

MAX WEBER PROTESTÁNS ETIKÁJÁNAK RECEPCIÓJA  
A MAGYAR REFORMÁTUS TEOLÓGIÁBAN A MÁSODIK  
VILÁGHÁBORÚ ELŐTT

Max Weber a szociológia olyan klasszikusa, akinek életműve ma is hatással van a társadalomtudományok művelőire. Ez a hatás sok esetben reflektált, aminek olyan jelei vannak, mint például a „Protestáns etika és a kapitalizmus szelleme” tanulmány magyarországi recepciójával foglalkozó „Szellem és etika” című konferenciakötet (MOLNÁR, 2005). Bár e kötet igen tág keretek között vizsgálja Weber szövegének magyarországi hatását, egyetlen írása sem szentel különösebb figyelmet annak, hogy a weberi gondolat „érintettjei”, maguk a magyarországi kálvinisták miként reagáltak annak felvetéseire. Az említett kötet szerkesztője, Molnár Attila Károly korábban egy egész könyvet (MOLNÁR, 1994) szentelt annak, hogy Weber hipotéziseit a magyarországi protestantizmus történetén tesztelje, ám ő is csupán egy teológus – bár történetünk szempontjából kétség kívül az egyik kulcsfigurának nevezhető –, Sebestyén Jenő Weber-reflexióival foglalkozik.

A Weber-recepciót tárgyaló magyar szakirodalom megállapításai szerint az első világháború előtt a weberi életműnek egyetlen darabja, fogalma, kérdésfelvetése sem került bele a – jelentős mértékben átpolitizált – magyar társadalomtudományi szakmai közösség látókörébe, s hatása nálunk az első világháborúig jobbra Lukács György és Weber kapcsolatában maximalizálódott.

A Weber-hatás így nem a szociológusok, szociológiai irányultságú publicisták körében, hanem a szellemtudományi orientációjú – kifejezetten antiszociologikus – ifjabb generáció soraiban követhető. Abban a társaságban, amelynek a szellemi szintézisteremtés és metafizikai idealizmus iránti fogékonysága a tízes évek közepén alternatívát képviselt a huszadik századosok – gondolatilag laposnak ítélt – társadalomtudományi naturalizmusával szemben. Időponthoz kötve: a Weber iránti magyarországi fogékonyság kezdete 1915 szeptembere, amikor a Heidelbergből katonai szolgálatra hazarendelt Lukács György és Balázs Béla körül, megalakult a Vasárnapi Kör, ami a későbbiekben formalizáltabbá válván, Szellemi Tudományok Szabad Iskolájaként működött. (SAÁD, 2004)

A két világháború között leginkább az jellemző, hogy „a társadalomelméleti tanulmányokban fel-feltűnnek ugyan a Weber-hivatkozások és -ismertetések (...), a problémafelvetésekre, eredeti megközelítésekre ösztönző Weber-

hatás azonban már kevésbé szembetűnő. Ez a szakterület általános jellemzőjével függ össze: az eredetiség és kreativitás nem tartozott a két világháború közötti elméleti társadalomkutatás erősségei közé.” (SÁAD, 2004) Végül is Weber életművének és gondolatainak mélyebb megértéséről és alkalmazásáról csupán az 1970-es évek közepétől beszélhetünk Magyarországon.

Ez a mélyebb megértés és alkalmazás sem volt azonban mentes az átpolitizáltságtól. Erre utaló írásos dokumentumokat ugyan nehéz találni, de éppen a protestáns etikát a szocialista Magyarországon nem igazán kedvezően megítélt kapitalizmussal összekötő weberi gondolatok, pontosabban ezek populáris formájának célzatos felhasználása nyomán vált a szociológia a református teológusok szemében „disciplina non grata”-vá<sup>1</sup>, jöllehet a rendszer hivatalos történelemszemlélete a protestantizmust jobbra mint a „társadalmi haladás letéteményesét” kezelte. Ennek az összetett szituációnak az értelmezése azonban még a jövő kutatóinak feladata, ám talán ennek is köszönhető az, hogy ha a teológiai szakirodalomban keressük nyomait, azt találjuk, hogy a weberi gondolatokkal a második világháborút követően egészen a múlt század legvégéig, Szűcs Ferenc „Pro és contra Max Weber” (Szűcs, 1999) címmel megjelent tanulmányáig nem – s tegyük hozzá: ezt követően sem – foglalkozott érdemben református teológus.

Mindent összevetve tehát kimondható, hogy megjelenése óta – Szűcs Ferenc említett tanulmányát leszámítva – református teológus szerző tolalából nem jelent meg olyan könyv, tanulmány vagy cikk, mely *konkrétan* Weberrel foglalkozna. Ez viszont egyáltalán nem azt jelenti, hogy a Weber által felvetett problematika és Weber gondolatai ne jelentek volna meg a református teológiai diskurzusban, s ennek ne lenne nyoma a teológiai irodalomban. Jöllehet tehát első látásra azt mondhatnánk, hogy Weber tanulmányának református teológiai recepciója gyakorlatilag nem létezik, mégis célszerűbb inkább úgy fogalmazni, hogy a tágan értelmezett református teológiatörténet<sup>2</sup> egy fehér foltjáról van szó.

---

<sup>1</sup> Jellemző, hogy míg az második világháború előtt – de főképp az 1930-as években – a református teológiai képzésben fontos szerepe volt a társadalomtudományi ismereteknek (talán elég, ha a szociográfiai irodalom hatása alatt a Sárospataki Református Teológián Újszászy Kálmán és Szabó Zoltán vezetésével létrehozott „Faluszemináriumra” utalok), addig a szocialista Magyarországon ezeket az ismereteket szinte száműzték a képzésből. A rendszerváltást követően ugyan mindegyik teológián létrehoztak szociológiai, szociáletikai vagy társadalomtudományi tanszékeket, ám a társadalomtudomány ellenes attitűd olyan erős volt, hogy még az 1990-es években, amikor e sorok írója teológiai tanulmányait végezte (éppen Sárospatakon...), az ilyen irányú érdeklődés olykor érezhető rosszallást váltott ki.

<sup>2</sup> A „tágan értelmezett református teológiatörténet” ebben az esetben azt jelenti, hogy a teológia történetének fogalmát nem szűkítjük le a dogmatörténetre, sőt nem is elégszünk meg azzal, hogy mellé tesszük az egyház- vagy felekezettörténet szempontrendszerét. A teológiát egy olyan kommunikatív stratégiaként gondoljuk el, melyben (az egyszerűség kedvéért a jakobsoni modell szerint) az „üzenet” a bibliai tanítás kazuális – vagyis egy-egy adott problémára kihegyezett, konkrét helyzetre alkalmazott – református interpretációja; a „címezett” az a társadalom, melyben az egyház működik (pontosabban annak meghatározott

Az 1905 és 2008 közötti időszak magyar református teológiai irodalmának<sup>3</sup> – nyilvánvalóan hozzávetőleges – áttekintése nyomán Weber tanulmányának recepciójával, illetve a recepció kontextusaival kapcsolatosan három alapvető „korszakot” határozhatunk meg:

a) az első a tanulmány megjelenésétől a második világháború végéig terjedő időszak, melyet a református egyház egyre erősebbé váló szociális érzékenysége mellett a nemzeti és vallási identitás keresése jellemez. Ebben az időszakban, nem meglepő módon, fontos vízvonalasító szerepet játszik Trianon.

b) Második az államszocializmus időszaka. Ebben, mint szó esett róla, egyszerre érvényesül a hivatalos történelemszemlélet pozitív értékelése, mely szerint a protestantizmus progresszív erőként volt jelen a társadalomban, ugyanakkor a mindennapi politikában inkább a weberi gondolatok populáris, leegyszerűsített megfogalmazásai hatnak. Sajátos módon tulajdonképpen mindkét vélemény védekező helyzetbe kényszerítette a teológiát: hiszen a progresszív protestantizmustól joggal várhatta el a saját magát a társadalmi haladás letéteményeseként elgondoló rendszer az együttműködést (amit valljuk be, az egyházi vezetés részéről meg is kapott), míg a „vadkapitalizmus” és a református egyház rokonítása kiváló eszközként szolgálhatott az egyházellenes attitűd kialakításában.

c) A harmadik korszak a tulajdonképpeni értelemben vett történeti/tudományos kutatás és recepció lehetőségének korszaka, ami jelenleg inkább még csupán lehetőségként vehető számba.

A három korszak jellegzetes különbségei és a terjedelmi korlátok miatt, és mivel ez a legkevésbé feldolgozott, ebben a szövegben az első korszakra fogok koncentrálni.

Weber tanulmányának megjelenése idején a Református Egyház – pontosabban akkori nevén „evangélium szerint reformált magyarországi ke-

---

csoportjai, függetlenül attól, hogy az egyházhoz tartoznak vagy sem); a „feladó” pedig az egyház, illetve mindig konkrétan: teológusai, lelkészei, presbiterei, vagy egyszerű tagjai. Ez a teológia azonban interaktív is a szónak abban az értelmében, hogy az egyház üzenete a társadalom szociokulturális viszonyai és a közöttük végbement interakciók összefüggésében – nem annyira tartalmában, mint megfogalmazásában és hangsúlyjaiban – változik. Így tehát jóllehet sem Bibó István, sem Móricz Zsigmond nem tekinthető teológus szerzőnek (jóllehet utóbbi fél évet elvégzett a debreceni református teológián), hatásuk a teológusokra, az egyházi közéletre, az egyház identitáskeresésére mégis megkerülhetetlen, s Bibó Max Weber felé is fontos kapcsolódást jelent.

<sup>3</sup> A megjelölt időszak magyar református teológiai irodalmán értem: (1) a magyar református teológusoktól származó monográfiákat és tanulmányokat, illetve (2) a meghatározó református teológiai és (egyházi)közéleti szakfolyóiratokat (úgy mint a Kálvinista Világ, a Theológiai Szemle, a Protestáns Szemle, és a Confessio) termését. Ez a „minta” nyilvánvalóan tovább bővíthető, finomítható, hiszen – miután a szűken vett teológiai szakirodalomra koncentráltam – nem vettem figyelembe a tárgyalt időszak minden jelentős, a református teológiai és egyházi gondolkodást befolyásoló református kötődésű íróját vagy közéleti szereplőjét, ahogyan nem böngésztem át pl. a Protestáns Egyházi és Iskolai Lap számait sem.

resztyén egyház” – egy erős, öntudatos közösség, mely vallásilag ugyan kisebbségben van, ám a kultúra, a politika, a társadalmi élet – ha túlréprezentálnak nem is mondható, de mindenképpen – jelentős szereplője. Ez a szituáció egy húsz esztendő, nagyon intenzív fejlődési folyamat eredménye. Az – akkor használatos rövidítése szerint – Év. Ref. Egyház ebben a formájában lényegében új képződmény volt, hiszen a kiegyezést követően, hosszú előkészítés után 1881-ben megtartott debreceni zsinaton jött létre. Ekkor készítették el új alkotmányát, rendezték az államhoz fűződő viszonyát, rendszerezték oktatásügyét, szabályozták belső jogalkotását. Az új egyházi alkotmány elfogadását követően azonban egyre nyilvánvalóbbá vált, hogy a szabad vallásgyakorlat és az egyházszervezet átalakítása nem oldja meg az egyház gondjait: hiszen a templomok gyakorlatilag üresek voltak.

A problémák megoldásának egyik lehetőségét a liberalizmusban vélték felfedezni. Ez az irányzat a református teológiában az 1860-as évektől jelentkezett, s abból a meggyőződésből fakadt, hogy az egyház problémáit alapvetően az okozza, hogy tanítása nem fér össze a „modern” (természet) tudományos világgéppel.

A gondolkozó embernek mindent meg kell vizsgálnia. Máskülönből elzárkózik a haladástól. A szabad vizsgálódás elve szerint a vallást össze lehet és össze kell békíteni a tudományos haladással. Így a vallásból vallástudomány lesz, amit más tudósok is megbecsülnek. A teológia, az Istenről való tudomány ezáltal a többi tudományokhoz illeszkedik. (...) Ezáltal a vallástudomány a fejlődés és a haladás vonalára helyezkedik, ami különösképpen is használ a protestáns egyházaknak. Ezeknek érdekük a szabad fejlődés érvényesülése, hiszen a reformáció korában maguk is a katolikus egyházzal szemben érvényesített kritikai szabadság eredményeiből születtek meg. A protestáns vallás tehát tulajdonképpen belső rokonságban van a szabadelvűséggel, a liberálizmussal. (BIRÓ – SZILÁGYI, 1995, 370.)

Nem véletlen, hogy a szerző itt *protestáns* vallásról ír, hiszen ez, a konzervatív, inkább uralkodó-párti katolicizmussal szemben megfogalmazott nemzeti eszmével, ellenzékiséggel átítatott liberalizmus volt az, ami az evangélikus és református egyházak akkoriban tervezett uniója mögött is állt<sup>4</sup>. Jóllehet a liberális teológiai gondolkodás inkább elmélyítette, mint megoldotta volna a problémát, a református egyházban – elsősorban a politikával és a nemzeti ideológiával való szintézise miatt – szinte a második világháborúig megőrizte befolyását. A liberális teológia fontosságát számunkra ez a „kulturprotestantizmust” idéző karaktere adja. A református egyház

---

<sup>4</sup> Ugyancsak a liberális gondolkodású egyházi elit kezdeményezte az evangélikus egyház etnikai homogenizációját is, vagyis a szlovák nemzetiségű evangélikusok ekkortájt jelentkező mozgódásainak, önszerveződésének elnémitását.

tulajdonképpen megszerveződésétől, az elnyomatásból való végérvényes kilépéstől kezdve kereste az új helyzetben saját identitását, s bár a gondolatnak történelmi gyökerei vannak, ez az az időszak, amikor a reformátusság végérvényesen A Magyar Vallásként<sup>5</sup>, nemzetmegtartó erőként kezd tekinteni önmagára. Ennek jegyében azután a református egyház hivatalosan is a nemzeti ügy és az azt képviselő kormányzatok mellé állt, azokkal szinte összeforrvva, s magát egyben a haladás letéteményeseként elgondolva.

Az egyház problémáinak megoldására a második lehetséges irányát a liberalizmussal szembe helyezkedő, ún. belmissziós mozgalmak képviselték. A belmisszió – vagyis az európai „keresztyén” országokban élő, elvállaltalanodott embereket személyesen, érzelmeik és egzisztenciájuk felől megszólító, egyházi keretek közé visszatérítő mozgalom<sup>6</sup> – a németországi pietizmus „terméke”, s onnan kiindulva terjedt el az angol nyelvterületen is. Jellemző rá, hogy a megüresedett vagy alkalmatlan egyházi struktúrán belül létrehozott vallásos egyesületek keretei között szervezi újjá az egyházi életet, s így mintegy belülről próbálja megújítani magát az intézményes egyházat is. A belmissziós mozgalom kiindulópontja Magyarországon a budapesti német ajkú reformátusok gyülekezete volt, majd hozzájuk csatlakozott az ún. Skót Misszió is. A mozgalom magyarországi története szempontjából nagyon fontos körülmény tehát, hogy egyfelől importról – s ráadásul részben német importról –, illetve a liberális vallásossággal ellentétes pietista gyökerű kegyességről van szó. Bár a mozgalom az 1850-es évektől jelen volt Magyarországon, igazán csak akkor tudott hatékonyá válni, amikor alapítóinak gyermekei – mentalitásukat és tevékenységüket megtartva, de – részben asszimilálódtak a magyar társadalomba, illetve, amikor magát a mozgalmat két lelkész – Szabó Aladár és Szilassy Aladár – munkája révén maga az egyház asszimilálta. Erre a folyamatra jellemző az első nagyobb magyarországi belmissziói tevékenység megszervezése, Révész Imre „moldvai misszió”-ja, melynek célja a román vajdaságokban élő magyar reformátusok felkarolása, visszavezetése a magyar református egyházba. Révész akciójában a belmisszió gondolatát a református öntudat és nemzeti érzés hatotta át. A liberális egyházi elit folyamatosan támadta a belmisszió munkáját, s az egyházi lapok olykor tele voltak a két párt – néha nem éppen finom hangú – szócsatáival. A belmisszióval szemben általában két vádat fogalmaztak meg. Az egyik az egyházi struktúra szétfeszítése volt, hiszen – mint mondták – az egyesületek tevékenysége, a bennük folyó „laikus” teologizálás és maga a forma is nehezen kontrollálható, és így megnyitja az utat a szektásodás előtt.

<sup>5</sup> Ebben a tekintetben az unitáriusok, mint az egyetlen, ténylegesen „hungarikumnak” tekinthető – ráadásul, ami ekkor már szintén számít: erdélyi és protestáns gyökerű – vallási képződmény ellen dolgoztak.

<sup>6</sup> A belmisszióra sokszor mint „ébredési mozgalomra” hivatkoznak, illetve azokat az időszakokat, melyekben a belmisszió különösen hatékonyan működött, „ébredésnek” nevezik. Több ilyen ébredés volt a huszadik században, a legnagyobb talán a második világháborút követő években, ezt „nagy ébredés”-nek szokták nevezni, s ebben is fontos szerepet játszottak a belmissziós egyesületek.

A másik vád a „pietizmus” volt, vagyis az érzelmekkel átítatott, nyilvános – pontosabban az élet nyilvános szféráiban is láthatóvá váló – vallásgyakorlat folytatása. A liberalizmus számára ugyanis a vallás és annak gyakorlása szigorúan magánügy, a vallásos vagy hitbéli meggyőződés következtetéseit és elveit szükségtelen és nem is szabad a közéletben érvényesíteni. Ugyanakkor a misszió eredményei, vagyis a megélnékült egyházi élet, a megtelt templomok, a fiatalok egyházba történő integrációja, a kiterjedt karitatív tevékenység végül is meggyőzte az egyház vezetését, s 1910-től zsinati határozat tette kötelezővé a belmisszió elméletének és gyakorlatának oktatását a magyarországi teológiák minden évfolyamán. A belmisszió történetéből itt és most számunkra az a legfontosabb mozzanat, hogy akkor tudott igazán hathatóssá válni a mozgalom, amikor „honosítása” megtörtént, s diadala akkor vált teljessé, amikor Trianon után az egyház újjászervezésének – úgy Magyarországon, mint az elszakított területeken – elsődleges eszközévé vált, ugyanis a széttöredezett hivatalos egyházi struktúra az egyesületi keretek és kapcsolathálózat mentén kelt újra életre.

Trianon sok tekintetben új helyzetet teremtett az egyházban, melyet a belmisszió előretörésével párhuzamosan a filozófiai alapokon álló liberális teológia válsága jellemzett. Az első világháború előtti időszak pozitívizmusból táplálkozó, társadalmi és tudományos problémák megoldására irányuló optimizmusa által életre hívott neokantiánus gondolkodás a maga statikus értékvilágával a világháború utáni időszakban már nem volt tartható. Ez a szituáció egy

újfajta orientációs igény megjelenését érlelte meg a protestáns teológiai gondolkodásban, ami az 1920-as évek elejére be is következett a Karl Barth által képviselt dialektika-teológia irányzatának színrelépésével és gyors térhódításával. Ez az irányzat a liberális vagy történeti teológia modern tudományos szemléletét és eredményeit egyaránt kétségbe vonta, és az evangélium helyes értelmezésének mércéjéül a reformatori szellemű Biblia-tanulmányozást és az isteni kijelentéshez való viszony értékelő mozzanatát tette meg. Ez a – magát újreformatorinak is nevező – irányzat nagyrészt a háború okozta változások bekövetkeztétől, a hagyományos európai értékrend módosulásától való félelmében és a modernitással szembeni ellenérzése nyomán fordult vissza a XVI. század premodern Biblia- és társadalomszemléletéhez, amit a korszak verbális készletével és reformatori stílusával tett zárt rendszerre. A barthi teológia így nagyrészt Pál apostolon keresztül közelítette meg Jézus alakját, a megváltás és a megtérés középpontba állításakor pedig a kora újkor emberképéből indult ki. Ez az új teológia rendkívül népszerűvé vált a magyar protestantizmusban is, hiszen a trianoni sokk miatt befelé forduló társadalom széles rétegeinek szemében a liberális eszmerendszer és maga a demokrácia is egyet jelentett a vesztes háború után bekövetkezett békeszerződésekkel, az

azok által beteljesített nemzeti katasztrófával. Ez pedig a modernitás elutasítását és az azt képviselő szellemi irányzatok (így a liberalizmus és a neokantiánus gondolkodás) teljes térvesztését eredményezte. (TÓTH-MATOLCSI, 2005)

A barthi teológia térnyerésével párhuzamosan egy másik – jóllehet egészen másként – történeti orientációjú teológiai irány is jelentkezett: a történelmi kálvinizmus. Ez az irányzat is külföldről, Hollandiából<sup>7</sup> került a magyar teológiai gondolkodásba, központi figurája pedig Sebestyén Jenő budapesti teológiai tanár volt. A történelmi kálvinizmus első látásra roppant hasonlít a barthi újreformátori teológiára, ám míg az inkább a reformátori gondolkodásmódot próbálta életre kelteni, s jobbra távol tartva magát az aktív politikai élettől<sup>8</sup> nálunk a belmisszióhoz állt közel, addig a történelmi kálvinizmus inkább a kálvini tanokra helyezte a hangsúlyt, mintegy azok konzekvens alkalmazásától várva az egyház magára találását, problémáinak megoldódását. A történelmi kálvinizmus viszonylag gyorsan nagy karriert futott be, ami annak is köszönhető, hogy a korábban magukat liberálisoknak valló, s a belmissziót elutasító lelkészek és teológusok közül sokan csatlakoztak hozzá, akik azután ebből a pozícióból erősen bírálták az „egyesületi keresztyénség” – azaz a belmissziós irány – általános, vagyis hitvalláshoz kevésbé kötődő jellegét. Ezzel szinte a korábbi két tábor szerveződött újra, csak kicsit más felállásban, ami ellen Sebestyén Jenő és a köré csoportosuló, a történelmi kálvinizmust nem a liberális teológia folytatásaként elgondoló teológusok többször is felléptek. A történelmi kálvinizmus ugyanis sok tekintetben hasonlított a belmissziós mozgalomra, amire talán az egyik legjobb példa a Kálvin-Szövetség munkája. A szövetséget 1908-ban – Kálvin születésének 400. évfordulóján – alapította Dr. Bernáth István, az 1902-ben alapított Magyar Gazdaszövetség elnöke, s az nagyon hamar a történelmi kálvinizmus egyik bázisává vált.

A Kálvin-Szövetség tevékenysége a belmissziós tevékenység, az evangélizáció mellett a szociális munkára is erőteljesen kiterjedt, a magyar gazdasági, társadalmi és politikai élet kálvini normákhoz igazítását tűzte ki céljául. A kezdetektől (...) felkarolta a szövetkezeti mozgalom ügyét. Maga Sebestyén Jenő is 1925-ben az Országos Református Lelkészegyesület ülésén síkra szállt a földkérdés megoldása mellett, s a magyar nemzeti szempontok szerinti földbirtokpolitika, a magyarság jelentős részének telepítés, parcellázás, örökbérlés, kertgazdaság stb. útján földdel történő ellátása, az új kisgazdaságoknak

<sup>7</sup> Alapítója Abraham Kuyper (1837–1920) református teológus, politikus, újságíró, 1901–1905 között Hollandia miniszterelnöke.

<sup>8</sup> Bár ez éppen a barthi teológia egyik legfontosabb magyarországi képviselőjére, Ravasz Lászlóra nem igaz, ahogyan Barth németországi követői is a Német Hitvalló Egyház megalapításával aktív politikai szerepet vállaltak – noha nem ez volt elsődleges céljuk.

átmeneti időre biztosított adómentesség mellett foglalt állást, elvár-  
ván, hogy a nagybirtokok a magyar nemzet szociális feladatai megold-  
ásából erejükhez mértén vegyék ki részüket. (KOVÁCS, 2004, 119.)

A belmissziós mozgalom karitatív tevékenysége, a Kálvin-Szövetség és az agrármozgalom kapcsolata végül ráirányítja figyelmünket a negyedik olyan jelenségre, mely tárgyalt korszakunkban Weber kálvinizmus-interpretációjának református teológiai recepciója szempontjából fontos szerepet játszhatott: ez pedig a református egyház növekvő szociális érzékenysége és a keresztyén szocializmus problémájának megjelenése a teológiai diskurzusban. A kérdés viszonylag korán, a 20. század első éveitől jelen van a teológiában – s nem csupán a református teológiában –, leginkább szintén német hatásra. A két Blumhard<sup>9</sup>, Hermann Kutter<sup>10</sup> és Leonard Ragaz<sup>11</sup> nevéhez köthető, a szocializmus keresztyén interpretációjára, illetve integrálására törekvő mozgalom hazai református fogadtatásában az is fontos szerepet játszott, hogy Barth és köre is pozitívan szemlélte ezt a mozgalmat és fontos impulzusokat kapott attól. Amint azonban a vallásos szocializmus megítélésén az európai protestánsok között sokat rontottak az oroszországi történések, úgy a magyar teológia vélekedésére is döntő hatással volt a „dicsőséges százharminchárom nap”. A polgári demokratikus forradalom első időszakában az egyházak siettek támogatásukról biztosítani a Károlyi-kormányt a rend és biztonság megteremtése érdekében, illetve saját biztonságuk garantálása okán. A református teológusok álláspontja bizakodó, de óvatos volt, mint azt a progresszív szellemiségű Protestáns Szemlében Pokoly József, debreceni teológiai tanár tollából megjelent alábbi vélemény is mutatja:

Amint végzetes tévedésnek tartom szembehelyezkedni az új szociális rend kialakulásával, éppoly kevésbé tartom megengedhetőnek, hogy az egyház materialista elveknek behódoljon. Az új társadalmi rend nincs ellentétben a keresztyénség elveivel, sőt az evangélium a gőzgépek korát 18 évszázaddal megelőzve, elhintette már annak csíráit. Ezért a keresztyénség és a mai társadalmi törekvések között, az utak különbözősége dacára is lehetséges kooperáció. (LADÁNYI, 1996–2000, 330.)

Ez a bizakodó hangvétel azután a Tanácsköztársaság ideje alatt teljesen megváltozott, jóllehet az események nem hagyták érintetlenül az egyházat sem, hiszen számos régóta esedékes változás indult meg, melyek a Tanácsköztársaság bukása utáni visszarendeződést is túlélve megváltoztatták az egyházat, főképpen, ami annak társadalmi szerepvállalását illeti. Néhány

<sup>9</sup> Johann Christoph Blumhardt (1805–1880) és fia Christoph Blumhardt (1842–1919).

<sup>10</sup> Svájci teológus, élt: 1863–1931.

<sup>11</sup> Svájci teológus, élt: 1868–1945.

évnél azonban el kellett telnie ezután addig, amíg a keresztyén szocializmus gondolatával újra elő lehetett hozakodni. Az ország gazdasági problémái, az erősödő társadalmi feszültségek hatására a teológusok egyre határozottabb társadalomkritikát gyakoroltak úgy az egyházi sajtóban, mint a szószéken. Miután a reformátusság több mint 80%-a falun élt, az agrármozgalmak hatása, a falu megismerésének és „missziójának” problémája sokkal erősebben volt jelen az egyházban, mint a városi munkásság kérdései, így érthető, hogy a velük való foglalkozás viszonylag későn indult el.

Az SDG Szövetség<sup>12</sup> 1929-ben megalakult Szeniori Osztálya 1930-ban létrehozta a Református Munkások Országos Szövetségét, amelyből 1939-ben Muraközy Gyula lelkész vezetésével megalakult a Magyar Evangéliumi Munkásszövetség mint a magyar protestáns szellemi és fizikai munkások, alkalmazottak, s általában minden, munkájából élő dolgozó érdekeit védő, társadalmi érdekképviselői és önszegélyező egyesület. Ennek célja az evangélium alapján álló szociális életfelfogás fejlesztése és megvalósítása, kölcsönös anyagi támogatás, a tagok gazdasági és jogi érdekeinek védelme, a munkafeltételek javítására szolgáló törvények előmozdítása, gazdasági önszegélyező intézmények létesítése, a tagok általános és szakmabeli ismereteinek továbbfejlesztése, kedvező biztosítások, szociális intézmények alakítása stb. A munkásszövetség városonként, községenként, egyházanként, üzemenként vagy foglalkozásonként helyi, üzemi, ill. foglalkozási csoportokat, sőt gazdacsoportokat kívánt alakítani. A mozgalom alapokmánya Ravasz László püspök 1939 tavaszán tartott beszéde: *A református keresztyénség szociális tanítása* volt. Eszerint „a munka kiváltságos teremtő folyamat, s Isten védi azt azzal is, hogy a bérét is védi. »Méltó a munkás az ő bérére« jelenti ki Isten, s ezzel a munkabér védelmére kel azzal szemben, aki adja, hogy el ne vonja, le ne alkudja, rabszolgasolddá ne zsugorítsa. A munka javakat teremt, s a javak azokat illetik, akik dolgoztak érte. Aki tudna dolgozni, de nem dolgozik, még ha a fél ország is az övé, nyomorult bitang az Isten világában. Az ilyen ember másoknak munkájából él, s minél jobban él, annál jobban tékozol. A tőke rendeltetése – a református keresztyén tanítás szerint – Isten dicsőségének szolgálata, s a keresztyén szocializmus éppen ezért szembefordul az istentelen kapitalizmussal. (LADÁNYI, 1996–2000, 371.)

Ezt a felerősödött társadalmi felelősségvállalást tükrözi Szabó Imre budapesti esperesnek a Kálvin-Szövetségben ugyanebben az évben elmondott elnöki székfoglalója is:

---

<sup>12</sup> Soli Deo Gloria diákszövetség, amely jobbára a református értelmiségi fiatalokat tömörítette.

Magyar kálvinista embereknek szabad szövetsége ez, akikben a nagy reformátor lelke él s akik egyházukra és magyar nemzetükre ma is létszükségletnek érzik, hogy a kálvinizmus, mint karakter, mint életforma, társadalmi erő és politikai kovász éljen és nemzeti lelket formáljon. (...) A vallásos életen túlmenő egyháztársadalmi szervezkedésre, szociális felelősségre, a kálvinizmusnak a modern magyar életben való érvényesítésére [...] innen kapta a református egyház az ösztönzést. (KOVÁCS, 2004, 119.)

Nem véletlen tehát, hogy ekkor éleződik ki a kapitalizmus, mint probléma körüli polémia a református teológiában, s ekkor válik a különböző érvelések részévé a Weber esszéjére történő hivatkozás is.

A „kapitalizmus-probléma” – vagyis a protestáns felekezetűek gazdasági sikerességének magyarázatára való törekvés – azonban jóval korábban, már a század elején megjelenik a teológiai irodalomban,<sup>13</sup> s e megjelenések között az egyik legkorábbi Sebestyén Jenő 1911-ben megjelent „Kálvin és a kapitalizmus” című tanulmánya.<sup>14</sup> Az, ahogyan a Szerző indokolja tanulmányát, jól jellemzi egyszersmind a Kálvin-évforduló körül kialakult, illetve megélt Kálvin- és kálvinizmus-diskurzust is:

Sokféleképpen méltatták már Kálvint születésének negyedszázados jubileuma óta (...) de gazdasági életre vonatkozó jelentőségéről még alig volt szó. Pedig ez sem jelentéktelen kérdés. (...) A Kálvinról alkotott kép teljesebbé tétele szempontjából ez alkalommal Kálvinnak a pénzről és a kamatról szóló felfogását fogjuk ismertetni, mint amelynek az egész pénzgazdaságra s így az egész modern kapitalizmus kialakulására elhatározó jelentősége és hatása volt. (SEBESTYÉN, 1911, 1.)

Sebestyén ezt a meggyőződését – ad fontes – Kálvin (a kérdés „locus classicus”-ának tartott) egyik levelének gyakorlatilag teljes fordításával, bemutatásával támasztja alá, majd kiemeli a levél szerinte legfontosabb tanulságait: 1) Kálvin egyértelműen és a Biblia alapján állítja a pénz produktivitását és a kamatszedés lehetőségét; 2) egyszersmind minden foglalkozást, így a kereskedést is felszabadítja a keresztyének számára; 3) ugyanakkor mindezt az evangélium és a testvéri szeretet alapján szabályozza.

---

<sup>13</sup> Mint arra korábban utaltam is, leginkább német hatásra. Mint MOLNÁR (1994, 5.) megjegyzi, Weber tanulmányának „közvetlen előzménye Sombart 1902-ben megjelent *A modern kapitalizmus* című könyve volt. Weber tanulmányában erre az írásra válaszolt, s nem pedig – bár sokan úgy gondolják – a marxista materializmust akarta bírálni. Maga a »kapitalizmus szelleme« kifejezés Sombarttól ered...”, s Sombart – csakúgy, mint Marx – és az a diskurzus, mely a protestánsok gazdasági sikerességének problematikája körül folyt, ismerős volt a magyar teológusok előtt.

<sup>14</sup> A Kálvin-Szövetség 1910 decemberi ülésén megtartott előadás nyomtatott változata. Megjelent a Kálvin-Szövetség kiadványai sorozatának 5. számaként, Marosvásárhelyen.

Aki ismeri Kálvin szociális és gazdasági elveit, aki látja, hogy a történelem folyamán Hollandia, Anglia s Amerika részben nagyon szerencsés földrajzi fekvésük folytán is, de a kálvinizmus virágzásra juttatása után, a szellemi, valláserkölcsei és vele együtt, *sőt ennek következtében* az anyagi gazdagságnak mily szédületes magaslatára jutottak el, aki ismeri és látta még ma is, hogy az igazi, buzgó holland s angol kálvinista családok hogy élnek, mily egyszerűen, mily csendben, mily takarékosan, habár néha milliókkal rendelkeznek is: az meg fogja érteni, hogy a folyton s teljes erővel dolgozó, de egyszerű életet élő kálvinizmus keretében és hatása folytán elő *kellett* állni az anyagi virágzásnak, a *kapitalizmusnak*. (SEBESTYÉN, 1911, 14.)<sup>15</sup>

Sebestyén tehát Weberhez nagyon hasonlóan érvel, s bár a hangsúlyt inkább a kálvini tanításra helyezi, mint a protestáns életfolytatás mögötti etikai elvekre, s azt tartja a kapitalizmus alapjának, melyen a felépítmény „a mi hatalmas modern kultúránk” (SEBESTYÉN, 1911, 14.), mégis jelen van gondolatmenetében ez az elem, mely – Molnár véleménye szerint – Weber elméletének is igazi újdonságát jelentette (MOLNÁR, 1994, 7.). Sebestyén tanulmányában végeredményben két fontos kijelentést tesz, melyek egyfelől kirajzolják a szerző szellemi horizontját, másfelől meghatározták a „kapitalizmus-probléma” egész későbbi magyarországi református tárgyalását. Mint írja:

... nem tévedés s még kevésbé túlzás az, mikor *Harnack*, és előtte is, utána is sokan azon az állásponton vannak, hogy *Kálvin tulajdonképpen a kapitalizmus megteremtője*. Nem a „modern”, ahogy szokták mondani: „kizsákmányoló” kapitalizmusé, mert Kálvin etikájában ennek a számára nincsen hely, hanem egy olyan hatalmas arányokban fejlődő kapitalizmusé, amely nem becstelen módon, merész spekulációk, munkások kiszípolozása, erkölcstelen vállalatok, s a kis üzemek tönkretétele után szaporodik, hanem a puritán életfelfogás, s a folytonos szakadatlan munka folytán *önmagától* felhalmozódik. (SEBESTYÉN, 1911, 13.)

A modern, kizsákmányoló, „bűnös” kapitalizmus eredetét Sebestyén ugyanarra a tényezőre vezeti vissza, amiben Weber is a modern és a 17. századi kapitalizmus különbségét látja: a puritán életvitel és a puritán erkölcs szétválasztására, s az utóbbi elhagyására. Míg azonban szövegén érezhető Weber ismerete, ezen a ponton mégsem rá hivatkozik – Weber nevét egyébként sem említi sehol – hanem Troeltschre:

---

<sup>15</sup> Itt és valamennyi további idézet esetében a dőlt betűs kiemelés az eredetiben.

Nagyon világosan magyarázza ezt meg *Troeltsch*, egy kiváló német theologus is, mikor e kapitalizmus fejlődéséről szólva, rámutat arra, hogy a protestáns puritanizmusnak egy része is, feladván a testiség megöklését és a soli dei gloria eszméjét, a tervszerű, rendszeresen beosztott, fáradhatatlan szorgalmat *megtartotta(!)* és a gyarmatosítás, a technikai fejlődés fellendülésével, valamint a vallásos gondolkodás kihülésével átalakult a modern kapitalizmus haszonra éhes vállalkozó szellemű osztályává, mely a pénzszerzést *öncélnak*, s minden összeköttetést rendszeresen kihasználónak tekintvén, már csak a *saját* dicsőségéért s a *saját képességének és erejének* bizonyosságául dolgozik. (SEBESTYÉN, 1911, 19.)

Az, hogy Sebestyén inkább Kálvinra hivatkozik, semmint a reformáció második vonalába tartozó – Weber szóhasználatával élve: epigon – puritánusokra, az saját történelmi kálvinizmusának ismeretében érthető meg: szívesebben kötődik az alapítóhoz, mint a – magyarországi viszonylatban egyébként is vegyes megítélés alá eső – második nemzedékhez, vagy második vonalhoz. Az az érvelése, hogy a magyar református identitást Kálvinra vezeti vissza,<sup>16</sup> a jelenlegi „bűnös” kapitalizmust viszont elválasztja Kálvintól, alapjaiban határozta meg az utána a témához hozzászóló teológusok érvelését, hiszen a későbbiekben mindenki, aki a kálvinizmus „haladó” jellegét próbálja meg aláhúzni, ehhez az érveléshez fog folyamodni.

Bármennyire egyértelműnek is kezeljük Sebestyénnél a weberi hatást, Weber gondolatmenetének első, tulajdonképpen teljes ismertetése jóval később, 1932-ben a *Kálvinista Világ*<sup>17</sup> című lap 4. számában (2–5. oldalakon) jelent meg, Major László Károly borosjenői lelkész tollából. Míg Sebestyénnél maga a problematika tűnik viszonylag újnak, addig itt – és a cikk által generált vitában – a weberi elmélet tűnik fel nóvumként<sup>18</sup>. A szerző gyakorlatilag kivonatolta Weber esszéjét, sokszor szó szerint átvéve az 1923-as magyar fordítás szövegét. Ugyanakkor nem szorítkozik Weber egyszerű idézésére, hanem több helyen ki is egészíti annak érvelését erdélyi adatokkal, hivatkozással. Ezek többsége amolyan „tudjuk jól...”, „mert hiszen jól látszik...” típusú, a mindennapi tapasztalás tényeire hivatkozik, s csupán két tulajdonképpeni értelemben vett statisztikai adatot közöl:

A kolozsvári és bukaresti kereskedelmi akadémia magyar nemzeti-ségű hallgatói között 72% a protestáns, a többi róm. kath. (MAJOR, 1932, 2.)

<sup>16</sup> Akihez teológiailag, egyházszerkezettel valójában a magyar reformációnak nagyon kevés köze van, hiszen sokkal erősebb volt Zwingli és Bullinger hatása nálunk, mint Kálviné!  
<sup>17</sup> A *Kálvinista Világ* „Egyháztársadalmi és világnézeti folyóiratként jellemezhető” (SIPOS, 2002). A lap 1927-től (1934-től *Kiáltó Szó* címen) jelent meg havonta Romániában.

<sup>18</sup> Bár, mint a későbbiekben bemutatásra kerülő Nagy Géza tanulmányával kapcsolatban látni fogjuk, a vulgárteológia szintjét elhagyva Weber valószínűleg már ismerősebb volt.

Nálunk Erdélyben sem különb a helyzet. A protestáns etika évszázados hatásának eredményét tőkegazdálkodási és közgazdasági vonatkozásban számtalan példával tudjuk alátámasztani. Erre legklasszikusabb példa Nagyszalonta fejlődése, ahol a kálvinista szellem teljes mértékben érvényesült. Az öntudatos egyházi élet, vagy ahogyan a másfelekezetűek olyan sokszor megállapítani igyekeznek a „racionális hitélet” szeplőtlen, józan, puritán családi életet kölcsönzött, amely végeredményképpen gazdasági megerősödést jelentett. Míg határozottan katolikus jellegű helyek, mint: Gyulafehérvár, Szamosújvár, stb. sohasem tudtak odafejlődni, melyszerint nemzetgazdasági szempontból meggazdagodás, de legalábbis fejlődés lehetett volna regisztrálható. Erdélyben a XVIII. sz. ellenreformációs mozgalma s annak kinövésai a XX. sz. elején már-már teljesen hatáskülső, míg a világháború befejezése után teljesen megszűnt. Az erdélyi tőkegazdálkodás statisztikai adatai szerint a protestánsok percentszámja egyenlő viszonylatban 22%-kal több. (MAJOR, 1932, 3.)

Ezek összefüggésében pedig Major levonja a következtetést, miszerint

Nálunk a közelmúltban lezajlott országos népszámlálás statisztikai adatai, az abban megnyilatkozó felekezeti és társadalmi tagozódás számaránya teljes aktualitást ad az erdélyi magyar közgazdasági élet mindinkább kidomborodó protestáns jellegének elemzésére. A protestáns etika és a kapitalizmus szellemét vizsgálva, ezekben az esetekben kétségtelenül úgy áll az oksági viszony, hogy a nevelés útján szerzett szellemi sajátosság és pedig itt a nevelésnek a szülőföld és a *szülői ház vallási légkörétől függő iránya határozta meg a pályaválasztást és az élet további hivatásszerű folytatását.* (MAJOR, 1932, 2.)

Majd a következőképpen zárja Weber szövegébe szőtt érvelését:

Azt hiszem ennél fogva, hogy ezekben az egészen ideiglenes fejtegetésekben nem szükséges további példákat felhalmozni. Mostmár ez a kevés példa mind azt az egyet mutatja, hogy a „munka szellemét”, a „haladás szellemét”, vagy akár hogy is hívjuk, melynek felkeltését a protestantizmusnak szokták tulajdonítani, nem szabad az „életöröm” értelmében, vagy bármi másféle felvilágosodás értelmében venni, ahogy ezt manapság gyakran teszik. (MAJOR, 1932, 4.)

Mint az a szövegből kitűnik, Major eddig lényegében Weber esszéjének problémafelvetését vette át. A következőkben – a szöveg harmadik harmada – nagyon vázlatosan, az eredeti logikáját mellőzve, olykor szinte csak – a racionális életvezetésre koncentráló – címszavakban ismerteti Weber gondolatait, majd zárásképpen ezt írja:

A „tőkegazdálkodás szellem”-ének mélyen elágazó gyökere a protestantizmusban és annak etikájában van meg. Gazdaságilag leginkább racionált országokban, különösen Angliában, ahol a római jog reneszánsza a maga idejében hajótörést szenvedett a nagy jogász-céhek hatalmán, míg uralma Dél-Európa katolikus területein mindig fennállott. Az elsoroltakból kétségtelenül kitetszik, hogy van gazdasági szellemi szupremáció, ami jellemzi a protestáns vallást az összes más felekezetekkel szemben. Csak az öntudatos kálvinista hitélet adhat nyugodt fejlődést úgy családi, mint nemzeti életben és csak az biztosíthatja a nehéz gazdasági helyzetben a létfenntartást és a szükséges anyagi megerősödést.<sup>19</sup>

Major, mint az nyilvánvaló, sajátos kontextusba állítja Weber szövegét, s ez tükröződik abban is, ahogyan idézi őt. Az előző oldalon olvasható második idézet második felének az eredetije az 1923-as magyar kiadás szerint a következő:

Ezekben az esetekben kétségtelenül úgy áll az oksági viszony, hogy *a nevelés útján szerzett szellemi sajátosság* és pedig itt a nevelésnek a szülőföld és a szülői ház vallási légkörétől függő iránya határozta meg a pályaválasztást és az élet további hivatásszerű folytatását. (WEBER, 1923, 21.)

A két szöveg tökéletesen azonos – egy apró kivételtől eltekintve: mindkettő használ dőlt betűs kiemeléseket, ám nem ugyanott<sup>20</sup>. Weber szövegében a hangsúly a nevelésen van, míg Majornál a szülőföld és a szülői ház vallási légkörére esúszik át. A különbség számunkra árnyalatnyi, 1932-ben Romániában egy magyar nyelvű református lapban ennél bizonyára erősebbnek érződött. A szövegkezelés egy másik jellemző esete az előző oldal harmadik idézete, amely szintén majdnem megegyezik a Weber-művel:

Azt hisszük ennél fogva, hogy ezekben az egészen ideiglenes fejtegetésekben nem szükséges további példákat felhalmozni. Mostmár ez a kevés példa mind azt az egyet mutatja, hogy a „munka szellemét”, a „haladás szellemét”, vagy akárhogy is hívjuk, melynek felkeltését a protestantizmusnak szokták tulajdonítani, nem szabad az „életöröm” értelmében, vagy bármi másféle „felvilágosodási” értelemben venni, ahogy ezt manapság gyakran teszik.” Weber azonban egy nagyon lé-

---

<sup>19</sup> Nem tartozik szorosan ide, de amennyiben hihetünk a Major által hozott adatoknak, úgy érdemes esetleg felülvizsgálni Molnár Károly Attila állítását, aki szerint – igaz: Weber kutatásainak idején – a magyarországi adatok nem támasztják alá Weber hipotézisét. (Lásd MOLNÁR, 1994, 10. oldaltól, valamint a függelék táblázatait.)

<sup>20</sup> Nem tudom, mert nem sikerült az 1905-ös eredeti kiadásba betekintnem, hogy Weber maga is használt-e kurzíválást, vagy ez a magyar kiadó koncepcióját tükrözi.

nyeges megjegyzést fűz még az előzőekhez: A Lutherek, Kálvinok, Knoxok és Voëtiusok régi protestantizmusának édeskevés köze van ahhoz, amit manapság „haladás”-nak neveznek. (Weber, 1923, 25.)

Mindkét esetben arról van szó, hogy Major érvként, hivatkozási alapként használva abba a narratívába illeszti Weber szövegét, mely a református vallást – Erdélyben hangsúlyosan – nemzetmegtartó erőként határozza meg. Ebben nyilvánvalóan fontosabb a szülőföld és a szülői ház vallásos légkörének meghatározó szerepe mint az – itt a nevelés – amire nézve meghatározó. Másfelől ebbe nyilvánvalóan nem fér bele az, hogy a haladás szellemét – ami a Kálvinista Világot meghatározó történelmi kálvinizmus elvei szerint is fontos összetevője a kálvinizmusnak – számúzzuk a magyar református imázsából.

Major cikkére a Kálvinista Világ hasábjain alig két hónappal később (7–8. szám, 29–31. oldalak) egy „Protestáns kapitalizmus?” című cikkben válaszolt Tereh Géza<sup>21</sup>. Míg Majorról elmondható, hogy Webernek – legalábbis ezt az egy szövegét – olvasta, addig Tereh nem, hogy nem olvasta Webert, de a cikk felvetéseit teljesen Majornak tulajdonítja<sup>22</sup>, vele vitatkozik – illetve inkább Major mellett beszél el, mert inkább apropónak, semmint vitaalapnak tekinti Major szövegét, s nem ellene érvel, hanem saját tételeit támasztja alá negatíve Major gondolatainak cáfolatával. Tereh egész gondolatmenetét összefoglalja cikkének első hasábjára:

Mivel magyarázható a protestáns elemek tulsulya a világ tőkegazdálkodásában a katolikusok fölött? Ezt a kérdést fejtegeti Major L. K., a Kálvinista Világ f. évi 4. számában és arra a következtetésre jut, hogy azzal, miszerint csak az öntudatos kálvinista hit adhat nyugodt fejlődést úgy a családi, mint a nemzeti életben. Kissé hirtelen és az egyébként bő dokumentációjú cikk által megalapozatlan ez a végkövetkeztetés. És ez a megalapozatlanság könnyen támogatójává válhat annak a katolikus körökben nagyon elterjedt, veszedelmes felfogásnak, hogy a református vallás liberalizmusa, erkölcsi dogmák alóli tulságos felszabadultsága, – hogy nyíltan beszéljünk: a katolikusnál kisebb fokú erkölcsi fékező ereje a fenti tény oka. Ezt a tételt nem lehet hasonlatokkal, vagy frázisokkal cáfolni, hanem a mélyére kell

<sup>21</sup> A szerző kilétére vonatkozó egyértelmű információt nem találtam. Tereh cikkéhez fűzött jegyzetében a lap szerkesztője felhívást intézett az olvasókhoz, hogy a probléma minél teljesebb és sokoldalú megvilágítása céljából a szerkesztőség várja a további hozzászólásokat, ám ennek – és a korra jellemző vitatkozó kedvnek – ellenére a későbbi számokban nem folytatódott a diskurzus.

<sup>22</sup> Ebben azért Major is vétkes, mert sehol sem egyértelműsíti, hogy gondolatait Max Webertől vette. Egy exkurzust vezet be úgy, hogy „Max Weber heidelbergi tanár írja, miszerint...”, mintha a fő gondolatmenet nem, csupán az exkurzus származna Webertől. Azt, hogy ez szándékos csúsztatás, vagy egyszerűen – mint azt egyébként a szöveg sugallja – egy nem igazán kvalitatív szerzővel állunk szemben, ma már nehezen lehetne eldönteni.

nézni a tényeknek s eloszlatni egyszer és mindenkorra az ily irányú gyanúsításokat. Ha körülnézünk, hogy kik a tőke legnagyobb halmozói, a kapitalizmus megtestesítői, alighanem egyetértünk abban, hogy a zsidók s Amerika azon keresztyén szektáinak hívei, amelyek maguk csinálnak maguknak erkölccsant a saját szájuk íze szerint. A zsidók, akiknek valláserkölcsi felfogása ezen irányban mondhatni teljesen kötetlen a keresztyénnel szemben<sup>23</sup>. És az amerikai pénz és iparfejedelmek, akiknek cinizmusára a napi sajtóból és az amerikai vezető írók regényeiből (Upton Sinclair, Sinclair Lewis stb.) igen egybehangzó képet kapunk. Ezek ketten a tőke legnagyobb halmozói és született haszonélvezői. Csak utánuk jönnek a protestánsok. Ha a két első csoportnál az erkölcsi lefékezetség hiányára vezethetjük vissza a vagyonhalmozás lehetőségét és annak megállapított tényét, akkor bizony nagyon kézenfekvő kiterjeszteni ezt az okoskodást a protestáns vagyonosodás magyarázatára is, amely protestánsizmus tagadhatatlanul liberálisabb erkölcsi felfogást vall a katolikusnál. De ennek a következtetésnek a felületességét mégsem olyan nehéz kimutatni. A tévedés ott van, hogy a valláserkölcsi felfogás terhére ír olyan funkciókat, amikben sokkal mélyebb hatóerő, a fajiság a hidas! A reformáció, a protestáns valláserkölcsi felfogás forrása is csak következmény. Következésképpen azon népek fajlagos szellemi adottságainak, gondolkodás módjának, amelyeknek földjén kifakadt. (TEREH, 1932, 29.)

Tereh érvelésének egyik összetevője az antiszemizmussal, fajelmélettel vegyes antiliberalis retorika. Másik összetevője – az iméntivel nyilvánvalóan összefüggésben – a kapitalizmus kritikája:

Azt írja Major cikkében A tőkegazdálkodás szellemének mélyen elágazó gyökere a protestánsizmusban és annak etikájában van meg. Sajnos volna, ha így volna! Ha azok az erkölcsi alapok is úgy ingának ma, mint a kapitalizmus épen napjainkban összeomlással fenyegető, viharvert épülete. De nincs így, hála Istennek. Nem azért gazdagabbak a prot. országok, mert protestánsok. (...) Hanem vele együtt azért, mert faji lényük racionalista, kutató, a fejlődés gondolatában hívő, annak szomjú őrje és okos kihasználója. Vizsgálódó, tehát haladó ezzel szemben a katolikus konzervatív, tehát visszamaradt. Ennek a fajiságnak a protestánsizmus felet meg legjobban mint életviteli forma és norma. (TEREH, 1932, 30.)

---

<sup>23</sup> Elképzelhető, hogy Tereh véleményében a korszak éledő antiszemita narratívái mellett Sombart elmélete is jelen lehetett.

Tereh gondolatmenetét végül így zárja:

Ezzel visszatérünk kiindulási pontunkhoz. És itt le kell szögeznünk újból és nyomatékosan azt a fogalomzavart, amivel a Major cikke állandóan küzd és ami erőszakoltta teszi a konklúzióját. Ez a vagyon és a boldogság egyenlő értékűségének a végzetes fogalomzavara. Ne könyveljük el protestáns sikernek, ne használjuk reklámnak vallásunk mellett azt, hogy ezt liberálizmusa, tisztább látása a kath. Dogmatizmus és babona-szerű gátlások felé rendelik a vagyonszerzés terén. (...) Az ésszerűen önként korlátozott magántulajdon (ne ijedjünk meg ettől a kommunista árnyalatú kifejezéstől!) szerinti gazdálkodásnak lehet csak a protestáns etikájáról beszélni. A mai gazdálkodás etikájáról nem lehet. Mert ott, ahol nem a készség, csak a képesség hiányzik mindnyájunkból, reformátusokból és katolikusokból egyaránt, hogy nagy tőkések, vagyonhalmozók legyünk, az emberi kapzsiság ösztönének mindennel megalkuvó szolgálói, – ott nem szabad etikáról beszélni. (TEREH, 1932, 31.)

Tereh erkölcsi jellegű végső érve alapján leginkább a belmissziós mozgalomhoz áll közel, ezt támasztja alá antiliberalis hangvétele is és az, ahogyan összeütközésbe kerül a történelmi kálvinista Majorral – antiszemizmusa viszont ellentmond ennek a besorolásnak.<sup>24</sup> Amennyiben ennek ellenére Majort és Tereh Gézát a fenti két szellemi-kegyességi irányzat kvázi-reprezentánsainak tekintjük, úgy megkockáztathatjuk, hogy polémikájukban a weberi gondolatok, hipotézisek nem tárgyai, hanem inkább érvei egy olyan a diskurzusnak, melynek középpontjában a református identitás problematikája áll.

Major és Tereh vitájával nagyjából egy időben, 1931-ben (8. évf. 494–512.) jelent meg a Theologiai Szemlében Dr. Nagy Géza<sup>25</sup> „A kapitalizmus jövője és a kálvinizmus” című írása. A Budapesten megjelenő Theologiai Szemlének ekkor még ugyan nem volt jelentős múltja, viszont miután azzal a szándékkal indították el, hogy az egyház első számú kimondottan teológiai, tudományos fóruma legyen, hamar nagy tekintélyre tett szert. Így mindenképpen nagy jelentősége volt annak, hogy a 30-as évek elején, amikor úgy a politikai, mint a (világ)gazdasági helyzet, és az egyház belső történései miatt az egyházi közélet is igen feszült volt, itt jelent meg Nagy Géza cikke. A szöveg ehhez mérten, az eddig tárgyalt inkább publicisztikai írásoktól eltérően, valóban tudományos igényű. Tanulmánya elején Nagy Géza felsorolja az általa használt szakirodalmat: elsőként említi Max Webertől A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme tanulmányának 1923-as magyar fordítását, majd a felsorolásban Sombart, Marx, K. Kautsky, Palágyi Meny-

<sup>24</sup> Persze mindez jelentheti azt is, hogy Tereh személyében nem a belmissziós-ébredési lelkület tiszta esetével találkoztunk.

<sup>25</sup> Élt 1887–1971. A 20. század egyik jelentős református teológusa, a kolozsvári teológia egyháztörténet professzora volt.

hért<sup>26</sup>, Kertész Miklós<sup>27</sup>, Kálvin, Troeltsch, E. F. K. Müller,<sup>28</sup> Lamprecht, Kuyper, Wunsch következnek. Nagy Géza egész szövegére jellemző az a kritikus megközelítés, amivel rögn első mondataiban találkozunk:

A szociális kérdések tárgyalásánál legnagyobb hiba az, hogy sokan nem tisztázzák az alapvető fogalmakat és ezért a józan megfontolás helyett inkább érzelmi momentumokra, ellenszenvre vagy rajongó lelkesedésre támaszkodva vitatják egyik vagy másik társadalmi rendszer helyességét. Úgy érzem, hogy az ilyen *sötétben való vagdalkozásnak*, amelyik sem nekünk, sem az ügynek, sem a keresztyén anyaszentegyháznak nem használ, egyszerismindenkorra véget kell vetnünk. Sokkal komolyabb és válságosabb időket élünk, mint hogy egy pár felkapott frázissal, valódi vagy éppen mű lelkesedéssel próbáljunk állást foglalni a körülöttünk zúgó társadalmi harcban. (NAGY, 1931, 499.)

A következőkben tehát Nagy Géza elsőként a tárgyalt fogalmak – előbb a kapitalizmus, majd a kálvinizmus és a szocializmus – nagyon alapos, részletes tisztázására törekszik. Ennek során kitüntetett figyelmet szentel Webernek, „aki a kapitalizmus és a kálvinizmus közti történeti kapcsolatot először tisztázta tudományosan...” (NAGY, 1931, 500.), s kapitalizmus-fogalmát teljesen Weber gondolatmenetét követe építi fel, ugyanakkor felhasználja Marx – akit kritikusan, de nagyon elismerően kezel – és Troeltsch gondolatait is. Mint írja:

Semmiféle történeti jelenséget, még ha az gazdasági is, sem lehet megérteni a közreműködő szellemi tényezők nélkül. Ma már minden komoly historikus (pl. Lamprecht) tudja, hogy a kapitalizmus létrejövetelében milyen nagy része van annak a fellendülő világkereskedelemnek, amelyet a *reformáció kora előtt* a portugálok, németek és olaszok, a reformáció után pedig a hollandok és angolok folytattak s hogy a pénzgazdaság elősorban ennek a folyománya. Ma már, amint Max Weber kimutatta, ennek a termelés szolgálatába való beállítása, ethizálása elősorban a reformáció kálvinista ágának köszönhető. Ez teremtette meg, amint G. Wunsch marburgi professzor is elismeri (1927) azt a racionizáló, nyugtalan és individualis gazdálkodási szellemet, amit – sajnos – mély vallási alapjai nélkül a felvilágosodás is átvett. Viszont a felvilágosodás az ő természetjogával és naturalista, utilista erkölcsstanával (Hobbes, Locke, Smith Ádám) adta meg a kapitalizmusnak a mai lélektelen jellegét és ellenszenves vonásait. Ezt a fejlődési folyamatot kiegészíthetjük azokkal

<sup>26</sup> Paks, 1895. dec. 16.–Darmstadt, Németország, 1924. júl. 14. Filozófus, irodalomtörténész, egyetemi tanár.

<sup>27</sup> Csorna, 1893. márc. 23.–Budapest, 1972. szept. 8. Magántisztviselő, szociáldemokrata politikus.

<sup>28</sup> A 19–20. század fordulóján élt német evangélikus teológus.

a politikai változásokkal, amelyek szintén a természetjog egyes tételeinek (emberi egyenlőség, az egyéniség joga, a népszuverénitás stb.) alapján (Montesquieu, Rousseau) a különböző forradalmakban jelentkeztek s amelyek végül is a *liberalizmus* általános elterjedésével végződtek. Nemcsak a bukott földesurak tehát, amint Marx hirdeti, hanem a polgári osztály is, nemcsak a technika, hanem a vallás is, nemcsak a durva önzés, hanem az ideálista felvilágosodás is, végül nemcsak a reakció, hanem a forradalmak is meghozzák a maguk adóját a mai kapitalizmus kiformalásában. Marx érdeme csupán az, hogy a gazdasági fejlődés menetét először igyekezett tisztázni, tudatossá tenni s ezzel hozzá segítette az emberiséget, hogy amint Engels mondja: teljes öntudattal maguk alkossák történelmüket s átlépjenek a szükségszerűség birodalmából a szabadsága birodalmába. (NAGY, 1931, 502.)

Széles tudományos horizontja ellenére a kapitalizmus bírálatának kifejtése során – jóllehet sokkal kifinomultabban és más argumentumokkal, de – lényegében Nagy Géza is azt a gondolatmenetet követi, amit Sebestyénnél olvastunk:

A kapitalista termelés ellen ma is ugyanaz az általános kifogás, amit már Marx kimondott: *önkényes és kiszámíthatatlan*. Tehát ezen a ponton az ethizált termelésből ismét egy sötét és félelmetes, természeti hatalom lesz. Nyugodt lélekkel elmondhatjuk, hogy ebben a súlyedésben a kálvinizmusnak nincs semmi része. *Ha Kálvin gondolkozását e téren következetesen alkalmazták volna, akkor, ép mint a politikában, gátat kellett volna emelnie egyházunknak a gazdasági élet abszolút szellemű irányítása ellen is!* Nemcsak azért, mert ez Isten szuverenitásával nem fér össze, hanem azért is, amiért Kálvin is ajánlja, mert célszerűbb. (...) Úgyhogy ma már ker. ethikusok is (Wünsch) a gazdasági élet legelső feladatának tekintik a *liberális tőke megfélemezését* s annak vezetésébe, termelésébe a társadalom ellenőrző beavatkozását. (NAGY, 1931, 503.)

Tanulmánya első gondolati egységének végén pedig levonja a következőt:

Végeredményünk tehát az, hogy a *kapitalizmus, mint termelő folyamat a mai társadalmi élet minden formájában nélkülözhetetlen, de csak akkor lesz áldásos, hasznos az emberiségre, ha azt az esendő bűnös emberek önkényétől megszabadítjuk*. (NAGY, 1931, 504.)

Valamivel alább azután gondolatmenete új fordulatot vesz, mikor az eddigiekhez hozzáfűzi:

A kapitalizmus, mikor önző és kíméletlen lesz, lesüljed arról a magaslatról, ahova a református egyház állította és Isten helyett a dolgok rabszolgája lesz. Vele szemben – ezt senki sem tagadhatja – a szociálizmus *hirdeti* az ősi reformátori igazságot: az ember mindennek szabados ura kell hogy legyen, még a gazdasági törvényeknek, körülményeknek is. Sajnos, az ebből folyó programot a vallás erőinek kellő felhasználása nélkül nem tudja megvalósítani. (NAGY, 1931, 504.)

A szövegnek ez a része már a jövő kérdéseiről szól, s gyakorlatilag az egyház társadalmi felelősségvállalásának eredményeit és esélyeit, lehetőségeit tárgyalja. Nem válik a vallásos szocializmus szócsövévé, nem „agitál”, inkább egyfajta „prófétai hang” jellemző rá, mellyel az egyház figyelmét az aktuális társadalmi kérdésekre és azok lehetséges megoldásaira irányítja:

Az elmondottak után, gondolom, megvilágosodik mindnyájunk előtt a mai feladatok tömkelege. Mindenekelőtt tegyünk le arról a hiu reményről, hogy egy abszolút értékű, kifejezetten keresztyén szellemű szociális mozgalmat fedezzünk fel. Ha a protestantizmus nem ismer el még egyedül üdvözítő, csalhatatlan egyházat sem, hogyan ismerhetné el akár a keresztyén, akár a vallásos, akár a nemzeti szocializmust, akár a szociáldemokráciát a társadalmi kérdés egyedül helyes megoldásának? Ezért hangsúlyoztam, hogy mindenkinek a történeti helyzete, keresztyén hite, jelleme, temperamentuma fog afölött dönteni, hogy melyik megoldást fogadja el. Ez a szociológiai türelem azonban nem ment fel az alól a kötelesség alól, hogy ne fáradozzunk egy *egyetemes magyar református egyházi szociális program* kidolgozásán. Ma már odáig jutottunk, hogy a társadalmi irányok harcát sem közönyösen nem nézhetjük, sem nem szólhatunk azokba bele pusztán csak szellemes előadásokkal, vagy ünnepélyes deklarációkkal. Öntudatos református keresztyénségünk eddig is sokszor megnyilatkozott politikai és tudományos kérdésekben, lehetetlen, hogy ne volna nekünk, nyiltszívű kálvinistáknak komoly, határozott szavunk a körülöttünk dúló, sokszor minket is károsító társadalmi harcban. Addig is pedig, amíg ezekkel elkészülünk, végezzük a mi örökkévaló szociális munkánkat: a bátor, az elnyomottak érdekében is síkra szálló prófétai igehirdetést, a gyöngék, elhagyottak megmentésére, a hitetlenek, bűnösök megtérítésére irányuló pásztori és belmissziói munkásságunkat, támogassuk az önzetlen, eredményesebb gazdálkodásért fáradozó szövetkezeti mozgalmakat. Ápoljuk odaadóan nemzeti értékeink gondos megőrzésével, az egyetemes emberi szolidaritást, s aki ez ellen vét, azok ellen vegyük fel Krisztus nevében a harcot. Ez a sokszor láthatatlan, de Isten előtt kedves munka minden pártagitációnál inkább előmozdítja egy új, igazságosabb társadalmi rend eljövételét. (NAGY, 1931, 512.)

Nagy Géza tanulmányában tehát egy fontos fejleménnyel találkozunk az eddig idézettekhez képest. Míg korábban a weberi elmélet, mint írtam, arra szolgál, hogy az egyház státusát, identitását – olykor apologikusan – meg tudják határozni a szerzők, addig Nagy Géza túllép ezen, s a társadalomtudományi elméletek értelmét abban látja, hogy segítségükkel az új társadalmi kihívásokkal szembe tudjon nézni az egyház, meg tudja találni funkcióját, feladatát a társadalomban.<sup>29</sup>

Az, hogy második világháború után az új társadalmi berendezkedést az egyház kezdetben pozitívan fogadta, sok tekintetben ennek a korszaknak a protestáns erkölcsiség és a fennálló társadalmi rend kapcsolatát megkérdőjelező útkeresésében gyökerezik.

Összefoglalva tehát a vizsgált időszak Weber-recepcióját két alapvető megállapítást tehetünk. Egyfelől Weber szövege nem légtüres térben jelenik meg a magyar református teológiában. A korszak teológiai gondolkodásában – mint a szellemi élet más területein is – megfigyelhető egy eléggé erős német orientáció. A német nyelv használata, illetve a kurrens német szakirodalom ismerete az igényes teológusok részéről általánosnak mondható, így azután a magyar teológusok számára is többé-kevésbé ismert az a diskurzus, melybe Weber műve illeszthető. Ugyanakkor nem meglepő módon számukra legalább annyira fontos volt – a Weber által is sokra tartott, és éppen A protestáns etika létrejöttében fontos szerepet játszó – Ernst Troeltsch, mint maga Weber, annyira, hogy azt mondhatjuk, hogy a hazai református teológusok Webert a teológus Troeltsch-ön keresztül ismerték meg. Másfelől Weber, az általa megfogalmazott problematika és állításai sohasem önmagukban, mint tudományos természetű hipotézisek vagy kijelentések válnak a teológiai diskurzus részévé. Nem így érdekesek a korszak teológusai számára. Sohasem tárgyai, hanem inkább érvei egy olyan diskurzusnak, melynek középpontjában a református identitás problematikája áll.

## IRODALOM

BIRÓ Sándor – SZILÁGYI István (szerk.)

1995 *A Magyar Református Egyház története*. Sárospatak, A Sárospataki Református Kollégium Teológiai Akadémiája [az 1949-es első kiadás reprintje].

---

<sup>29</sup> Mint írja: „... hálás egyházunk nemcsak a próféták és a reformátorok iránt, akik benne a hit tüzét élesztgetik, hanem a tudósok iránt is, akik egy-egy új törvényszerűség felfedezésével az életet előttünk érthetőbbé és alakíthatóbbá teszik. (...) Éppígy csak hálásak lehetünk Marx és minden utána következő szociológus iránt, mikor a gazdasági élet állandó törvényszerűségét kutatva, figyelmeztetnek minket arra, hogy *körülöttünk valami nincs rendben, hogy sorsunk, ha nem térünk észre, mind bizonytalanabb és sötétebb lesz.*” (NAGY, 1931, 507.). Dőlt betűs kiemelés az eredetiben.

- KOVÁCS György  
 2004 Protestáns identitás és a „kapitalizmus szelleme”. In: CZAGÁNY László – GARAI László (szerk.): *A szociális identitás, az információ és a piac*. Szeged, JATEPress.
- LADÁNYI Sándor  
 1996–2000 A tanácsköztársaság és az egyházak. In: KOLLEGA TARSOLY István (főszerk.): *Magyarország a XX. Században*. Szekszárd, Babits Kiadó. 2. köt. (Természeti környezet, népesség és társadalom, egyházak és felekezetek, gazdaság).
- MAJOR László Károly  
 1932 Protestáns kapitalizmus. *Kálvinista Világ*, 6, 4, 2–5.
- MOLNÁR Attila Károly (szerk.)  
 1994 *A protestáns etika Magyarországon. A puritán erkölcs és hatása*. Debrecen, Ethnica Kiadás.  
 2005 *Szellem és etika. A „100 éves a Protestáns etika” konferencia előadásai*. Budapest, Századvég Kiadó.
- NAGY Géza  
 1931 A kapitalizmus jövője és a kálvinizmus, *Theologiai Szemle*, 8, 494–512.
- SAÁD József  
 2004 *Max Weber Magyarországon. Hatástörténeti áttekintés*. A Bibó István Szellemi Műhely tanulmányai. [online] <http://www.law.klte.hu/jati/bibo/articles/tanulmanyok/saad-m-weber-2004-09-30.htm> Utolsó letöltés: 2008-06-19.
- SEBESTYÉN Jenő  
 1911 *Kálvin és a kapitalizmus*. Marosvásárhely, Kálvin-Szövetség.
- SIPOS Gábor  
 2002 A romániai református egyház intézményrendszere a két világháború között, *Korunk*, 8, 1, [on-line] <http://www.epa.oszk.hu/00400/00458/00052/ereformatus.htm> Utolsó elérés: 2008-09-16.
- SZÜCS Ferenc  
 1999 Pro és contra Max Weber. In: BOLYKI János – TENKE Sándor (szerk.): *Szociáletika és társadalom*. Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem Hittudományi Kar.
- TEREH Géza  
 1932 Protestáns kapitálizmus? *Kálvinista Világ*, 6, 7–8, 29–31.
- TÓTH-MATOLCSI László  
 2005 Ravasz László és Bibó István nemzetértelmezései, *Beszélő*, 10, 6, [online] <http://beszelo.c3.hu/cikkek/ravasz-laszlo-es-bibo-istvan-nemzetertelmezesei>. Utolsó elérés: 2008-06-24.
- WEBER Max  
 1923 *A protestáns etika és a kapitálizmus szelleme*. (Ford. Via Sándor) Budapest, Franklin Társulat.

ZSOLT KÁROLY NAGY

MAX WEBER'S THESIS ON PROTESTANT ETHIC AND IT'S  
RECEPTION IN HUNGARIAN CALVINIST THEOLOGY BEFORE  
THE 2<sup>ND</sup> WORLD WAR

There are several endeavor to examine Weber's statements. Someone tried to verify or confute. Others tried to apply itt to a particular protestant community or territory, originally not researched by Weber. In centenary of the publication of Weber's essay, a study was published about the application of Weber's theory on the hungarian reformation. But the question of this study is: how the concerned calvinists – or exactly their descendants, the hungarian reformed theologists in the first two decade of the 20<sup>th</sup> century – responded to Weber. Analysing only theological texts of that period, this essay argues that the answer depends the religious, cultural and social crisis of church identity.

