagy a középkorra és annak egyes szakaszaira,

<sup>2</sup> Johan HUIZINGA: *Herfsttijd der Middeleeuwen*, 1919/1941., magyarul: *A középkor alkonya*. Ford. Szerb Antal. Bp. 1938. A holland címben ősz(idő) szerepel.

<sup>3</sup> Fernand BRAUDEL: *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l’époque de Philippe II*, 1949. *A Földközi-tenger és a mediterrán világ II. Fülöp korában*. Ford. R. Szilágyi Éva. I-III. Bp. 1996.

<sup>4</sup> Marc BLOCH: *La Société féodale*, 2 vol., 1939-1940. *A feudális társadalom*. Ford. Sujtó László. Bp. 2002.

<sup>5</sup> Philippe ARIÈS: *L’enfant et la vie familiale sous l’ancien régime*. Paris 1960. (németül 1975, magyar válogatásban: *Gyermek, család, halál*. Tanulmányok.

vagy a kora újkorra vonatkozott, az élet elementáris tényeihez, a 'conditio humana' alapvető aspektusaihoz való viszonyulást vizsgálta. A magyar szakirodalmi piacon elérhető munkák közül megemlítendő Czoch Gábor mentalitástörténeti összefoglalója.<sup>6</sup> Ezenkívül a fordításirodalomból mindmáig érdekes LeGoff immáron közel fél évszázados cikke.<sup>7</sup>

## Az aktuális kutatásbeli álláspontok

### Megítélés

Németországban jelenleg alapvetően két álláspontot lehet megfigyelni a mentalitástörténet, illetve a mentalitás-fogalom használatának tekintetében. Az egyiket Stefan Haas képviseli, aki Göttingában<sup>8</sup> a történetírás elméletének és módszertanának professzora. A másikat Rudolf Schlögl emeritált konstanzi kora-újkorász foglalja el. Mind a kettőt röviden vázoló, mert a fogalom használatát érinti a 19. századi vallásos változás történeti vizsgálatát illetően is.<sup>9</sup>

---

Vál. Ádám Péter – Szapor Judit. Ford. Csákó Mihály – Szapor Judit. Budapest 1987.)

- <sup>6</sup> CZOCH Gábor: A mentalitástörténet. In: Bódy Zsombor – Ö. Kovács József (szerk.): *Bevezetés a társadalomtörténetbe*. Javított kiadás, Budapest, 2006. 467-493. URL: <https://www.szaktars.hu/osiris/view/body-zsombor-o-kovacs-jozsef-szerk-bevezetes-a-tarsadalomtortenetbe-hagyomanyok-iranyzatok-modszerek-osiris-tankonyvek-2006/?pg=474>. A vallás oldaláról nézve ld. tovább: BRANDT, Juliane: A vallás társadalomtörténete. In: Bódy Zsombor – Ö. Kovács József (szerk.): *Bevezetés a társadalomtörténetbe*. Javított kiadás, Budapest, 2006. 260-282. URL: <https://www.szaktars.hu/osiris/view/body-zsombor-o-kovacs-jozsef-szerk-bevezetes-a-tarsadalomtortenetbe-hagyomanyok-iranyzatok-modszerek-osiris-tankonyvek-2006/?pg=261>
- <sup>7</sup> LE GOFF, Jacques: A mentalitástörténet problémái (1974). *Világosság*, 17:11, 1976. 683-689. URL: [https://adt.arcanum.com/hu/view/Vilagosság1957\\_1976-2/?query=SZO%2525&pg=328](https://adt.arcanum.com/hu/view/Vilagosság1957_1976-2/?query=SZO%2525&pg=328)

<sup>8</sup> Németül: Göttingen

<sup>9</sup> Haas egész fogalomszótárt közöl az interneten, amiben nemcsak a mentalitástörténetről ad definíciót, hanem sok más, gondolatrendszerét jellemző fogalmat is tárgyal. Ezt a nagyon érdekes és konzisztens szövegtárat a következőkben felfogásának összefoglalásaként tekintem. (Ld. [https://www.geschichtstheorie.de/3\\_12\\_1.html](https://www.geschichtstheorie.de/3_12_1.html); <https://www.geschichtstheorie.de/1906.html>). Schlögl a konstanzi egyetem internetes történettudományos tudórium anyagában nyilatkozik mentalitástörténetéről és egyes más kutatási irányzatról, más szócikkek egyéb történészekről származnak. (Ld. <https://www.uni-konstanz.de/FuF/Philo/Geschichte/Tutorium/Themenkomplexe/Grundlagen/Forschungsrichtungen/Mentalitatengeschichte/mentalitatengeschichte.html>). Lévén a rövid szócikkek kereshetők és jól megtalálhatók,

Haas összefoglalása szerint a mentalitástörténet a kollektív tudat megnyilvánulásaival foglalkozik. Olyan elkülönülő („differierende”) percepciós szokásokat keres, amelyek orientációt adnak a világban. „[A mentalitástörténetek] a valóságot („Wirklichkeit”) elsősorban mentális valóságnak tekintik, amelynek központi tényezői(t) félig vagy egyáltalán nem tudatos mentális struktúrák képezik.” Ezek a mentális diszpozíciók az érzékelést, a nyelvet, a kommunikációt is meghatározzák, ők tehát a történeti elemzés kategoriális kiindulópontjai. A mentális diszpozíciók alapvetően meghatározzák az emberi viselkedésformákat („Verhaltensweisen”). A viselkedés („Verhalten”) viszont a tárgyak és dolgok tartományát, az anyagi világot határozza meg. Ily módon (más szóval) a történeti valóság kollektív, csak félig tudott vagy tudatlan struktúráktól függ, és hogy egy konkrét kor emberei hogyan érzékelnek, tapasztalnak egy tárgyat, az tudatbeli diszpozícióiktól, azoknak alapstruktúraitól függ.

Haas tehát úgynevezett „kategória”-ként tárgyalja a mentalitást, azaz a legáltalánosabb fogalmak egyikeként, és mint valamit, amit történeti változások „legutolsó érvelési alapja”-ként lehet tételezni, amivel történelmi dinamikát lehet magyarázni, anélkül, hogy ezt más fogalomból kellene levezetni. Tehát nemcsak egy olyan mentalitástörténetről szól, ami a fogalmiság alatt maradó, félig vagy egyáltalán nem is tudatos kollektív beállítódásokkal, pszichés mintákkal is számol és ezeket feltérképezi, hanem egy mentalitástörténetről, amely számára a mentalitás „kategória” olyan tényező, amely más történéseket, emberi viselkedést és történeti fejleményeket is meghatároz. Módszertanilag ez egy lényegében idealista történelemfelfogás, illetve történelemmagyarázat. Innen kiindulva különbözteti meg Haas a kategoriális értelemben vett mentalitástörténeten belüli különböző irányzatokat, és bírálja ezek módszertani gyengéit.

Ettől meg kell különböztetni egy másik fogalomhasználatot. Ez azonban Haas szerint szigorú értelemben véve nem mentalitástörténet: Ha a mentalitást más tényezőkre lehet visszavezetni – ahogyan az egyébként sok empirikus tanulmányban megtörtént –, akkor kategoriális értelemben társadalomtörténeti, gazdaságtörténeti vagy pszichohisztóriai megközelítésről van szó.

És itt meg is érkeztünk Rudolf Schlögl álláspontjához. Schlögl a mentalitástörténetet az említett szerényebb értelemben fogja fel. Nála a mentalitás központi vizsgálati tárgy, de nem szükségképpen végleges magyarázó ok. Ő is úgy összegez, hogy a mentalitástörténet „kollektív világképeket, beállítódásokat, a mindennapi élet világában gyökerező („alltagsweltlich verankert”) orientációs mintákat keres, amelyek az emberi viselkedést vezetik, az emberi magatartásokat

---

viszont oldalszámmal nem rendelkeznek, a továbbiakban már nem idézem őket.

konkrét helyzetekben meghatározzák („bestimmen”). Abból indul ki, hogy az ilyen orientációs minták és beállítódások hozzájárulnak a társadalmi struktúrák felépüléséhez, és mivel rendszerint nem tudatosak, csak lassan változnak meg. „E tekintetben”, emlékeztet, „különbözik a mentalitástörténet az eszmetörténettől.”

Schlögl nyomán úgy összegezhető a helyzet, miszerint a mentalitástörténet a nagy korszakban, a 80-as, korai 90-es években, arra ugyan képes volt, hogy kiegészítse a társadalomtörténetet, de arra nem, hogy tényleg szembenálló irányzatot építsen ki. Ezt végül a mikrotörténet, az új kultúrtörténet és a történeti antropológia tették meg, amelyek viszont a mentalitástörténetből már nem kölcsönöznek szempontokat.<sup>10</sup>

Schlögl foglalkozik a mentalitástörténet egyes koncepcionális problémaival is. A legfontosabb az, hogy a műfaj „még mindig abból él, hogy elmossa a határt a lelki tények [a psziché], illetve a tudat és a társadalmi tények között, de legalábbis kerüli ezeket pontosan meghatározni.” Ezzel szemben szerinte jobban megfogható például Pierre Bourdieu habitus-felfogása vagy Peter L. Berger és Thomas Luckmann mindennapi tudás-konceptiója.<sup>11</sup>

A továbbiakban, ha mentalitásról beszélek, ebből a Schlögl-féle leíró mentalitás-fogalomból fogok kiindulni. Ennek egyik előnye, hogy nem feltétlenül csak a hosszú időtartamhoz (longue durée-hez) kötődik, nem kizárólag egy adott társadalom egészét, esetleg egy kor és egy nagy régió lakosságát foglalja magában, hanem kisebb egységekhez is kapcsolható, és egyéb társadalmi tényezőkre is visszavezethető, vagy pedig többé-kevésbé megállapítható kölcsönhatásban is állhat velük. Lehetővé teszi, hogy az eszmetörténeti fejleményeken és elaborált érvelési mintákon túl arra is ügyeljünk, ami – Marc Bloch-

<sup>10</sup> A társadalomtörténet terrénuma a német felfogásban szűkebb, mint a magyarban. Az utóbbiban minden társadalomtörténet, ami nem hagyományos köztörténet, tehát a felsorolt összes irányzat (mentalitás-, mikro-, új kultúrtörténet, történeti antropológia) is az.

<sup>11</sup> „Megújulása során a mentalitástörténetnek pontosan a társadalmi strukturális minták, társadalmi szemantikák, valamint egyéni cselekvés- és orientációs minták közötti feszültséget kellene megragadnia. Erre azonban további fogalmi erőfeszítések szükségesek, amelyek egy kommunikációelméleti orientációjú rendszerelmélet felé vezetnek” (R. Schlögl). Megjegyzem, hogy a „Jelentésközlés és társiasodás jelenvalók között” c. tanulmány szerzője ezzel a saját kommunikációelméleti kutatásaira utal. (Rudolf SCHLÖGL: Kommunikation und Vergesellschaftung unter Anwesenden. Formen des Sozialen und ihre Transformation in der Frühen Neuzeit In: *Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft*. 34. (2008) 2. sz., 155-224. <https://doi.org/10.13109/gege.2008.34.2.155>

hal szólva – „a sorok közt áll”<sup>12</sup>, ami az emberi viselkedésből szűrhető le stb.

Ez nagyjából megegyezik azzal, amit kb. 20 évvel ezelőtt itt, Magyarországon is értettek, illetve műveltek mentalitás, vonatkozás-képpen mentalitástörténet címén, bár a gyakorlati vizsgálatok kivitelezésében gyakran inkább egyéni motivációkról, csoportmeggyőződésekről, mint nagyobb kollektívák tudatosodás előtti vagy érzelmi beállítódásairól volt szó.<sup>13</sup>

## **Mentalitás, vallási mentalitás, felekezeti mentalitás – lehetséges megközelítések**

### **Mi az a „felekezeti mentalitás”?**

Akkor most milyen viszonyban áll egymással a „vallás”, illetve a „vallási mentalitás”? Vajon a felekezeti mentalitás (1) olyan mentalitás, amely a felekezeti hitvallásból, egy adott felekezet teológiai dogmatikai tételeiből következik? Bizonyos érvelések ebből indulnak ki. Ha igen, akkor ez a mentalitás vajon a hívek széles körében, tömegében is megvan és nemcsak a vallás tanult papjainak, hittudósainak körében? Vagy esetleg a felekezeti mentalitás (2) az a mentalitás, amelyik éppen az adott felekezet híveinél, a felekezethez annak saját szabályai szerint tartozó tömegben felfedezhető?

Az (1) megközelítés már a levezetése miatt sem problémamentes. Bár a „felekezeti mentalitás” kifejezés nem ezt sugallja, a dogmatika eszmerendszer és nem mentalitás; hacsak a dogmatikai tételek nem maguk teremtenek specifikus félelmeket, reményeket, illetve ezen túl az egész mindennapi életet bevonó érzelmeket, percepciók mintákat.

És ezen túllépve is: Ha a felekezeti mentalitás a hitvallásból következik, akkor „egyetemes”-e, mint az egyház az apostoli hitvallás szerint? Vagy nemzeti vagy egyéb egységekben létező mentalitás-e, ami különböző határokon belül alkalmasint különböző alakú?

Mindennapi emberi és szakmai tapasztalatunk azt mondatja, hogy bizonyos különbségek azért vannak. De mitől függenek? Függenek esetleg (2) a társadalmi közegtől, amibe a vallás mint felekezeti tan úgyszólván „belekerült”, amikor a hívek felvették? Függenek-e tehát a közegtől, amelyben a vallás „él” – társadalmilag (a társadalmi

---

<sup>12</sup> *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, idézi Hagen SCHULZE: Mentalitätsgeschichte - Chancen und Grenzen eines Paradigmas der französischen Geschichtswissenschaft. In: *GWU* 36. (1985) 4. sz., 247-270, 256.

<sup>13</sup> Ld. Régi témák, mai kérdések a mentalitástörténetben. A Hajnal István Kör 1998. évi esztergomi konferenciájának előadásai. Szerk. Sasfi Csaba. Esztergom 2000. URL: [https://www.hajnalkor.com/\\_files/ugd/73704a\\_ff8d-6bd3d0544a49aa4fbca3a186d5fb.pdf](https://www.hajnalkor.com/_files/ugd/73704a_ff8d-6bd3d0544a49aa4fbca3a186d5fb.pdf)

rétégződés értelmében), gazdaságilag (a létalapok, regionális körülmények, történeti tapasztalatok értelmében)?

Mennyire képes egy felekezeti mentalitás leválni egy társadalom magától értetődőségeiről, különösen annak a saját hierarchiáját, szerkezetét illető elképzeléseiről – és az azokhoz kötődő, begyakorolt viselkedésmintákról, látszólag spontán, egyéni beállítódásokról? Milyen nyomot hagynak a rendi társadalom viszonyai, intézményei, ha nem a korabeli teológiában, akkor a felekezeti híveinél, azoknak mentalitásában? Tóth Zoltán a 1990-es évek elején a rendi korszak örökségét, annak a polgári korban is tovább ható normáit vizsgálva, ezeknek a viszonyoknak alig túlbecsülhető súlyát emelte ki.<sup>14</sup>

Ha a felekezeti mentalitás jellemzői pedig inkább magának a mentalitásnak a „hordozó”-jától, hordozóitól függenek, akkor ez miért van így, és miként magyarázható meg? Bizonyos társadalmi adottságok (esetleg mint „viszonyok”) hatására alakul ki? A mentalitás konkrét életkörülmények és a velük való mindennapi megbirkózásnak a következménye volna? Ami akkor tehát valami szélesebb képződmény, aminek nem minden eleme szükségképpen vallásos, vallási jellegű? Milyen kapcsolatban van akkor ez a (felekezeti) mentalitás a teológiai tannal, a felekezeti dogmatikával? A gondolatrendszer a döntő vagy az intézményi keret, a tanintézmények – az iskolától az istentiszteletig? Vagy a közös gyakorlatok, az istentisztelet (vagy egyéb közösségi formák), az átmenet rítusai (rites de passage: keresztelezés, konfirmáció, bár micvó stb. – nem csak a keresztény egyházakról, hanem velük együtt a Magyarországon létező zsidó közösségekről is szó van, és egyházanként is különböznek a megoldások)? Azt jelentené ez, hogy a felekezetiesség esetleg csak „befesti” az egyéb társadalmi vagy kulturális tényezők által megformált mentalitást? De akkor mit jelent a felekezeti különbség?

### **Mit mond a kutatási tapasztalat?**

Az elméleti érvelés, egy gondolatrendszer levezetése helyett – szerintem – itt már hasznosabb a kutatási gyakorlatba átültetett egyes megközelítéseket felidézni.

Eseteim:

- (a) Max Weber Protestáns etikája,
- (b) a magyar kálvinista imádságos könyvek hangulatvilága és teológiája,
- (c) a bevándorló külföldi protestánsok vallási szerveződése; a szekták, illetve kisegyházak rekrutációja; nem vallási alapú felekezetváltás,

<sup>14</sup> TÓTH Zoltán: A rendi norma és a ,keresztényen polgárisodás’. *Századvég* (1991) 2-3. sz., 75-132.



(d) a nyelvileg, felekezetiileg szeparált mezővárosi népesség és egyleti élete, ami pont felekezetiileg választja szét a népet, holott ez tartalmilag nem lenne szükséges.

### (a) Max Weber Protestáns etikája

Max Weber Protestáns etikája érdekes példa a „teológiai tan – azaz felekezeti mentalitás” felfogásra.<sup>15</sup> Még akkor is így van ez, ha ő nem felekezeti mentalitásként ír róla. Számunkra azonban az érvelése érdekes. Egy teológiai probléma – az eleve elrendelés kálvini tana – nemcsak tantételnek számít, hanem alapvető aggodalmakat, félelmeket, és ezekből adódó gyakorlati reakciót, magatartást vált ki. A bizonytalanság a személyes kiválasztottságot, az egyéni predestinációt illetően azt eredményezi, hogy annak jeleit a személyes életben keresik, a saját munka eredményét, a gazdasági sikert is ilyen jelnek értelmezik. Kialakul egy új gazdasági etika, egy hivatás-etika, ami a modern kapitalizmus kiindulópontja lesz. Bár Weber érvelése komplexebb, nekem itt a teológiai tan, érzelmvilág és egyéni magatartás okozati összefüggése a fontos.

Ugyanakkor a történettudományos kritika az érvelés sok pontját cáfolta vagy megmutatta, hogy azok pusztán lehetőségek.<sup>16</sup> Egyes érvelések (Guenther Roth, Friedrich Wilhelm Graf) szerint pl. Weber túlértékelt egyes forrásokat. Mások szerint a világi hivatásnak nem volt meg a vallási legitimitációja, mert a szövetségi teológia (covenant theology) a predestináció-tant érvénytelenítette (McKinnon)<sup>17</sup>. Vagy pedig a hajdani teológusok, mind maga Kálvin, mind angol utódai,

<sup>15</sup> Max WEBER: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. (1904/ 1920), az 1920-as kiadvány új kiadása in: Max WEBER: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen 1988, 1-206; magyarul: Max WEBER: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Ford. Ábrahám Zoltán. Budapest 2000.

<sup>16</sup> Pl.: Weber's Protestant Ethic: *Origins, Evidence, Contexts*. Ed. by Hartmut Lehmann and Guenther Roth. Washington–Cambridge 1993; részletes magyar nyelvű recenzió: Juliane BRANDT, *Egyháztörténeti Szemle*. 1. (2000) 2, 164–170. A következő példák ebből a kötetből származnak.

<sup>17</sup> MacKinnon szerint a kálvinizmus nem adott vallási legitimitációt a világi hivatásnak, mert a szövetség teológiája (covenant theology), amelyik a Westminsteri Hitvallás alapja, a predestináció tanát érvénytelenítette, a jó művek így valóban lelki jellegűek („spiritual”) maradtak. Ha viszont nem volt meg az a bizonyítási válság, akkor a megváltás féltéséről és annak pszichológiai következményeiről szóló weberi elmélet összedől. A covenant theology több, Isten és ember között kötött szövetséget különböztet meg, amit az embernek tartania kell. Az angol puritánok szerint ezek az ótestamentumon alapuló „covenant of work”, illetve a Krisztus fellépésével induló „covenant of grace”. Ezek ugyanakkor kijelölik a megváltás alapjait – jócselekedetek

„szelektív kontextualizálással” érveltek és alkalomadtán vagy a tan determinisztikus, vagy pedig voluntarista elemeit hangsúlyozták. A radikális laikusokkal szemben az angol puritánok előtérbe helyezték az isteni determinációt („determination by grace”), ami néha erősebben esett latba, mint az eredeti kálvini írásokban (David Zaret).<sup>18</sup> Más vizsgálódás amellet szól, hogy a puritán tömegekben a predestináció gondolatánál is erősebben elterjedt egy közvetlen beavatkozásra számító, „különleges gondviselés”-t („special providence”) feltételező elképzelés (Kaspar von Greyerz).<sup>19</sup> Magyarországot tekintve Molnár Attila Károly kimutatta, hogy a puritánok kegyessége a 17. században inkább kontemplatív jellegű maradt.<sup>20</sup> Imakönyvek és más későbbi források szintén azt mutatják, hogy a predestináció gondolata a 19. század második felében nem játszott elsőrangú szerepet.

Volt tehát egy teológiai alap, ami a személyes kiválasztottságra, a lelki üdv és evilági lenyomatára, az isteni gondviselés evilági megfoghatóságára és a személyes cselekvés, a jócselekedetek problematikájára vonatkozott, aminek következtében részben nagy energiák szabadultak fel. Ám más történész (Lehmann) szerint éppen a puritán politikai mozgalom lecsillapodása után torkolltak a felszabadult energiák világi gazdasági aktivitásba, és csak akkor született meg az új gazdasági etika is.<sup>21</sup> Akármiként is, éppen a konkrét teológiai tanból való levezetés nem egyértelműen megfogható. Ugyanakkor kimutatható, hogy a hívek tömegei értelmezték át a teológiai tant, ebből messzemenő következtetéseket vontak le – nemcsak elméleti töprengésben, hanem érzelmileg és cselekvésükben is.

Egyébként Max Weber *A protestáns etikában* már maga is utalt arra, hogy a magatartásminta kialakulása után, vallási motiváció nélkül is megmarad, tovább érvényesül.<sup>22</sup> Tehát a csoport története,

---

alapján, vagy pedig Isten kegyelméből. (<https://www.britannica.com/topic/covenant-theology>)

<sup>18</sup> Azaz az egyén üdvözülésének alapja az isteni kegyelem, ez dönt a kiválasztottságnak a kérdéséről is (Isten kiválasztotta azokat, akiket üdvözíteni akar).

<sup>19</sup> Szemben a predestinációval, ami az egyén kiválasztottságának a tényére vonatkozik, a „special providence” az egyéni élet egyes részleteinek az előre elrendelését tételezi fel.

<sup>20</sup> MOLNÁR Attila: *A „protestáns etika” Magyarországon. A puritán erkölcs és hatása*. Debrecen, 1994.

<sup>21</sup> Hartmut LEHMANN: *Das Zeitalter des Absolutismus. Gottesgnadentum und Kriegsnot*. Stuttgart, 1980, különösen a „Aus Not und Angst zur Leistung” c. fejezet, 144-151.

<sup>22</sup> WEBER „*A protestáns etika*” zárófejezetének végén: „A puritán ember akart [kiemelés az eredetiben – J. B.] a hivatás embere lenni, mi kénytelenek vagyunk. [...] Baxter felfogása szerint a külső javak iránti gondnak csak »könnyű, bármikor levehető köpenyként kellene« szentjei vállán nyugodnia. Ám

tapasztalatvilága, az, ami bevésődött, amit szocializációként és tudatos hagyományként is tovább adnak, a későbbiekben is tovább él, miközben újabb hatások, újabb történések eredményei lépnek mellé. Ha ez így van, akkor egy felekezet mentalitása aligha jöhet létre csak abból, amit a vallási tan mond és követel, vagy amit gondolati, eszmetörténeti fejlődés során a hívek újabb vagy átértelmezett tartalomként hoznak be.

### **(b) A magyarországi református imakönyvek**

Körülbelül negyedszázada tömegesen néztem át dualizmus-kori imakönyveket abból a szemszögből, mit mondanak arról, hogy mit remélhet, illetve mitől tartson az ember? Mik azok az elvárások, vágyak, viselkedési minták, amelyekkel az imakönyvek számolnak – jóban vagy rosszban? Milyen érzelmek működnek abban a világban, amelyikhez a teológus szól?<sup>23</sup>

Az iméanti kérdésekre adott válaszok szerint a művekben két hangulatvilág tárult fel. Ezeket konzervatív-ortodoxnak, illetve liberálisnak címkéztem. Nem teológiailag elemeztem, hanem különböző életterületeket néztem végig, amelyeket maguk a szerzők emeltek ki.

A konzervatív-ortodox tendencia nemcsak a lélek üdvözülését, mint a hívő ember tulajdonképpeni érdekét hangoztatja erősen – ezt elvben a másik irányzat képviselői is aláírnák. Jellemző viszont, hogy az evilági helyzettel szemben mennyire közömbösnek mutatkozik az irányzat. Minden pozitív eleme módfelett bizonytalan. E szövegek tükrében az egyéni élet csapások, szenvedések sora. Ezek közepette a szenvedésnek és okainak megszüntetéséért szabad imádkozni. A helyénvaló magatartás pedig ezeknek a szenvedéseknek és

---

a köpenyt a végzet acélkemény burokká tette. [...] Mindenesetre a diadalmas kapitalizmusnak, mióta mechanikai alapon [ti. a külső javak és azok hatalma alapján – J. B.] nyugszik, nincs többé szüksége erre a támaszra [ti. a vallásos hittartalmakéra – J. B.].” WEBER, Max: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Ábrahám Zoltán (ford). L’Harmattan, Budapest 2020. 186. [a fordítást szöveghűbbé tettem – J. B.] („Der Puritaner wollte Berufsmensch sein, wir müssen es.“ [...] „Nur wie ein dünner Mantel, den man jederzeit abwerfen könne, sollte nach Baxters Ansicht die Sorge um die äußeren Güter um die Schultern seiner Heiligen liegen. Aber aus dem Mantel ließ das Verhängnis ein stahlhartes Gehäuse werden. [...] Der siegreiche Kapitalismus jedenfalls bedarf, seit er auf mechanischer Grundlage ruht, dieser Stütze nicht mehr.“ Max WEBER: *Gesammelte* i. m. 203-204.

<sup>23</sup> Juliane BRANDT: Rövid fohászok. A református mentalitás imádságos könyvek tanúsága szerint. In: *Régi témák* i. m., 366–386. Részletesebben: U.ő: Szikszai utódjai: Református imádságos könyvek a 19. század második feléből, mint mentalitástörténeti forrás. I.–II. *A Ráday Gyűjtemény Évkönyve* IX. (1999), 111–141; X. (2002) 141–162.

csapásoknak jogos büntetésként való elismerése. A hívő ismerje el az isteni döntést, főleg pedig a saját maga bűnös voltát és azt, hogy a döntésnek meg akar felelni. Isten így látta jónak, a büntetést is hálásan kell elfogadni, egyébként pedig hitért és bizalomért kell folyamodni.

A „liberális“ tendencia képviselőinél az evilági élet átmeneti jellege a háttérbe kerül. Nagyobb figyelmet szentelnek az evilági életnek és perfektibilitásának (tökéletesedésre való képességének), közvetlenebbül és naivabban kérik a konkrét szenvedés megszüntetését. A század közepén még érezhető a régi felvilágosult racionalizmusnak és a szentimentalizmusnak a nyomai, a jóságos teremtő-istenség képe, aki a világot az emberek okulására és ugyanakkor boldogulására teremtette – üdvtörténeti tervébe a polgári eszmék megvalósítását is beleértve. A század második felében a naiv felfogások háttérbe kerülnek, marad a polgári felelősség és a cselekvési keret felértékelődése, szemben a visszás élethelyzet jogosan kijáró büntetésként való felfogásával. A saját bűnösség gondolata inkább lelkiismereti vizsgálat tárgya. Nem magának a sorscsapásnak a fenyegetése, hanem a viszonyosság gondolata és úgyszólván a felfüggesztett büntetés feletti öröm az, ami a morális igyekvést, valamint a felebaráti segítséget motiválja.

Szerintem itt két viszonylag eltérő érzelmvilággal van dolgunk, akkor is, ha minden egyes mű szerzője református teológiát végzett. Egyes liberális művek odáig mennek, hogy még a farsang is az isteni teremtés egyik eleme, hiszen, ha alszik a természet, jó dolog társaságba járni. Van ima sikeres válás alkalmára is. Ha erről német vagy amerikai teológusok előtt beszéltem, lettek legyen akár katolikusok akár protestánsok, elképzelhetetlennek tartották ezt. Nyilván vannak eltérések azt illetően, mi az, amit az átlagos nyugat-európai teológus kálvinistának tart. Ugyanakkor tudjuk, hogy a második helvét hitvallás az eleve elrendelést illetően nem teljesen azonos Kálvin weberi olvasatával, és hogy a magyarországi kálvinizmus megújítását célzó 19. század végi, 20. század eleji törekvések, pl. Sebestyén Jenő körében, az ilyen különbségekre is reagáltak.

Ami a hívek széles körét illeti – a szigorú, ortodox szellemű művek több kiadást éltek meg. Az abszolút bestseller ebben az értelemben az ortodox Szikszai, akit viszont, szerintem, talán azért is vettek kézbe, mert a mindennapi emberi viszonyokat illetően tanulságos olvasni. Továbbá kirajzolódik, hogy a liberális szellemű művek inkább polgári emberek, gyakran „hölgyek” számára íródtak. De, végeredményben, egy felekezeten belüli eltérő mentalitásokkal, érzelmvilággal, világképpel állunk szemben.

**(c) A bevándorló külföldi protestánsok vallási szerveződése; a sekták, illetve kisegyházak rekrutációja; nem vallási alapú felekezeti váltás**

Tudjuk, hogy mind a két pesti protestáns egyház viszonylag későn, a 18. század végén jött létre, és népe bevándorlásból rekrutálódott. A református gyülekezet taglistái azt is mutatják azonban, hogy a protestáns bevándorlók körében nem volt erős igény az egyházzal való kapcsolattartásra. A különbség a taglista, tehát az egyház által ismert egyháztag háztartásfők és a statisztikailag Pesten élő reformátusok létszáma között 60-70 százaléknyi volt. Különösen nagynek mutatkozott az eltérés az alacsony társadalmi pozíciókban, de „fent” is megvolt. Lehet, hogy illetőségüket tekintve részben szülőhelyükön tartatták magukat nyilván, viszont nem csupán az éppen beköltözők lehettek, akik egyházilag nem voltak megfoghatók. Ha egyszer ott hagyták a szülőhelyüket és nem jelentkeztek át, akkor nyilván nem tartották igényt egyházuk szolgáltatásaira, az általa nyújtott közösségi keretre – még ha a teológia szerint a vallás az egyházban él is.<sup>24</sup>

A század közepétől ugyanakkor egyes külföldi, protestáns (evangélikus és református) bevándorlók saját gyülekezetet szerveztek úgy, hogy egy részük akár a városi evangélikus gyülekezethez (a magyar-német gyülekezethez) is csatlakozhatott volna. Ehelyett egy szigorú szellemű, neopietistának nevezhető közösséget alapítottak, ami 1863-ban a református gyülekezet filiájaként kapott rendezett jogi keretet. A háttérben biztosan egyes vallásos aktivisták – egyebek mellett egy lenyűgöző hatású (vagy elragadást, vagy felháborodást kiváltó) prédikátor is – szerepeltek, de a kezdeményezés állandósult.<sup>25</sup>

A tagok nemzeti, társadalmi, szakmai hátterét, tapasztalati terét elemezve lényeges különbségek derülnek ki mind a két protestáns városi gyülekezethez képest. Mindez, úgy vélem, az elkülönülő szerveződési formában, az ott szervezeti formát találó másfajta kegyességben is lecsapódott. E külföldről bevándorlók más kegyességi hagyományt, más elvárást s egyebeket hozhattak magukkal. Legtöbben egyenként, néha családotul, más országból vándoroltak be. Nem volt, akikhez a városban *elève* csatlakozni tudhattak volna. A saját mentalitásuknak megfelelő közösség iránti igény adott esetben vallásos keretben nyilvánult meg. Sokan, mint kézművesek, az új nagyobb ipari vállalatoknál, infrastrukturális beruházások építkezésein dolgoztak és egy másik munkavilággal konfrontálódtak. Sokan megfe-

<sup>24</sup> Juliane BRANDT: A (buda)pesti református egyház dualizmuskori adólistái. In: *Reformátusok Budapesten*. Szerk. Kósa László. I.–II. Budapest 2006. 173–196.

<sup>25</sup> Ábrahám KOVÁCS: *The History of the Free Church of Scotland's Mission to the Jews in Budapest and its impact on the Reformed Church of Hungary 1841-1914*. Frankfurt am Main 2006.

elő ipari vagy mérnöki szakmával rendelkeztek. Sok volt köztük az egyedül élő, dolgozó nő.

Úgy gondolom, ezek az „életvilágok”, tapasztalatvilágok, ebben a neopietista összefogásban és annak szigorú, sőt kezdetben apokaliptikusan színezett vallásosságában nyilatkoztak meg.<sup>26</sup> Az új gyülekezet egyházfelfogása is más, mint a két városi egyházé. Erről nemcsak a jól képzett férfi aktivisták, hanem a körhöz kerülő, a filia Bethesda nevű kórházában dolgozó német diakonisszák is nyilatkoztak.<sup>27</sup> Megint van tehát támpont, hogy egy csoport mentalitását ne csak a benne mérvadó felekezeti teológiára vezessük vissza, és támpont ez arra is, hogy a konkrét életkörülmények, a csoport vagy egyén életének a konkrét kihívásai, az ezzel járó félelmek, remények, kirajzolódó kudarcok vagy lehetőségek, szintén a kollektív hangulatban, a kívülről megfigyelhető mentalitásbéli jellemzőkben csapódnak le.

Csak röviden jegyzem meg, hogy az úgynevezett szekták, a protestáns kiségyházak rekrutálódása szintén az ilyen személyes élethelyzettel, tapasztalattal kapcsolódik össze. „Igazságra éhes, közösséget kereső iparoslegények, istenes öregasszonyok és lelkes fiatalok alkották az első gyülekezet zömét.” Szigeti Jenő és Kardos László a mozgalom bácskai és délalföldi kibontakozása előtti időkbeli első követőket főleg „a céhes ipar kizsákmányolt munkásrétegé”-ben látják, olyan emberekben, akikben „élt valamiféle messzianizmus várakozás valami evangéliumra, valamire, ami emberséges, és megoldást hoz életünk minden szenvedései közepette.” „Ez feltétlenül hozzájárult ahhoz, hogy a szabadságharc után hamarosan a nazarénusokban a társadalmi rend felbolygatóit kezdik gyanítani.”<sup>28</sup> Egyes paraszti közegekben ezen túl konkrét kegyességi elvárások is szerepelhettek, amiket a hivatalos egyház már nem elégített ki.<sup>29</sup> Másfajta, bensősé-

<sup>26</sup> BRANDT, Juliane: Soziale Erfahrung, Gemeinschaftsbildung und Frömmigkeitsstile: Die deutschen und die ungarischen Reformierten in Pest und Buda im 19. Jahrhundert. *Jahrbuch für deutsche und osteuropäische Volkskunde* 47. (2005) 123–156.

<sup>27</sup> Ld. a Bethesda kórház diakonisszáinak levelei Kaiserswerthbe. Archiv der Fliedner-Kulturstiftung Kaiserswerth (AKFSK), MSK Ungarn, 332 [Deutsches Kranken- u. Diakonissenhaus zu Budapest, 1864-1904, Akten und Briefe]. Röviden erre is kitérve: BRANDT Juliane: A városias Pest? Német diakonisszák benyomásai az 1860-as évekből a „születő nagyvárosról”: In: „A város örök”. *Tanulmányok Bácskai Vera emlékére*. Szerk. Czoch Gábor – Sasfi Csaba – Tóth Árpád. Budapest 2022. 194–216.

<sup>28</sup> Ld. SZIGETI Jenő – KARDOS László: *Boldog emberek közössége*. Budapest 1988. 64, 75

<sup>29</sup> CSOHÁNY János: A puritán paraszti közösségek válsága Magyarországon a kapitalizmus kialakulásának korában. *Theológiai Szemle* 16. (1974) 1-2. sz. 36-39.

gesebb keretet kerestek, intenzívebb vallásgyakorlatot, talán a hagyományos formákat is hiányolták egyházuk korabeli kínálatában. De hiszen ez is csak elvárás a formai keret iránt, nem pedig a felekezeti teológiából induló és onnan terjedő mentalitásbéli tényező.

A másik oldalt tekintve, egy gyülekezeten belül maga a felekezeti kötődés annyira háttérbe kerülhet, hogy a hívek egy másik érzelmi kötődés – vagy pedig egyéb helyi és regionális konfliktusok – miatt felekezetet váltanak. Egy adott esetben azért, hogy a nyelvüket őrizzék meg. Kósa László írt arról, hogy a magyar nyelvű római katolikusok körében Horvátországon a 19. század végén több tömeges áttérésre került sor. A református egyházhoz csatlakoztak vagy ezt legalább próbálták – annak ellenére, hogy a református egyház ennek egyáltalán nem örült, mert az elkeresztelési viták után nem akart a prozelita-csinálás „tértítői buzgalom” hírébe kerülni, és persze az igazi vallásos meggyőződést is hiányolta a lépésben. Kósa ezt Maradék (horvátul: Maradik) falu esetében részletesen is elemezte.<sup>30</sup>

#### **(d) Nyelvileg, felekezetiileg szeparált mezővárosok, majd a polgári korban felekezetiileg szeparált egyleti élet**

Az oszmán hódoltság után Magyarországon sok helyen nyelvileg és felekezetiileg is vegyes helységek alakultak ki, köztük mezővárosok is, amelyekben nemcsak hogy e kritériumokra nézve volt heterogén a lakosság, de a különböző közösségekhez tartozó emberek egymástól elkülönülve is éltek, saját templommal, közösségi központtal, endogám módon, a másik területe néha „terra incognita“ volt. Lakóik 1848-ig jobbágyi állapotban maradtak, és közös gazdasági ügyeken túl gyakran alig érintkeztek. Csak a 19. század vége felé, néha csak az I. világháború után tűntek el ezek a választóvonalak. Jól megvizsgált példák Mezőberény (Szilágyi Miklós) és Szekszárd (Tóth Zoltán), illetve Gyula (Kósa László).<sup>31</sup> További példa Makó és (részben) Hód-

<sup>30</sup> KÓSA László: Maradék. Vallás és anyanyelv konfliktusa egy szerémségi községben a XIX-XX. század fordulóján. In: *Magyarságtudomány* 1989. A Magyarországtudomány Intézet Évkönyve. Budapest 1989. 7-22. A folyamat csak akkor állt meg, illetve rendeződött részben vissza, amikor egy magyar nyelvű katolikus művelődési egyesület, a Julianusz-egyesület, iskolát alapított az érintett falvakban.

<sup>31</sup> Mezőberényről: SZILÁGYI Miklós: Mezővárosi közösség és néphagyomány. In: *Mezőberény története*. Szerk. Szabó Ferenc. I. – II. Mezőberény 1973., II. 79–225; SZILÁGYI Miklós: Gemeinschaft der Marktflecken und Volkstradition. In: *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae*, 29. (1980) 3-4. sz., 267-348; U.ő: A mezővárosi közösség és az etnikus hagyomány Mezőberényben. In: U.ő: *Mezővárosi társadalom – paraszti műveltség*. Debrecen 1995. 100-162; U.ő: Mezőberény. In: *Magyar Néprajz VIII.: Társadalom*. Szerk. Paládi Kovács Attila, Sárkány Mihály, Szilágyi Miklós.

mezővásárhely, továbbá fejletlenebb modellként Paks, Dunafölvár. Mezőberényben református magyarok, evangélikus németek, evangélikus szlovákok éltek.<sup>32</sup>

Szekszárdon (autochton, Mohács előtti) református magyarok laktak; a betelepítés folyamán főleg katolikus magyarok és katolikus németek kerültek be. Szekszárd különösen érdekes, mert a 19. század végéig a helység már majdnem teljesen magyar nyelvű<sup>33</sup>, már csak a felekezeti különbség maradt meg. 1900-ban a lakosság bő háromnegyede volt katolikus, szűk hetede református, jó huszada izraelita vallású.<sup>34</sup> Már 1848 előtt is több egyesület alakult, majd a kiegyezés után kiszélesedett az egyesületi élet. Szembeötlő, hogy az olvasóköri, ezeknek ifjúsági tagozatai, valamint a dalárdák vagy énekegyesületek felekezeti alapon formálódtak. Mindegyikben parasztokból állt a tagság.

Azonban más, nem a paraszti lakosságot befogadó egyesületek sem csak „rétegegyesületek”, hanem azok is lényegében felekezetiileg homogének, párhuzamosan folytatott tevékenységekkel. Az Asztaltársaság ipari és katolikus, az Iparegyesület ipari és katolikus, a Kereskedelmi Egyesület zsidó volt. Ezek mellett van egy pár „úri” egyesület – a polgári olvasóköri, az úri Casino, a polgári Nőegyesület, a tornász- és a tűzoltóegyesület.<sup>35</sup> Mi volt e szeparáltság oka? Miért nem jött létre a felekezeti

---

Budapest 2000. 966-976. Gyuláról: SZILÁGYI Miklós: Gondolatok Gyula néprajzi vizsgálatához. In: U.ő: *Mezővárosi társadalom* i. m. 83–89; Kósa László: *A gyulai református egyház története*. Gyula 1994; U.ő: Magyarok, németek, románok Gyulán. In: *Kőfallal, sárpalánkkal... Várostörténeti tanulmányok*. Szerk. Németh Zsófia – Sasfi Csaba. Debrecen 1997. 190–198. Más településről: SZILÁGYI Miklós: Társadalom és műveltség Gyomán. In: U.ő: *Mezővárosi társadalom* i. m. 164–259, különösen 225, 226. Szekszárdról: TÓTH Zoltán: *Szekszárd társadalma a századfordulón*. Budapest 1989., valamint U.ő: Szekszárd a dualizmus korában (1867-1918). In: *Szekszárd város történeti monográfiája*. Szerk. K. Balog János. Szekszárd é. n. [1990]. 1990. 253-348.

<sup>32</sup> Tóth Árpád szóbeli közlése szerint Győr esete ellenpélda. Az előbbiekkal ellentétben Győr azonban jogi értelemben vett város volt, már a középkor óta, illetve végvár a török korban, amelyekben rövid megszakítással mindig császári birtokban is maradt. Emiatt ott más társadalmi dinamikával lehet számítani. A hódoltság különleges társadalomtörténeti kindulópontjait tekintve ld.: András VÁRI / Judit PÁL / Stefan BRAKENSIEK: *Herrschaft an der Grenze. Mikrogeschichte der Macht im östlichen Ungarn im 18. Jahrhundert*. Köln-Weimar-Wien: Böhlau 2014.

<sup>33</sup> A statisztika szerint 1891-ben 14.325 lakosból már nem egészen félezeren voltak német nyelvűek. (Pallas Lexikona, 1897)

<sup>34</sup> TÓTH Z.: *Szekszárd társadalma* i.m. 15.

<sup>35</sup> TÓTH Z.: Szekszárd a dualizmus i. m. 322-329.



különbségeken átnyúló „civiltársadalmi” élet, amelyben a jogilag egyenlőek együtt intézik közös ügyeiket?

Tóth Zoltán elemzése szerint ezekben az egyletekben tulajdonképpen a hagyományos mezővárosi társadalom szegmensei szerveződnek, amelyeket ő „felekezeti etnikumoknak” nevez. Ezek olyan közegek, amelyek – például a katolikus vagy református parasztság – nemcsak felekezetiileg különböznek, hanem eltérnek a gazdálkodási mintáik, más az intergenerációs mobilitásuk is. Ennek az eltérő „viselkedésnek” a gyökerei a rendi korszakra és a türelmi rendelet előtti időkre mennek vissza. Sarkítva összefoglalva valami sokkal bonyolultabbat: A lényeg, hogy a felekezeti különbség egy-egy egyletnek inkább csak statisztikai jellemzője, de az egyletben magában különböző emberek jönnek össze. Az eltérő hitvallás csak a formálisan legjobban megfogható különbség.<sup>36</sup> Mellettük pedig áll a polgári kultúra, amely a mezővárosi blokkal szemben egyelőre csak réteggkultúra.<sup>37</sup>

Mondhatni, a polgári Casino a felső réteget fogta össze, a nemeség nélkül – elsősorban a katolikus nagyparasztokat és paraszti vállalkozókat meg a honoráciorokat. Tagdíjai, egyéb díjai, reprezentációs kötelességei szociálisan exkluzív körré alakították, ugyanakkor különbséget teremtettek a református felsőváros puritán kultúrájához képest. A Kereskedelmi Kaszinó eredetileg, formálisan nem volt zsidó egylet, hanem szakmailag definiálta magát. Gyakorlatilag azonban elsősorban zsidók látogatták. Ez viszont a zsidó és a katolikus, illetőleg református nagykereskedők – akik elszórva szintén léteztek – eltérő akkumulációs stratégiáira megy vissza. Az utóbbiak nyereségükön földet vásároltak – az biztos befektetésnek tűnt, és társadalmi példaképeik is erre biztatták őket. A sikeresek így módon tehát el is tűntek a foglalkozási csoportból, illetve az üzleti környezetből. A zsidó nagykereskedők viszont az üzletbe tették nyereségüket – nem a bankba, nem értékpapírba, hanem klienseiknek és más kereskedőknek nyújtott hitelekbe. Nem földet vásároltak, hanem üzletüket bővítették ki. Ennek a társadalmi típusnak a szervezete volt a kereskedelmi egylet.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Ezekről részletesen TÓTH Z.: *Szekszárd társadalma* i. m., különösen 38-44 (mobilitásformák), 53-54 (három mobilitási alapmodell), 73-91 (háztartás és családszerkezet), 92-123 (különösen a hagyatékszerkezetek közti különbségekről, speciálisan személyes holmi, ház, gazdasági felszerelés, tőke nagyságrendi viszonyáról az egyes társadalmi típusoknál), Ld. 4. ábra (!), 98.

<sup>37</sup> A polgári „magaskultúra”, mint réteggkultúra pl.: Tóth Z.: *Szekszárd a dualizmus* i. m. 328-329, 322-326.

<sup>38</sup> TÓTH Z.: *Szekszárd a dualizmus* i. m. 301-302 (kispolgári modell), 303 (a zsidó kereskedői modell), 325-326 (kereskedői egylet).

A kézművesek asztaltársasága, úgy iparosegyletként, mint egyik célja, a magyar nyelv ápolása alapján, a katolikus milió egylete volt. Az itt magyarosodásukat szorgalmazó hajdani németek katolikusokként voltak jelen. A református városrész viszont hagyományosan magyar volt – és egészen a 20. századig más nyelvjárást beszélt, mint az alsóváros a hajdan máshonnan beköltözött magyar katolikus és közben messzemenően asszimilált hajdani német katolikus lakosságával.<sup>39</sup>

A kézművesek asztaltársasága azonban már csak a kézműves bázisa miatt is katolikus volt, éppúgy mint az iparegylet, amelyik a hajdani céhekből vette át tagjait, és velük együtt azoknak katolikus szellemét és szokásait.<sup>40</sup> Miért nem voltak református kézművesek?

Egyrészt itt, e tekintetben a mezővárosi katolikus, illetve református parasztok eltérő mobilitási stratégiái estek latba. Az iparosréteggel a paraszti milió fonódott legjobban össze. A szekszárdi katolikus parasztok körében az volt az intergenerációs mobilitási stratégia, hogy viszonylag magas gyermekszám mellett iparra tanították fiaikat. (Ez Szekszárdra vonatkozik és nem szükségképpen az egész Dunántúlra, vagy más régióra!) E módon előzték meg a birtokaprózást. Ebben a csoportban az asszimilálódott hajdani németek hagyományai is tovább öröklődtek, éppúgy, miként öröklődött azok magasabb átlagos házasságkötési életkora is. „Az etnikai csoportok normacseréjének jó példája a mozgékony, művelődési téren igen nyílt szekszárdi kispolgárságnak és parasztpolgárságnak a katolikus magyar etnikumtól örökölt magasabb termékenysége és a beolvadt németek hatására kitolódott házassági kora. Ennek, a látszólag népesedési jelenségnek, messzemenő további művelődési jelentősége is volt: az idősebb, önállóbb fiatal házások könnyebben elszakadtak szüleik családjától és gazdaságától, függetlenebbek voltak az újításokban. A kistermelésben való egymásrautaltság a házaspárok partneri párkapcsolata felé tolódott el, míg a viszonylag magas gyermekszám a társadalmi mobilitásra, a gyermekek taníttatására ösztönzött.”<sup>41</sup>

A reformátusok „kihagyták” az ipari képzést mint lépcsőt. A kevés vagy gyakran egyetlen gyerek vagy átvette a gazdaságot, vagy pedig lehetőleg intenzíven taníttatták. Ezek a „tanult” emberek azonban később gyakran el is kerültek a mezővárosból. A kézművességtől való idegenkedés, ami ebben a mobilitási stratégiában is megnyilvánult, a céhek vallási kényszerének (ti. a katolikus vallási ceremóniákban való részvétel kötelezőségének) egyik következménye volt. Ez

<sup>39</sup> TÓTH Z.: *Szekszárd társadalma* i. m. , 28.

<sup>40</sup> TÓTH Z.: *Szekszárd a dualizmus*, I. m. 326 (iparegylet, asztaltársaság), TÓTH Z.: *Szekszárd társadalma* i. m. , 70.

<sup>41</sup> TÓTH Z.: *Szekszárd a dualizmus*, I. m. 317, 319., ld. TÓTH Z.: *Szekszárd társadalma*, 70, 50-54.

alól kitérni csak annak lehetett, aki legalább nemesember volt. Egészen az 1850-es évekig volt is Szekszárdon református – és ugyanakkor nemes – mesterember (csizmadia). A nemesi adóprivilegium eltörlése után ezek azonban elköltöztek.<sup>42</sup>

Ez a két paraszti kultúra az, amelyik megalapítja az elejétől fogva felekezeti alapon működő olvasókört és dalárdát, a mezőváros paraszti, és lakosságának nagy többségét kitevő szervezeteit. A két csoport mindennapi kultúrájában különbözött egymástól, messze a felekezeti különbségen túl, az utóbbiban inkább csak a statisztikailag megfogható ismérvét találta meg.<sup>43</sup>

A felekezeti hovatarozás ezzel ugyanakkor egy szélesebb kulturális jelenségre utal. Ennek a felekezeti tan csak egyik része, amelynek szálai azonban a mindennapi élet egész szabályozását is érintik – addig, amíg a rendi társadalmi szegmensek és életmodelljeik, művelődésük be nem olvadtak egy általános, már nem csak réteggkultúra jellegű polgári kultúrába. Tóth Zoltán szavaival: „A társadalmi csoportok saját, korábban kialakult műveltségük alapján indulnak a tőkés viszonyokhoz való alkalmazkodásban. A változásában is ezredéven keresztül – a zsidóságnál még régebben – folyamatos művelődés lényegesen mélyebben áthatotta az élet legkisebb dolgait is, semmint, hogy ezeket az egyház teológiai és politikai irányzataira, vagy a nagyon is divatokat követő vallásos viselkedésre lehetne szűkíteni. Sőt éppen az egyházak, elsősorban a katolikus egyház befolyási területének szűkülése, az általuk sokat panasztolt szekularizáció az, amely a hagyományként lerakódott felekezeti, népi műveltségeket felszínre hozta.”

### **Összefoglalás**

Fejtegetéseimet, példáimat itt félbehagyom. Ezekkel az esetekkel amellet érveltem, hogy felekezeti mentalitásnak tanácsos tekinteni azt a mentalitást, ami egy felekezeten belül figyelhető meg. Lehetséges, hogy egy csoportmentalitás – mint ami a felekezeti mentalitás is – helyi vagy regionális változatokban is létezik. Egy-egy változatot pedig erősen befolyásol tagjai vagy hordozói társadalmi pozíciója, (hajdani) rendi helyzete; túl ezen a gazdálkodási formák, a birtokviszonyok, az iskolázottság, a csoporttapasztalat, a nemzedéken túl továbbadott hagyományok. Ugyanabból az okból, ugyane hatások miatt, felekezeten belül számolni lehet rétegbeli (csoport)mentalitásokkal is. Itt van talán az átmenet vagy a kapcsolat ahhoz, amit más

---

<sup>42</sup> TÓTH Z.: *Szekszárd társadalma*, u.o.; TÓTH Z.: *Szekszárd a dualizmus i. m.*, 317, 321.

<sup>43</sup> Lásd erről még: TÓTH Zoltán: *Szekszárd története* i. m., különösen 292-341.

fogalmi rendszerben „habitus”-nak szoktak nevezni.<sup>44</sup> Tágabb keretben egy milióhoz társuló mentalitás kialakulási folyamatának is tekinthetjük: a társadalmilag előállított közös „valóság” interaktív megteremtésének.<sup>45</sup>

Egy helyi lakosság, legyen az felekezetiileg homogén vagy inhomogén, még nem alkot szociológiai értelemben vett csoportot. A belső kohézióknak, illetve a tényleges társas kötődéseknek, azonosulási mintáknak, a kölcsönös összetartás gyakorlati mintáinak, de a társadalmi dinamika hasonlóságainak is mind behatóbb, konkrét elemzés tárgyát kell képezniük. Nem indulhatunk ki abból, hogy mindenütt ugyanaz zajlott le. Nem tehetjük ezt sem a strukturális változások, sem a konkrét kihívásokra és feladatokra (pl. filoxéria, gabonaválság, vasútépítés, folyószabályozás) adott helyi válaszok tekintetében. A 1990-es években íródott társadalomtörténet egyre jobban kimutatta, hogy nincsen egységes, mintegy „rendszeres” útja a 19. századi társadalomfejlődésnek. Ehelyett arra mutatott rá, hogy érdemes ügyelni az egyes konkrét „ösvényekre” („Pfade”), a különutak („Sonderweg”) jelenségére, ezeknek összességére.<sup>46</sup> Ezzel a felismeréssel azonban a mikrokosmosz – a helyi vagy regionális példa – sem magától értetődően az országos fejlődés példázata vagy egy makrokosmosz kisebb vetülete. Inkább az utóbbiak sajátos kötőanyagba foglalt mozaikköveivel van dolgunk.

Ebben a tekintetben a „felekezeti mentalitás” tehát leíró fogalom. Igenis, izgalmas lehet a felekezeti mentalitás leírásával foglalkozni, ami azonban megfelelő eszköztárt kíván meg. Ha viszont a vallás egyéni és kollektív gyakorlatának a változása áll az előtérben, akkor a felekezeti mentalitás inkább csak metaforikus jellegű megnevezés, egyes aspektusokat megnevező eszköz. Magában foglalhat egyes érzelmi, illetve az élet nagy antropológiai tényeit érintő konkrét pozíciókat, jellemzőket, amelyek nem elsősorban vallásiak, de szintén ebben a közegben lépnek fel, vallásuk szerint körvonalazható csoporthoz kötődnek.

<sup>44</sup> Voltak kísérletek ilyen típusok megtalálására Magyarországon is. Pl.: BALOGH István: *A civisek világa*. Budapest 1973.

<sup>45</sup> Peter L. BERGER – Thomas LUCKMANN: *The Social Construction of Reality*. Garden City 1966., németül: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt a. M. 1970.

<sup>46</sup> Pl. mint saját korábbi téziseinek felülvizsgálata: Hans Ulrich WEHLER: *Modernisierungstheorie und Geschichte*. In: Hans Ulrich Wehler: *Die Gegenwart als Geschichte*. München 1995 13-59. (A cikk Wehler azonos című, 1975-ös esszéjének újraértékelése.) A konkrét kihívásokról és a rájuk talált megoldásokról: TÓTH Zoltán: *Szekszárd a dualizmus i. m.*; TÓTH Zoltán: *Mit olvaszt az „olvasztótégely”?* *Regio. Kisebbségi Szemle*. 8. (1995) 1.-2. sz., 78-100.

Fontosabb lesz azonban – ha olyan a kérdés – azt megfogalmazni, mit értünk vallásosságon vagy vallásgyakorlaton, kegyességen stb. Hogyan akarjuk megmérni, milyen alapon összehasonlítani eltérő felekezeti formái ellenére? Olyan kérdéscsomagot javaslok megfogalmazni, amivel ezeket a jelenségeket a különböző felekezetek, vallások esetében változásukban meg lehet fogni. Pont a felekezeti csoportoknak a mentalitásbéli helyi, regionális változatai miatt nagyon jó volna egy olyan kutatási vállalkozás, amely egy közös, behatárolható régióra koncentrálna. Ennek a problémának a megfogalmazásában segít a vallásfogalom szubsztanciális, illetve funkcionális jelentésének megkülönböztetése. A szubsztanciális – funkcionális dichotómia a fogalom tartalmi struktúrájára vonatkozik. A „szubsztanciális definíciók azt mondják, mi a vallás, funkcionálisok azt, hogy mit tesz ill. mi a feladata.”<sup>47</sup> A funkcionális definíciók kérdése tehát az, mi az alapprobléma, amit a vallás megold, vagy aminek a megoldásán dolgozik. Ehhez mindig bizonyos antropológiai vagy társadalomfilozófiai alapfeltételezésekből indulnak ki. Más szóval nem célravezető csupán arra ügyelni, vajon mit fogadott el egy egyház egy adott korban a vallási normák teljesítéseként, illetve milyen konkrét formában várta el híveitől a vallásos részvételt.<sup>48</sup>

Hozzáegíthet ez annak a megismeréséhez is, ami Max Weber és Émil Durkheim vallásszociológiai érdeklődésének egy központi témája volt. A társadalmi kohézió megteremtéséről, fenntartásáról, a vallásról mint a társadalom tagjait összetartó alkatképző erőről van szó (lettek légyen ezek eredményesek vagy sem). Durkheim funkcionális vallásfogalmat alkotott meg, Weber nem egy előre definiált formális, intézményes keretből indult ki, hanem a vallás történeti megnyilvánulásainak egy nagyon tág spektrumából és annak az emberi cselekvésben megfigyelhető formait vette alapul.

A 19. század mélyreható átalakulása az intézményes változásokat is magában foglalta (rendi privilégiumok eltörlése, formális polgári jogegyenlőség kialakulása, jogi és vallásjogi keretek változása stb.). Bár mind e változások az egyházakban is széles, sokáig tartó vitákat váltottak ki, érdemes a vallásgyakorlat változásait megkeresni és megvizsgálni minden más társadalmi kontextusban, így az egyházilag elvárt formákon kívül is. E hosszú kutatott korra nézve az antropológiai szemlélet alkalmas és szükséges kiegészítése a felekezeti teológiai szemszögnek.

---

<sup>47</sup> Günter KEHRER: *Einführung in die Religionssoziologie*. Darmstadt 1988., különösen: 21.

<sup>48</sup> Thomas LUCKMANN: *The invisible religion*. New York – London 1967., németül: *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt a.M. 1991.