

Századvég
2025 · 1. szám

Szerkesztik: Gallai Sándor · Gyorgyovich Miklós · Kiss Réka · Máthé Áron ·
Megadja Gábor · Pap Milán · Pillók Péter · Ványi Éva · Veszelszki Ágnes · S. Király Béla

Korábbi szerkesztőségek:

Demeter Tamás · Pócza Kálmán · Veszelszki Ágnes · Zuh Deodáth

G. Fodor Gábor · Demeter Tamás · Mándi Tibor · Szűcs Zoltán Gábor

Balázs Zoltán · Bódy Zsombor · Cieger András · Csité András · G. Fodor Gábor ·
Kapitány Balázs · Szalai Ákos

Spéder Zsolt · Kerékgyártó Béla · Körösenyi András · Kövér György · Ságghi Gábor ·
Stumpf István · Tóth István György

Pethő Sándor · Bárány Anzelm · Huoranszki Ferenc · Kovács M. Mária · Körösenyi András ·
Liptay Gabriella · Ruzsa Ágnes · Szilágyi Márton

Gyurgyák János · Fellegi Tamás · Kövér László · Kövér Szilárd · Máté János ·
Orbán Viktor · Stumpf István · Varga Tamás · Weber Attila

Kiadja a Századvég Közéleti Tudásközpont Alapítvány
Felelős kiadó: Századvég Közéleti Tudásközpont Alapítvány
Olvasószerkesztő: Bobály Ilona
Angol nyelvi olvasószerkesztő: Garai Luca

A szerkesztőség címe: Századvég Közéleti Tudásközpont Alapítvány, 1037 Budapest,
Hidegkuti Nándor utca 8–10.
Szerkesztőségi titkár: Zsigó Zsanett
E-mail: kiado@szazadveg.hu
szazadvegfolyoirat.hu

Nyomdai munkálatok: Prime Rate Zrt.

A lap évente négy alkalommal jelenik meg. Egy szám ára 1500 forint.
Előfizetés egy évre 6000 forint. Előfizetés a szerkesztőségénél.

ISSN 0237-5206 (Nyomtatott)
ISSN 3004-2135 (Online)

Tartalom

Előszó	5
------------------	---

KERESZTÉNYDEMOKRÁCIA

JANCSÓ ANDRÁS

„Kétértelműség” és „veszedelem”: a keresztény demokrácia fogalma XIII. Leó pápa gondolkodásában	11
---	----

ZACHAR PÉTER KRISZTIÁN

A jezsuita szolidarizmus és magyar követői	29
--	----

KORONKAI ZOLTÁN

Kerkai Jenő SJ és a kereszténydemokrácia.	55
---	----

DARABOS ÁDÁM

Nyugat-európai és magyar: Barankovics István kereszténydemokráciája.	83
--	----

MŰHELY

MOLNÁR ATTILA KÁROLY – GYORGYOVICH MIKLÓS – MEGADJA GÁBOR

Kulturális kereszténység Magyarországon.	105
--	-----

RECENZÍÓ

LISZTÓCZKI PÉTER

Az orosz ezüstkor harminc éve	147
---	-----

E szám szerzői	159
--------------------------	-----

Előszó

Foreword

A kereszténydemokrácia útjai: történeti és társadalmi perspektívák

The Paths of Christian Democracy: Historical and Social Perspectives

Amikor 1947 augusztusában a Demokrata Néppárt a kommunisták csatlásai ellenére is váratlan választási sikert aratott, Rákosi Mátyás állítólag így kommentálta az eredményt: „Mindszenty kellemetlen, Kerkai veszélyes.” A kommunista pártvezér ráérezett valamire, amit a történettudomány azóta is igyekszik pontosabban megragadni: a magyar kereszténydemokrácia nem egyszerűen egy politikai párt volt, hanem egy évtizedeken át formálódó szellemi és társadalmi mozgalom, amely mélyen gyökerezett a pápai társadalmi tanításban, a jezsuita szolidarizmus filozófiájában és a magyar vidék valóságában. E tematikus szám tanulmányai ezt a sokrétű hagyományt kívánják feltárni – köztük Koronkai Zoltán írása, amely a fenti Rákosi-idézet forrását és jelentőségét is megvilágítja.

A kereszténydemokrácia fogalma, eszmetörténete és intézményesülése az elmúlt évtizedekben egyre intenzívebb tudományos érdeklődés tárgyává vált mind a nemzetközi, mind a hazai kutatásban. A 90-es években Stathis Kalyvas úttörő monográfiája, a *The Rise of Christian Democracy in Europe* (1996) a felekezeti pártok kialakulásának politikatudományi elemzését nyújtotta öt nyugat-európai ország – Belgium, Hollandia, Ausztria, Németország és Olaszország – összehasonlításával. Maria D. Mitchell *The Origins of Christian Democracy* (2012) című munkája a német kereszténydemokrácia felekezeti gyökereit tárta fel, különös tekintettel a politikai katolicizmus és a protestáns konzervativizmus összefonódására. Wolfram Kaiser *Christian Democracy and the Origins of European Union* (2007) című könyve az európai integráció újraértelmezését kínálta, megmutatva, hogy a kereszténydemokrata

pártok transznacionális hálózatai miként formálták az Európai Unió alapjait. Carlo Invernizzi Accetti *What is Christian Democracy?* (2019) című politikaelméleti monográfiája a kereszténydemokrácia ideológiai sajátosságait – a perszonalizmust, a szubszidiaritást, a közjó fogalmát – elemzi szisztematikusan.

E kutatási irányok közül külön figyelmet érdemel a kelet-közép-európai kereszténydemokrácia vizsgálata, amely sokáig a vasfüggöny által kettéosztott Európa nyugati felére koncentráló szakirodalom árnyékában maradt. Piotr H. Kosicki munkássága – a *Catholics on the Barricades: Poland, France, and "Revolution," 1891–1956* (2018) című monográfia, valamint az általa társszerkesztett *Christian Democracy across the Iron Curtain* (2018) és a *Vatican II Behind the Iron Curtain* (2016) kötet – e hiány pótlására vállalkozik, különös tekintettel a lengyel katolikus értelmiség és a francia perszonalizmus kapcsolatára. Legutóbb Michael Gehler, Piotr H. Kosicki és Helmut Wohnout szerkesztésében jelent meg a *Christian Democracy and the Fall of Communism* (2019) című tanulmánykötet, amely a kereszténydemokrácia szerepét vizsgálja a kommunizmus lebontásában Közép-Kelet-Európában – a nyugat-európai pártok kapcsolatépítési kísérleteitől a vasfüggöny mögött születő hazai kezdeményezésekig.

E növekvő nemzetközi figyelem nem csupán akadémiai természetű: a 21. század politikai kihívásai, a liberális demokrácia válságjelenségei, valamint a keresztény gyökerű politikai gondolkodás újrapozicionálásának igénye egyaránt aktuálissá teszi a kereszténydemokrácia történeti gyökereinek és elméleti alapvetéseinek vizsgálatát. Jelen tematikus szám öt tanulmánya eltérő nézőpontokból és módszerekkel, mégis egymást kiegészítve járja körül ezt a komplex témakört, a pápai tanítói hivatali megnyilatkozásoktól a jezsuita társadalomfilozófián át a magyar politikai gyakorlatig – és egészen a jelenkori empirikus kutatásig.

A kereszténydemokrácia fogalmának születése önmagában is problematikus volt, amint azt Jancsó András tanulmánya meggyőzően bemutatja. XIII. Leó pápa, akit gyakran az első „modern” pápaként emlegetnek, a *Rerum novarum* enciklikával (1891) megnyitotta ugyan a katolikus társadalmi tanítás új korszakát, ám a kereszténydemokrácia kifejezés használata körül hamarosan „kétértelműség és veszedelem” támadt. A 19. század végére két markánsan eltérő értelmezés kristályosodott ki: Giuseppe Toniolo a kereszténydemokráciát elsősorban

erkölcsi-társadalmi programként, nem pedig politikai kategóriaként értelmezte, míg Romolo Murri már a demokratikus államformával való aktív együttműködés lehetőségét is felvetette. XIII. Leó 1901-es *Graves de communi re* kezdetű enciklikájában egyértelműen Toniolo álláspontja mellett foglalt állást, tudatosan depolitizálva a fogalmat. A kereszténydemokrácia ebben az értelmezésben nem kormányzati forma, hanem „az emberek érdekében végzett jótékony keresztény cselekedet”. E korlátozó definíció ugyanakkor paradox módon együtt járt azzal, hogy a pápa a francia katolikusokat éppen a köztársasági államforma elfogadására buzdította – amint arról az *Au milieu des sollicitudes* enciklika (1892) tanúskodik. Jancsó tanulmánya rámutat arra a feszültségre, amely a tanítóhivatal óvatos fogalomhasználata és a kibontakozó katolikus társadalmi mozgalmak dinamikája között feszült, s amely feszültség a 20. század folyamán sem oldódott fel teljesen.

A kereszténydemokrácia elméleti alapjait a jezsuita szolidarizmus közgazdasági iskolája dolgozta ki a 19. század végén és a 20. század első felében. Zachar Péter Krisztián tanulmánya ennek az intellektuális hagyománynak a kialakulását és magyarországi recepcióját vizsgálja. Heinrich Pesch (1854–1926) a „szolidarizmust” átfogó katolikus alternatívaként dolgozta ki a liberális kapitalizmus individualizmusa és a marxista kollektívizmus között. Tanítványa, Oswald von Nell-Breuning – a *Quadragesimo anno* enciklika (1931) egyik fő szerzője – révén ezek az eszmék a tanítóhivatal hivatalos társadalmi tanításába is beépültek. A szolidarizmus kulcsfogalmai – a szubszidiaritás elve, az organikus társadalomszemlélet, a hivatásrendi szerveződés gondolata, a közjó és a társadalmi igazságosság – a magyar katolikus társadalmi gondolkodásban is mély nyomot hagytak. Prohászka Ottokártól és Giesswein Sándortól kezdve Kerkai Jenőn és Varga Lászlón át Kovrig Béláig és Mihelics Vidig egy jól azonosítható eszmetörténeti tradíció érvényesült, amely a jezsuita társadalomfilozófiát a magyar viszonyokra adaptálta. Az 1943-as győri gyűlésen megalakult Katolikus Szociális Népmozgalom, a KALOT (Katolikus Agrárfjúsági Legényegyletek Országos Testülete), az EMSZO (Egyházközségi Munkás Szakosztályok) és más szervezetek e szellemi hagyomány intézményes megvalósításai voltak.

Az elmélet és a gyakorlat összekapcsolódását Koronkai Zoltán tanulmánya mutatja be a KALOT példáján. Kerkai Jenő mozgalma nem csupán a jezsuita szolidarizmus gyakorlati megvalósítása volt, hanem

a magyar parasztság társadalmi emancipációjának nagyszabású kísérlete is. A KALOT népfőiskolái, szövetkezetei és kulturális programjai egy átfogó társadalmi alternatívát kínáltak – olyan alternatívát, amely a parasztság öntudatosodását, gazdasági önszerveződését és kulturális felemelkedését egyszerre célozta. A mozgalom gyors növekedése és társadalmi beágyazottsága magyarázza, miért számolta fel a kommunista hatalom elsők között éppen a KALOT-ot: a Rákosi-idézet pontosan ezt a „veszélyt” érzékelte.

A kereszténydemokrácia politikai intézményesülését Darabos Ádám tanulmánya elemzi Barankovics István működésén és gondolkodásán keresztül. Barankovics a nyugat-európai kereszténydemokrácia – különösen Jacques Maritain perszonalizmusa és a francia katolikus újjászületés eszméi –, valamint a magyar politikai hagyományok szintézisére törekedett. A Demokrata Néppárt 1945-ös megalapítása és az 1947-es „kékcédulás” választásokon elért váratlan siker egyaránt azt jelzi, hogy a magyar kereszténydemokrácia jelentős társadalmi bázissal rendelkezett. A párt gyors felszámolása – Barankovics emigrációja, a DNP feloszlata – viszont a közép-európai kereszténydemokrácia tragikus sorsát példázza: azt a fejlődést törte derékba a kommunista hatalomátvétel, amely Nyugat-Európában a szociális piacgazdaság és az európai integráció motorjává vált. A Mindszenty bíboros és Barankovics, illetve Kerkai közötti feszültségek ugyanakkor arra is rávilágítanak, hogy a magyar kereszténydemokrácia belső törésvonalai – a hierarchiához való viszony, az autonómia kérdése – sem voltak elhanyagolhatók.

A tematikus szám zárótanulmánya módszertani szempontból jelentős újítást hoz a korábbi eszmetörténeti megközelítésekhez képest: Molnár Attila Károly, Gyorgyovich Miklós és Megadja Gábor empirikus szociológiai kutatása a kulturális kereszténység jelenkori magyarországi jelenlétét vizsgálja. A szerzők kvantitatív módszerekkel – két reprezentatív survey felmérés (2023, 2024) alapján – azt kutatják, létezik-e és milyen mértékben a kulturális kereszténység a mai magyar társadalomban. A vizsgálat nemcsak az explicit vallási tudattartalmakat és gyakorlatokat térképezi fel – például a Tízparancsolat erkölcsi parancsainak elfogadottságát, amely meglepően magas a magukat nem valóságosnak vallók körében is –, hanem a francia Annales-iskola mentalitástörténeti megközelítését és Lucien Febvre „mentális eszközök”

(*outillage mental*) fogalmát alkalmazva a hallgatólagos előfeltevéseket, mentális habitusokat és gondolkodási mintákat is feltárja. Az eredmények arra utalnak, hogy a felekezeti és világnézeti törésvonalak, a nyilvánosságban megjelenő hiperpluralizmus ellenére a magyar társadalom túlnyomó többsége – beleértve a magukat nem vallásosnak tekintőket is – a kulturális kereszténység keretei között gondolkodik és cselekszik. A tanulmány ezzel a kérdéssel azt is felveti, hogy a kereszténydemokrácia történeti öröksége talán mélyebben gyökerezik a magyar társadalomban, mint azt a politikai felszín mutatná.

A lapszám tanulmányai természetesen nem merítik ki a kereszténydemokrácia magyarországi történetének és eszmetörténetének valamennyi aspektusát. Nem foglalkoznak például részletesen a két világháború közötti keresztényszociális szakszervezeti mozgalommal, a KALÁSZ (Katolikus Leánykörök Szövetsége) és más női szervezetek szerepével, a kereszténydemokrácia emigrációs tovább élésével, sem a rendszerváltás utáni újrakezdés – és kudarok – kérdéseivel, amelyeket a fent említett nemzetközi szakirodalom, különösen a Gehler–Kosicki–Wohnout-kötet egyes fejezetei részletesen tárgyalnak. Reményeink szerint azonban a közölt tanulmányok – a pápai fogalomtörténettől a jezsuita közgazdasági iskolán és a magyar mozgalomtörténeten át a szociológiai felmérésig – hozzájárulnak ahhoz, hogy a magyar kereszténydemokrácia történetét és örökségét ne csupán a napi politika, hanem az eszmetörténet, a társadalomfilozófia és az empirikus társadalomkutatás perspektívájából is megértsük, és hogy e gazdag hagyomány kutatása a jövőben tovább folytatódjon.

Pap Milán

MAGYAR SZEMLE

BOTOS MÁTÉ: Charlie Kirk és a politikai jobboldal megújulása • ZALATNAY ISTVÁN: Van-e alternatívája a félelem szülte teológiának? • VÖRÖS GYŐZŐ a magyar millenniumról a Szentföldön • PETŐ ZOLTÁN: Prohászka Lajos válasza a modern világ válságára • NACSINÁK GERGELY ANDRÁS: Seth és Hamvas • SUBA ZOLTÁN a Somogyi Győző-monográfiáról • NAGY MIKLÓS MIHÁLY: Széljegyzetek Antoine-Henri Jomini hadelméleti művéhez



JANCSÓ ANDRÁS¹

„Kétértelműség” és „veszedelem”: a keresztény demokrácia fogalma XIII. Leó pápa gondolkodásában

„Equivocal” and „Dangerous”: The Concept of Christian Democracy in Pope Leo XIII’s Thought

Absztrakt

A tanulmány a keresztény demokrácia fogalmának jelentését vizsgálja XIII. Leó pápa gondolkodásában, különös tekintettel a *Graves de communi re* (1901) kezdetű körlevélre. A dolgozat bemutatja a 19. századi katolikus politikai és eszmetörténeti kontextust, valamint a fogalom korabeli két meghatározó értelmezését: Giuseppe Toniolo társadalometikai, karitativ hangsúlyú felfogását és Romolo Murri politikai reformokra nyitott programját. Az elemzés rámutat, hogy XIII. Leó miért tekintette a „keresztény demokrácia” elnevezést sokak számára „kétértelműnek” és „veszélyesnek”, és hogyan törekedett a fogalom depolitizálására: a keresztény demokráciát elsősorban a nép javát szolgáló, pártpolitikától mentes keresztény cselekvésként határozta meg. A tanulmány végül arra is kitér, hogy e megközelítés nem jelentett teljes elzárkózást a modern politikától.

Kulcsszavak: keresztény demokrácia, XIII Leó, katolikus társadalmi tanítás

Abstract

This article examines the meaning of “Christian democracy” in Pope Leo XIII’s thought, with special attention to the encyclical *Graves de communi re* (1901). It reconstructs the nineteenth-century political and intellectual background in which Catholic social action and emerging democratic claims intersected, and it outlines two influential contemporary interpretations of the term: Giuseppe Toniolo’s ethical-social and charitable understanding, and Romolo Murri’s more explicitly political, reform-oriented agenda. The study shows why Leo XIII judged the label “Christian democracy” for sounding “equivocal” and “dangerous” to many, and how he attempted to clarify it by separating it from party politics and from social democracy. In Leo’s account, “Christian democracy” denotes primarily a form of

¹ Tudományos segédmunkatárs, NKE EJKK Vallás és Társadalom Kutatóintézet; egyetemi tanársegéd, PPKE BTK Nemzetközi és Politikatudományi Intézet.

Christian beneficence directed to the people's welfare, which must remain free from partisan passions and hostile attitudes toward legitimate authority. The article also notes the tensions within Leo XIII's broader posture toward modern political regimes.

Keywords: Christian democracy, Pope Leo XIII, Catholic social teaching

Bevezetés

XIV. Leó pápa megválasztása óta – nemcsak a katolikus egyházon belül, hanem a napi internethasználók körében is – jelentősen megnőtt az érdeklődés XIII. Leó pápa tevékenysége iránt is.² XIV. Leó a bíborosi testülethez intézett első beszédében rögzítette névválasztásának okát:

„Névválasztásomnak több oka is van, de elsősorban az, hogy XIII. Leó pápa a *Rerum novarum* kezdetű történelmi enciklikájával a szociális kérdéssel foglalkozott az első nagy ipari forradalom összefüggésében; az Egyház pedig ma mindenkinek felajánlja az ő szociális tanításának örökségét, hogy válaszoljon az újabb ipari forradalomra és a mesterséges intelligencia jelentette fejlődésre, melyek új kihívásokat állítanak elénk az emberi méltóság, az igazságosság és a munka védelmét illetően.”³

Az 1878-ban megválasztott XIII. Leó pápát gyakran nevezik az első „modern” pápának,⁴ aki – a XIV. Leó által is említett – *Rerum novarum* kezdetű enciklikájában a munkáskérdés egyházi értelmezésében új perspektívákat nyitott, és későbbi recepciója jelentősen befolyásolta a katolikus társadalmi tanítás alakulását. A dokumentum rögzítette a magántulajdon védelmének fontosságát, az egyház feladatát, valamint az állam, a munkaadók és a munkavállalók legfőbb kötelességeit a szociális kérdés megoldásában és a közjó előmozdításában.⁵ Továbbá megfogalmazta a polgárok egyesülési szabadságának fontos-

² <https://trends.google.hu/trends/explore?date=today%201-m&q=leo%20xiii>

³ XIV. Leó 2025.

⁴ Vö. Vadász 2011, 464; Zimányi 2022, 72; Weigel 2013.

⁵ A munkaadók és a munkavállalók közötti kapcsolatok szolidaritásalapú értelmezéséről lásd: Zachar 2023.

ságát és a polgári egyesülések autonómiáját, ami a szubszidiaritás eszméjének is forrása.⁶

Bár kétségtelenül jelentős a *Rerum novarum* hatása, valamint kiemelten fontos a vizsgálata, de ebben a dolgozatban nem vállalkozunk az enciklika mélyreható elemzésére.⁷ Jelen tanulmányban az enciklika egyik nem szándékolt következményét, a keresztény demokrácia⁸ megjelenését vizsgáljuk, különös tekintettel XIII. Leó pápa fogalomhasználatára. Arra kérdésre keresve a választ, hogy milyen jelentéssel használta XIII. Leó a keresztény demokrácia fogalmát. Ennek bemutatásához azonban elengedhetetlen XIII. Leó pápa pontifikátusának, valamint a *Rerum novarum* előzményeinek a rövid ismertetése, továbbá a keresztény demokrácia korabeli fogalmi megjelenését is felvázolni szükséges, hogy a leói értelmezés hitelesen bemutatható legyen.

A tanulmányban nem vállalkozunk egy lineáris fejlődéstörténet felrajzolására. Ennek megfelelően az előzmények bemutatásában együtt tárgyaljuk a politikatörténeti eseményeket a kapcsolódó eszme- és tanítástörténeti fejleményekkel, mivel a felmerülő konfliktusok egyszerre jelentek meg intézményi-politikai eseményekként és fogalmi-doktrinális állásfoglalásokként. Ezért a történeti kontextus és a tanítóhivatali, valamint fogalmi értelmezés szempontjait egymásra vetítve mutatjuk be: előbbi a keletkezési helyzetet, utóbbi pedig az adott válaszok és önértelmezések tartalmi kereteit teszi láthatóvá.

A keresztény demokrácia szellemi előfutárai a 19. században

Az 1830-as évek forradalmi hulláma, amely végigsöpört Európán, nem csupán politikai és társadalmi átrendeződéseket eredményezett, hanem komoly kihívás elé állította a katolikus egyház addigi rendjét is.⁹ A li-

⁶ Hörcher 2023; Nagypál 2024.

⁷ Ehhez lásd: Jancsó–Darabos 2023.

⁸ A keresztény demokrácia (*democrazia cristiana*, *Christliche Demokratie*) kifejezést különírva használom, mert XIII. Leó kontextusában egy fogalmi-leíró jelölésről van szó: a demokrácia keresztény-szociális tartalmú értelmezése, illetve a „nép javára végzett” keresztény társadalmi cselekvés megnevezése, amelyet a pápa kifejezetten elhatárol a pártpolitikai értelemben vett demokráciától és a szocializmustól. Vö. Gájer 2017.

⁹ Aubert et al. 1981.

berális eszmék előretörése, a nemzeti mozgalmak megerősödése, valamint a vallási pluralizmus térnyerése sürgető válaszkérdést kívánt az egyházi vezetéstől. Ebben a történeti kontextusban emelkedett a pápai trónra 1831-ben XVI. Gergely, akinek megválasztását a konzervatív bíborosi körök és Metternich herceg támogatta.¹⁰ Egy évvel később kiadott *Mirari vos arbitramur* kezdetű enciklikájában Gergely pápa élesen elutasította a liberalizmus „zabolátlan szabadságát”,¹¹ amely szerint aláasta a hagyományos vallási és társadalmi rendet. Az enciklika név nélküli címzettje a francia szabadelvű katolicizmus legismertebb alakja, Félicité de Lamennais volt, aki társaival együtt a *L'Avenir* című lapban fogalmazta meg – az egyházon belül forradalminak számító gondolatait – a vallás- és sajtószabadságról, valamint állam és egyház szétválasztásának igényéről, amelyet később a pápai enciklika elítélt.¹² Ezeket a törekvéseket a pápa súlyos tévedésként ítélte el.

A francia szabadelvű katolicizmus¹³ eszmevilága több olyan problémát és érvelési elemet tematizált (például munkáskérdés, vallásszabadság), amelyek később más kontextusban a keresztényszociális és keresztény demokrata kezdeményezésekben is visszaköszöntek.¹⁴ Lamennais¹⁵ különösen a gazdasági liberalizmus által marginalizált munkásság körében tudott visszhangra találni.¹⁶ A liberalizmus elutasítása így nem pusztán elméleti konfrontációt jelentett egy modern politikai irányzattal, hanem a keresztény demokrata kezdeményezések mozgásterét és intézményesülésének feltételeit is befolyásolta. Mindez hozzájárult ahhoz, hogy a század végéig a katolikus egyház szociális kérdésre adott válaszai többnyire részlegesek maradtak, és nem álltak össze egységes programmá.

¹⁰ Chadwick 2002, 1–4.

¹¹ XVI. Gergely 1868, 337.

¹² Kselman 2018, 170–178.

¹³ A francia szabadelvű katolicizmus születéséről lásd bővebben a *Valóság* 2024/6. számában megjelent tematikus blokkot, amelyben az NKE EJKK Vallás és Társadalom Kutatóintézete 2023. áprilisi, „Szabad egyház a szabad államban” – *Politika és katolicizmus a 19. században* című konferenciájának előadásai kaptak helyet, különösen is: Dumont 2024; Pellet 2024; Csepeli 2024; Darabos–Jancsó 2024.

¹⁴ Vö. Sturzo 1947; Almond 1948; Cacigali 2003; Invernizzi Accetti 2019.

¹⁵ Lamennais-ról lásd: Ludassy 1987.

¹⁶ Szkárosi 2007, 127.

Annak ellenére, hogy a francia eseményekkel párhuzamosan Európa-szerte jelentkeztek olyan szabadelvűnek tekintett katolikus kezdeményezések, amelyek az égető társadalmi problémákra kívántak reflektálni. Ilyen volt német területen Wilhelm Emmanuel von Ketteler mainzi püspök is, aki elsőként alapított katolikus munkásegyletet 1843-ban és foglalkozott – Marx *Tőkéjét* megelőzve – a munkásság szociális helyzetével több prédikációjában, valamint az 1864-ben megjelent *A munkáskérdés és a kereszténység* című írásában.¹⁷

Mindazonáltal a katolikus egyház támogatása ezek iránt a kezdeményezések iránt csak addig volt biztosított, amíg azok a *caritas* – a karitatív szeretetcselekvés – keretei között maradtak. Abban a pillanatban azonban, amikor ezek a törekvések a munkásság önszerveződését, illetve szakszervezeti mozgalmak létrehozását ösztönözték, a konzervatív egyházi körök ellenállása vált uralkodóvá.¹⁸

XVI. Gergely pápa halálát követően 1846-ban IX. Piusz lépett trónra.¹⁹ Pápasága kezdetén IX. Piusz számos reformlépést tett: széles körű amnesztiát rendelt el a politikai foglyok körében, kibocsátotta a pápai állam új alkotmányát és minisztertanácsot szervezett, engedélyt adott vasútépítésre, valamint a lapok megjelenésére.²⁰ Népszerűségének az 1848-as év forradalmi eseményei vetettek véget, amikor – mint az egyetemes egyház feje – nem köteleződött el az osztrákok ellen vívott itáliai szabadságharc mellett. A pápai tilalom ellenére a pápai állam csapatai csatlakoztak az olasz hadsereghez, a miniszterelnöki posztra emelt liberális Pelegrino Rossit a kancellária lépcsőjén megölték, majd a forradalmárok megostromolták a pápai rezidenciaként szolgáló Quirinale-palotát. Ezt követően menekült IX. Piusz Gaetába, Nápoly bourboni királyságába, ahol tizenhét hónapot volt önkéntes száműzetésben, mielőtt a francia királyság csapatainak segítségével visszatért Rómá-

¹⁷ Eissrich 2017.

¹⁸ Almond 1948, 739.

¹⁹ Megválasztása egy sajátos kompromisszum eredményeként volt lehetséges a pápaválasztó bíborosi kollégiumon belül, amely egyensúlyozni kívánt a nemzeti és liberális törekvések, valamint az osztrák befolyás között. A progresszív Tommaso Gizzi és az ultrakonzervatív Luigi Lambruschini közötti választás végül Mastai-Ferrettire esett, akit az osztrák udvar ugyan megkísérelt megvétőzni, de a beavatkozás késedelme miatt ez szándék nem realizálódott. Török 1999, 215–216.

²⁰ Kertzer 2018.

ba.²¹ Az 1850-es visszatérést követően „engedmény nélküli ellenforradalmi kurzusra váltott”,²² amit a francia csapatok 1870-es kivonulásáig tudott fenntartani, ezt követően a piemonti csapatok elfoglalták Rómát, és a pápa a Vatikán foglyának tekintette magát.

Álláspontunk szerint a történelmi körülmények árnyalják a pápa gondolkodását, és e rövid – a teljességre nem törekvő – történeti összefoglalás szükséges ahhoz, hogy megfelelőképpen el tudjuk helyezni IX. Piusz pápa *Quanta cura* kezdetű körlevelét, illetve az enciklikához mellékelte Syllabust, mely a kor tévedéseinek pontokba szedett jegyzéke. Látható, hogy az itáliai események hatására hogyan változik a pápa reformoknak engedményeket tevő hozzáállássá és tér vissza a XVI. Gergely-féle konzervatív megközelítéshez. A kialakuló új renddel szembeni egyik végső érv lehetett számára a párizsi kommun tapasztalata, amikor 1871-ben kivégezték Párizs érsekét, Georges Darboy-t.²³

Ennek a megerősödő konzervativizmusnak a lenyomata az 1864-ben kiadott enciklika, amelyben kifejti a pápa a civil társadalom iránti aggodalmát, amely elfordult a vallástól és nem tud különbséget tenni a hamis és igaz vallások között. XVI. Gergely pápára hivatkozva ismételt elítélte a lelkiismeret, a vallás és a szólás szabadságát:

„A társadalmi kormányzat teljesen hamis elképzeléséből kiindulva nem félnek a katolikus egyházra és a lelkek üdvére nézve azon igen veszélyes nézetet ápolni, melyet fönt említett elődünk, XVI. Gergely örütségnéknévezett, tudniillik, hogy: »a lelkiismeret- és vallásszabadság minden embernek tulajdonjoga, melyet minden jól rendezett társadalomban törvény által kell kihirdetni és biztosítani, s hogy a polgároknak joguk van bármely nézeteiket akár szóval, akár írásban, akár pedig más módon nyíltan, nyilvánosan és teljes szabadsággal kinyilvánítani és kimondani, anélkül, hogy őket az egyházi vagy világi felsőbbség ebben korlátozhatná.«”²⁴

²¹ Hilaire 2001, 55.

²² Conzemius 2000, 453.

²³ Botos–Botos 2015, 54.

²⁴ IX. Piusz 1864a, 162–163.

Kritizálta azt a felfogást, miszerint a népakarat – elszakadva az isteni és emberi jogtól – alkotja törvényt. Továbbá aggodalmát fejezte ki, hogy a kommunizmus nemcsak a társadalomból, hanem a magánszférából is ki akarja űzni a vallást. Elítélte azt a felfogást, hogy az egyház csak a polgári hatalom és a társadalom jóváhagyásával létezhet. A pápai enciklika tehát alapvetően arra irányult, hogy megóvja az egyház és a társadalom rendjét.²⁵

Az igazán jelentős visszahangot azonban nem maga az enciklika, hanem annak melléklete az ún. *Syllabus* keltette. A kor tévedései listájának az összeállítását már az 1849-i spoletói tartományi zsinaton kezdeményezte Perugia érseke, a későbbi XIII. Leó pápa.²⁶ A lista összeállítása hosszadalmas folyamat volt, a végső változatban nyolcvan tévedést rögzítettek, amelyeket IX. Piusz korábbi enciklikáiból válogattak össze. A *Syllabus*ban így tévedésként jelenik meg a sajtó- és a lelkiismereti szabadság, az ökumenizmus, az alkotmány mint minden jog forrása, a katolikus vallás mint egyedüli államvallás elvetése.²⁷ A melléklet IV. paragrafusa külön kiemeli a szabadelvű papok egyleteit mint tévedést, hangsúlyozva hogy már több korábbi körlevélben és pápai dokumentumban elítélésre kerültek „az efféle ragályok”.²⁸ Mindez hozzájárult ahhoz, hogy a szabadelvű katolikus kisebbség korlátozottan talált elfogadásra az egyházon belül; a jelenség pedig – más társadalmi és politikai folyamatokkal együtt – összefüggésbe hozható a vallási kötődés gyengülésének (szekularizáció) egyes formáival.²⁹

Tovább szűkítette a katolikus társadalmi és politikai kezdeményezések intézményesülésének lehetőségeit, hogy az Apostoli Penitenciária 1868. február 29-i rendeletével kimondta a *non expedit* elvet, amelyel megtiltotta a katolikus állampolgároknak a szavazásokon való részvételt, azaz a katolikus olasz állampolgárok nem voltak választók és választhatók. IX. Piusz úgy vélte, hogy a választásokon való részvétellel „legitimálnák azt a politikai hatalmat, amelyet a maga részéről nem fogadott el”.³⁰ Ugyanakkor pont a *non expedit* radikalizmusa tette

²⁵ Gájer 2013, 114–115.

²⁶ Uo.

²⁷ IX. Piusz 1864b, 168–176.

²⁸ Uo. 170.

²⁹ Almond 1948, 739.

³⁰ Botos–Botos 2015, 54.

lehetővé, hogy a IX. Piusz által 1874-ben alapított *Opera dei Congressi* az első nagy katolikus mozgalommá váljon, amely az állam ellenében számos társadalmi és gazdasági funkciót töltött be.³¹ Fontos látni tehát, hogy ez a rendelkezés explicite nem a politikai katolicizmust támadta – bár megnehezítette a pártpolitika mellett elkötelezett katolikusok tevékenységét –, hanem az Olaszországban létrejövő új demokratikus államforma tagadásából fakadt, amely a pápai szuverenitással függött össze és e tekintetben tartós hivatkozási ponttá vált a későbbi pápai állásfoglalásokban.³²

A keresztény demokrácia fogalmi megjelenése a 19. században

A keresztény demokrácia szellemi előfutárainak megjelenésével párhuzamosan a keresztény demokrácia fogalmának a definíciós kísérlete is megkezdődik a 19. században. Bár a keresztény demokrácia fogalma gyakran a 20. századi pártrendszerekhez kötődik, kezdetei jóval korábbra, a katolikus egyház és a modernitás közötti konfliktus történeti kontextusába ágyazódnak be.³³

A 19. század végére a katolikus gondolkodás egyik legsürgetőbb kérdésévé vált, miként értelmezhető és valósítható meg egy olyan politikai és társadalmi rend, amely egyszerre felel meg a keresztény antropológia elvárásainak és a modern politikai intézményrendszerek realitásainak. A keresztény demokrácia, mint fogalom és program, ebben az intellektuális és történeti környezetben nyert értelmet. Két meghatározó alakja³⁴ ennek a fogalmi születésnek Giuseppe Toniolo és Romolo Murri, akik bár ugyanazon kifejezést használták, tartalmi értelemben eltérő hangsúlyokat fogalmaztak meg, mind a célok, mind a módszerek tekintetében.

³¹ Invernizzi 2022.

³² A *non expedit* elvről lásd: Marotta 2017.

³³ Kaiser 2007.

³⁴ Luigi Sturzo rámutat, hogy Carlo Maria Curci (1810–1891) nápolyi jezsuita szerzetes alkalmazta 1885-ben először a keresztény jelzöt a demokráciára, majd 1894-ben Arthur Verhaegen (1847–1917) belga politikushoz köti a kifejezés közhasználatú elterjedését. Sturzo 1936, 358.

A keresztény demokrácia első rendszeres definícióját Giuseppe Toniolo közgazdász, társadalomfilozófus adta meg 1897-ben az *Il concetto cristiano della democrazia* (A keresztény demokrácia fogalma) című tanulmányában. Értelmezése szerint a keresztény demokrácia egy olyan polgári berendezkedést jelent, amelyben a társadalmi, jogi és gazdasági erők hierarchikus fejlődésük során összehangoltan és harmonikusan járulnak hozzá a közjó megvalósításához, különös tekintettel arra, hogy az ebből fakadó előnyök leginkább a társadalom alsóbb osztályait szolgálják.³⁵

Toniolo a keresztény demokrácia eszméjét a társadalmi rend keresztény alapú, organikus megújításaként értelmezi. A demokrácia lényegét pedig nem pusztán politikai rendszerként, hanem elsősorban erkölcsi és társadalomfilozófiai kategóriaként határozza meg, amely a keresztény tanításban gyökerezik. Kifejezetten hangsúlyozza Toniolo, hogy a demokrácia ebben az értelmében „nem tévesztendő össze valamilyen kormányzati formával vagy politikai vezetéssel”.³⁶ Továbbá élesen megkülönbözteti a keresztény demokráciát a „racionalista politikai demokráciától”, amely szerinte a forradalom és szekularizáció terméke.³⁷ Ez utóbbi szerinte az „antikrisztusi racionalizmus” öröksége, míg a keresztény változat „a középkorban felragyogott keresztény rend diadalának szimbóluma”.³⁸ Ez az értelmezés egyúttal világosan elhatárolódik a korabeli liberalizmustól és szocializmustól is, mivel egy sajátos, katolikus szintézist képvisel, amelyben a szabadság és az egyenlőség eszméi az igazságosság és a szeretet keresztény erényeivel egészülnek ki.³⁹

Toniolo hangsúlyozza, hogy a keresztény demokrácia nemcsak elméleti konstrukció, hanem történeti realitás, amely az egyház tanító és szociális tevékenységeiben már konkrét formában is megvalósult. Az egyház a társadalmi rend minden szintjén igyekezett az alacsonyabb osztályok érdekeit védeni, legyen szó a rabszolgák felszabadításáról, a feudális viszonyok mérsékléséről vagy az egyházi jövedelmek szociális redistribúciójáról. A keresztény demokrácia teológiai megalapo-

³⁵ Toniolo 1897, 325.

³⁶ Uo. 349.

³⁷ Uo. 361.

³⁸ Uo.

³⁹ Vö.: Forlenza–Thomassen 2024, 48–49.

zottsága pedig az evangéliumi tanításban rejlik, amely a szegények, alázatosak és szenvedők iránti különös isteni gondoskodást hangsúlyozza. Tehát, ahogy azt Luigi Sturzo is kiemelte: a keresztény demokrácia nem politikai párt, hanem katolikus szociális iskola, amely tanítást és cselekvési programot jelent.⁴⁰

Forlenza és Thomassen rámutat, hogy Romolo Murri szellemi mentora ugyan Toniolo volt, aki jelentős hatást gyakorolt a fiatal katolikus papra, de a keresztény demokrácia fogalmáról alkotott elképzelésük idővel jelentősen eltért. Murri túllépett Toniolo által az egyházi tanítás keretein belül értelmezett etikai és szociális megújuláson és politikai reformot is megfogalmazott.⁴¹ 1899. május 3-án az *Osservatore Cattolico* hasábjain így fogalmazott:

„Olaszországban eszmei és lelki megújulásunk fiatal mozgalmát keresztény demokráciának neveztük. Ez világos és szilárd elvekből, valamint cselekvési kritériumokból álló komplexum, amelynek célja közéletünk teljes reformja. Mielőtt idáig eljutottunk volna, egy olyan szellemi élet- és kultúraszakaszon kellett keresztülmennünk, amely előkészítette mai társadalmi problémákhoz való hozzáállásunkat. Nem pusztán a forradalom kritikájának vagy a vallási gondolkodás reakciójának szánták, hanem egy új-jáépítő, visszahódító cselekedetnek. Mindenütt, Olaszországon kívül, ma talán az a veszély fenyeget minket, hogy a cselekvési akarát és maga a cselekvés megelőzi a megfelelő szellemi adottságokat, s ez a disszonancia fájdalmas kudarcokat és még fájdalmasabb meglepetéseket készíthet elő az új kezdeményezések számára.”⁴²

Már fiatal papként felismerte, hogy a katolikus egyháznak sürgősen válaszolnia kell az iparosodás következtében fellépő új társadalmi kihívásokra. A liberális államhoz való viszony helyett Murri figyelme a társadalmi igazságosság, a munkásosztály helyzete és a kapitalizmus káros hatásai felé fordult. A keresztény demokráciát nem egyszerűen

⁴⁰ Sturzo 1936.

⁴¹ Forlenza–Thomassen 2024, 49–50.

⁴² Idézi: Tornielli 2011, 58.

egy harmadik útként képzelte el a szocializmus és a liberalizmus között, hanem egy olyan etikai-politikai projektként, amely a keresztény tanítást összekapcsolja a demokratikus és társadalmi reformmozgalmakkal.⁴³

Közvetlenül beemelte a katolikus diskurzusba a politikai részvétel, az emberi jogok és az állam világi természetének demokratikus elveit.⁴⁴ Murrinál a keresztény demokrácia tehát egy olyan politikai ethosz, amely az evangéliumi tanításokra és a modern demokrácia alapértékeire épül. A keresztény és szocialista gondolkodás közötti párbeszéd lehetősége mellett is elkötelezte magát. Bár a marxista kollektívizmust utópiának tekintette, és kritikával illette a szocializmus materialista és osztályharcos aspektusait, de értékelte a szocialista mozgalom szervezetségét, és komolyan fontolóra vette a szocialista reformprogramokkal való együttműködés lehetőségét.⁴⁵ Ennek fényében nem meglepő, hogy a modernista tendenciákat mutató gondolatait az egyház fenntartásokkal kezelte, ami végül Murri kiközösítéséhez vezetett.⁴⁶

XIII. Leó pápa és a keresztény demokrácia

Az eltérő definíciós kísérletek között XIII. Leó pápa kísérel majd iránymutatást nyújtani a katolikusoknak az 1901-ben kiadott *Graves de communi re* kezdetű körlevelében. A fogalom tisztázása már azért is indokolt volt, mert XIII. Leó megfogalmazása szerint „a »keresztény demokrácia« bizonyára rosszul hangzik sok jó embernek, mivel kétértelműséget és veszedelmet látnak benne”.⁴⁷

A pápai fogalomtisztázás előzménye azonban – ahogy arra a bevezetőben utaltunk – az 1891-ben kiadott *Rerum novarum* kezdetű enciklikája, amelynek nem szándékolt, „mégis fontos politikai következményei voltak, és ezek új identitások és szervezetek kialakulását eredményezték”.⁴⁸ A *Rerum novarum* ugyanis lehetőséget teremtett a

⁴³ Saresella 2015, 590–591.

⁴⁴ Forlenza–Thomassen 2024, 51.

⁴⁵ Saresella 2015, 597.

⁴⁶ Aubert 2003, 155.

⁴⁷ XIII. Leó 1901, 386.

⁴⁸ Kalyvas 1996, 24.

szabadelvű katolikusok számára is, hogy a demokratikus köztársaság igényét megfogalmazzák,⁴⁹ ahogy tette ezt a Franciaországban a Marc Sangnier által alapított Le Sillon mozgalom. Ezzel egy időben Olaszországban pedig az *Opera dei Congressi* keretei közül érkező – már említett – Romolo Murri látott hozzá a keresztény demokrata mozgalom megszervezéséhez.

Ez egy olyan paradoxonhoz vezetett, hogy „amikor az egyház vált a politikai szubkultúra motorjává, a hivatalos programja éppen a politikától való elfordulást hirdette meg”.⁵⁰ Tehát a *Rerum novarum* által meghirdetett felhívás a munkásegyletek alakítására annak ellenére hozta magával a szerveződések politizálódását, hogy arra az enciklika még implicit módon sem buzdított. Ezt felismerve tíz évvel a *Rerum novarum* után adja ki XIII. Leó a *Graves de communi re* kezdetű enciklikáját, amely a Murri-féle szerveződő keresztény demokrácia bírálata volt.

Az enciklikában a pápa a keresztény demokrácia meghatározására vállalkozott, hangsúlyozva, hogy a keresztény demokráciának semmi köze a szociáldemokráciához. Sőt, XIII. Leó egyenesen „bűncselekménynek” titulálta, ha a keresztény demokrácia elnevezésnek politikai jelentőséget tulajdonítanak, hiszen az elsősorban az emberek érdekében végzett jótékony cselekedetet jelöl:

„[...] ráadásul bűncselekmény lenne a keresztény demokrácia ezen elnevezését eltorzítani a politikának, mert bár a demokrácia, mind filológiai, mind filozófiai jelentőségében a népi kormányzást vonja maga után, azonban jelen alkalmazásában politikai jelentőség nélkül kell alkalmazni, így nem jelent mást, mint az emberek érdekében végzett jótékony keresztény cselekedetet.”⁵¹

Martin Conway megállapítása szerint „az 1914 előtti korszakban [...] a »keresztény demokrata« kifejezést e mozgalmak népi orientációjának kifejezésére használták, és nem jelentette a demokratikus politikai rendszer elveivel való azonosulást [...]”.⁵² Ebből is következően a körle-

⁴⁹ Caciagli 2003, 168.

⁵⁰ Enyedi 1998, 124.

⁵¹ XIII. Leó 1901, 387.

⁵² Conway 1997, 17.

vél felhívja a figyelmet, hogy a keresztény demokrácia mozgalmának „teljesen szabadnak kell maradnia a pártok szenvedélyeitől és viszonytagságaitól”.⁵³ Gájer László szerint a pápa „törekvéseinek háttérében az 1830-as, majd 1848-as forradalmak és az időközben kibontakozó katolikus szociális mozgalmak is éreztetik hatásukat”.⁵⁴

A pápai meghatározás továbbá rögzíti, hogy a keresztény demokrácia a tömegek számára próbál jobb élethelyzetet teremteni, egyúttal a magántulajdon védelmét is szolgálja, mivel „meg kell őriznie a különféle különbségeket és fokozatokat, amelyek nélkülözhetetlenek minden jól rendezett nemzet közösségében”.⁵⁵ Tehát a pápai meghatározás szerint a keresztény demokrácia „az alsóbb néprétegekért fáradozik, de nem felejtkezhet el a felsőbb társadalmi osztályok érdekeiről sem, céljai elérése végett pedig nem száll szembe a törvényes hatalommal”.⁵⁶

Az enciklika nemcsak a Murri-féle keresztény demokrata mozgalmat ítélte el, hanem azzal, hogy XIII. Leó tudatosan lekicsinyelte a keresztény demokrácia politikai ambícióit, elhatárolva azt az intézményes politikától, és a keresztény demokrácia erkölcsi szerepét hangsúlyozta, a Toniolo-féle fogalom mellett foglalt állást.⁵⁷ XIII. Leó halálát követően a keresztény demokrácia Toniolo-féle meghatározása még jó ideig irányadó volt a tanítóhivatal számára, majd csak az első világháború késztette az egyházat korábbi álláspontjának felülvizsgálatára.⁵⁸

Érdekesség és XIII. Leó pápa gondolkodásának komplexitását mutatja ugyanakkor, hogy míg Olaszországban fenntartotta a *non expedit* elvét és a keresztény demokráciát óvta a politikától, addig a franciákhoz szóló *Au milieu des sollicitudes* enciklikájában a köztársasági államforma elismerését kérte. XIII. Leó franciákkal folytatott „tárgyalásai” önmagukban külön tanulmány tárgyat képezhetnek, ezért itt csak utalni tudunk rá, hogy ebben az enciklikában fogalmazza meg a pápa, hogy bármelyik államforma jó lehet, ha célja a közjó megvalósítására irányul.⁵⁹

⁵³ XIII. Leó 1901, 387.

⁵⁴ Gájer 2017, 293.

⁵⁵ XIII. Leó 1901, 387.

⁵⁶ Gájer 2017, 293.

⁵⁷ Forlenza–Thomassen 2024, 54.

⁵⁸ Zsigmond 1972, 10–13.

⁵⁹ Erről lásd bővebben: Gájer 2017.

Összefoglalás

Tanulmányunkban arra vállalkoztunk, hogy feltárjuk a keresztény demokrácia fogalmának tartalmi alakulását XIII. Leó pápa gondolkodásában, különös tekintettel a *Graves de communi re* kezdetű enciklikára, amely a fogalom egyházi értelmezésének mérföldköve. A vizsgálat során részletesen rekonstruáltuk azokat a történeti és eszmetörténeti előzményeket, amelyek elengedhetetlenek a keresztény demokrácia 19. századi értelmezéseinek megértéséhez. Megállapítottuk, hogy a fogalom már keletkezése pillanatában is többértelműséget hordozott, ami nem csak elméleti, hanem gyakorlati következményekkel is járt.

Rámutattunk arra, hogy a század végére két jelentős értelmezési irány bontakozott ki. Egyrészt Giuseppe Toniolo szociális és erkölcsi alapokon nyugvó felfogása, amely a keresztény demokráciát nem politikai kategóriaként, hanem társadalometikai programként értelmezte. Másrészt Romolo Murri radikálisabb, politikai reformokra törekvő elképzelése, amely már a demokratikus államformával való aktív együttműködés lehetőségét is felvetette. E két nézőpont közötti feszültség szükségessé tette XIII. Leó számára a fogalom hivatalos egyházi értelmezését.

Elemeztük, hogy a *Graves de communi re* enciklikában a pápa határozottan elutasította a keresztény demokrácia politikai instrumentálizálását. Értelmezésében e fogalom nem vonatkozhat pártpolitikai tevékenységre vagy a politikai hatalom megszerzésére. Ehelyett azt hangsúlyozta, hogy a keresztény demokrácia lényege a népért végzett jótékony keresztény cselekedet, amelyet mentesíteni kell minden politikai elfogultságtól. Hangsúlyoztuk, hogy e felfogás egyértelműen elhatárolódott mind a szociáldemokráciától, mind a politikai demokrácia egyházi adaptációjától.

Vizsgálatunk során kitértünk arra is, hogy XIII. Leó értelmezése nem jelentett teljes elzárkózást a modern politikai intézményrendszerek előtt. Ezt támasztja alá az *Au milieu des sollicitudes* enciklika, amelyben a pápa a francia híveket a köztársasági államforma elfogadására buzdította, feltéve, hogy annak célja a közjó szolgálata.

Összegzőként megállapítottuk, hogy XIII. Leó pápa a keresztény demokráciát olyan egyházi társadalmi küldetesként értelmezte, amely nem politikai rendszer vagy párt, hanem erkölcsi és teológiai alapokon

nyugvó társadalmi ethosz. A fogalom használatát e keretek között tartva próbálta megőrizni a keresztény tanítás koherenciáját a modernitás kihívásaival szemben.

Irodalom

- Almond, Gabriel A. 1948: The Political Ideas of Christian Democracy. *The Journal of Politics*, 10(4), 734–763.
- Aubert, Roger 2003: *Catholic Social Teaching: An Historical Perspective*. Milwaukee, Marquette University Press.
- Aubert, Roger – Beckmann, Johannes – Corish, Patrick J. – Lill, Rudolf 1981: *The Church in the Age of Liberalism (History of the Church, Vol. 8)*. New York, Crossroad.
- Botos, Katalin – Botos, Máté 2015: Az olasz politikai katolicizmus és XXIII. János pápa. *Valóság*, 58(4), 53–63.
- Caciagli, Mario 2003: Christian democracy. In Ball, Terence – Vellamy, Richard (szerk.) *The Cambridge History of Twentieth-century Political Thought*. Cambridge – New York – Melbourne – Madrid – Cape Town, Cambridge University Press, 165–180.
- Chadwick, Owen 2002: *A History of the Popes 1830–1914*. Oxford – New York, Oxford University Press.
- Conway, Martin 1997: *Catholic politics in Europe 1918–1945*. London – New York, Routledge.
- Conzemius, Victor 2000: Zur Debatte um Papst Pius IX. Seligsprechung im Widerstreit. *Herder Korrespondenz*, 54(9), 452–456.
- Csepeli, Réka 2024: Szellemi rokonság Eötvös és Montalembert keresztény-civilizáció értelmezésében. *Valóság*, 67(6), 87–93.
- Darabos, Ádám – Jancsó, András 2024: A liberális katolicizmustól a kereszténydemokráciáig: Eötvös József keresztény politikai gondolkodása. *Valóság*, 67(6), 94–101.
- Dumont, Jean-Noël 2024: Charles de Montalembert – egy keresztény küzdelme a polgári szabadságjogokért. *Valóság*, 67(6), 73–78.
- Eissrich, Daniel 2018: An Economist's View of the Work of Wilhelm Emmanuel von Ketteler and Its Influence on the Encyclical *Rerum novarum*. In Backhaus, Jürgen – Chaloupek, Günther – Frambach, Hans A. (szerk.) *On the Economic Significance of the Catholic Social Doctrine. 125 Years of Rerum Novarum*. New York, Springer, 11–25.
- Enyedi, Zsolt 1998: *Politika a kereszt jegyében. Egy politikai szubkultúra természetrajza*. Budapest, Osiris.
- Forlenza Rosario – Thomassen, Bjorn 2024: *Italy's Christian Democracy*. Oxford, Oxford University Press.
- Gájer, László 2013: *XIII. Leó pápa megnyilatkozásainak filozófiatörténeti előzményei (különös tekintettel a vallásszabadságra)*. Doktori disszertáció. http://real-phd.mtak.hu/156/1/Gajer_Laszlo.pdf
- Gájer, László 2017: XIII. Leó pápa és a demokrácia. *Magyar Sion*, 11(2), 283–296.
- XVI. Gergely 1832: Mirari vos. *Acta Sanctae Sedis*, 4, 1868, [1832. 08. 15.], 336–345.
- Hilaire, Yves-Marie 2001: Két boldog pápa, IX. Piusz és XXIII. János. *Communio*, 9(1–4), 52–66.

- Hölvényi, György 2021: A kereszténydemokrácia lehetőségei a 21. században. *Kommentár*, 1, 83–92.
- Hörcher, Ferenc 2023: A szubszidiaritás elve a katolikus társadalmi tanításban és kialakulásának eszmetörténeti előzményei. In Jancsó, András – Darabos, Ádám (szerk.) *Rerum novarum 130: Tanulmányok az első szociális enciklikáról*. Budapest, Ludovika, 117–134.
- Invernizzi Accetti, Carlo 2019: *What Is Christian Democracy? Politics, Religion and Ideology*. New York, Cambridge University Press.
- Invernizzi, Marco 2022: *L'Opera dei Congressi (1874-1904)*. Crotone, D'Ettoris.
- Jancsó, András – Darabos, Ádám (szerk.) 2023: *Rerum novarum 130: Tanulmányok az első szociális enciklikáról*. Budapest, Ludovika.
- Kaiser, Wolfram 2007: *Christian Democracy and the Origins of European Union*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Kalyvas, Stathis N. 1996: *The Rise of Christian Democracy in Europe*. Ithaca–London, Cornell University Press.
- Kertzer, David I. 2018: *The Pope Who Would Be King: The Exile of Pius IX and the Emergence of Modern Europe*. New York, Random House.
- Kselman, Thomas 2018: *Conscience and Conversion. Religious Liberty in Post-Revolutionary France*. New Haven – London, Yale University Press.
- XIII. Leó 1901: Graves de communi re. *Acta Sanctae Sedis*, 33, 1901/1, [1901. 01. 18.], 385–396.
- XIV. Leó 2025: *Beszéd a bíborosokhoz*. Tózsér Endre. 2025. május 10. <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/en/speeches/2025/may/documents/20250510-collegio-cardinalizio.html>
- Ludassy, Mária [é. n.]: *Változatok a politikai katolicizmusra Franciaországban, 1800–1850 (de Maistre – de Bonald – Lamennais)*. <http://real-d.mtak.hu/936/>
- Marotta, Saretta 2017: L'agonia del non expedit. In Melloni, Alberto – Cavagnini, Giovanni – Grossi, Giulia (szerk.) *Benedetto XV. Papa Giacomo Della Chiesa nel mondo dell'«inutile strage»*. Bologna, Il Mulino, 667–679.
- Nagypál, Szabolcs 2024: Subsidiarity in Christian Social Teaching: Roots and Implementation. *Hungarian Conservative*. https://www.hungarianconservative.com/articles/culture_society/subsidiarity_christian-social-teaching_religion_roman-catholic-church_protestantism/
- Oftestad, Bernt Torvild 2018: *The Catholic Church and Liberal Democracy*. London – New York, Routledge.
- Pellet, Philippe 2024: Charles de Montalembert Árpád-házi Szent Erzsébet élete című könyvének meglepő hatásai. *Valóság*, 67(6), 79–86.
- IX. Piusz: Quanta cura. [1864a. 12. 08.] *Acta Sanctae Sedis*, 3, 1867, 160–167.
- IX. Piusz: Syllabus. [1864b. 12. 08.] *Acta Sanctae Sedis*, 3, 1867, 168–176.
- Saresella, Daniela 2015: Christianity and Socialism in Italy in the Early Twentieth Century. *Church History*, 84(3), 585–607.
- Sturzo, Luigi 1936: Giuseppe Toniolo and Christian Democracy. *Blackfriars*, 17(194), 358–368.
- Sturzo, Luigi 1947: The Philosophic Background of Christian Democracy. *The Review of Politics*, 9(1), 3–15.
- Szkárosi, Niké 2007: A liberális katolicizmus kiemelkedő gondolkodói Franciaországban és Itáliában. *Studia Caroliensia*, 3, 117–141.
- Toniolo, Giuseppe 1897: Il concetto cristiano della democrazia. *Rivista Internazionale di Scienze Sociali e Discipline Ausiliare*, 14(55), 325–369

- Tornielli, Andrea 2011: *La fragile concordia: Stato e cattolici in centocinquant'anni di storia italiana*. Milánó, Rizzoli [EPUB].
- Török, József 1999: *Egyetemes egyháztörténelem II.* Budapest, Szent István Társulat.
- Vadász, Sándor 2011: A század eszmetörténete. In uő. (szerk.) *19. századi egyetemes történelem 1789–1914. Európa és Európán kívüli országok*. Budapest, Osiris, 454–471.
- Weigel, George 2013: Pope Leo XIII was the First Modern Pope. *Aleteia*, július 17. <https://aleteia.org/2013/07/17/pope-leo-xiii-was-the-first-modern-pope>
- Zachar, Péter Krisztián 2023: A *Rerum novarum* és a jezsuita szolidarizmus iskolája. In Jancsó, András – Darabos, Ádám (szerk.) *Rerum novarum 130: Tanulmányok az első szociális enciklikáról*. Budapest, Ludovika, 89–103.
- Zimányi, Ágnes 2022: XIII. Leó pápa pápaságának (1878–1903) néhány magyar vonatkozása. In Vincze, Krisztián (szerk.) *A Magyarországi Aquinói Szent Tamás Társaság Közleményei VII.* Budapest, Szent István Társulat, 49–73.
- Zsigmond László 1972: A kereszténydemokrácia fogalma körüli vita politikai értelme. *Vigilia*, 37(1), 6–17.

Megjelent a

POLITIKATUDOMÁNYI SZEMLE

2026/1. száma

TANULMÁNYOK

- *Benedek István–Sebestyén Annamária*: Euroambivalens és ekvivokális euroszepticismus. A stratégiai kétértelműség diadala a 2024-es magyarországi Európai Parlamenti választásokon
- *Horváth Balázs*: Mondjuk azt, hogy nem a mi hibánk? A magyar politikai kommunikáció nyelvészeti elemzése krízis idején a kormányzati felelősségvállalás szempontjából
- *Újvári Péter Ádám*: „Hazaárulók, tolvajok, szívtelenek” Morális keretezés a magyar politikai kommunikációban
- *Kristóf Luca*: Az affektív polarizáció találkozása a professzionális identitással az autoriter tudománypolitika boncasztalán
- *Merker Iván–Nyíri Szabolcs–Schmidt Előgiusz Ákos*: A demokratikus realizmus újraértékelése? A Christopher H. Achen és Larry M. Bartels *Democracy for Realists* című könyve körüli tudományos viták és kritikák áttekintése

RECENZÍÓ

- *Lovász Dorottya*: Lokálisan gondolkodni, országosan cselekedni? – A helyi digitális politikai részvétel perspektívái Magyarországon (*Bene Márton–Dobos Gábor*: *Networked Locality: Social Media and Local Politics in Hungary*)

ZACHAR PÉTER KRISZTIÁN¹

A jezsuita szolidarizmus és magyar követői

Jesuit Solidarism and its Hungarian followers

Absztrakt

Jelen tanulmány a jezsuita gyökerű szolidarizmus társadalomtudományi elméletét és magyarországi recepcióját mutatja be. A modern polgári társadalmak kialakulásával párhuzamosan megjelent államtudományi diskurzusok középpontjában a gazdaság- és szociálpolitika normatív alapjai álltak. A jezsuita szolidarizmus a 19. század végén és a 20. század elején kibontakozó társadalomtudományi irányzat, amelynek célja a társadalmi igazságosság és a szolidaritás elveinek érvényesítése volt az államélet, a gazdaságszervezés és a társadalompolitika terén. A tanulmány részletesen bemutatja Heinrich Pesch munkásságát, aki a szolidarizmus elméletének egyik legjelentősebb képviselője volt, és gondolatai nagy hatást gyakoroltak a magyar konzervatív gondolkodókra. A tanulmány részletesen elemzi az egyház társadalmi tanításán nyugvó elmélet sarokpontjait. Továbbá bemutatja a kibontakozó keresztényszociális, hivatásrendi és államelméleti diskurzus magyarországi recepciójának főbb állomásait. Az írás kitér arra, miként adaptálták az új keresztény elveket a magyar társadalmi és politikai viszonyokra, különös tekintettel a hivatásrendi szervezetek kialakítására és a szociális igazságosság előmozdítására a magyar követők, köztük Kerkai Jenő és Varga László jezsuiták, Kovrig Béla és Mihelics Vid szociológusok.

Kulcsszavak: jezsuita szolidarizmus, Heinrich Pesch, hivatásrendi szervezetek, szociális igazságosság, Oswald von Nell-Breuning, katolikus társadalmi tanítás

Abstract

This paper presents the social theory of solidarism with its Jesuit roots and its reception in Hungary. The normative foundations of economic and social policy were at the centre of the academic discourses that emerged in parallel with the emergence of modern bourgeois societies. Jesuit solidarism is a social science movement that developed in the late 19th and early 20th centuries, aiming to promote the principles of social justice and solidarity in the

¹ Egyetemi docens, Nemzeti Közsolgálati Egyetem Államtudományi és Nemzetközi Tanulmányok Kar, zachar.peter.krisztian@uni-nke.hu

fields of state life, economic organisation, and social policy. The paper presents in detail the work of Heinrich Pesch, one of the most important exponents of the theory of solidarism, whose ideas had a great influence on Hungarian conservative thinkers. The paper analyses in detail the cornerstones of a theory based on the social teaching of the Church. It also presents the main stages in the reception of the unfolding Christian social, vocational, and state-theoretical discourse in Hungary. The paper discusses how the new Christian principles were adapted to Hungarian social and political conditions, with particular reference to the formation of professional organisations and the promotion of social justice by Hungarian followers, including Jesuits Jenő Kerkai and László Varga, and sociologists Béla Kovrig and Vid Mihelics.

Keywords: Jesuit solidarity, Heinrich Pesch, vocational organisations, social justice, Oswald von Nell-Breuning, Catholic social teaching

Bevezetés

A modern polgári társadalmak kialakulásával szinte egyidejű az állam feladatairól, a gazdaság- és szociálpolitika normatív alapjairól szóló tudományos diskurzus. A felvilágosodás és a francia forradalom első időszakának rendkívül látványos államelméleti kibontakozása, majd a liberális politikai gazdaságtan meghirdetése után egyre nagyobb intenzitással jelentek meg az életképes alternatívákra irányuló javaslatok. A jóléti államról folytatott viták sodrában e körben a liberális piacorientált megközelítések és a marxista, etatista-kollektivistá modellek mellett leginkább egy leegyszerűsítve korporatista felfogásnak nevezhető konzervatív koncepció nyert teret.² Ennek külön ágává nőtte ki magát a katolikus egyház társadalmi tanításának formálódásával egyidejűleg a jezsuita szolidarizmus iskolája, melynek megalkotói úgy vélték, hogy ez a doktrína képes az állam, a gazdaság és a társadalom általánosan elfogadható társadalomelméletét nyújtani, ezzel mind empirikusan, mind normatív szempontból meghaladni az individualista vagy kollektivistá eredetű elméleti riválisokat. Nem hidat kívánt építeni a két szélsőségesnek vélt megközelítés között, hanem egy egyedi, saját elméleti megközelítéssel felépíteni a modern állam egyes szegmenseit. A koncepció előzményei a francia forradalom időszakára nyúlnak vissza, és a 19. századi szerzőkben közös elem, hogy a gazdasági szerveződés és a társadalmi elégedetlenség együttes problémáira kínált

² Vö. Esping-Andersen 1990, 26–28.

megoldásokat elsősorban Aquinói Szent Tamás etikájára és filozófiájára építették. A kialakuló neoskolasztikus megközelítések közös eleme volt, hogy a gazdaság versenypiaci megoldásaival szembeni elégedetlenség motiválta őket, ugyanakkor határozottan elvetették az egyre erősödő kollektivista/etatista/marxista válaszokat. A konzervatív iskola gondolkodói úgy vélték, hogy a piac nem megfelelő eszköz a produktív hozzájárulások értékelésére, emellett az individualista kapitalizmus keretei között az embereket árucikként kezelik, és e kettő együttesen rombolja az emberi lény személyes méltóságát.³ Éppen ezért posztulátumként fogalmazták meg, hogy egy társadalom gazdasági-társadalmi rendje csak magasabb (morális) értékek és célok kánonjának a hátterében és abba ágyazva lehet hosszú távon működőképes. Egyértelmű volt számukra, hogy a modern tudományokat Isten teremtésrendjében kell rögzíteni, ugyanis enélkül nem lehetséges a világ és a természet, a történelem és a társadalom felismerhető végső igazságokon alapuló, valóban tudományos szemlélete.⁴ Ez a folyamatosan erősödő irányzat a közösséget, a társadalmi összetartozást hangsúlyozta, ugyanis elmélete szerint az egyén csak a másokkal való közvetlen kapcsolatban tud kiteljesedni és a rá bízott talentumokat megfelelően kifejteni. Így minden társadalomban a közös cselekvés adja a kohéziós erőt, ez pedig az erkölcsi alapokon nyugvó közjó szolgálata, előbb a mikroközösségekben (családok), majd a hivatások szerint egymásra utalt embercsoportokban (rendek), végül a társadalom egészében (állam).⁵ Ez a rendkívül élénk tudományos diskurzus a korszak magyar tudományos vitáit is áthatotta és megtermékenyítette a magyar állam alapjairól, jövőjéről szóló eszmecserét a szélsőségek korában.

A jezsuita szolidarizmus alapjai

A válaszokat kereső gondolkodók (közgazdászok, filozófusok, történészek, szociológusok, egyháziak) számos korai előfutárra, akár Aquinói Szent Tamás „organikus társadalom-szemléletéig” visszanyúló előz-

³ Harris 1946, 38.

⁴ Vö. Große Kracht 2020.

⁵ Gergely 2007, 10.

ményre építhettek.⁶ A korszakunkban megfogalmazott elméletek közös vonása volt, hogy nem az egyén, hanem társadalmi csoportok felől közelítették meg az állam felépítését. De az elképzelések igen széles skálán mozogtak: egyes teóriák hajlandóak voltak a demokrácia végleges felszámolását is tervbe venni (állami korporatizmus, univerzalizmus), míg más koncepciók éppenséggel a részvételi demokrácia kiteljesítéseként ábrázolták az új típusú államot (katolikus hivatásrendiség). Ez utóbbi, mely alapvetően a katolikus egyház szociális tanításán alapuló irányzat volt, egy szubszidiaritásra építő, demokratikus elemeknek is teret engedő új társadalmi-gazdasági rend megvalósítására tett javaslatot. Meghatározó dokumentuma volt XIII. Leó pápa 1891. május 15-én közzétett *Rerum novarum* kezdetű, a munkások helyzetéről szóló enciklikája és az annak hátterében álló katolikus értelmiségi kör tevékenysége, a Szociális és Közgazdasági Tanulmányok Katolikus Uniója (Fribourgi Unió) által kidolgozott javaslatok. Ennek során a magánhaszonnal és a mindent uraló állammal leginkább a közjó fogalmát állították szembe: „mindazokat az erkölcsi, szellemi és anyagi javakat, amelyek nélkülözhetetlenek magának a társadalmi közösségnek és e közösség tagjainak, tehát a kisebb közösségeknek és egyéneknek létfenntartásához. A közjó eszerint nem az egyéni javak összegezése, hanem több ennél.”⁷ A Fribourgi Unió tevékenysége nyomán kibontakozó legfontosabb következtetés az volt, hogy a szegények, elesett társadalmi csoportok alkalmoszerű segélyezése nem oldhatja meg a probléma mélyén húzódó szociális gondokat. Éppen ezért a gazdaság terén sem elégséges a keresztény értékekhez való individualista visszatérés, vagy akár jó szándékú, filantróp vállalkozások alapítása. A társadalmi igazságosság gondolatát középpontba állítva átfogó megoldással kell a problémához közeledni.⁸ Ebben pedig kimagasló szerep hárul az államra, amelynek feladata a mutatkozó túlkapások korrekciója és az egyének, magánvállalkozások tevékenységének összehangolása a közjával (miközben garantálja a lehető legnagyobb szabadságot a magánkezdeményezéseknek).⁹

⁶ A hivatásrendi eszme fejlődéséről lásd legutóbb: Zachar 2014, 67–119.

⁷ Mihelics 1939–1940, 49–55.

⁸ A Fribourgi Unió részletes bemutatásáról és tanácskozásairól lásd: Botos 2023.

⁹ Muzslyay 1992, 322. sk.

Eme keresztény morálba ágyazott államtudomány számára egyértelmű volt, hogy nem létezhet sem „abszolút szabadság”, sem „egyetemes egyenlőség”. Nem valósítható meg a csak a saját előnyére törekvő egyéni gazdasági szerepvállalás rendszere, sem a különböző foglalkozási csoportok, osztályok és rendek közötti minden társadalmi differenciálódást elmosó etatista-kollektivista egyenlőség rendszere. Eme gondolkodók a társadalmi-gazdasági berendezkedés tekintetében „viszonylagos függetlenséget” vizionáltak, szerves beilleszkedést a társadalmi egészbe mint erkölcsi egységbe, amely a fennálló erkölcsi rend elismerésén alapul. E módszertani megközelítés számára egyértelmű volt, hogy az állam és ennek keretében a szociális gazdaság nyilvánvalóan az ember szolgálatára hivatott, ezért logikailag elkötelezett az értéktételek iránt. Ezek a moralitásból megérthető értékítéletek a végső, gazdasági értékfogalomban, a társadalmi jólétben (közjóban) összegződnek.¹⁰

A századforduló rendkívül élénk tudományos diskurzusában, a konzervatív megközelítések körében valódi jelentős áttörést elsősorban Heinrich Pesch (1854–1926) munkássága hozott. Kutatásaival és publikációival megerősítette azt az igényt, hogy egy komplex, a katolikus hitelvekkel is összhangban álló gazdaságfilozófiai és államelméleti rendszer korrigálja a manchesteri kapitalizmus liberális államának túlkapásait. Az újdonságot és egyediséget ebben a teljességre való törekvés és az elméleti megalapozottság jelentette. Pesch munkáinak egyes elemei a nemzetgazdasági élet megértésének antropocentrikus és organikus megközelítése, a gazdasági jelenségek kauzális és teleologikus szemlélete, az induktív és deduktív, valamint az analitikus és szintetikus módszerek elemző kombinációja, az állam nemzetgazdasági szerepének hangsúlyozása, valamint a közgazdaságtan gyakorlati jellege volt konkrét empirikus alkalmazási referenciákkal. Pesch normatív közgazdaságtani megközelítést alkalmazott, mivel a társadalmi-gazdasági jólétet tekintette a gazdasági folyamat alapvető céljának. Munkássága során a közgazdászok feladatának vélte, hogy meghatározzák a kívánatos és elérhető köztes társadalmi-gazdasági célokat, és értékeljék az ezek eléréséhez használt különböző eszközök megfelelőségét és haté-

¹⁰ Messner 1976, 119.

konyságát.¹¹ Mindezt pedig valós vallási töltet és hitéleti elkötelezettség nélkül is működőképesnek, önmagában megálló valóságnak vélte. Úgy értékelte, hogy pusztán tudományos, humanitárius vagy nemzetgazdasági megközelítésből is érthető és elfogadható az általa kínált tudományos keretrendszer. Munkáiban így a közgazdaságtan társadalomtudományi, antropológiai és szociális fundamentuma volt meghatározó, vagyis a gazdaságot nemcsak számszerűsített törvényszerűségek tanaként, hanem az emberek társadalmi interakcióinak folyamataként szemlélte, amely a kölcsönösségen, közös értékrenden, az egyének és a társadalom kapcsolatain és kötelezettségein alapul.

Heinrich Pesch jelentősége

Pesch munkásságának első fázisában a jezsuiták egyik legjelentősebb és egyben legrégibb elméleti sajtóorgánuma, az 1865 óta megjelenő *Stimmen aus Maria-Laach* hasábjain fejtette ki gazdaságelméleti tanításait.¹² A folyóirat maga is valódi névumnak számított, hiszen egyfelől komoly szerepet vállalt az első vatikáni zsinat (1869–1870) szellemi előkészítésében, másfelől ez volt az egyik első olyan fórum, ahol az egyház és a modern kor párbeszédének teljes területére igyekeztek a szerzők reflektálni, a vallási, tudományos és társadalmi élet legfontosabb kérdéseit elemezni.¹³

Első itt megjelenő, programalkotó írásai későbbi munkásságának minden meghatározó elemét már tartalmazták. Ezeket a későbbiekben önálló kötetekben is megjelentette (*Liberalismus, Sozialismus und christliche Gesellschaftsordnung*). Ugyanakkor az ideológiai elem ebben a szövegben, amelyet eredetileg a hasonlóan gondolkodóknak szánt, sokkal élesebben hat és határozottabbnak tűnik, mint a későbbi életművének számító közgazdasági tankönyv (*Lehrbuch der Nationalökonomie*, 1905–1926) józan szövegében, amely a másként gondolkodók széles körének is íródott. Pesch idejekorán rámutatott a vallás, a politika és a társadalmi viszonyok közötti szoros, felbonthatatlan összefüggésre: érvelé-

¹¹ Mueller 1977, 294.

¹² Pesch életútjáról lásd magyarul Zachar 2021, 2023.

¹³ Lásd Männer 2019.

sében alapvető kiindulási pontként, megkérdőjelezhetetlen sarokkőként írja le, hogy a világi ügyek tárgyalásában egyetlen abszolút szilárd és biztos erkölcsi álláspont lehetséges, melyet sem a gazdaságtan, sem a történetiség nem tud nyújtani.¹⁴ Többek között azzal indokolja a közgazdaságtan és az erkölcs szükséges összhangját, hogy az erkölcsi törvény általános érvényű minden időben és helyen. Az emberek szabad cselekedeteire vonatkozik, és így a közgazdaságtan területén is alkalmazható az ilyen cselekedetekre. Mindemellett az erkölcsi törvény az emberek cselekedeteit a végső cél felé irányítja, ezért az erkölcsi törvény bármely ellentmondása az ember időbeli és örök célja közötti ellentmondás. Továbbá a közgazdász nem tekintheti tudománya formális tárgyát másként, mint az általános nemzeti jóléttel összefüggésben. Így nem feledkezhet meg az általános műveltség és a politikai társadalom egész jóléti céljának belső egységéről. Végül, de nem utolsósorban, egy nép anyagi jólétét a nép gazdasági életében meglévő erkölcsösség fokozata kondicionálja.¹⁵

A korai elméletben kibontakozott az a katolikus tradíció, amely szerint amennyiben a társadalmat nem hatják át a közös értékek, és a polgárok nem integrálódnak ezekbe, nincs egy átfogó alapkonszenzus, akkor fennáll a társadalmi szétesés veszélye. Ezen alapokból kiindulva a 20. században Ernst-Wolfgang Böckenförde már egyértelműen fogalmazta meg, hogy ezeket a közös értékeket és célokat, amelyekbe beágyazódik, a modern társadalom nem tudja saját maga körében előállítani.¹⁶

A katolikus indíttatású elmélet alapvető meggyőződése, hogy a modern közgazdaságtan sokáig az emberről mint *homo oeconomicus*ról alkotott nagyon korlátozott képet követte. Ezzel alapvetően figyelmen kívül hagyta a többi társadalomtudomány eredményeit és részben terméketlen, empirikus hivatkozások nélküli modellezésbe sülyedt. Az egyház társadalmi tanítása ezzel szemben kitartott differenciált emberképe mellett, és csak ennek révén lehet elkerülni azt a téves fejlő-

¹⁴ Pesch 1901, 2. k., 394–395.

¹⁵ Pesch 1924, 1. k., 504–507; Mulcahy 1949, 354–355.

¹⁶ Vö.: Böckenförde 1987; Jancsó 2021; Meyer 2003, 31.

dést, hogy az embert és így gazdasági viselkedésének céljait is csupaszon a hasznossági skálára redukálják.¹⁷

Pesch társadalmi tanításában alapvetően támaszkodott az elődökre, a Fribourgi Unió köre által kidolgozott katolikus alapokra, a neotomista filozófia kereteire és az egyház társadalmi tanításának sarokpontjaira. Mindemellett érdekes párhuzam a francia eszmetörténet szolidaritásiskolája is. A Pesch által a katolikus társadalmi tanításba – Juan Donoso Cortés nyomán – beemelt fogalom, a modern szolidaritás első értelmezésében rendkívül közel áll a francia laikus szociológusok megközelítéséhez, mivel azt az emberek egymástól való kölcsönös függőségének *terminus technicus*aként használja, igaz, immár a neoskolasztikus társadalomfilozófia értelmezési keretébe ágyazva.¹⁸ Izgalmas, hogy a szolidarizmus megalapozása Pesch munkásságában nem csupán a neoskolasztikus természeti törvények erkölcsén nyugszik, hanem a francia *solidarisme* gondolköréhez hasonlóan a modern ipari társadalom gazdasági életének valóságából is fakad.¹⁹ Ugyanakkor azt a követelményt, hogy az egyéni vagy csoportérdekek pozitív és negatív értelemben egyaránt alkalmazkodjanak a társadalom egészének magasabb rendű jogaihoz és jólétéhez, egy szilárd társadalmi-metafizikai alap meglétével magyarázta Pesch, ami a teremtetés isteni rendjéből fakad.²⁰ Ezek alapján saját rendszerét antropocentrikus-teleológiai rendszerként jellemezte. Véleménye szerint a csoporthoz kapcsolódó emberi személyt kell minden gazdasági tevékenység kiindulópontjának, irányítójának és céljának tekinteni. Így számára a modern közgazdaságtan gyakorlati jellegű társadalomtudomány, amely a társadalom létfontosságú funkcióival foglalkozik. Ez azonban megfelelő filozófiai antropológiát igényel előzményként.²¹

¹⁷ Meyer 2003, 11–12.

¹⁸ Große Kracht 2017, 274.

¹⁹ E rendkívül értékes modern, posztliberális szociológusi kör bemutatására jelen tanulmányunk keretében nincs lehetőség. Azonban a többek között Léon Bourgeois, Émile Durkheim, Frédéric Bastiat, Charles Gide és Alfred Fouillée munkásságával való rendszeres foglalkozás nagymértékben termékenyítette meg a modern katolikus társadalmi tanítás kibontásában élen járó jezsuita gondolkodókat is. Vö.: Große Kracht 2021. Ugyanakkor a szolidaritás gondolköre és a katolikus társadalmi tanítás közötti szoros kapcsolatok kialakítását Pesch nem magának, hanem Juan Donoso Cortésnak (1809–1853) tulajdonítja. Vö.: Ederer 1991, 597–598.

²⁰ Große Kracht 2017, 275–276.

²¹ Mueller 1977, 295.

Az itt kifejtett nézetek egyik legerősebb képe a korábbi korokból már ismert szerves, élő társadalom volt, amelyben az élő szervezet minden egyes funkciója az egész test fenntartását szolgálja.²² A társadalom alapvető sejtje természetesen számára is a család, és a társadalom maga szervezett rendeken keresztül tud működni. A katolikus társadalmi tanításra alapozva a munka a természet uralásának eszközeként szolgál, ami viszont magát az embert mint minden gazdasági tevékenység alapját és célját foglalja magában. A társadalom „szervezett közösség, olyan személyek állandó társulása, akik közös tevékenységgel kötelesek egy közös cél felé törekedni, és akiket a társadalmi cél felé egy jogi tekintély irányít”.²³ Erre alapozva Pesch már a korai műveiben is a szolidarizmust, a szolidaritás törvényét hirdeti. A katolikus perszonalizmusra építve állítja, hogy egy egyén vagy egy egész társadalmi csoport jóléte a polgártársai jólétén alapul, és hogy egyének vagy csoportok előnye nem származhat mások kizsákmányolásából, elnyomásából. Vagyis a szolidarizmus az emberi természetben megalapozott szent kötelesség, „Isten természeti törvénye” jelenik meg általa.²⁴ Pesch számára a szolidarizmus eszméjének középpontjában az a belátás áll, hogy „minden egyén, csoport és osztály közös kötelességgel és – bizonyos mértékig – közös felelősséggel rendelkezik az egész állami társadalom közös javát illetően. Más szóval: az egyéni akaratnak, az egyéni vagy csoportérdeknek pozitív és negatív értelemben is alkalmazkodnia kell a társadalmi jog követelményeihez, a társadalom egészének magasabb jogaihoz és javaihoz, esetleg meghajolva és feláldozva magát a kollíziós jogra vonatkozó elvek szerint.”²⁵

Eme morális alapvetésből kiindulva kritizálja a liberalizmus individualista és utilitarista megközelítésmódját, valamint a marxi alapú szocializmus forradalmi álláspontját és állami túlkapásait. Ezek nem segítik elő a közjó és az általános jólét megteremtését. A fennálló gazdasági-társadalmi megoldások az abszolút centralizáció vagy az abszolút decentralizáció két szélsőségét kínálják fel, miközben a valós megoldás egy olyan rendszer, amely meghagyja az egyes gazdaságok viszonylagos

²² Giers 1967, 53–68; Mazurek 1980, 87–89.

²³ Pesch 1924, I. k., 48.

²⁴ Uo. 432–434.

²⁵ Pesch 1902, 316.

függetlenségét, és csupán a társadalmi egészbe való szerves beilleszkedését követeli meg. Fontos látni, hogy a szolidarizmus nem a két szélsőség összekapcsolásából születik. Egyik oldalról sem kell kölcsönöznie, hiszen két tévhit együttesen sem eredményezhet igazságot!²⁶ „Mivel azonban a társadalom, mint szabad, erkölcsös lények társulása, erkölcsi egységet képvisel, a minden társadalmi rendszerben végső soron uralkodó alapgondolatnak is összhangban kell lennie az erkölcsi renddel, sőt önmagában erkölcsi posztulátumnak kell lennie.”²⁷ Ezt a legmagasabb társadalmi törvényt, erkölcsi követelményt nevezi munkássága során szolidaritásnak, míg az ebből levezetett gazdasági-társadalmi rendszert szolidarizmusnak. Pesch számára az igazi társadalom és gazdaság nem más, mint szabad és ezért felelősen cselekvő személyek rendezett egysége. Vagy van szolidaritás, céltudatos belső összetartás, vagy egyszerűen nincs társadalom. A perszonalizmus autonómiája és a társadalmi lét függősége között nincs áthidalhatatlan szakadék. Sőt, az egymásra utaltság, a kölcsönösség és az együttműködés az emberi együttélés tényei. A szolidarizmus emiatt nem egy ember alkotta eszmény, hanem a társadalom természete; ez az az eszköz, amellyel a társadalom eléri legfőbb célját, a közjót.²⁸

A perszonalizmusban megjelenő személyiség elve az ember teremtettségéből fakadó sérthetetlen méltóságát és szabadságát hangsúlyozza. Ez alapján az embernek kell minden társadalmi intézmény hordozójának, létrehozójának és céljának is lennie. A neotomista felfogás szerint tehát a rend és a társadalmi intézmények végső mércéje maga az ember. Mindezek nyomán a jezsuita közgazdasági és társadalmi tanításban a társadalmi szervezeti formáknak csupán instrumentális funkciót tulajdoníthatunk. Ebből vezeti le Pesch azt a követelményét is, hogy a gazdasági rend kérdéseit is az ember szempontjából kell elemezni. Az ember egyéni szinten kiegészítésre szorul, és ebből fakad a társadalmi munkamegosztás, illetve a társadalmi szervezetek komplementaritásának megszületése. „Ezen elv szerint a gazdaságot és a tár-

²⁶ Mueller 1977, 296. „Az egyén és a társadalom viszonyát illetően csak három elmélet lehetséges, s ezekre az elméletekre épít szükségszerűen minden társadalmi berendezkedés és reformtörekvés. Két szélén áll az individualizmus és kollektívizmus, középtűt pedig a katolicizmus, vagy keresztény szolidarizmus, amely nem kompromisszum a két véglet között, hanem önálló társadalmi szemlélet.” Mihelics 1932, 7.

²⁷ Pesch 1901, 1. k., 38.

²⁸ Mueller 2005, 349.

sadalmat úgy kell megszervezni, hogy az emberek jóléte álljon a középpontban. A hatékonyság és a szubszidiaritás szempontjai alapján a rendet a hierarchia (állami alárendeltség) vagy a piac (piaci alapú koordináció) alternatív koordinációs mechanizmusai révén lehet megteremteni.”²⁹ Erre alapozva a jezsuita szolidarizmus rendszere támogatja az erőteljes önszerveződő életet, azaz a sok önkéntes, közösségi szellemű egyesületet, hivatásrendet és az önkormányzatiságot, ahol csak lehetséges és a közjónak megfelelő. Ez ugyanis magából a polgári társadalom szerves koncepciójából és a szubszidiaritás elvéből fakad. A társadalom mint erkölcsi organizmus nagyfokú önrendelkezést őriz meg tagjaiban. Nem az individualizmusnak tett engedményként vagy gyengeségből fakadóan, hanem azért, mert a társadalmi szervezetek erejét és hatékonyságát növeli tagjainak spontán aktivitása és önállósága, feltéve, hogy ez az aktivitás a szolidarizmus szelleméből fakad.³⁰ Amennyiben az általánosan elérhető anyagi jólét fogalmát megkérdőjelezzük és azt pusztán szubjektív tartományba utaljuk, akkor ugyanilyen szubjektív lenne a jogrend „közjó” fogalma is. Ez pedig azt jelentené, hogy a politikaelmélet nem képviselhet valóságot, és nem marad más megközelítés a kérdések rendezéséhez, mint a hatalmi politika.³¹

A közösséggé válás morális háttere az igazságosság, a kölcsönösség és az érdekközösség artikulációja, melyek kifejeződése a szolidarizmus. Az egyéni érdekek mások érdekeivel való összhangja és a közérdek az erkölcsi posztulátum révén valósulhat meg. A szolidaritás elve az emberi lények perszonalitására és közösségi mivoltára alapoz, és kölcsönös kapcsolatot és kötelezettséget feltételez. A szimplán versenyalapú gazdasági berendezkedéssel szemben ez alapján azért fogalmazható meg kritika, mert minden gazdasági döntés, politikai intézkedés és intézmény alapvető erkölcsi kritériuma, hogy minden embert, különösen a szegényeket kell szolgálnia.³²

„A szolidarizmus az a társadalmi rendszer, amely a társadalmi élet erkölcsi-organikus felfogásán alapulva a nemzetgazdaságnak a szolidaritás elvének megfelelő szervezését követeli, tehát olyan szervezést,

²⁹ Meyer 2003, 22–23.

³⁰ Mueller 2005, 351.

³¹ Mulcahy 1949, 351–352.

³² Meyer 2003, 23.

amely a társadalmi igazságosság követelményeinek megfelelően kielégíti a polgári közösséget és annak közös célját, amely teret enged a társadalom teljes szerves fejlődésének a hivatásközösségek szorosabb társulásaiban, a kor szükségleteinek és feltételeinek megfelelően, mind-
ezt úgy, hogy az egyének, egyéni gazdaságok és társulások természet-
jogon alapuló öncélúságát, függetlenségét és önfelelősségét megőrzi.”³³
A kapitalizmus problémáira Pesch a szerves rendi vagy korporatív gazdaság létrehozását javasolja, amelyben a szervezett szakmai és ipari csoportok közötti együttműködés felváltja a gazdasági kommunikáció piaci formáját. Munkájában rámutat, hogy egy ilyen rendi gazdaság strukturális alapjai már léteznek a munkaadók és munkavállalók különböző szövetségeiben, mint például a szakszervezetek, szindikátusok vagy akár egyes kartellek.³⁴ Véleménye szerint a rendi tagoltságú gazdaság segíthet megszüntetni a „termelés anarchiáját”, „csökkentheti a válságok intenzitását”, és biztosíthatja a „foglalkoztatás állandóságát”. Ezzel pedig a szolidaritás elvét és a szubszidiaritás gondolatát testesítik meg, ami által a modern államrend átszervezésének modelljévé válhatnak.³⁵

Az e körben kialakított szubszidiaritás elve a képességek, kompetenciák elismeréséről szól, az egyéni felelősség és a kezdeményezés elsőbbségét hirdeti. A katolikus társadalmi tanítás értelmében ez a szabályozási elv akkor rendel funkciót a magasabb szintű társadalmi szerveződések kezébe, ha az egyéni szerveződések vagy kis csoportok túlterheltek, és nem képesek kielégíteni alapvető szükségleteiket, illetve ha azok saját funkciójukban hozzáértőbben és hatékonyabban járnak el, mint az alulról építkező egységek.³⁶ A szubszidiaritás alapvetően feltételezi a tagolt társadalmi rendszert, mely keretében megvalósulhat a szociális kooperáció. A „subsídium” nemcsak a beavatkozás tilalmát tartalmazza bizonyos feltételek közepette, hanem egyben a „segély az önsegélyre” gondolatát is.³⁷

³³ Pesch 1924, 1. k., 434.

³⁴ Erről lásd többek között Pesch 1926, III. k., 460–465.

³⁵ Harris 1946, 56.

³⁶ Meyer 2003, 24.

³⁷ Rauscher 1985, 279–320.

Rendkívül érdekes, hogy Pesch és munkássága alig gyakorolt közvetlen hatást a korszak közgazdaságtani diskurzusára, a politikai áttörés, a jezsuita „szolidarizmus” programformulájának remélt győzelme elmaradt.³⁸ Ugyanakkor az egyház társadalmi tanítására annál komolyabb hatással volt és valós alternatívaként jelent meg a társadalomszervezés új koncepcióinak körében. Teret nyert az a meggyőződés, hogy a gazdasági és politikai decentralizáció, a hivatásrendi struktúrák propagálása nem reakciós, sokkal inkább hipermodern államberendezkedés irányába mutat.³⁹ Az elmélet szerint egy állam nem tud hatékonyan működni, ha az összes egyén és a társadalom alsóbb társadalmi szervei sokrétű tevékenységének felügyelete terheli. Azonban ha ezeket a szerveket a társadalomban betöltött gazdasági funkcióik szerint szervezik, akkor könnyebb felügyelni és szabályozni azt, ami sokkal kisebb számú társadalmi egységet jelentene.⁴⁰ A társadalmi együttélés megfelelő keretrendszere, akár csak bármelyik csoporté, „pontosan attól függ, hogy a társadalom képes-e lehetőséget biztosítani tagjainak személyiségük kibontakoztatására és arra, hogy saját felelősségükre hozzájáruljanak az egész jólétéhez, valamint attól, hogy képes-e az egyes tagokat visszafogni ott, ahol ez a közös érdekében szükségesnek tűnik”.⁴¹ Pesch közgazdasági elméletében ugyanis, mint láttuk, a tulajdon nem maga a cél, hanem csupán eszköz a célok eléréséhez, a mindennapi szükségletek kielégítéséhez. A társadalom szociális jellege abban nyilvánul meg, hogy az isteni gondviselés a javakat az egész emberiség számára teremtette meg, így a vagyon csak embertársaink közreműködésével szerezhető meg. Ebből azonban Pesch számára az egyház társadalmi tanításának egyik kulcsmozzanata következett: a magántulajdon két vonása, a személyes és szociális oldala. A törvényes igazság feladata őrködni a fölött, hogy a magántulajdon ne veszítse el szociális jellegét és – a közös alapelveit szem előtt tartva – megfelelően kerüljön felhasználásra.⁴² Ehhez megfelelő társadalmi ellenőrzés és szervezeti keretrendszer szükséges, amit a rendi tagozódás segíthet elő.

³⁸ Vö. Große Kracht 2020.

³⁹ Chappel 2015, 22–23.

⁴⁰ Ederer 1991, 602–603.

⁴¹ Mueller 2005, 350.

⁴² Mazurek 1980, 92–93.

A jezsuita közgazdasági iskolának is köszönhető, hogy a jóléti állam elve teret nyert és megszilárdult a modern kori keresztény-konzervatív követelések katalógusában. Ennek kibontása közvetlenül a keresztény társadalmi tanítás szolidaritási elvéből, a szolidarizmus iskolájából ered. Legkésőbb a *Rerum novarum* enciklika óta egyértelmű, hogy a keresztény társadalmi tanítás központi törekvése nem más, mint hogy a gazdaságot és a társadalmat humánus módon és az egyének és a közösség szolidáris együttélésére való hivatkozással szervezze meg. A későbbi elméletalkotók különböző stációkon át a szabadság és a társadalmi igazságosság fogalmait mint központi etikai elveket hagyományozták az utókorra. A modern államszervezés keretei között pedig ezen etikai elvek és két szervezési elem: a piaci mechanizmusok és az állami ellenőrzés összekapcsolásával törekedtek a társadalompolitikai céljukat megvalósítani.⁴³ A társadalmi rend, a megfelelő (hivatásrendi) tagoltság fontosságának pozitív kifejezése adta a jezsuita gazdaságelmélet számára a keretet az intézményes megközelítéshez. Ennek révén is a gazdaság közvetlen céljára irányíthatták a figyelmet, mégpedig hogy garantálja az emberek általános anyagi jólétének mint végső célnak a biztonságos társadalmi feltételeit.⁴⁴

A szolidarizmus diadala?

A korszakban ezek a gondolatok a keresztényszociális tábor egyik meghatározó elemévé válhattak. Maga Pesch is hozzájárult ahhoz, hogy a konzervatív-keresztény politikai realitásba az általa vázolt alternatív társadalomtudományi megközelítés elismerést nyerjen. Több olyan röpiratot írt 1918 és 1924 között, amelyekben politikai érvkészlettel is beszámolt a jövőbeli gazdasági és társadalmi rendről szóló vitákba. Ezekben az individualista kapitalizmus és a kollektivistá szocializmus alternatívájaként a hivatásrendi (korporatív elemeket mutató) gazdaság- és társadalomszervezés mellett érvelt.⁴⁵ A katolikus társadalmi tanításon alapuló megközelítés nem gondolta, hogy rendelkezne a „bölcsek kövé-

⁴³ Meyer 2003, 29.

⁴⁴ Mulcahy 1949, 349.

⁴⁵ Lásd ezekhez: Pesch 1918, 1919; Große Kracht 2017, 282.

vel” a végső társadalmi célnak megfelelően tökéletesen működő nemzetgazdaság és állam koncepciójáról. Mindösszesen arra mutatott rá egyértelműen, hogy a versenytől és a kapitalizmus működésétől önmagában nem várható el a jövedelmek igazságos elosztása. Az elméletalkotók arra hívták fel a figyelmet, hogy a versenynek a gazdasági termelékenység optimumát és ezáltal a gazdasági növekedés olyan fokát kell létrehoznia, amely lehetővé teszi a társadalmi igazságosságnak, a közjó elvének jobban megfelelő jövedelemelosztást. Ehhez azonban a gazdasági rendszabályokon túl a társadalmi szervezés új alapokra helyezése is szükséges.⁴⁶

Minderre az egyre erősebben mutató európai szélsőségek térnyerése miatt is szükség volt. A szolidarizmus iskolájának második generációja továbbra is a katolikus értelmiség és elsősorban a jezsuiták köréből került ki, akik egyértelművé kívánták tenni, hogy az egyre erőteljesebben mutató autoriter ideológiák jelentette veszély közepe nem a fennálló államrendszerek lebontására, hanem társadalmi-gazdasági belső reformokkal való megjavítására van szükség. Heinrich Pesch tanítványa és egy időben munkatársa volt a jezsuita közgazdasági iskola következő generációjának meghatározó alakja, Gustav Gundlach SJ (1892–1963), valamint Franz H. Mueller (1900–1994) katolikus etikaprofesszor, és tanítása komoly hatást gyakorolt Oswald von Nell-Breuning SJ (1890–1991) munkásságára is. Noha Pesch gondolatai alapvetően hatották át Nell-Breuning szellemi fejlődését, kettejük között közvetlen munkakapcsolat nem jött létre. Ugyanakkor tagja lett az ún. Königswinteri Körnek, mely Johannes Joseph van der Velden (1891–1954) kölni főplébános, későbbi aacheni püspök kezdeményezésére gyűjtötte egybe a társadalmi reform megvalósításán fáradozó keresztény-konzervatív gondolkodókat.⁴⁷ A vitakör tudósai elsősorban a társadalmi átalakulás, valamint a Pesch által kidolgozott szolidarizmus megvalósításának lehetőségeiről, és ezzel összefüggésben a szélsőséges ideológiák, így az utilitarista és individualista liberalizmus, a kollekti-

⁴⁶ Messner 1976, 121.

⁴⁷ A Bonn melletti, Rajna-parti kisvárosban összejáró kör tagjai közé tartozott többek között Theodor Brauer (1880–1942) etikaprofesszor, a katolikus munkásegyletek egyik jelentős képviselője, Paul Jostock (1895–1965) német statisztikus, társadalomtudós, Götz Briefs (1889–1974) katolikus közgazdász, társadalomfilozófus, továbbá a Pesch-tanítványnak tekintett Franz H. Mueller etikaprofesszor és Gustav Gundlach jezsuita szociológus, társadalomfilozófus.

vista bolsevik szocializmus és a nemzetiszocializmus elkerülésének útjairól gondolkodtak.⁴⁸ Az általuk felvetett és javaslatként megfogalmazott elképzelések jelentős része utat talált XI. Piusz pápa *Quadragesimo anno* kezdetű szociális enciklikájába. Különösen, mert a pápa egyik közvetlen tanácsadója, a Societas Jesu akkori generálisa, Wladimir Ledóchowski (1866–1942) felkérésére Oswald von Nell-Breuning is bekapcsolódott a pápai társadalmi tanítás megfogalmazásába.⁴⁹ Az enciklika megjelenését követően vezéralakjává vált a társadalmi-politikai átalakítást sürgető publicisztikának, elkötelezetten hirdette az általa is felvázolt neotomista gyökerű, szubszidiaritáson alapuló társadalomszervezés hivatásrendi gondolatát, a munka és a tulajdon egyenrangúságát, a tulajdon társadalmi felelősségének elvét és a piacgazdaság megregulázását.⁵⁰

Az organikus, neotomista társadalomszemlélet, az ember társas lényként való értelmezése alapján önkéntes, egyenjogú kapcsolatokból kinövő hivatásrendi önkormányzati szervezetek létrehozását javasolta, melyek a szolidáris társadalom alapegységeivé válhatnak, leküzdhetik az individualista szemléletmódot és felválthatják az osztálytársadalom rémképét. Nem várt mást, mint hogy a szabad verseny és a tőke diktatúrája helyett a szociális igazságosság váljon a nemzetgazdaság legfőbb szabályozó elvévé. Ezzel megvalósítható az igazságos jövedelemelosztás, az osztályharcot pedig felváltja a különböző foglalkozási ágak együttműködése, az államhatalom vezetése és ellenőrzése mellett. Ebben a rendszerben a piacgazdaság nem mond le az egyéni kezdeményezésről, lehetőséget ad a kivételes képességű egyéneknek tehetségük kibontakoztatására és egyben fokozza a vállalkozó kedvet a társadalomban. Tanítása szerint a tisztességes úton szerzett haszon és nyereség erkölcsi szempontból nem kifogásolható, a gazdaságban pedig nélkülözhetetlen. Hangsúlyozta viszont – Pesch tanítása alapján – a vagyon ket-

⁴⁸ A königswinteri konzultációkra vonatkozó levéltári anyag már nem elérhető. Első kézből származó információkat közöl: von Nell-Breuning 1972, 99–115.

⁴⁹ Vö. Schasching 1994.

⁵⁰ Nell-Breuning legjelentősebb hozzájárulása a katolikus társadalmi tanítás kibontása és magyarázata lett: egyfelől szerepet vállalt XI. Piusz pápa *Quadragesimo anno* kezdetű enciklikájának megfogalmazásában, majd annak részletes ismertetését és feldolgozását adta: *Die soziale Enzyklika – Erläuterungen zum Weltrundschreiben Papst Pius XI. über die gesellschaftliche Ordnung* című művében (1932). Ugyancsak ő állította össze a kérdéskör kiskátéját: *Sozialer Katechismus – Aufriß einer katholischen Gesellschaftslehre*, 1934.

tős természetét és az ebből fakadó szociális felelősséget.⁵¹ Nem az egész államfelépítmény újrarendezését kívánta elérni, hanem a szociális partnerek és a társadalom alkotóelemei közötti kapcsolatok újragondolását. A szubszidiaritás alapján ezek az új testületek önmaguk dönthetnek a legfontosabb (akár politikai) kérdésekről, így az állam csak azokat a feladatokat látja majd el, amelyek ellátására a polgárok hivatásrendi közösségei nem képesek. Ezzel alapvetően elhatárolta saját koncepcióját a fasiszta korporatív államtól és egyéb korabeli dirigatív törekvésektől. Ebből fakadóan az egyház társadalmi tanításának elemeit beilleszthetőnek tartotta a világháborút követő szekuláris, új demokratikus struktúrákba is.

A szolidarizmus magyar gyümölcse

A korabeli magyar konzervatív gondolkodói körben mindez a reveláció erejével hatott. A magyarországi társadalmi változások elindításához rendkívüli inspirációt jelentett a modern jezsuita közgazdasági gondolkodás megismerése és egyben az új társadalomszervezési alapelvek megjelenése. A Nyugat-Európa tudományos köreiből egyre erőteljesebb párbeszédet indukáló gondolatok a magyarországi tudományos diskurzusban idejekorán megjelentek: Simor János (1813–1891) bíboros-hercegprímás személyes szerepvállalása és példamutatása után az áttörés két kiemelkedő egyházi, Prohászka Ottokár és Giesswein Sándor munkásságának volt köszönhető; általuk ismerte meg a magyar közvélemény és a katolikus politikai erőter is a XIII. Leó pápa által a *Rerum novarum* enciklikában lefektetett alapvetéseket, az új társadalom- és államszervezési elképzeléseket.⁵² A trianoni traumát követően a Bethlen-kormányzat konzervatív-keresztény kurzusában központi szerep jutott az aktív szociálpolitika megvalósításának, egyes keresztényszociális politikai javaslatok gyakorlatba történő átültetésének.⁵³ Természetesen a politika csak a kezdeti lépéseket tudta megtenni, de ebben a keresztényszociális gondolatot valló egyháziaknak döntő szerepe volt,

⁵¹ Varga 1933, 19–23.

⁵² Részletesen lásd Gergely 1994; Szabó–Mózessy 2002; Szabó 2010; Szolnoky 2003.

⁵³ Vö. Gergely 1993; Tomka 2003; László T. 2005, 222–225.

különösen, hogy maga a miniszter is egyházi berkekből érkezett. A szolidarizmus szellemében fogant szervezetek és társadalmi csoportok létrejöttének azonban a világgazdasági válság nyomán kibontakozó rendkívül élénk diskurzus teremtette meg a feltételeit. A hazai egyházi vezetők is átvették a *Quadragesimo anno* enciklika egyes gondolatait és az új pápai iránymutatás alapján megszüntethetőnek tartották a káros marxista és libertárius befolyást, a társadalmi rétegek szembenállását pedig a foglalkozási ágak együttműködése és keresztény megszervezése révén látták kiküszöbölhetőnek.⁵⁴

A főbb katolikus gondolkodók úgy vélték, hogy a szabad verseny és a tőke diktatúrája helyett a szociális igazságosság válhat a nemzetgazdaság legfőbb szabályozó elvévé, majd a demokrácia populista diktatúrája helyett a valós többségi érdekartikuláció valósítható meg, ha a hivatásrendi szervezetek a politikai döntéshozatal során is szerephez jutnak. „Mert mi ennek a hivatásrendiségnek a lényege? – tette fel a kérdést a korszak egyik jelentős, hivatásrendiséget kutató katolikus szociológusa, Mihelics Vid. – A helyes rend visszaállítása az egyes ember és a közösség, a kisebb közösségek és a társadalom, a társadalom és az állam viszonyában, hogy a tömegből ismét nép alakulhasson ki, amelynek különösen politikai és gazdasági tevékenységét a szociális igazságosság jegyében irányítják természetes vezetői.”⁵⁵

A szolidarizmus magyarországi hirdetői többször is felhívták a figyelmet arra, hogy a hivatásrendi társadalom feladata kiegészíteni a válságba jutott parlamentarizmust és ezzel megfelelő demokratikus tartást adni egy nem csak tömegpártokon és többségi szavazásokon alapuló rendszernek.⁵⁶ A két világháború közötti Magyarországon ennek szellemiségében indult meg a hivatásrendi szervezetek kiépítésének kísérlete és egyben a politikai döntéshozók irányában az államreform gondolatának propagálása.⁵⁷ Az Actio Catholica háttérére támaszkodva több kimagasló szervező munkájának, de mindenekelőtt Kerkai Jenő páter aktivitásának köszönhetően jött létre a Katolikus Ifjú munkások Országos Egyesülete (KIOE), a mindmáig jól ismert Katolikus Agrárif-

⁵⁴ Gergely 1998, 185–197.

⁵⁵ Mihelics 1940, 5.

⁵⁶ Vö.: Mihelics 1933.

⁵⁷ Többek között: Varga 1993; Gergely 1977; Balogh 2007; Zachar 2014.

júsági Legényegyletek Országos Testülete (KALOT), majd a Katolikus Asszonyok-Lányok Szövetsége (KALÁSZ), a Katolikus Leányok Országos Szövetsége (KLOSZ) és a Dolgozó Leányok (DLO) szervezete. 1937-ben elindult az Egyházközségi Munkásszakosztályok (EMSZO), majd 1939-től országos hatáskörrel működött a Magyar Dolgozók Országos Hivatásszervezete. A szervezetek vezetésében olyan kimagasló hitszónokok és tudósok vállaltak szerepet, mint Varga László páter, az Egyetemi Ifjak Mária Kongregációjának vezetője és a hivatásrendiség legjelentősebb magyar teoretikusa, Freesz József, a „munkások lelkipásztora”, az EMSZO központi lelkészvezetője, Meggyesi Sándor, aki a KALOT főtítkárhelyettesi pozíciója mellett a HSZ elnöke is volt, Huszár Károly volt miniszterelnök, az AC szociális szakosztályának elnöke, Kovrig Béla egyetemi tanár, Közi-Horváth József lelkész, az AC központi titkára, Mihelics Vid szociológus, egyetemi magántanár, Mikos Ferenc törvényszéki bíró, Tobler János képviselő, a keresztényszocialista szakszervezetek országos elnöke, Vida István, az EMSZO központi titkára, illetve Kerkai Jenő páter és munkatársai. Erre az egyre szélesebb köröket bevonó aktivitásra és reformgondolatra felfigyelt a második miniszterelnökségét megkezdő gróf Teleki Pál is, aki számos hivatásrendi gondolkodót vont be a magyar társadalom szervezeti kereteinek megvitatását célzó tanácskozásokba a Miniszterelnökség Társadalompolitikai Osztályának vezetője, Kovrig Béla irányításával. Teleki meg volt győződve, hogy ez a szellemi mozgalom biztosíthat elég erőt a nemzet számára a nyilas mozgalom térnyerésével és a náci propaganda befolyásával szemben, vagyis hogy „a marxizmus és a nemzeti szocializmus aposztáziájába tévedt munkástömegek visszavezettessenek Krisztushoz és hogy a mostani háború után életformánk keresztény jellege megőriztessék”.⁵⁸

A Teleki felkérésére az érdekképviselői reformról folytatott tárgyalások során nyilvánvalóvá vált, hogy a katolikus reformkörök által képviselt új (hivatásrendi) irányzat nem sorol be sem a korporatív megoldást sürgető, olasz vagy osztrák államszervezési mintát propagáló szakértők mögé, sem pedig a nyilas párti totalitárius megoldást preferálók mögé. Számukra egyértelmű volt, hogy a társadalmi-gazdasági reformok komoly autonómiával rendelkező, alulról építkező szervezetekkel valósít-

⁵⁸ Idézi: Gergely 1984, 9.

hatók meg, ugyanis mindez nem egyszerűen állami, közigazgatási probléma, hanem komoly társadalmi kérdés.⁵⁹ Ezt a gondolatot vitték tovább a világháború borzalmi közepette is, amikor báró Apor Vilmos győri püspök védnöksége mellett 1943. augusztus 26-án gyűltek össze a hivatásrendi gondolat és a keresztényszociális alternatíva hívei, hogy a háború befejezését követően új államszervezési modellt kínáljanak a magyar politikai közélet számára.⁶⁰ A jelentőségében csak a szárszói találkozóhoz mérhető titkos tanácskozás résztvevői ugyan egyes rész-kérdésekben különböző véleményeket fogalmaztak meg, de az ország jövőjéért aggódva egy színes és széles keresztény összefogás megteremtését célozták meg.⁶¹ Alapvetően egy közös jövőkép, az ország társadalmi-szociális megújítása, a szélsőséges politikai irányítás elkerülése és egy erős keresztény politikai hang megtalálása foglalkoztatta őket. A háborúból kilépő önálló magyar állam politikai, társadalmi és gazdasági kultúrájának a megújítását kívánták elérni – alapvetően a jezsuita ihletettségű szolidarizmus tanítása alapján. A hivatásrendiség képviselőinek körében egyre hangsúlyosabbá vált egy olyan megközelítés, amely – az államforma pontos meghatározása nélkül – az államberendezkedés kiegészítő elemeként, a fennálló parlamentáris politikai rendszert ellensúlyozó társadalmi szerkezetként, a gazdasági kapitalizmus korrektívumaként tekintett a hivatásrendi szervezetekre és nem kívánta ezek jelenlétét – az európai (osztrák vagy portugál) tapasztalatok után – egy hivatásrendi alkotmánnyal államszervezési elvvé emelni.⁶²

⁵⁹ Strausz 2010, 114–121.

⁶⁰ Bővebben: Klestenitz–Soós–Petrás 2019.

⁶¹ A tanulmány tudatosan nem használja a „harmadik út” fogalmát, mely a magyar politikatörténetben az 1930-as években jelent meg, egyes népi írók szóhasználatában. Bár e fogalomhasználat nem közvetlenül a katolikus társadalmi tanítás terminológiájából eredt, tartalmilag több ponton érintkezett annak alapvető felismeréseivel. Míg a katolikus szolidarizmus teológiai-normatív alapon, addig a népi mozgalom szociográfiai-nemzetpolitikai tapasztalatból jut el odáig, hogy elutasítsa mind a liberális kapitalizmus szociális vakságát, mind a kollektivistá rendszerek szabadságromboló jellegét. A tanulmány keretei között a „harmadik út” klasszikus értelemben a katolikus társadalmi tanítás által megalapozott normatív társadalomelmélet, amely a liberális individualizmus és a marxista kollektivizmus alternatívájaként a személy méltóságára, a szolidaritás és a szubszidiaritás elvére, valamint a társadalmi közvetítő testületek szerepére építette a modern társadalom rendjét.

⁶² Kovrig Béla így írt erről: „Társadalmi mozgalomként a magyar katolikusok szervezésével, erkölcsi és szellemi erejük összpontosításával, a katolicizmusban rejlő alkotó lendülettel együttathatók akarunk lenni a háború utáni magyar társadalom kialakításában. A magunk szervezett erejével is elő akarjuk segíteni az erkölcsi törvény és a természeti jog érvényét,

A szolidarizmus öröksége

A szolidarizmus magyar hívei – hasonlóan a nyugat európai kortársaikhoz – a kereszténydemokrata humanista politizálás alapjait dolgozták ki az ordító szélsőségek korában. Meglátásaik, javaslataik vallásos, szociológiai és reálpolitikusi gondolkodásmódjukat tükrözték, mellyel mind a féktelen libertárius, mind az inherens veszélyt jelentő totalitárius gondolatokkal szemben igyekeztek saját koncepciójukat és a jövő magyar államát megvédeni. Mindvégig a szubszidiaritás, az „organikus demokrácia” és a korrektívumokkal kiegészített magángazdaság pártján álltak, mely magába olvasztja a magasztos cél elérése érdekében a modernizált (hivatás)rendiség koncepcióját. A korszak nagy újítása, hogy a koncepció képes volt ötvözni korának keresztény-konzervatív, neoszkolasztikus felismeréseit arról, hogy az egyéni és csoportos önsegély liberális koncepciói már nem elegendők a modern ipari társadalom problémáinak sikeres kezeléséhez a modern gazdaságtan és szociológia felismeréseivel a munkamegosztás által kiváltott társadalmi függőségi viszonyok problémaköréről. Ez az iskola első ízben teremtette meg a hidat a katolikus neotomista hagyomány és a korabeli ipari-kapitalista társadalom modern szociológiai elemzése között, amely különösen a második világegést követő új államberendezésről folytatott diskurzusra hatott megtermékenyítő módon, illetve vezetett el például a nyugatnémet és az osztrák szociális piacgazdaság kialakításának gondolatköréhez.

A szolidarizmus hirdetői az organikus, neotomista társadalomszemlélet önkéntes, egyenjogú kapcsolatokból kinövő (hivatásrendi, később neokorporatív) önkormányzati szervezetek létrehozását javasolták, melyek a szolidáris társadalom alapegységeivé válhatnak, leküzdhetik az individualista szemléletmódot és felválthatják az osztálytársadalom rémképét. A szubszidiaritás alapján ezek önmaguk dönthetnek a legfontosabb (elsősorban gazdasági-társadalmi, de akár politikai) kérdésekről, így az állam csak azokat a feladatokat látja majd el, amelyek

az ember személyiségének és munkájának védelmét, a hagyományok, jó szokások megbeccsülését, a katolikus nevelő értéket és hagyományokat kifejtő keresztény kultúrpolitikával minden szellemi erő kibontását, a családok életegységét és biztonságos megélhetését a szociális igazságosságban belsőleg jól kiegyensúlyozott magyar társadalomban.” Kovrig 2019, 6–7.

ellátására a polgárok hivatásrendi közösségei nem képesek.⁶³ Terveik szerint mindennek eredménye lehetett volna „a lüktető önkormányzati élet, életerős, öntevékeny, szerves társadalom, a hétköznapi szabadságainak sikeres egyeztetése, demokratikus szellem a gazdálkodás világában, a társadalmi vezetőréteg egészséges kiválasztása, rátermett és érdemes gazdasági hierarchia, fejlett foglalkozási hivatástudat és etika, a termelés önfegyelmzése és egységes munkamorál, a gazdasági és szociális politika rugalmas, szakszerűen gyakorlatias, mert a különböző vidékek és foglalkozások sokrétűségével és gazdag tagozódásával számoló megvalósítása, a központosító merev etatizmus megszüntetése éppen az állam erejének és tekintélyének fejlesztése érdekében.”⁶⁴ Ez a diskurzus Nyugat-Európában a második világégést követően termékeny talajba hullott és komoly eredményeket mutatott fel az államélet új típusú megszervezése terén. Elősegítette egy jelentős, aktív mezoszféra kialakulását, és ezekben az államokban mind a mai napig megfigyelhető a két világháború közötti társadalmi-gazdasági megújulás elméletei (szolidarizmus, hivatásrendiség) mögött álló gondolkodók hatása. Összességében elmondható: a társadalmi béke, a gazdasági stabilitás Európa nyugati részében a második világháború után szorosan összekapcsolódott a szervezett érdekek megjelenésével, a piac jogszabályok közé szorításával, az intézményesített érdekegyeztetési folyamatokkal. Ezek a pillanatnyi csoport- és pártérdekektől függetlenül a konkordanciát, a partikuláris osztályérdekek helyett a közjót helyezték előtérbe. Térésünkben ezzel szemben a törekvések a berendezkedő diktatúra falába ütköztek és mint a polgári társadalom csökevényei, üldözést szenvedtek. A „keresztény humanista” alternatíva⁶⁵ nem maradhatott fenn az elnyomás közepette.

Irodalom

Balogh, Margit 2007: A keresztényszociális mozgalmak az 1930-as években és a kereszténydemokrácia. In Mészáros, József (szerk.) *Az élő hagyomány. Barankovics István és a magyarországi kereszténydemokrácia öröksége*. Budapest, Barankovics István Alapítvány – Gondolat, 87–125.

⁶³ Strausz 2023.

⁶⁴ Kovrig 1943, 21.

⁶⁵ Mihelics 1940, 5.

- Botos, Máté 2023: A korporatív rendszer és a Rerum novarum. In Jancsó, András – Darabos, Ádám (szerk.) *Rerum novarum 130: Tanulmányok az első szociális enciklikáról*. Budapest, Ludovika Egyetemi Kiadó, 59–88.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang 1987: Demokratie als Verfassungsprinzip. In Isensee, Joseph – Kirchhof, Paul (Hrsg.) *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland*. Band I. Heidelberg, Müller, 887–952.
- Chappel, James 2015: Catholicism and the Economy of Miracles in West Germany, 1920-1960. *New German Critique*, No. 126, From Weimar to the Cold War (November), 9–40.
- Ederer, Rupert J. 1991: Heinrich Pesch, Solidarity, And Social Encyclicals. *Review of Social Economy*, Vol. 49, No. 4, Centennial Of „Rerum Novarum” And Semicentennial Of The Association (Winter), 596–610.
- Esping-Andersen, Gøsta 1990: *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. Cambridge, Polity Press.
- Gergely, Jenő 1977: *A politikai katolicizmus Magyarországon (1890–1950)*. Budapest, Kossuth Kiadó.
- Gergely, Jenő 1984: A Keresztény Demokrata Néppárt előtörténete. *Műhely kulturális folyóirat*, 3, 3–22.
- Gergely, Jenő 1993: *A keresztényszocializmus Magyarországon 1924–44*. Gödöllő, Typovent.
- Gergely, Jenő 1994: *Prohászka Ottokár, „a napbaöltözött” ember*. Budapest, Gondolat.
- Gergely, Jenő 1998: Szociális enciklikák és a magyar katolicizmus. In Bárdos, István – Beke, Margit (szerk.) *Ministerio. Nemzetközi történészkonferencia előadásai. 1995. május 24–26. Esztergom–Tatabánya, Esztergom-Budapest Érsekség – Komárom-Esztergom Megye Önkormányzata – Kultsár István Társadalomtudományi és Kiadói Alapítvány*, 185–197.
- Gergely, Jenő 2007: *A keresztény szindikalizmus története a XIX–XX. században. (A Keresztény Szakszervezetek Nemzetközi Szövetsége.)* Budapest, MTA–ELTE Pártok, Pártrendszerek, Parlamentarizmus Kutatócsoport.
- Giers, Joachim 1967: Wesen und Wandel des organischen Denkens in der katholischen Soziallehre. In *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften*, JSCW Nr. 7–8, 53–68.
- Große Kracht, Hermann-Josef 2017: *Solidarität und Solidarismus. Postliberale Suchbewegungen zur normativen Selbstverständigung moderner Gesellschaften*. Bielefeld, Transcript Verlag.
- Große Kracht, Hermann-Josef 2020: Brückenschläge von der Neuscholastik zur Moderne? Heinrich Pesch SJ in der Begegnung mit der Soziologie seiner Zeit. In Krech, Volkhard – Tyrell, Hartmann (Hrsg.) *Religionssoziologie um 1900. Eine Fortsetzung*. Baden-Baden, Ergon Verlag, 747–769.
- Große Kracht, Hermann-Josef 2021: »Solidarität zuerst«. *Zur Neuentdeckung einer politischen Idee*. Bielefeld, Transcript Verlag.
- Harris, Abram L. 1946: The Economics of Heinrich Pesch. *Journal of Political Economy*, Vol. 54, No. 1 (Feb.), 38–59.
- Jancsó, András 2021: Katolikusként a demokráciáért: Ernst-Wolfgang Böckenförde jelentősége a 21. századi keresztények számára. *Valóság*, 64. évf., 2. sz., 32–39.
- Klestenitz, Tibor – Soós, Viktor Attila – Petrás, Éva (szerk.) 2019: *Útkeresés két korszak határán. A Katolikus Szociális Népmozgalom 75. évfordulójára*. Agyagosszergény, Közi Horváth József Népfőiskola.
- Kovrig, Béla 1943: *Merre megyünk? A hivatásrendi mozgalmak számára kiadja az EMSZO és a KALOT*. Kispeszt.

- Kovrig, Béla 2019: *Katolikus demokratikus és szociális mozgalmak Magyarországon*. Budapest, Barankovics István Alapítvány – Gondolat.
- László T., László 2005: *Egyház és állam Magyarországon 1919–1945*. Budapest, Szent István Társulat.
- Männer, Andrea 2019: *Stimmen aus Maria-Laach, Stimmen der Zeit. Die Jesuitenzeitschrift und ihre Redaktion vom Ersten Vatikanischen Konzil bis zum Zweiten Weltkrieg*. Sankt Ottilien, EOS Verlag.
- Mazurek, Franciszek Janusz 1980: Die Konzeption des gesellschaftlichen Solidarismus nach Heinrich Pesch. In *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften*, JSCW Nr. 21, 73–98.
- Messner, Johannes 1976: Fifty Years After The Death Of Heinrich Pesch. *Review of Social Economy*, Vol. 34, No. 2 (October), 117–123.
- Meyer, Matthias 2003: *Kirchen und soziale Marktwirtschaft. Eine ordnungspolitische Perspektive*. Frankfurter Institut, Kleine Handbibliothek. Band 34. Berlin, Stiftung Marktwirtschaft.
- Mihelics, Vid 1932: Hozzászólás. *Korunk Szava*, 26. évf., 1. sz., 7–11.
- Mihelics, Vid 1933: *Keresztényszocializmus*. Budapest, Magyar Szemle Társaság.
- Mihelics, Vid 1939–1940: A pápai enciklikák és a szociális fejlődés. *Szociális Szemle*, 1. évf., 2. sz. (1939–1940), 49–55.
- Mihelics, Vid 1940a: A korforduló veszedelmei. *Nemzeti Újság*, augusztus 18., 5.
- Mihelics, Vid 1940b: Keresztény humanisták. *Nemzeti Újság*, november 22., 5.
- Mueller, Franz H. 1977: Social Economics: The Perspective Of Pesch And Solidarism. *Review of Social Economy*, Vol. 35, No. 3, Perspectives On The Nature Of Social Economics (December), 293–297.
- Mueller, Franz H. 2005: The Principle of Solidarity in the Teachings of Father Henry Pesch S.J. *Review of Social Economy*, Vol. 63, No. 3, The Best of the „Review of Social Economy”: 1944–1999 (September), 347–355.
- Mulcahy, Richard E. 1949: The Welfare Economics of Heinrich Pesch. *The Quarterly Journal of Economics*, Vol. 63, No. 3 (Aug.), 342–360.
- Muzslay, István 1992: Gazdaság és erkölcs. *Távlatok. A magyar jezsuiták folyóirata*, 7. sz.
- Nell-Breuning, Oswald von 1972: Der Königswinterer Kreis und sein Anteil an 'Quadragesimo anno'. In Nell-Breuning, Oswald von (Hrsg.) *Wie sozial ist die Kirche? Leistung und Versagen der katholischen Soziallehre*. Düsseldorf, Patmos, 99–115.
- Pesch, Heinrich 1901: *Liberalismus, Sozialismus und christliche Gesellschaftsordnung*. 1–3. k. Freiburg im Breisgau, Herder. 2. kiad.
- Pesch, Heinrich 1902: Solidarismus. *Stimmen aus Maria-Laach*, Nr. 63, 38–60 és 307–324.
- Pesch, Heinrich 1918: *Nicht kommunistischer, sondern christlicher Sozialismus!* (Flugschriften der Deutschen Zentrumspartei). Berlin, Germania.
- Pesch, Heinrich 1919: *Neubau der Gesellschaft*. (Flugschriften der »Stimmen der Zeit« 1), Freiburg im Breisgau, Herder.
- Pesch, Heinrich 1924: *Lehrbuch der Nationalökonomie* I. Grundlegung. Freiburg im Breisgau, Herder. 4. kiad.
- Pesch, Heinrich 1926: *Lehrbuch der Nationalökonomie* III. Allgemeine Volkswirtschaftslehre, Freiburg im Breisgau. Herder, 2. kiad.
- Rauscher, Anton 1985: Katholische Soziallehre und liberale Wirtschaftsauffassung. In Rauscher, Anton (Hrsg.) *Selbstinteresse und Gemeinwohl. Beiträge zur Ordnung der Wirtschaftsgesellschaft*. (Soziale Orientierung, Bd. 5.) Berlin, Duncker & Humblot, 279–320.

- Schasching, Johannes 1994: *Zeitgerecht – zeitbedingt: Nell-Breuning und die Sozialenzyklika Quadragesimo anno nach dem Vatikanischen Geheimarchiv*. (Frankfurter Arbeitspapiere zur gesellschaftsethischen und sozialwissenschaftlichen Forschung. Sonderband). Bornheim, Ketteler Verlag.
- Strausz, Péter 2010: Korporáció vagy hivatásrend? Az érdekképviselési rendszer átalakításának kérdése Európában és Magyarországon 1926–1940. *Múltunk*, 1, 83–122.
- Strausz, Péter 2023: Quadragesimo anno – a Rerum novarum enciklika továbbgondolása. In Jancsó, András – Darabos, Ádám (szerk.) *Rerum novarum 130: Tanulmányok az első szociális enciklikáról*. Budapest, Ludovika Egyetemi Kiadó, 135–144.
- Szabó, Ferenc S. J. – Mózesy, Gergely (szerk.) 2002: *Prohászka Ottokár – Magyarország apostola és tanítója*. Szeged, Agapé.
- Szabó, Ferenc S. J. 2010: *Prohászka Ottokár élete és műve, 1858–1927*. Budapest, Szent István Társulat.
- Szolnoky, Erzsébet 2003: *Szociális igazságosság és keresztény szeretet: Giesswein Sándor a magyar keresztényszociális és kereszténydemokrata gondolkodás megalapozója*. Budapest, Éghajlat Könyvkiadó.
- Tomka, Béla 2003: *Szociálpolitika a 20. századi Magyarországon európai perspektívában*. Budapest, Századvég.
- Varga, József 1993: Keresztény szociális mozgalmak Magyarországon. *Távlatok*, 15. évf., 477–490.
- Varga, László 1933: *Új társadalmi rend felé*. Budapest, Magyar Kultúra.
- Zachar, Péter Krisztián 2014: *Gazdasági válságok, társadalmi feszültségek, modern válaszkísérletek Európában a két világháború között*. Budapest, L'Harmattan.
- Zachar, Péter [Krisztián] 2021: Heinrich Pesch. In Frenyó Zoltán (szerk.) *Konzervatív arcképek*. Budapest, L'Harmattan, 276–281.
- Zachar, Péter Krisztián 2023: A Rerum novarum és a jezsuita szolidarizmus iskolája. In Jancsó, András – Darabos, Ádám (szerk.) *Rerum novarum 130: Tanulmányok az első szociális enciklikáról*. Budapest, Ludovika Egyetemi Kiadó, 89–104.



Pro Minoritate 2025. tél

Magyar gasztro-kultúra a nagyvilágban és Magyarországon

HAJABÁCSNÉ DOBOS Dóra: Egy magyar úr New Yorkból, Kövi Pál

TÖRÖK Róbert: Nők a férfiak oldalán. A Dreherek feleségei

JENEI Gabriella: Modernizáció, mobilitás és vállalkozói újrakezdés a 19–20. század fordulóján.
Floris Frigyes életpályája európai kontextusban

Stúdium

CSÁKA Zsuzsa: „Ki, ki az erdőkre, a hegyekre és rétekre...” A brassói Encián története

Műhely

KOVÁCS Tibor: Vázlatok Balogfala történetéből

Szemle

PÁLINKÁS Márk: Kereszthuzat – Miskolczy Ambrus – Lucian Boia előtti tisztelgése
Miskolczy Ambrus: *Dákok, vasgárdisták kommunisták – Román historiográfiái tájakon*, Szépirodalmi Figyelő Alapítvány, Budapest, 2022

GÁL János: Párbeszédben a közép-európai szellemmel
Lőkös István: *Trianon után. A tovább élő croato-hungarus tudat*, Nap Kiadó Kft., Budapest, 2024

PRÉM Mónika: Egy lehetséges női példakép a 20. századból
„A költőnő, akinek férje miniszterelnök”, gróf Bethlen Margit válogatott publicisztikai írásai, szerk.: Filep Tamás
Gusztáv – Rózsafalvi Zsuzsanna, Gondolat Kiadó, Budapest, 2024

TAMÁSI OROSZ János: „...Szeret jege a paplanod...”
Iancu Laura: *Visszaaludni nem tudtam*, Magyar Napló Kiadó, Budapest, 2025

KORONKAI ZOLTÁN¹

Kerkai Jenő SJ és a kereszténydemokrácia

Jenő Kerkai SJ and the Christian Democracy

Absztrakt

2024-ben emlékeztünk meg Kerkai Jenő, a 20. század egyik legjelentősebb magyar jezsuitája születésének 120. évfordulójáról. Kerkai már jezsuita képzése során szoros kapcsolatba került az akkor még újdonságnak számító kereszténydemokrácia gondolkörének európai műhelyeivel. A második világháború előtt megalapította a KALOT (Katolikus Agrárifjúsági Legényegyletek Országos Testülete) nevű agrárifjúsági mozgalmat, amely a 20. század legnagyobb magyarországi katolikus társadalmi mozgalmává nőtte ki magát. A KALOT elősegítette a parasztfiatalok vallási, szakmai és kulturális, valamint hazafias fejlődését. Számos olyan értéket erősített (például alulról jövő kezdeményezések, a jogokért való kiállás, a párbeszéd kultúrája), amely révén a kereszténydemokrácia iskolájává vált. Kerkai Jenő vezető szervezői szerepet játszott a Katolikus Szociális Népmozgalomban (1943), amely a Keresztény Demokrata Néppárt születéséhez vezetett (1944). Szürke eminenciásként bábáskodott a párt indulásánál, vezetői kiválasztásánál. 1947-ben az akkor már feloszlott KALOT-mozgalom tagjai fontos szerepet játszottak a Demokrata Néppárt parlamenti választási sikerében és a párt parlamenti frakciójában is. Jogosan mondható, hogy Kerkai Jenő az egyik legmeghatározóbb alakja volt a kereszténydemokrácia magyarországi kezdeteinek. Kerkai Jenőt a kommunisták tíz év börtönre ítélték, fél szemére vakon szabadult, egész hátralévő életében tétlenségre kárhoztatták és szigorú ellenőrzés alatt tartották. Üldöztetésében is lényeges szerepet játszhatott a kereszténydemokráciával való szoros kapcsolata.

Kulcsszavak: jezsuiták, katolikus társadalmi tanítás, kereszténydemokrácia, KALOT

Abstract

In 2024 we commemorated the 120th anniversary of the birth of Jenő Kerkai, one of the most significant Hungarian Jesuits of the 20th century. During his Jesuit formation, Kerkai established close connections with the European centers of Christian democratic thoughts, which was still a novel idea at the time.

¹ A Jézus Társasága (jeszuita rend) tagja, plébános Miskolcon.

Before World War II, he founded the KALOT agrarian youth movement, which became the largest Catholic social movement in Hungary in the 20th century. KALOT promoted the religious, professional, cultural, and patriotic development of peasant youth. It reinforced many values (such as grassroots initiatives, advocacy for rights, and a culture of dialogue), through which it became a true school of Christian democracy.

Kerkai played a key organizational role in the Catholic Social Popular Movement (1943), which led to the establishment of the Christian Democratic People's Party (1944). As a behind-the-scenes figure, he assisted in the founding of the party, in selecting its leadership, and, in 1947, former members of the now-dissolved KALOT movement played a crucial role in the parliamentary success of the Democratic People's Party and in shaping its parliamentary faction. It can rightfully be said that Jenő Kerkai played a defining role in the early development of Christian democracy in Hungary.

The communist regime sentenced Kerkai to 10 years in prison, from which he was released blind in one eye, and for the remainder of his life, he was condemned to inactivity under strict surveillance. His close connection to Christian democracy may have played a significant role in his persecution.

Keywords: Jesuits, Catholic social teaching, Christian democracy, KALOT

Bevezetés

A magyarországi kereszténydemokrácia kezdeteire emlékezők körében számosan kiemelik a jezsuita P. Kerkai Jenő meghatározó szerepét,² néhány kisebb tanulmány is született erről,³ de igazat adhatunk Tabajdi Gábornak, aki megjegyzi, hogy hiányoznak a kereszténydemokrácia szürke eminenciásairól, köztük Kerkai Jenőről szóló komolyabb tanulmányok.⁴ Írásunkkal e hiányt igyekszünk némiképp orvosolni.

Kerkai (Czinder) Jenő 1904. november 9-én született⁵ a ma Csesztreghez tartozó Kerkaújfaluban. Apja vízimolnár volt. Középiskolai ta-

² Kovács K. Zoltán: „Kerkai Jenő világos feladat-látása, erős akarata és kiváló szervező képessége, magával ragadó személyisége volt az a hajtóerő, amely döntő tényező lett a magyar kereszténydemokrácia útkeresésében.” Babóthy et al. 1990, 160. „Az új párt működésének előkészítése, főleg az új szervezeti alapok megteremtése döntő mértékben a KALOT vezetőire, elsősorban Kerkai és Nagy páterre és a helyi szervezetekre hárult.” Uo. 165. Szakolczai György pedig még jelentősebb szerepet tulajdonít neki: Kerkai mint jezsuita szerzetes nem „lehetett a párt tagja, mégis egyik, vagy akár legfontosabb alapítója volt ennek a szervezetnek is. A mai történeti ismertetésből nem lehet kihagyni a nevét, mert nélküle a DNP soha létre nem jött volna.” Szakolczai 2005. Zachar Péter Krisztián szerint Kerkai „a modern magyar kereszténydemokrácia egyik úttörője” volt. Zachar 2019, 154.

³ Például Zachar 2019; Balogh 2023.

⁴ Tabajdi 2017.

⁵ Vö. Koronkai 2025, 46.

nulmányait a Zalaegerszegi Magyar Királyi Állami Főgimnáziumban végezte 1915–1923 között. Itt jelentős hatást gyakoroltak rá hitoktatói – Géfin Gyula, Pehm (Mindszenty) József, Székely László –, valamint a magyarnyelv- és irodalom tanára, Marton Boldizsár, a későbbi karmelita Marcell atya. Kamaszkorára kialakult benne az a meggyőződés, hogy Isten papnak hívja, és arra, hogy életét a magyar nép felemelésére szentelje. Az érettségi után jezsuita szeretett volna lenni, de mivel szülei ellenezték, hogy szerzetesnek álljon, a szombathelyi papi szemináriumba jelentkezett. Itt végzett egy félévet, majd előjárói Innsbruckba küldték második félévre. Czinder Jenő állhatatos maradt a jezsuita hivatás választásában, végül szülei is megenyhültek, így 1924. február 8-án belépett a Jézus Társaságába. Noviciátusát Érden P. Müller Lajos vezetésével végezte. Filozófiai tanulmányokra Szegedre került (1925–1928), ahol nagy hatással volt rá rektora, az erős szociális érzékenységgel rendelkező P. Bíró Ferenc.

Kerkai jezsuita képzése és a kereszténydemokrata eszmeiség

1928–1931 között Czinder Jenő Kalocsára került a jezsuita képzés gyakorlati szakaszára, az ún. magisztériumra. Kollégiumi nevelő volt. Közvetlen előjárója és mentora a lelki íróként és szociális apostolként is ismert P. Csávossy Elemér volt. Ebben az időben kezdett el intenzívebben foglalkozni a szociális kérdések elméletével és gyakorlatával.⁶ Ezekben az első apostoli próbálkozásokban már megjelent sok minden, ami később is jellemezte őt: valós kapcsolata volt a szegények világával, és az evangélium Jézusának értékrendje alapján tudott társadalom- és egyházkritikát is megfogalmazni.

Ebben az időszakban jelentek meg első saját írásai egy röpiratsorozat formájában. A röpiratokon az alábbi szerepel: „Szemelvényes kivonat Czinder Jenő SJ Szociális apostolok c. készülő munkájából”. Az írások képet adhatnak azokról a hazai és külföldi emberekről, akiknek ezekben az években alaposabban tanulmányozta az életútját, és akik nyilván példaképekül szolgáltak számára. Feltárulnak a kor társadalmi problémái

6 Vö. uo. 171.

és a rájuk adott válaszkísérletek. Foglalkozik XIII. Leó pápa életével és tanításával, aki *Rerum novarum* enciklikájával a modern katolikus szociális tanítás alapjait fogalmazta meg, és határozottan kiállt a munkások jogaiért. Több röpirat olyan emberek életútját mutatja be, akik gyakorlati megvalósítói voltak Leó pápa elveinek, mint Jung János, a svájci munkásból lett pap és szociális szervező, aki munkásegyleteket és szövetkezeti bankot alapított, valamint Albert de Mun francia katolikus politikus (1841–1914), aki a törvényhozásban érvényesítette a *Rerum novarum* elveit. A külföldi példák között ott találjuk még Don Boscót, „aki a modern iparvárosok proletárfijúságát az elhagyottság nyomorából a krisztusi élet felé akarja kalauzolni”,⁷ valamint a francia főváros papjait, akik a peremkerületek munkástömegeinek nyomorát megosztva építenek templomokat és nevelik hitre az elvadult fiatalságot.⁸ Magyarországi példaként a nép érdekeiért harcoló gróf Zichy Nándor (1829–1911), a Katolikus Néppárt alapító elnöke jelenik meg. Prohászka Ottokárral pedig két röpirat is foglalkozik, ami jelzi, hogy milyen nagy hatást gyakorolt rá a szociális érzékenységről ismert székesfehérvári püspök.

A röpiratok tartalma meglehetősen hasonló. Bírálják a liberális kapitalizmust, illetve a szocializmust és a kommunizmust. Kerkai Albert de Mun nyomán átkozottnak nevezi azt a gazdasági rendszert, „amelyben az egyik dolgozva izzad és éhezve dolgozik, a másik pedig üzletet csinálhat amannak izzadságából, és spekulálhat éhségére!”⁹ Másrészt óva int a szocialista kísérlettől, amelyet már akkor az erőszak és az elnyomás rendszerének tekintett.¹⁰ Az éles hangú társadalomkritika mellett a röpiratok pozitív példákat is megfogalmaznak: Don Bosco nyomán az alkalmi karitatív segítség helyett munkához juttatással segíteni a fiatalokat, hitel- és termelőszövetkezeteket hozni létre. Kerkai szorgalmazza a családi bért és a vasárnapi munkaszünet is. Összességében pedig a kölcsönös igazságosság rendjét (szolidaritizmus), amelyben „minden ember úgy küzd az anyagi javak birtoklásáért, hogy embertársainak a megélhetéshez való jogát és a közjó elvét folytonosan szem

⁷ Kerkai 1932b.

⁸ Kerkai 1931a.

⁹ Kerkai 1932a.

¹⁰ Kerkai 1931b.

előtt tartja”.¹¹ De Mun a „liberális, korhadó állameszme helyébe a keresztény demokrácia gondolatát törekszik elültetni”.¹² A kereszténydemokrácia gondolata itt jelenik meg először Kerkai Jenő írásaiban, Albert de Mun eszméinek ismertetése során. A társadalmi válságból kivezető utat a kereszténydemokráciában látja, amelyben a legfőbb érték nem a pénz, hanem az ember. De Mun idézve így fogalmaz: „A keresztény demokrácia az embert ülteti a teremtés templomának oltárára! Nem a tőkét!”¹³

Meg kell jegyezni, hogy ebben az időben a kereszténydemokrácia gondolata újdonságnak számított, olyannyira, hogy még jó tíz évvel később sem támogatta egyértelműen a magyar püspöki kar. A fordulatot XII. Piusz pápa 1944-es megnyilatkozásai jelentették, amelyek új iránymutatásul szolgáltak a világegyház számára.

Czinder Jenő 1931 nyarán kezdte meg négyéves teológiai tanulmányait Innsbruckban, a jezsuiták teológiai fakultásán. A jezsuiták szemináriuma, a Collegium Maximum mellett állt az egyházmegyes papokat képző nemzetközi szeminárium, a Canisianum. Mindkét intézményt a jezsuiták vezették. Intellektuális és kapcsolati szempontból egyaránt kimagasló lehetőségekkel rendelkező tanulmányi központ volt Innsbruck, Czinder Jenő pedig jól tudott élni mindkét vonatkozással. Folytatta szociális tanulmányait. Az 1931-ben megjelent *Quadragesimo anno* enciklika „csak fokozta a szociális kérdés iránti érdeklődését. Annál is inkább, mert P. Nell-Breuning szociálfilozófus, a frankfurti teológia jezsuita professzora, az enciklika főmunkatársa, időnként előadásokat tartott Innsbruckban” – fogalmazott későbbi munkatársa, Takáts Ágoston.¹⁴ Ebben az időben a német jezsuiták szociológiai iskolája igen jelentős hatást gyakorolt az egyetemes egyház társadalmi tanítására. A *Stimmen aus Maria-Laach* folyóirat körül kialakuló szellemi műhely meghatározó alakja volt P. Heinrich Pesch (1854–1926), majd tanítványai, P. Oswald von Nell-Breuning (1890–1991) és P. Gustav Gundlach (1892–1963), akik valóban „döntő szerepet vállaltak a *Rerum novarum* kiadásának 40. évfordulójára készült, *Quadragesimo anno* kezdetű encik-

¹¹ Uo. 4.

¹² Kerkai 1932b, 3.

¹³ Uo.

¹⁴ Takáts 1998, 164.

lika elkészítésében”.¹⁵ Hármójuk tanítása később meghatározó szerepet játszott a második világháború után a nyugatnémet szociális piacgazdaság megteremtésében is, mert „kifejezetten a jezsuita iskola tanítására épülő gazdasági és politikai struktúrák jöttek létre, a kereszténydemokrata és keresztényszociális pártok vezetésével”.¹⁶ Egy ilyen szellemi műhellyel került tehát élő kapcsolatba Czinder Jenő a teológiai képzése idején.

A KALOT mint a demokrácia iskolája

Czinder Jenő 1935 nyarán tért vissza Magyarországra. Ebben az évben magyarosította nevét Czinderről – szülőfaluja patakja után – Kerkaira. Szegeden lett szemináriumi prefektus és teológiatanár. E feladatok mellett kért és kapott engedélyt előjárótól, hogy régi indíttatását megvalósítva a parasztfjúsággal is foglalkozzon,¹⁷ és elkezdte megszervezni a KALOT-ot (Katolikus Agrárifjúsági Legényegyletek Országos Testülete).¹⁸ Kerkai és első két világi munkatársa, Ugrin József és dr. Farkas György először a falvakat járták, tapasztalatokat gyűjtöttek, sokat beszélgettek parasztfiatalokkal. Életközélből ismerték meg helyzetüket, problémáikat és vágyaikat. A legfogékonyabbakat hosszú hétvégés tanfolyamokra hívták meg, és vezetőnek képezték ki őket. Falujukba vizszatérve ezek a fiatalok meghívták legjobb barátaikat, és megalapították velük a helyi KALOT-csoportokat. Sejtmódszerrel dolgoztak, a KALOT-központ pedig kiadványokkal segítette a csoportok szervezését, és anyagokat adott a heti összejövetelekhez. A parasztfjúságot megszólító szervezet rohamos tempóban növekedett, hamarosan az ország legnagyobb mozgalmává fejlődött. Egy évtized alatt több százezer taggal, több mint 2500 helyi csoporttal, számos kiadvánnyal (például a *Magyar Vetés* című hetilap 20 eures példányszámmal, a *Forrás* című havi lap 2000 példánnyal, a német és a szlovák kisebbség nyelvén is voltak kiadványaik), 20 nép főiskolával és közel 200 fizetett munkatárssal

¹⁵ Botos 2006, 594–595.

¹⁶ Uo. 595; erről még lásd Balogh 2023; Kemény 2006.

¹⁷ Vö. Koronkai 2025, 47.

¹⁸ A KALOT 1935-ben még titkárságként indult, 1940-től testület szerepel a hivatalos névben. Vö. Balogh 1998, 105–106.

rendelkezett. Vida István szerint „Kerkaiék szervezete a 40-es évek közepén nemcsak Magyarország, hanem Európa legerősebb agrármozgalma volt.”¹⁹

A mozgalom négyes jelszava – „Krisztusibb embert! Műveltebb falut! Életerős népet! Önérzetes magyart!” – kifejezte, hogy az addig elhanyagolt parasztságot a keresztény hit, a tanulás, az önképzés, a jogaiért való kiállás és a népi kultúra, valamint a hazafiság elvei mentén akarták felemelni. A mozgalom nemcsak a vallási dimenziót, hanem a teljes emberi életet szólította meg. Tóth Imre egykori népfőiskola-igazgató szerint a KALOT – és Kerkai – legfőbb célja az erkölcsi forradalom volt, a magyarság megszentelődése „hitében, kultúrájában, gazdasági és társadalmi életében”.²⁰ Programja az emberi élet minden dimenzióját érintette: a vallásosságot, a kultúrát, az alapvető jogokat, a gazdálkodást és a nemzeti öntudatot. E célok megvalósítását szolgálták a tanfolyamok, majd később a népfőiskolák.

Az oktatás szellemiségét tekintve Kerkai Jenő így fogalmazta meg az alapot: „A KALOT a lelkület átformálásán kezdte. Vallásos lelkületű magyar parasztembereket akart nevelni és nevelt is ezrével. Vallási ráhatással és neveléssel egy valóban hívő és keresztény magyar paraszti társadalom kifejlődését szolgálta.”²¹ Ebből fakadt a mozgalom jelszava: „Krisztusibb embert!” Ahogy Farkas György munkatárs fogalmaz: minden tanfolyam „lelkigyakorlatos jellegű” volt.²²

A KALOT másik jelmondata: – „Műveltebb falut!” – kifejezte azt a törekvést, hogy a parasztfiatalok öntevékenyen fejlesszék szakmai és általános műveltségüket. Kerkai a mozgalom tizedik évfordulóján így ragadta meg ennek jelentőségét: „A műveltebb falu jelszavával fejeztük ki annak szükségességét, hogy a szakmai és egyetememes műveltség fegyverzete nélkül a gyilkos létharcban nem állhat meg a magyar parasztember, és nem veheti föl a versenyt nyugati társaival.”²³ A szakműveltség mellett az általános műveltség fejlesztését is célul tűzték ki. „A művelt, okos fiatalember megnyerő egyéniség még akkor is, ha csizmá-

¹⁹ Vida 1981.

²⁰ Tóth 1989, 115.

²¹ Kerkai 1945, 11–12.

²² Farkas 1937, 24.

²³ Kerkai 1945, 12.

ban jár, vagy kéréses a keze. S a műveltséget nem az iskolák száma, társadalmi állás, vagy foglalkozás méri igazában, hanem az egyéni szorgalom, a tehetség lelkiismeretes kifejtése”²⁴ – fogalmaz a KALOT-vezérkönyv. A mozgalom ösztönözte az önképzést. Valóságos olvasási láz indult a fiatalok között, a világ- és a magyar irodalom klasszikusait vették a kezükbe. Különösen a népi írókat olvasták. Községi és házi könyvtárakat alapítottak, s a KALOT révén olcsón hozzájuthattak a minőségi irodalomhoz.

A KALOT-képzések vonzerejét továbbá az adta, hogy az agrárfiatalok olyan ismereteket szerezhettek, amelyek az evilági boldogulásukat is segítették. A képzéseken úgy hirdették az örök boldogságot, hogy hangsúlyozták az evilági boldogulás lehetőségét, és konkrét eszközöket adtak ehhez. A parasztfiatalok tanulhattak gazdálkodási és kereskedelmi alapismereteket, zöldségtermesztést. Kert-Magyarországról álmodtak, és tanultak a szövetkezetek jelentőségéről is. Elsajátítottak olyan alapvető készségeket, mint késsel-villával enni és közösség előtt felszólalni. Tudatosan készültek a vezetői szerepre. Megismerték az egyház társadalmi tanítását, főleg XI. Piusz pápa *Quadragesimo anno* enciklikájának (1931) alapelvei szerint, tisztába jöttek alapvető emberi jogaikkal.

A katolikus egyház társadalmi tanítása, különösen is XI. Piusz pápa *Quadragesimo anno* enciklikája alapján a KALOT határozottan kiállt a parasztság jogaiért („Életerős népet!”), és olykor odáig is elment, hogy agrársztrájkokat szervezzen és munkásbérharcot támogasson.²⁵ Óvatosan, de egyértelműen megfogalmazták a földreform szükségességét. Ez a bátor hangvétel egészen új volt egy katolikus szervezet részéről. A keresztény pártok és szakszervezetek nem vállaltak fel ilyen markáns érdekvédelmi szerepet, igaz, nem is tettek szert tartós támogatásra a parasztság és a munkásság körében, mert inkább képviselték a hatalmon lévők érdekeit, mintsem a kiszolgáltatott tömegeket.²⁶ A KALOT révén tízezrek indultak el a felemelkedés útján, és tettek szert az önálló gazdálkodáshoz szükséges tudásra és képességekre. Agrárfiatalok sokasága lett egyre öntudatosabb, bátrabb, és kezdett egy igazságosabb,

²⁴ Farkas 1937, 11.

²⁵ Vö. Koronkai 2022.

²⁶ Vö. Gianone 2023, 213–214; Kovrig 2019, 368.

demokratikusabb társadalomról álmodni, ahol lehetőség nyílik majd a saját földjükön gazdálkodni.

A KALOT a retorikájában is határozott és harcias volt. Nyíltan megnevezték a társadalmi igazságtalanságokat és változtatásra szólítottak föl. Nem is akármilyen változásra. Már az 1937-es KALOT-vezérkönyv nyíltan beszélt a „társadalmi fejlődésen alapuló rendszerváltozás” szükségességéről.²⁷ A KALOT az agrárfiatalokat egy boldogabb élet ígéretével, egy szociálisan érzékeny, új Magyarország eszményével, a gazdasági rendszerváltás álmával motiválta. Mindezek után nem csoda, hogy a nagybirtokosok – ahogyan Kerkai maga emlékezik – „egymásután jelentettek fel bennünket a püspököknél, szociális radikalizmusunk miatt demagógiával, néplázítással vádolva bennünket. Sokan úgy tekintettek ránk, mint veszedelmes csóvás emberekre, akik tüzzel járkálunk a nádfedeles házak között.”²⁸ Gróf Somssich László véleménye szerint a KALOT „kommunizmussal mótelyezi a falut”, és a mozgalom lapjai, hangvételükből ítélve, „akármelyik kommunista lapnak is dicséretére válhatnának”.²⁹ A mozgalom növekedése tehát számos feszültséget eredményezett, jelentős ellenállást váltott ki a társadalmi változásokat ellenzők részéről. Komoly kritikákat kapott a magyar püspöki konferencia egyes tagjaitól is, azonban XII. Piusz pápa támogatása védőernyőt biztosított a számára.³⁰

A KALOT-képzéseken nagy hangsúlyt fektettek a népi kultúra megismerésére, a magyar táncra, énekekre, zenére, népművészetre, például a fafaragásra. A népi kultúra intenzív ápolása miatt méltán mondhatta egy emlékező, hogy „sohasem volt az ország olyan hangos Kodály és Bartók szellemétől”,³¹ mint a KALOT ideje alatt. „Az önérzetes magyart!” jelmondatba tömörített hazafias törekvések során, miközben nagy hangsúlyt helyeztek a népi és nemzeti értékekre, a Szent István-i állameszmét magukénak vallva a népek közti katolikus testvériséget is hirdették. A KALOT-vezérkönyv 1937-ben így fogalmaz: „Ellenségei vagyunk minden nemzetköziségnek, mely az egyéniség, a család és

²⁷ Farkas 1937, 8.

²⁸ Kerkai 1945, 12.

²⁹ Idézi Balogh 1996, 49.

³⁰ Vö. Balogh 1998, 90–91.

³¹ Lele 1999, 582.

a haza eszméit tűzzel-vassal pusztítja s éltető elemének az osztályharcot vallja. De ellenségei vagyunk a vér és a faj esztelen hódolatának is, mely a túlfűtött nacionalizmus természetrajzából folyik. Boldogulásunkat, jövőnket nem a társadalmi osztály, s nem a faj mozgatja és hordozza, hanem a nemzettestbe beépített nép! Valamely nemzethez tartozni pedig nem a vér kérdése, hanem a lelkiülete. A vér még senkit sem tett magyarrá; de a sors- és munkaközösség vállalása igen. Aki legjobb tudását, egész munkaerejét, sőt életét is áldozatul hozni kész népi és nemzeti közösségünk érdekeiért, az magyar lett, nemzettag lett idegen származása ellenére is. De aki megfélemez sok-sok kötelezettségéről e népi és nemzeti közösség iránt, az idegen lett, árulója lett e nemzetnek, ha még oly magyar származású is!”³² Nem véletlen, hogy a KALOT mind a nemzetet istenítő szélsőjobboldali törekvésekkel, mind pedig a patriotizmust elutasító internacionalista kommunizmussal szembekerült. A mozgalom mindkét totalitárius rendszerben üldözötté vált.

A KALOT számos, kifejezetten demokratikus értéket ápolt. Ilyen értékekre nevelt, amikor az egyenlőséget hangsúlyozta a feudális viszonyrendszerrel szemben, amikor a parasztfiatalokat a jogaikért történő kiállásra buzdította. A KALOT népfőiskolai képzéseit jellemezte a tisztelettel teljes párbeszéd légköre, melyben oktatók és parasztfiatalok között őszinte, barátságos eszmecsere jöhetett létre, túllépve a korabeli tekintélyelvű, poroszos oktatási módszereken.

A KALOT mint szervezet támogatta a tagok és egyesületek önállóságát, alulról jövő kezdeményezéseit. Jóllehet erős központi vezetéssel működő szervezet volt, tudta ösztönözni az alsóbb szinteken az önálló tevékenységet és az egyéni kezdeményezéseket. Dr. Farkas György szerint a decentralizáció is alapelve a mozgalomnak, „s minden vaskalapos, »egy gombnyomásra« való intézkedés ellensége. Az egyletek a Mozgalom kötelékében ugyan, de saját hatáskörben élik szervezeti életüket.”³³ A Kerkaiékat inspiráló *Quadragesimo anno* enciklika nagy hangsúlyt helyezett a szubszidiaritásra, amelynek ellentéte a túlzott központosítás; ezt az enciklika „jogszerűtlenség és egyúttal súlyos bűn”-ként³⁴ ítélte el.

³² Farkas 1937, 18.

³³ Farkas 1938, 176.

³⁴ Nr. 79.

Hajdu Németh Lajos így fogalmazta meg sokuk vágyát: „Tiszta demokráciát akarunk, a megalázott, lenézett embertípus helyett, a proletár helyett polgárt. Olyan embert, aki otthon érzi magát saját hazájában, és megbecsült tagja a társadalomnak, tekintet nélkül arra, hogy hol végzi munkáját és mely területen áll helyt.”³⁵ Elmondható, hogy a KALOT sok tekintetben a demokrácia iskolája volt.³⁶ Balogh Margit, a KALOT-mozgalom legalaposabb kutatója találóan fogalmaz: „A KALOT nevelő-oktató munkájával az átlagos műveltség hiányainak pótlása és a gyakorlati ismeretek továbbadása mellett egy demokratikus politikai rendszer jövődő polgárait is képezte. Vezetői irányt mutattak, nemzetépítő folyamatot indukáltak, társadalmi párbeszédre tanítottak, meghaladtak egy korszerűtlen mentalitást, és mindezzel feszegették a politikai-közjogi rendszer kereteit.”³⁷

Katolikus Szociális Népmozgalom (1943)

Kezdetben Kerkai Jenő igyekezett távol tartani a KALOT-ot a politikai pártoktól, mert úgy gondolta, hogy a mozgalom növekedésével majd a parasztság kitermel magából olyan vezetőket, akik a politika terén is képviselni tudják az érdekeiket. A szervezet erősödésével azonban a nagypolitika világa felfigyelt rájuk. A legszorosabb kapcsolat Teleki Pál miniszterelnökkel alakult ki, aki teljesen egyetértett a KALOT törekvéseivel, és jelentős anyagi támogatást adott nekik. A kormányfő szövetségest talált a mozgalomban az erősödő németbarát és nyilas szélsőjobboldali agitációval szemben, amely egyre kiterjedtebbé vált a nehéz szociális helyzetben lévő vidéki néptömegek között is. Valóban, ahol a KALOT erős volt, ott kevésbé rúgtak labdába a Volksbund vagy a nyilaskeresztes párt aktivistái.³⁸

1943 augusztusában Apor Vilmos püspök titkos találkozót hívott össze Győrben,³⁹ ahol a katolikus szociális mozgalmak (KALOT, EMSZO,⁴⁰

³⁵ Hajdu Németh 1971, 3.

³⁶ Vö. Tóth 1989, 55–56.

³⁷ Balogh 2016, 41.

³⁸ Vö. Balogh 1998, 101–102, 103–105, 158–159.

³⁹ Vö. uo. 149–151; Klestenitz–Petrás–Sós 2019.

⁴⁰ Egyházközségi Munkásszakosztályok.

KAKÁSZ,⁴¹ Hivatásszervezet, Actio Catholica) vezetői jöttek össze, hogy megvitassák, mit tegyen az egyház Németország és szövetségeseinek immár valószínűsíthető háborús veresége esetén. A találkozón olyan jelentős személyiségek vettek részt, mint Kovrig Béla, Pálffy József, Mindszenty József, Közi Horváth József és Varga Béla. Gergely Jenő úgy fogalmaz, hogy a „tanácskozáson az alaphangot a KALOT vezetői, elsősorban Kerkai Jenő szabták meg”.⁴² A résztvevők úgy látták, hogy a háború után demokratikus fordulat várható, melynek során a katolikus alternatívát is szükséges volna megjeleníteni. Munkacsoportot hoztak létre Katolikus Szociális Népmozgalom néven, amelynek ügyvezetője Kerkai Jenő lett, programjának kidolgozója pedig Kovrig Béla. Néhányan, köztük Kerkai, új tömegpárt létrehozását javasolták, mivel elégedetlenek voltak a Zichy János-féle Egyesült Keresztény Párttal. A többség ugyan elvetette ezt, de mégis elindult a szerveződés, ami aztán a Keresztény Demokrata Néppárt születéséhez vezetett.

A Keresztény Demokrata Néppárt alapítása (1944)

1944 tavaszán Kerkai Jenő és rendtársa, Nagy Töhötöm járt közben Serédi Jusztinián hercegprímásnál, hogy a püspöki kar támogassa egy keresztény demokrata párt létrehozását. A püspöki kar 1944. március 14-én elvi hozzájárulását is adta ehhez.⁴³ Magyarország német megszállása viszont egyre szűkebbre szabta Kerkaiék mozgásterét. Egy újkijelentésből tudjuk, hogy 1944 júliusában Kerkai felkereste az új veszprémi püspököt, Mindszenty Józsefet, hogy „rábeszélje”, járjon közben Horthy Miklós kormányzónál a „mielőbbi külön fegyverszünet érdekében”, amit ő meg is tett, kifejtve a háború folytatásának bűnös értelmetlenségét és néppusztító hatását.⁴⁴

1944. október 13-án megalakult a Keresztény Demokrata Néppárt. Ekkor még titokban. A párt alapításának pontos időpontjáról eltérő

⁴¹ Katolikus Asszonyok és Lányok Szövetsége.

⁴² Gergely 2007.

⁴³ Balogh 1991, 19.

⁴⁴ Kovrig Béla jelentéseiből ismerjük ezeket, aki szerint Mindszenty ezt követően tevékeny részese volt a Magyar Front katolikus szárnya dunántúli szekciójának. Vö. ÁBTL K-384/2 Bihari 17.

emlékek élnek a kereszténydemokrata hagyományban. Kovrig Béla október 13-ára teszi, míg a párt egyik nagy öregje, dr. Varga László november 30-át nevezi meg, amikor éppen az ő lakásán gyűltek össze, hogy az új párt alapelveit megbeszéljék.⁴⁵ Vida István, a katolikus szociális mozgalmak egyik szervezője hidalja át az emlékezeti különbséget, amikor elbeszéli, hogy Kerkai Jenő kérte meg őt, keressen egy megfelelő helyet a titkos tanácskozás lebonyolítására. A nyilas fenyegetés miatt ugyanis óvatosnak kellett lenniük. Vida ajánlotta Kerkainak Varga László lakását, aki akkor még kívülálló volt, és éppen ezen eseményt követően kapcsolódott be a szerveződésekbe.⁴⁶

Demokrata Néppárt (1945)

A nyilas hatalomátvétel után az új párt szervezői közül többeket letartóztattak.⁴⁷ Kerkai Érden, a népfőiskola pincéjében bujkált. 1944 decemberében pedig rendtársával, Nagy Töhötömmel úgy döntöttek, hogy átszöknek a fronton, és az új hatóságok engedélyével megpróbálják újraindítani a KALOT-mozgalmat. Kerkai Kalocsán, majd Szegeden keresztül ment Debrecenbe az ideiglenes kormányhoz. Nagy Töhötöm Miskolcnál lépte át a frontot, és a szovjet hatóságokkal vette fel a kapcsolatot. Nemcsak a KALOT, hanem a KDNP engedélyeztetését is kérték mindketten. 1945 elején Kerkai gőzerővel járta a falvakat, vigasztalt, lelkesített, igyekezett újjászervezni a KALOT-mozgalmat, valamint az induló Keresztény Demokrata Néppártot. Január 21-én a megszerzett engedélyek „birtokában P. Kerkai Szegedre utazott, ahol többekkel együtt megtartotta a KDNP zászlóbontó gyűlését. Majd Egerbe ment, ahol Kiss István teológiai tanár segédkezésével indította el a pártszervezést.”⁴⁸ Az 1945. február 1-jén kiadott *Második évtizedbe indul a KALOT, eligazítás új helyzetben* című kiadványban a mozgalmi útmutatás mellett a KDNP programjának összefoglalóját is megjelentették. Kerkai abban bízott, hogy a demokratikus rendszerben a KALOT-mozgalom

⁴⁵ Vö. Varga 1981, 41–44.

⁴⁶ Vö. Vida 1993.

⁴⁷ Vö. uo. 44–47.

⁴⁸ Balogh 1991, 20.

politikai úton is hatást gyakorol majd. A Keresztény Demokrata Néppártot mozgalma szerves folytatásának tekeintette. Két évvel később az akkor már külföldön tartózkodó Nagy Töhötömnek így értékelte a Néppárt 1947-es választási eredményét: „Mozgalmunk eddigi történetének legnagyobb győzelmét vívtuk ki a Néppárt választási sikerének alakjában [...] 12 éves munkánk vetése beért.”⁴⁹ De e sikerig még hosszú volt az út. 1945-ben Kerkaiék a KALOT újraindulására valóban megkapták az engedélyt, a KDNP engedélyeztetése azonban körülményesebbnek bizonyult. Bár februárban már rendelkeztek valamiféle engedéllyel, Kerkai ennek örömeire Te Deumot mondott a Kongregációs Otthon kápolnájában.⁵⁰ Az egyre inkább kommunista befolyás alá kerülő hatóságok okvetlenkedései és belső nehézségek miatt viszont az 1945. novemberi választásokon mégsem indulhattak önállóan, csak a kisgazdapárttal együttműködve.⁵¹

Kerkai szürke eminenciásként meghatározó szerepet játszott a párt kezdeti formálódásában és vezetői kiválasztásában. A keze benne volt abban, hogy 1945 tavaszán Barankovics István lett a párt elnöke, leváltva gróf Pálffy Józsefet. Bár Pálffy nagyon bátran viselkedett a németekkel szemben, de – ahogy dr. Varga László emlékezik: „a fiatal generációnak nem felelt meg. A szociális igazságokkal szemben közömbös volt.”⁵² Személyében az úri világ szimbólumát látták. Kerkai először felháborodott a fiatalok Pálffyval szembeni kritikáját hallva,⁵³ aztán magáévá tette álláspontjukat és Barankovics Istvánt támogatta, holott jó barátja, Mindszenty József – akkor még veszprémi püspök – elle-

⁴⁹ Kerkai 2019, 121, 1947. szeptember 13.

⁵⁰ Vö. Varga 1981, 50.

⁵¹ Rákosi Mátyás már 1945 februárjában reakciónak nevezte a Keresztény Demokrata Néppártot és elutasította a részvételét a politikai életben. Ezek után nem csoda, hogy a párt vezetői és szervezői sokáig hiába próbálták elérni a párt országos hivatalos elismertetését. Erre csak röviddel a választások előtt, 1945. szeptember közepén került sor. A párt bázisát jelentő szervezeteket is igyekeztek ellehetetleníteni. 1945 februárjában az ideiglenes nemzeti kormány feloszlatta az EMSZO-t és a Hivatásszervezetet, amely a még létező KALOT-tal együtt a KDNP bázisát jelentő három reformmozgalom volt. Vezetőiktől és munkatársaiktól is megvonták a választójogot. 1945 áprilisában a P. Kerkai rendházi szobájában tartott megbeszélést a politikai rendőrség nyomozói zavarták meg, és a KALOT tagjait is számos atrocitás érte szerte az országban. Vö. Kovács K. Zoltán emlékezése, Szabó-Gyorgyevics 2017, 104–117.

⁵² Uo. 51.

⁵³ Vö. Keresztes 2021, 146.

nezte, hogy az arisztokrata helyett a polgári származású újságíró legyen a párt vezetője.⁵⁴

Fontos döntés volt a szervezet neve is: Demokrata Néppárt (DNP), elhagyva a Keresztény jelzőt. Az 1945-ös kontextusban ugyanis a „keresztény” jelző tehertétellé vált. Egyrészt mert a nyilas uralom alatt antiszemita mellézköngét kapott, mivel a „nem zsidó” szinonimája lett, másrészt a DNP körüli politikusok jó része a Horthy-korszakot is kritikus szemmel nézte. Maga Kerkai is többször használta az „álkeresztény” jelzőt a háború előtti keresztény nemzeti kurzus minősítésére. Természetesen nem az egész megelőző korszakot utasították el, mint a kommunisták, de számos tekintetben kritikusan viszonyultak hozzá.⁵⁵

Konfliktus Mindszenty Józseffel

1945 nyarán Kerkai Rómába küldte Nagy Töhötömöt, hogy pénzt gyűjtson a mozgalomnak. Nagy Töhötömnek, akinek fontos szerepe volt abban, hogy XII. Piusz pápa Mindszenty Józsefet nevezte ki a megüresedett esztergomi érseki székbe, nemcsak a saját véleményét fogalmazta meg, amikor a veszprémi püspököt javasolta Serédi Jusztinián utódául, hanem a KALOT-vezetőség álláspontját képviselte.⁵⁶ Az új hercegprímással kezdetben bizalmi kapcsolatban álltak, hiszen Kerkai Mindszenty hittanosa volt még Zalaegerszegen, és később is igen jól megértették egymást.⁵⁷ 1946 januárjában Kerkai Jenő levelet írt Mindszenty József hercegprímához a köztársasági államforma kérdéséről, amelyben arra kérte a főpásztort, hogy ne ítélje el ünnepélyes tiltakozással a demokratikus rendszert. Mindszenty ekkor még hallgatott rá, később azonban kapcsolatuk megromlott, döntően a politikai kérdésekben való nézetkülönbségük miatt. Kerkai úgy látta, hogy a hercegprímás nemcsak legitimista nézetei, hanem a demokratikus pártokhoz való viszonya miatt is egyre inkább egy letűnt kor képviselője. A Demokrata Néppárt vezetősége és Mindszenty között komoly bizalmat-

⁵⁴ Vö. Varga 1981, 50–60.

⁵⁵ Kerkai 1946, 13.

⁵⁶ Vö. Balogh 2015, 420–430; Ugrin 1980, 24.

⁵⁷ Vö. Keresztes 2019, 254–255; Balogh 2015, 494–495.

lanság alakult ki, aminek egyik oka az volt, hogy a hercegprímás a korábbi idők modellje szerint erős kontrollt akart gyakorolni a párt fölött, amit ők nem akartak elfogadni.⁵⁸ 1948 novemberében Kerkai egy magánlevelében a hercegprímást már így írta le: mereven képviseli a múltat, sőt egy olyan világot, amely már „réges-régen megérett” a pusztulásra.⁵⁹ Kerkai meggyőződése volt, hogy a kereszténységnek meg kell tisztulnia a reakciótól, az olyan múlt iránti nosztalgiától, amely tele volt társadalmi igazságtalansággal, még ha keresztény külsőségeket hordozott is. Határozottan hirdette a demokratikus átalakulás szükségességét. 1945-ben így nyilatkozott: „A KALOT mindenütt a demokrácia nagy érdekei mellett tört lándzsát. Nem szította, hanem csillapította azokat az indulatokat, amelyek népünkben a háború pusztítása nyomán fölfakadtak. A KALOT azt hirdette, hogy kül- és belpolitikai vonatkozásban egyaránt csakis a demokrácia útja lehet a jövő Magyarországa útja.”⁶⁰ Mindszenty József viszont a királyságot tartotta megfelelő államformának, és bizalmatlan volt a demokráciával szemben, akár számos kortárs és a nála idősebb egyházi ember abban az időben.⁶¹

A Demokrata Néppárt születésében egy másik jezsuita, Jánosi József is fontos szerepet játszott; a fiatal párt ideológiai tanácsadója lett. Ő dolgozta ki az ún. *modus vivendi* elméletet,⁶² amelyet az állam és az egyház viszonyára lehetett alkalmazni egy olyan helyzetben, amikor az egy-

⁵⁸ Vö. Balogh 2015, 668–690.

⁵⁹ Kerkai 2019, 206, 1948. novemberi levél.

⁶⁰ Kerkai 1945, 16.

⁶¹ Vö. Balogh 2015, 479–502, 668–690. Meg kell ugyanakkor jegyezni, hogy Mindszenty demokráciát kritizáló megnyilatkozásainak többsége annak konkrét, magyarországi megvalósulási formáját illette. Mindszenty József írta azt a XII. Piusz pápa demokráciáról szóló tanítása alapján álló választási körlevelet is, amelyet a püspöki kar 1945. október 17-én elfogadott. Vö. Balogh 2015, 467–475.

⁶² Vö. Ickx–Keresztes–Somorjai 2021. A kötetben megtalálható a *modus vivendi* összefoglaló és részletesen ismertető Jánosi-írások zöme 1946 őszén keletkezett, tehát a már kudarcra végződött kísérletek után. Tűnhetne úgy, hogy mindezek a Szentszék előtti utólagos elméleti igazolásra szolgáltak csupán. Az első dokumentum viszont 1945. december végén keletkezett és tömören összefoglalja a *modus vivendi* törekvések lényegét, ennek képviselői között említi a KALOT-ot is. Nagy Töhötöm naplójában 1945. szeptemberében írja, hogy a „modus vivendi hívei vagyunk” (Keresztes 2019, 57). Kerkai Jenő, Nagy Töhötöm és Jánosi József ebben az időben egy rendházban éltek, szoros kapcsolatban álltak egymással, együtt gondolkodtak a helyzetről. Nagy Töhötöm Kerkaival közösen a hercegprímásnak írt 2046. június 24-i igazoló levele részletesen kifejti a KALOT *modus vivendi* törekvéseit (vö. Keresztes 2019, 290–294). Ezek alapján az valószínűsíthető, hogy Jánosi a *modus vivendi* elméleti, Kerkaiék pedig annak gyakorlati megvalósítását képviselték, szoros együttműködésben egymással.

háznak ellenséges környezetben kell élnie. Jánosi úgy ítélte meg, hogy a szovjet megszállás még évtizedekig fog tartani, ezért szükségesnek látta, hogy valamiféle megegyezés szülessen az állammal anélkül, hogy az egyház a legfontosabb elveiből engedne. Bizonyos kompromisszumok vállalását elkerülhetetlennek látta, számot vetve azzal, hogy a másik fél sokkal erősebb, hiszen Magyarország a Szovjetunió megszállása alatt állt. Mindszenty József hercegprímás helyzetértékelése egészen más volt. Ő úgy látta, hogy közeleg a harmadik világháború, a szovjet megszállás csak néhány hónapig fog tartani, ezért bátran lehet és kell is vállalni a konfrontációt az egyre inkább a kommunisták uralma alá kerülő állammal. Ebben és több más aktuálpolitikai kérdésben komoly konfliktus alakult ki Jánosi, Kerkai, Nagy Töhötöm jezsuiták, a DNP vezetői, valamint Mindszenty között. A hercegprímás a jezsuita tartományfőnöknél követelte a három jezsuita visszavonulását, és Rómában is feljelentette őket. A provinciális tényleg kivonta rendtársait a forgalomból, legalábbis elhelyezte őket a fővárosból. Nagy Töhötöm Argentínába, Jánosi József Nagykapornakra, Kerkai Kaposvárra került. A hercegprímás és a DNP viszonya azonban továbbra is feszült maradt.⁶³ Mindszenty József és Barankovics István kölcsönösen bizalmatlanok voltak egymással, amiben, ma már látjuk, a kommunista titkosszolgálatok aknamunkája is szerepet játszott.⁶⁴ Az 1947-es választásokon a prímás neheztelése miatt a DNP nem is indított jelölteket az Esztergomi főegyházmegye területén. Ezeket a konfliktusokat a magyar egyház és a demokrácia szempontjából tragikusnak tekinthetjük. A *modus vivendi*-törekvésekkel Kerkaiék nem voltak egyedül. Ma már világosan látjuk, hogy bátorítást kaptak XII. Piusz pápa és a jezsuita rendi vezetés részéről.⁶⁵ Bár Kerkai Mindszenty Józsefétől sok tekintetben eltérő egyházpolitikát vallott, a sorsuk mégis hasonló lett. Először üldöztetés, majd börtön.

⁶³ Vö. Balogh 2015, 668–690.

⁶⁴ Vö. ÁBTL K–384/2 Bihari 187.

⁶⁵ Vö. Fejérdy 2023, 182; Kálmán 2020, 17–37.

Utóvédharcok a KALOT feloszlata után

1946 nyarán Rajk László kommunista belügyminiszter feloszlatta a KALOT-ot, sok más keresztény egyesülettel együtt. A KALOT-tal szembeni kommunista fellépésben szerepet játszhatott Kerkaiék 1945 előtti antibolsevista retorikája, ugyanakkor nagyobb jelentőségű lehetett az a tény, hogy parasztfiatalok százezrei álltak mögöttük. P. Pálos Antal visszaemlékezése szerint maga „Rákosi jelentette ki, hogy a legveszedelmesebb ember nem is Mindszenty primás, hanem Kerkai Jenő, aki mögött tömegek vannak.”⁶⁶ Kerkai valóban parasztfiatalok sokaságát mozgósította, és még a KALOT feloszlata után is nagy hatással volt rájuk. A Magyar Kommunista Párt számára mind ideológiai szempontból, mind a teljes hatalom megszerzése miatt szükséges lépés volt a KALOT feloszlata.

A KALOT-mozgalom különböző neveken és formákban azért tovább működött a következő években is. Kerkai új kezdeményezéseiben: a „Falu-Manréza”-lelkigyakorlatokon és a „Somogyi kísérlet” nevű, szerzetesnőkkel közösen szervezett faluevangelizációs programon több tízezer ember vett részt lelkigyakorlatokon. Ezek kifejezett célja volt, hogy lelki alapot biztosítsanak „az elkövetkező idők ateista propagandája és súlyos lelki terrorja ellen”.⁶⁷ 1947-ben jelent meg az *Élet a betűk mögött* című kiadvány, amelyet a jezsuitákon kívül a püspöki kar tagjai, szerzetes-elöljárók, minden szeminárium rektora, továbbá a Demokrata Néppárt vezetősége kapott meg. Kerkai célja az volt, hogy „tájékoztatást és eligazítást adjon a hazai katolicizmus vezető rétegének a társadalmi problémák, valamint a politikai és gazdasági élet útvesztőiben”,⁶⁸ az egyház társadalmi tanítását népszerűsítse, illetve ahogy erről 1954-es vallomásában beszél: „gátat állítani a kommunizmus további terjedése elé”,⁶⁹ ami a jezsuiták 1946-os 29. Általános Rendgyűlésének határozata szerint minden rendtag küldetésének része volt.

⁶⁶ Szabó–Lázár–Kovács 2009, 219.

⁶⁷ Takáts 2008, 16. Vö. Gárdonyi 2007, 369–370, 373.

⁶⁸ Takáts 2008, 12.

⁶⁹ ÁBTL 3.1.9. V–302 Sass Imre 49.

A DNP sikere az 1947-es választásokon

Az 1947. augusztus 31-én megtartott parlamenti választások a Demokrata Néppárt meglepő sikerét hozták. A hivatalos eredmények szerint a párt a kommunisták után a második legnagyobb politikai erővé vált. Tekintetbe véve a kékcédulás választási csalásokat és azt a tényt, hogy kommunisták százezreket zártak ki a választási névsorból, akik társadalmi helyzetük miatt biztos nem a baloldal szavazói voltak, megkockáztathatjuk, hogy 1947 nyarán a DNP mögött sorakozott fel a legtöbb választó.

A DNP sikeréből erőteljesen kivették a részüket az egykori KALOT-tagok, hiszen a pártnak a kampányra gyakorlatilag semmilyen anyagi forrása nem volt, de önkéntesek sokasága segítette a munkájukat. Ahogy Takáts Ágoston emlékezik: „Kerkai Atya legbelsőbb munkatársai a KALOT-nál – Meggyesi Sándor, dr. Farkas György, Babóthy Ferenc és Ugrin József – páronként végigjárták a fél-fél országot, két hétig nem volt se éjjelük, se nappaluk, felkeresték a volt KALOT-csoportok vezetőit és felvilágosították őket, hogy a Barankovics-párt fogja képviselni a Parlamentben a KALOT négyes programját.”⁷⁰ Bulányi György piarista szerzetes így emlékezett vissza Kerkai szerepére: „A Barankovics-párté lett a hatos lista. A vasárnapon, amelyre esett a választás, éppen a kánai menyegző története volt az evangélium, s abban ez a mondat: Volt ott hat kőkorsó a zsidóknál szokásos tisztálkodás céljára. Ahány katolikus templom volt az országban, mindegyikben megtanulták a prédikációból a kedves hívek, hogy bizony hat volt a kőkorsók száma, és nem több és nem kevesebb. Mitől okosodtak így meg a papok? Hát attól, hogy a Kisatya motorra ültette a KALOT legényeit, hogy minden faluban megtudja a pap, hogy a hatos listára kell szavazni, mert az a KALOT pártja.”⁷¹

Kerkai nemcsak az egykori KALOT-tagság mobilizálásával járult hozzá a DNP választási sikeréhez, hanem kapcsolatait felhasználva az egyházi vezetőknél is közbenjárt a párt érdekében. Munkatársai, Takáts Ágoston és felesége végiglátogatták a szerzetesrendek vezetőit és a püspököket „kérve, hogy ne tiltsák el papjaikat, szerzeteseiket a Baranko-

⁷⁰ Takáts 2003, 105.

⁷¹ Bulányi é. n. 87.

vics-párt támogatásától, tekintettel arra, hogy ők fogják képviselni a Parlamentben a keresztény ellenzéket”.⁷² Az Actio Catholica nőbizottságánál elérték, hogy azok „nem foglaltak állást Barankovicsék ellen, hanem mindenkinek meggyőződésére és férjeikkel való összhangra bízták a választást”.⁷³ Takáts emlékezéseiben hozzáteszi: „Mindez azért volt nagy eredmény, mert a bíboros úr mindenkit a Keresztény Női Tábor – a Schlachta-párt – támogatására biztatott.”⁷⁴

A Demokrata Néppárt végül is a legnagyobb ellenzéki frakciót alakíthatta meg a parlamentben 62 fővel. A párt képviselőinek egy jelentős része egykori KALOT-vezetőkől, illetve a KALOT-ban szerepet vállaló személyekből állt. Kerkai első két világi munkatársa, Ugrin József és dr. Farkas György mellett ott volt Babóthy Ferenc, Bálint Sándor, Balogh András, Belső Gyula, Berkes János, Bodor György, Gáspár Mihály, Hajdú Kálmán, Harnóczy Kálmán, Horváth Ferenc, dr. Keresztes Sándor, Koczor János, Mézes Miklós, Papp Béla, Pécsi József, Pethe Ferenc, Pusztai Ferenc, Szabados Pál, Tuba István és Villányi Miklós.⁷⁵

Kerkai és a KALOT szerepét a DNP 1947-es – de már a Kisgazdapárt 1945-ös sikerében – dr. Varga László így foglalta össze: „A párt sikerének gyökerei messze nyúlnak. A gyümölcs 1947-ben beérett, de a magvetés hosszú évekkel azelőtt történt. Kerkai Jenő, a század legnagyobb magyar szociális apostola a harmincas években megszervezte a KALOT-ot, amelybe az ezer éve elhanyagolt parasztfjakat beszervezte, szakképzettségük növelése mellett a közéletbe is bevezette őket. Ezt tette más vonalon Kerkai lánglelkű munkatársa, a legnagyobb magyar szónokok egyike, a jezsuita Varga László. A paraszt ifjúság és a munkásszervezetekben kiképzettek, felneveltek munkájára alapította a Demokrata Néppárt a szervezetét. Eredménnyel. Érdemes azt is megemlíteni, hogy a kisgazdapárt 1945-ös győzelmeit szintén a KALOT-nak és a munkásszervezeteknek köszönhette. Ezek Varga Béla hívására a kisgazdapárt mellé álltak, és a győzelmet biztosították. 1947-ben már a maguk pártját, a demokrata néppártot támogatták és vitték győze-

⁷² Takáts 2003, 104.

⁷³ Uo.

⁷⁴ Uo. 105.

⁷⁵ Kovács–Rosdy 1996, 123–188.

lemre.”⁷⁶ A KALOT-mozgalom tehát meghatározó tömegbázisa volt az 1945 utáni kereszténydemokrata politikának. E vonatkozásban még inkább érthető, amit Rákosi Mátvás mondott egy alkalommal Barankovics Istvánnak: „Mindszenty kellemetlen, Kerkai veszélyes.”⁷⁷ Az értékelés pecsétje Kerkai Jenő egész hátralévő életére megmaradt, 1970-ben bekövetkezett haláláig különlegesen veszélyes személyként tekintettek rá a kommunista hatóságok.

Az üldöztetés évtizedei

Kerkai Jenőt 1949 februárjában letartóztatták, majd tíz év börtön után élete végéig szigorú ellenőrzés alatt tartották és tétlenségre kárhoztatták.⁷⁸ A következő évtizedekben az állambiztonsági szolgálat nagy figyelemmel követte a betiltott polgári pártok egykori tagjait, beépített emberei révén felgöngyölítette a történetüket is. A jelentések szerint a DNP-t a jezsuiták irányították, pénzzel és KALOT-os emberekkel segítették.⁷⁹ Némileg túlzó az értékelés, de Szakolczai György méltán írja Kerkai Jenőről, hogy a kereszténydemokrácia történetének ismertetéséből nem szabad kihagyni a nevét, mert „nélküle a DNP soha létre nem jött volna, és azt sem, hogy hosszú és nagyon kegyetlen börtönbüntetéssel kellett fizetnie munkájának sikereiért”.⁸⁰

Kerkai 1956 őszén rövid időre kiszabadult a börtönből. Egy ügynök-jelentés szerint bejárta a Dunántúlt, beszélt a papokkal és civilekkel.⁸¹ Felvette a kapcsolatot a Demokrata Néppárt egykori tagjaival is,⁸² de többekkel konfliktusba került. Egy ügynökjelentés szerint ezekben a napokban összevitakozott Matheovics Ferencsel, aki be akarta venni a programjukba, hogy a szovjetek öt évig maradjanak még az országban. Csak Kerkai ellenezte ezt, szerinte nem lehet felvenni a programba, amíg a nép ezt meg nem szavazta. Szenvedélyes vitára utal, hogy

⁷⁶ Varga 1982, 8.

⁷⁷ Takáts 2003, 109.

⁷⁸ Vö. Koronkai–Szigeti 2024.

⁷⁹ Vö. ÁBTL 3.1.2. M-34203/1 Ráckevei 122–123.

⁸⁰ Szakolczai 2005, 164.

⁸¹ Vö. ÁBTL 3.1.5. O–12372/1 Misszió 191.

⁸² Vö. Szakolczai 2016.

Kerkai és Matheovics ezután megszakították a kapcsolatot.⁸³ Keresztes Sándorral is erős vitába keveredett, amire Keresztes így emlékezik: „Nem tudom, a forradalom hatására vagy más okból, de mintha a realitás iránti érzékét elvesztette volna. Az idegállapota nagyon rossz volt; később hallottam, a szeme látását majdnem teljesen elvesztette a börtönben. És olyan vad elképzelései voltak, hogy hamarosan ENSZ-csapatok fognak jönni Magyarországra. [...] Teljesen el voltam képedve... És egy kicsit azon is csodálkoztam, hogyan lehet, hogy a sógora, Bencze Imre, aki viszont nem volt börtönben, kint élt, politikus is volt, hogy-hogy nem tájékoztatta őt ezekben a napokban a realitásokról. Végül arra kellett gondolnom, hogy a börtönévek alatt szerzett hatások alapján alakult ki benne az a mentalitás, hogy itt nincs más út, csak a szembenállás stb. Egy kicsit olyan Mindszenty-féle hozzáállást észleltem benne.”⁸⁴ Egy, az állambiztonságiaknak jelentő jezsuita rendtársa is tájékoztatlannak ítélte a politikai realitásokat illetően: „Mindenkinek arról beszélt, hogy az amerikai csapatok már úton vannak hazánk felszabadítására. [...] biztos volt a rendszerváltásban.”⁸⁵

Összefoglalás

Vida István egykori kalocsai tanítvány, majd munkatárs szerint Kerkai célja volt: „Szervezni, kiművelni, vallásban-erkölcsben és gazdaságilag erősíteni a népet. Nagykorúvá tenni, hogy a reformokat maga valósítsa meg, legkiválóbb tagjai révén pedig a hatalomban is részesedjék.”⁸⁶ Ebben az értékelésben a magyar nép felemelésének szándéka, amely Kerkai alaptörekvése volt, és a politikai vonatkozás összekapcsolódik. Amikor a parasztfiatalokkal foglalkozott, ott lebegett előtte a távoli remény, hogy ezen emberek közül sokan szerepet kapnak majd az egész magyar társadalom formálásában, jobbá tételében is. Amikor Kerkai az első

⁸³ Vö. ÁBTL 3.1.5. O–12346/1 Misszió II, 223–224, ÁBTL 3.1.2 M–26962/1 Baráth, 180. A börtönben aztán újra találkoztak; egy ügynökjelentésből tudjuk, hogy egy hónapig együtt voltak a börtönkórházban és „az előző elvi ellentétek ellenére elég jó barátságba keveredtek”. Uo.

⁸⁴ Keresztes 2021, 387.

⁸⁵ ÁBTL 3.1.2. M–24450 Tömör János 86.

⁸⁶ Vida 1981, 13.

munkatársainak 1935-ben lelkigyakorlatot tartott, már jelen volt egy nagy vízió: „Szervezzük újjá életünket, és állítsuk társadalmunkat etikai alapokra, hogy új Magyarországot adhassunk magunknak és a világnak.”⁸⁷ Kerkai álma a független, demokratikus, művelt, szociálisan érzékeny és keresztény Magyarország volt, amely kristályosodási pontként szolgálja Európa és az egész világ egyesülését Krisztusban.⁸⁸ 1945 augusztusában így nyilatkozott: „Becsületes nyíltsággal kijelentjük, hogy nem vagyunk kommunisták, sem a történelmi materializmus hitvallói. Őszinte hívei vagyunk a demokráciának, amelyért álltuk a harcot a múltban, és álljuk a jövőben is. A totalitás mindenféle formájának, az állami, a gazdasági vagy egyéb totalításoknak ellene mondunk. [...] Mint demokratikus magyarok, és mint az emberiség legnagyobb családjának, a katolikus világcsaládnak tagjai, múltunk jogán és a demokrácia nevében is népünk szolgálatára követeljük helyünket a nap alatt!”⁸⁹

Kerkai Jenő mozgalma, a KALOT a demokratikus értékek valóságos iskolájává vált. A jezsuita szociális apostol kulcsszerepet játszott a kereszténydemokrata mozgalom indulásában és a párt kezdeti lépéseinél. A KALOT az új párt vidéki tömegbázisát jelentette, és egykori tagjai révén feloszlata után is döntő szerepet játszott a Demokrata Néppárt 1947-es választási sikerében. A 62 parlamenti képviselő közül több a mozgalom egykori vezetői és tagjai közül került ki. Kerkai Jenőt a pápák szociális enciklikái, valamint a német és francia kereszténydemokrata gondolkodók inspirálták – amely eszmeiség a háború után Nyugat-Európában a szociális piacgazdaság és az egyesült Európa ihletője volt. A 40-es évek második felében kereszténydemokrácia jelentős tömegbázissal rendelkezett a KALOT, az EMSZO és más szervezetek, valamint a magyar nép vallásossága révén.

Nem Kerkai Jenőn múltott a demokratikus és szociális Magyarország álmának meghíúsulása. Csak elképzelhetjük, hogy mi lett volna, ha nincs szovjet a megszállás. Mind eszmeiségében, mind tömegbázisában Magyarországon is megvoltak a feltételei a modern kereszténydemokrata kormányzásnak, amely Nyugat-Európában a háború utáni újjáépí-

⁸⁷ Ugrin József emlékezik, Lele 1999, 579.

⁸⁸ Vö. Kerkai 1961.

⁸⁹ Kerkai 1945, 17.

tés és az európai egység motorjává vált. Kerkai egyik mestere, Nell-Breuning SJ Nyugat-Németország szociális piacgazdaságának egyik köztisztelőben álló eszmei atyjává nőtt, míg Kerkai Jenő osztályrésze a börtön, majd a csendes üldöztetés, a fehér vértanúság lett.

Kerkai Jenő és társainak példája különösen aktuális napjainkban, amikor a demokratikus intézményrendszer válságát tapasztalhatjuk szerte a világon. Korunk számára is feladat a keresztény hit és értékek által vezérelt, gondolkodó, kezdeményező polgárokat nevelni. A magyar kereszténydemokrácia születését komoly lelki, szellemi és mozgalmi háttér tette lehetővé: gondolhatunk a szociális apostol jezsuitákra (Kerkai Jenő, Nagy Töhötöm, Varga László), a társadalomtudós Kovrig Bélára és a katolikus szociális mozgalmakra. E törekvések szorosan kapcsolódtak a pápák szociális tanításához. Ahogy egykor a *Rerum novarum* és a *Quadragesimo anno* enciklikák megtermékenyítették a keresztény politikai gondolkodást, úgy napjainkban a *Laudato si* és a *Fratelli tutti* enciklikák tölthetnének be hasonló szerepet. A kereszténydemokráciát a lelkiség és a gondolat mélysége nélkül a kiüresedés veszélyezteti, a legszebb jelszavak is pusztá frázissá válhatnak. Az alapozó munka kihívás napjainkban is, de talán még nagyobb kihívás, hogy az öntudatos keresztények aránya egyre kisebb Magyarországon, illetve egész Európában. Ferenc pápa elődeihez hasonló evangelizációs felhívása több mint aktuális.

Irodalom

ÁBTL K–384/2 Bihari
 ÁBTL 3.1.9. V–302 Sass Imre
 ÁBTL 3.1.2. M–34203/1 Ráckevei
 ÁBTL 3.1.5. O–12372/1 Misszió
 ÁBTL 3.1.5. O–12346/1 Misszió II.
 ÁBTL 3.1.2 M–26962/1 Baráth
 ÁBTL 3.1.2. M–24450 Tömör János

Babóthy, Ferenc et al. (szerk.) 1990: Félbemaradt reformkor. Miért maradt el az ország keresztény humanista megújulása? In *A Katolikus Szemlében megjelent tanulmányok gyűjteménye*. Róma, k. n.

Balogh, Margit 1991: A KALOT és a demokratikus átalakulás – avagy egy katolikus mozgalom végnapjai. *Levéltári Szemle*, 41/2, 19–29.

- Balogh, Margit 1996: A „Kisatya” – P. Kerkai Jenő S. J. (1904–1970). In Kovács, K. Zoltán – Rosdy, Pál (szerk.) *Az idő élén jártak. Kereszténydemokrácia Magyarországon (1944–1949)*. Budapest, Barankovics István Alapítvány, 42–72.
- Balogh, Margit 1998: *A KALOT és a katolikus társadalompolitika 1935–1946*. Társadalom- és művelődéstörténeti tanulmányok 23. Budapest, MTA Történettudományi Intézet.
- Balogh, Margit 2015: *Mindszenty József (1892–1975)*. I–II. Budapest, Bölcsészettudományi Kutatóközpont.
- Balogh, Richárd 2014: *A modern kereszténydemokrácia születése: Kerkai Jenő és a KALOT*. <https://ringmagazin.hu/2014/11/26/a-modern-keresztenydemokracia-szueletese-kerkai-jen-es-a-kalot/> (Letöltve: 2023. február 6.)
- Balogh, Margit 2016: A KALOT története. *Rubicon*, 27, 2, 36–44.
- Botos, Máté 2006: Egy modern jezsuita politikai gazdaságtan kialakulása, XIX. századi jezsuiták hatása az egyház társadalmi tanítására. In Szilágyi, Csaba (szerk.) *A magyar jezsuiták küldetése a kezdetektől napjainkig*. Piliscsaba, PKE BTK, 594–595.
- Bulányi, György é. n.: *Aki dudás akar lenni, pokolra kell annak menni*. https://www.bulanyi.hu/images/onrajz/aki_dudas_akar_lenni_13.pdf (Letöltve: 2024. március 20.), 87.
- Farkas, György 1938: A katolikus agrárfjúsági mozgalom három éve. *Magyar Kultúra*, október 5.
- Farkas, György (szerk.) 1937: *Vezérkönyv agrárfjúsági vezetők számára*. Szeged, KALOT.
- Fejérdy, András 2023: Nagy Töhötöm, a KALOT és XII. Piusz pápa keleti politikája. In Koronkai, Zoltán – Szigeti, Szabolcs (szerk.) *A legnagyobb magyar szociális szervező – Kerkai Jenő SJ életműve*. Budapest, Jezsuita Kiadó, 141–184.
- Gárdonyi, Máté 2007: Kerkai páter „somogyi kísérlete”, 1948. In Molnár, Antal – Szilágyi, Csaba – Zombori, István (szerk.) *Historicus Societatis Iesu, Szilas László-émlékkönyv*. Budapest, METEM, 369–370.
- Gergely, Jenő 2007: A kereszténydemokrácia Magyarországon. *Múltunk*, 52/3, 132–154.
- Gianone, András 2023: Félbemaradt reformkor Magyarországon. In Koronkai, Zoltán – Szigeti, Szabolcs (szerk.) *A legnagyobb magyar szociális szervező – Kerkai Jenő SJ életműve*. Budapest, Jezsuita Kiadó, 201–221.
- Hajdu Németh, Lajos 1971: Búcsú. *Katolikus Magyarok Vasárnapja*, január 24.
- Ickx, Johan – Keresztes, András – Somorjai, Ádám (szerk.) 2020: *Ütközni vagy időt nyerni?, Katolikus alternatívák 1945 után néhány vatikáni dokumentum fényében*. Budapest, METEM.
- Kálmán, Peregrin 2020: *Mindszenty, Tomek, Barankovics. Arcvonalok és fordulópontok a keleti politika világában*. Budapest, Szent István Társulat.
- Kemény, Gábor 2006: Etika és közgazdaságtan Oswald von Nell-Breuning SJ Gazdaság és társadalom c. munkájában. In Szilágyi, Csaba (szerk.) *A magyar jezsuiták küldetése a kezdetektől napjainkig*. Piliscsaba, PPKE BTK, 597–607.
- Keresztes, András (szerk.) 2019: *Részletek Nagy Töhötöm fiatalkori naplójából 1937–1940*. Budapest, EFO.
- Keresztes, Sándor 2021: A magyarság és az egyház szolgálatában. In Javorniczky, István (szerk.) *Életútinterjú dr. Keresztes Sándorral*. Budapest, METEM.
- Kerkai, Jenő 1931a: *Párizs külvárosa*. Szociális apostolok 6. Kalocsa, Árpád R.T., JTMRL IV. 68, 8. cs.
- Kerkai, Jenő 1931b: *Svájc megmentője*. Szociális apostolok 3. Kalocsa, Árpád Rt., JTMRL IV. 68, 8.

- Kerkai, Jenő 1932a: *Börtöntől a sírig, de Mun (1841–1914)*. Szociális apostolok 2. Kassa, Új Élet, JTMRL IV. 68. 8. cs. 2.
- Kerkai, Jenő 1932b: *Proletárok között, Don Bosco (1815–1888)*. Szociális apostolok 1. Kassa, Új Élet, JTMRL IV. 68. 8. cs. 1.
- Kerkai, Jenő 1945: *Mi van a KALOT pöre mögött?* Budapest, KALOT.
- Kerkai, Jenő 1946: *Katolikus felelősség*. Budapest, A Szív.
- Kerkai, Jenő 1961: Maradj meg, Magyar! Magyar hivatás. In András, Imre – Bálint, József – Szabó, Ferenc (szerk.) *Kerkai Jenő emlékezete*. Budapest, Kerkai Jenő Intézet, 153–171.
- Kerkai, Jenő 2019: *Kerkai Jenő és Nagy Töhötöm levelezése (1939–1969)*. (Szerk. Keresztes, András.) Budapest, EFO.
- Klestenitz, Tibor – Petrás, Éva – Sós Viktor, Attila (szerk.) 2019: *Útkeresés két korszak határára. A Katolikus Szociális Népmozgalom 75. évfordulójára*. Agyagosszergény, Közi Horváth József Népfőiskola.
- Koronkai, Zoltán 2022: Kerkai Jenő, a munkáspap. *A Szív*, 108/5, 58–61.
- Koronkai, Zoltán 2025: *Kerkai Jenő jezsuita élethivatása Hans Urs von Balthasar teológiai hagiográfiája alapján*. Budapest, Szent István Társulat.
- Koronkai, Zoltán – Szigeti, Szabolcs (szerk.) 2023: *A legnagyobb magyar szociális szervező – Kerkai Jenő SJ életműve*. Budapest, Jezsuita Kiadó.
- Koronkai, Zoltán – Szigeti, Szabolcs (szerk.) 2024: *Kerkai Jenő keresztútja. Egy jezsuita sors az üldöztetés évtizedeiben*, Budapest, Jezsuita Kiadó.
- Kovács, K. Zoltán – Rosdy, Pál (szerk.) 1996: *Az idő élén jártak. Kereszténydemokrácia Magyarországon (1944–1949)*. Budapest, Barankovics István Alapítvány.
- Kovrig, Béla 2019: *Katolikus és szociális reformmozgalmak Magyarországon*. Budapest, Barankovics István Alapítvány.
- Lele, József 1999: A tápairéti és a Szeged tanyai fiatalok művelődési és szórakozási alkalmai. *A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve (Studia Historica 2)*, 569–589.
- Szabó, Ferenc – Lázár Kovács, Ákos (szerk.) 2009: *Pálos Antal emlékezete*. Budapest, Szent István Társulat.
- Szabó, Róbert – Gyorgyevics, Miklós (szerk.) 2017: *Egy élet a kereszténydemokráciáért. Kovács K. Zoltán válogatott írásai*. Budapest, Barankovics István Alapítvány.
- Szakolczai, György 2005: A magyarországi kereszténydemokrácia. Néhány kiegészítés Erdődy Gábor és Fazekas Csaba cikkéhez. *Magyar Szemle*, 14, 9–10.
- Szakolczai, György 2016: *Szakolczai György visszaemlékezése 2016-ban*. <https://kerdemtudasbazis.hu/szakolczai-gyorgy-visszaemlekezese-2016-ban/> (Letöltve: 2023. február 7.)
- Tabajdi, Gábor 2017: Szintézis az évfordulón Magyar kereszténydemokraták és 1956. *Betekintő*, 11, 2.
- Takáts, Ágoston 1998: Kerkai Jenő. In Máté-Tóth, András – Jahn, Mária (szerk.) *Studia Religiosa. Tanulmányok András Imre 70. születésnapjára*. Szeged, Bába, 164–168.
- Takáts, Ágoston 2003: *Vegye föl keresztjét! Életem története*. Magánkiadás. <http://mek.oszk.hu/10400/10492/10492.pdf> (Letöltve: 2023. február 16.)
- Takáts, Ágoston 2008: „Ignis numquam dicit: sufficit...” – *Kerkai Jenő jezsuita atyára emlékezik utolsó munkatársa*. <http://mek.oszk.hu/10500/10536/10536.pdf> (Letöltve: 2023. február 7.)
- Tóth, Imre 1989: *KALOT-képeskönyv*. Szombathely, magánkiadás.
- Ugrin, József 1980: *Válasz Nagy Töhötömnek*. Kézirat, JTMRL, IV. 68. 7. cs., 24.
- Varga, László 1981: *Kérem a vádlott felmentését!* New York, Püski.

- Varga, László 1982: 35 éve történt – kollaboráltam. *Katolikus Magyarok Vasárnapja*, szeptember 19.
- Vida, István 1981: Egy sohanemvolt népzézér. Tíz éve halt meg Kerkai Jenő SJ, a KALOT megteremtője. In *Barátainknak, a Magyar Jezsuiták*. New York, k. n., 13
- Vida, István 1992: Szociális irányú katolikus mozgalmak hazánkban (1935–1949). Emlékek és reflexiók. *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok*, 4, 223–241.
- Vida, István 1993: A történeti hűség igénye. *ÚjMagyarország*, október 28.
- Zachar, Péter Krisztián 2019: A magyar kereszténydemokrácia karizmatikus szervezője, Kerkai Jenő SJ. In Petrás, Éva (szerk.) *A modern magyar katolikus politizálás arcképcsarnoka*. Budapest, Barankovics István Alapítvány – Gondolat Kiadó, 153–176.

DARABOS ÁDÁM¹

Nyugat-európai és magyar: Barankovics István kereszténydemokráciája

*Western European and Hungarian:
István Barankovics's Christian democracy*

Absztrakt

A nyugat-európai kereszténydemokrácia intellektuális mélysége, sikeressége és jelentősége jellemzően vizsgálódási kereten kívül helyezi a kelet-közép-európai és benne a magyar kereszténydemokrácia jellegzetességeit, valamint a kettő viszonyát (beleértve a hasonlóságokat és a különbségeket). E tanulmány amellett érvel, hogy a kereszténydemokrácia területenként eltérő változatainak – összehasonlító – vizsgálata szükséges, és a magyar típus megértéséhez Barankovics István (1906–1974) gondolkodását kell rekonstruálni. A tanulmány kifejti, hogy a magyar kereszténydemokrácia szellemi vezetőjének kereszténydemokráciája is két forrás ötvözéseként értelmezendő: míg a perszonalizmus, a demokratizmus-popularizmus és a keresztény világnézeti párt koncepciójában nyugat-európai szálak jelennek meg, addig az evangéliumi szocializmus és a keresztény magyar állameszme sajátosan magyarrá teszi Barankovics kereszténydemokráciáját.

Kulcsszavak: keresztény politikai gondolkodás, kereszténydemokrácia, Barankovics István, politikai ideológiák

Abstract

The intellectual depth, success, and significance of Western European Christian democracy typically have typically placed the characteristics of its Central and Eastern European counterparts – including the Hungarian case – as well as the relationship between them, including similarities and differences, outside the scope of examination. This study argues that a comparative examination of the different variants of Christian democracy in different regions is necessary, and that in order to understand the Hungarian type, the thinking of István Barankovics (1906–1974) must be reconstructed. The study explains that the Christian democracy of the intellectual leader of Hungarian Christian democracy can also be interpreted as a combination of two sources: Western European influences are evident in his concepts of personalism, demorcatism-popularism, and the Christian worldview

¹ NKE EJKK VTKI, Axioma Központ.

party, whereas Evangelical socialism and the Christian Hungarian state concept make Barankovics' Christian democracy uniquely Hungarian.

Keywords: Christian political thought, Christian democracy, István Barankovics, political ideologies

Bevezetés

A kereszténydemokrácia főként nyugat-európai jelenség. Szellemi, ideológiai gyökerei és legjelentősebb politikai eredményei (választási győzelmek, a szociális piacgazdaság kialakításához és az európai integrációhoz való hozzájárulás) nyugat-európai országokban, köztük Németországban, Olaszországban, Franciaországban és a Benelux államokban voltak és vannak jelen. Ez abból is érzékelhető, hogy amikor más területek – köztük Kelet-Közép-Európa, illetve dél-amerikai országok (például Chile, Venezuela, Mexikó) – politikusai a kereszténydemokrácia útjára kívántak lépni, sokszor nyugat-európai forrásokból inspirálódtak, illetve ottani politikusokkal és politikai szervezetekkel kívánták felvenni a kapcsolatot. Ez értelemszerűen hozzájárult ahhoz, hogy a – más ideológiákhoz és világnézetekhez (például a szocializmus-hoz, a nacionalizmushoz, vagy a konzervativizmushoz) képest kevésbé vizsgált – kereszténydemokrácia kutatói túlnyomóan nyugat-európai kereszténydemokráciákkal foglalkoznak.

A kelet-közép-európai és benne a magyarországi kereszténydemokrácia sok tekintetben a háttérben maradt. Ehhez leginkább az a történelmi körülmény járult hozzá, hogy kommunista rezsimek elnyomása miatt a második világháború után nem tudtak a helyi kereszténydemokrata pártok lendületet venni, illetve – ha organikus fejlődési ívükben lényeges előrelépés történt, akkor – felszámolták őket. Bár elszóródó kezdemények voltak a régióban, ez kb. negyven évvel eltolta a kereszténydemokrata politizálás kifejlődésének lehetőségét. A rendszerváltások után, az elmúlt három és fél évtizedben megjelentek a kereszténydemokrata pártok a térségben, és bizonyos sikerek (például kormánykoalíciókban való részvétel) is kísérték tevékenységüket,² azonban az Európa nyugati részével egyenértékű, s ezáltal jelentős

² Az optimista olvasatokhoz lásd Karatnycky 1998; Carlson 2007.

kutatási érdeklődést érdemlő siker egyelőre elmaradt, vagy legalábbis erősen vitatott.

Nem véletlen, hogy a téma kutatói előtt kihívás a nyugat- és kelet-közép-európai kereszténydemokráciák közötti lényeges hasonlóságok és különbségek meghatározása. Utóbbi esetében az is felmerül, hogy végző soron létezik-e a kereszténydemokráciának egy sajátos, eredeti kelet-közép-európai változata, avagy ez a nyugat-európai „modell” – bizonyos esetekben helyes, más esetekben patológikus – követése.³ Szemléletes példa az efféle dilemmára Kamil Marcinkiewicz és Ruth Dassonneville írása, amelyben a kelet-közép-európai országok kereszténydemokrata pártjainak (majdhogy) hiányáról beszélnek, de hozzátesszik, hogy a „fogalom nyugati értelmében”.⁴ Ez jelzi, hogy a témával közvetlenül nem foglalkozó szerzők (a tanulmány az európai populista pártok és vallásos szavazók viszonyát vizsgálja) is érzékelték, hogy érdemes ezt a kitételt megemlíteni.

Természetesen a nyugat-európai kereszténydemokráciák önmagukban is különböznek. Létezik egyebek mellett francia, német, olasz kereszténydemokrácia, azonban ezekben az esetekben már rendelkezésre állnak országspecifikus monográfiák és tanulmánykötetek, míg a kelet-közép-európai kereszténydemokráciákról ez csak korlátozottan igaz. Többek között az utóbbi jobb megértésének érdekében vizsgálja a tanulmány a magyar kereszténydemokráciákra ideológiai alapvetéseit Barankovics István (1906–1974) politikai gondolkodásán keresztül. Bár a magyar kereszténydemokráciát nem csak Barankovics István alkotja, intellektuális képességei és a mozgalom történetében betöltött szerepe alapján vélhetően a magyar kereszténydemokrácia legjelentősebb alakja. Politikai gondolkodása tehát nem csupán szilárd alapként szolgálhat egy tanulmányhoz, hanem arra is rámutat, hogy miképpen vegyülnek elképzeléseiben a nyugat-európai és a magyar elemek.

³ Lásd például a kortárs kereszténydemokráciát kutató Fabio Wolkensteinnel készített interjút, *RevDem* 2022.

⁴ Marcinkiewicz–Dassonneville 2021.

Vizsgálódási keret

Barankovics István az 1930-as években az új katolikus reformmozgalom tagjaként, főként újságírói-szerkesztői tevékenységével csatlakozott a közülethez.⁵ Cikkeinek többsége *Az Ország Útja*, a *Kis Újság*, a *Magyar Nemzet* és a *Hazánk* hasábjain jelent meg. Ebben az időszakban számos fontos politikussal és értelmiséggel ápolt közeli kapcsolatot (például Pethő Sándorral és Dessewffy Gyulával), illetve került egy társaságba (például Szekfű Gyulával, Sík Sándorral és Griger Miklóssal). A fiatal katolikus értelmiségi már ebben az időszakban nagyrészt elhatárolódott a Horthy-rendszer keresztény-nemzeti kurzusától elsősorban a valódi szociálpolitika hiánya, az antiszemitizmus, majd a 30-as évek második felétől a náciizmus növekvő befolyása miatt. Ezt követően a második világháború vége és a kommunista rendszer megszilárdulása közötti négy évben politikusként, a Demokrata Néppárt (DNP) vezetőjeként vált ismertté.⁶ Miután a „Barankovics-párt” az 1947-es – a kommunisták által szisztematikusan elcsalt – választásokon a második legtöbb szavazatot kapta, a pártvezető az ellenzék tagjaként a keresztény értékeket és alkotmányos demokráciát védelmezte. 1949-es kényszerű emigrációja először Ausztriába, majd az Egyesült Államokba vezette, ahol folytatta írói és szervezeti tevékenységét (például a Közép-európai Kereszténydemokrata Unió elnöke lett).

E rövid áttekintés értelemszerűen nem tudja és nem is kívánja bemutatni Barankovics részletes (politikai) életpályáját. Az erre vonatkozó forrás temérdek. Valójában a Barankovicsról szóló irodalom nagy része (politika)történeti perspektíván keresztül, kronologikus elbeszéléssel ad képet a „magyar kereszténydemokrácia apostolának” életéről.⁷ E szükséges és részletesen kutatott területet azonban – néhány kivé-

⁵ Barankovics szervezeti szinten tagja volt a Bartha Miklós Társaságnak, illetve a Wesselényi Reform Klubnak, majd a Prohászka Ottokár Társaságnak (amelynek alapítója is volt), a Magyar Férfiak Szentkorona Szövetségének, illetve a Deák Ferenc Társas Körnek.

⁶ A magyar kereszténydemokrácia fontosabb eszméi, illetve „pragmatikus” képviselőihez lásd Kovács–Rosdy 1996; Mészáros–Hámori–Gergely 2007; Petrás 2019a. A magyar kereszténydemokrácia szempontjából figyelmet érdemel – többek között – Kovrig Béla (Petrás 2019b), Kerkai Jenő (Balogh 1996; Zachar 2019), Pálffy József (Tabajdi 2019), valamint Mihelics Vid (Frenyó 2002, 2007) munkássága.

⁷ Lásd többek között Gyorgyevics 2001; Gergely 2007; Petrás 2016; Szerencsés 2023.

teltől eltekintve⁸ – nem egészíti ki komoly politikatudományi, így többek között az eszmetörténeti, elméleti, filozófiai vizsgálat; e tanulmány szándékosan az ideológiai aspektust kívánja rekonstruálni.⁹

Továbbá a Barankovics tevékenységét bemutató források túlnyomó többsége az 1945-től 1949-ig tartó időszakot vizsgálja. Ez ugyancsak érthető, hiszen történeti szempontból ez volt tevékenységének legfontosabb időszaka, azonban így háttérbe szorul világháború előtti és alatti, illetve az 1949 utáni munkássága.¹⁰ Ez összefüggésben van azzal, hogy Barankovics jellemzően politikusként jelenik meg, és e szerepét értelmező forrásokat beszédei, illetve politikai cselekvésének elemzése biztosítja. Így viszont Barankovics többnyire nem komoly politikai gondolkodóként van értelmezve, amit kiváló írói tevékenységének forrásai (újságcikkei, tanulmányai) amúgy implikálnának.¹¹

Röviden összegezve, a tanulmány a történeti, politikus-központú, 1945-től 1949-ig tartó időszak helyett politikatudományi, gondolkodó-központú, és leginkább 45 előtti forrásokra támaszkodva (a további életszakaszokra való kitekintéssel) igyekszik a Barankovics-féle kereszténydemokráciát – a tanulmány adta keretek – között rekonstruálni. Ez az eljárás még jobban képes rámutatni arra, hogy a *nyugat-európai kereszténydemokrata* elvek mellett mennyire fontosak voltak Barankovicsnak a *magyar* szempontok.

⁸ A Barankovics Alapítvány által összeállított Kereszténydemokrata Tudásbázis utal Barankovicsra mint politikai gondolkodóra, illetve a feldolgozandó források sokszínűségére, azonban – műfajából adódóan – rövid összefoglalást végez (Kerdem Tudásbázis 2015). Ezen túl Kiss Mária Rita (2020) megemlíti politikai gondolkodásának sarokköveit. A politikatudomány eszközeit használó tanulmányok közé sorolható még Tabajdi Gábor (2016) írása.

⁹ Magyar nyelven rövid összefoglalót a kereszténydemokrácia ideológiai alapvetéseiről – többek között – Birkás Antaltól (2020) és a Szent István Intézet szerzőitől (Krúdy Tamás – Nagy Milán – Puskás Balázs [2024]) lehet olvasni.

¹⁰ Az emigrációban Barankovics ritkábban publikált, s akkor is inkább hosszabb, elemző jellegű tanulmányokat készített. Figyelemre méltó, hogy hazájától oly távol mennyire pontosan látta a vasfüggöny mögé zárt magyar katolikus egyház helyzetét; ehhez lásd Kovács–Gyorgyevics 2002, 97–121. Barankovics emigrációs írásaihoz lásd Petrás 2020.

¹¹ Ahogyan Kovács K. Zoltán megjegyzi, „[Ú]jságíróként a reformkori jurnalizmus legjobb hagyományait követte. Báró Kemény Zsigmond és Csengery Antal nyomdokain járva lett neves közíró és világos logikáját európai látókörű műveltsége támasztotta alá.” Kovács 2001, 11.

Nyugat-európai párhuzamok

A magyar, s ez esetben a barankovicsi kereszténydemokrácia nyugat-európai (részben francia, részben pápai) inspirációja megkérdőjelezhetetlen. Természetesen nehéz elhatárolni, hogy mely esetben beszélhetünk hatásról és mely elemekben párhuzamokról (illetve mikor közvetett nyugat-európai hatásról, amely már „átszűrődött” Magyarországon, például Giesswein Sándoron vagy Prohászka Ottokáron keresztül), az megállapítható, hogy a hasonlóság gyakran kísérteties. Barankovics figyelemmel kísérte az európai eseményeket, ismerte a kontinens korebeli kihívásait és gondolkodóit, egyházi vezetőit.¹²

A szakirodalom több ponton utal erre, ugyanis visszatérő érvelés, hogy a francia katolikus gondolkodók hatással voltak Barankovics eszméire. Gergely Jenő úgy fogalmaz, hogy az a keresztény értelmiségi kör, amelyhez ő is tartozott, az „1930-as évektől a francia neokatolicizmus eszmei-ideológiai hatása alatt állt.”¹³ Gergely a francia katolicizmus nagy képviselőire (Jacques Maritainre, Emmanuel Mounier-re és Gilbert Drura) utalva hangsúlyozza, hogy ők szembeállították a kereszténydemokráciát a fasizmussal és a korporatizmussal és nyitottak a baloldaliak felé, még úgy is, hogy elzárkóztak a marxista szocializmustól. Hozzáteszi, hogy Maritain integrális humanizmusa épít az egyéni szabadságra, a személyiség sérthetetlenségére és a demokrácia pártján áll a diktatúrákkal szemben.¹⁴

A személyes eszmei párhuzamokon túl a pártok közötti hasonlóságokra vonatkozó utalások is találhatók az irodalomban. Petrás Éva a Demokrata Pártról írja: „[a] párt eszmerendszere lényegében nem tért el a kortárs nyugat-európai kereszténydemokrata pártokétól”.¹⁵ Ezt megerősíti Gergely is, amikor kijelenti: „Barankovics pártja az akkori Európa korszerű és sikeres kereszténydemokrata pártjaival – a Konrad Adenauer vezette CDU-val, a Robert Schuman nevével fémjelzett MRP-

¹² Szabó–Gyorgyevics 2017, 282.

¹³ Gergely 1993, 163. Miklós Péter kiemeli, hogy a neokatolicizmus Franciaországból kiindulva terjedt el Európában, és a szociális igazságtalanságok elleni harcban nem zárta ki a baloldali pártokkal való együttműködést sem. Lásd Miklós 2019, 219–220.

¹⁴ Gergely 1993, 163. Kovács K. Zoltán ugyanúgy e három francia gondolkodót emeli ki. Lásd Szabó–Gyorgyevics 2017, 289.

¹⁵ Petrás 2016, 92–93.

vel és Alcide de Gasperi DC-jével – közösséget valló, azonos elméleti platformon álló, a polgári demokrácia és a szociális piacgazdaság mellett elkötelezett keresztény, de nem egyházas, nem klerikális párt volt.”¹⁶

Ezen túl a DNP 1947-es választási sikerét számos nyugati (köztük olasz, francia, angol, svájci, belga és osztrák) lap és párt tudósította és illesztette egy európai perspektívába, azt vélve, „hogyan a magyar politikai fejlődés a korszerű kereszténydemokrácia befogadásával bekapcsolódott az általános nyugat-európai fejlődés áramkörébe”.¹⁷ Végezetül, ahogy Kovács K. Zoltán utal rá, Barankovics sikerének, rövid idő alatti politikai felemelkedésének egyik titka az volt, hogy „korszerű volt és európai”.¹⁸ Jelen tanulmány, egyetértve a személyes és a pártokra vonatkozó állításokkal, a *perszonalizmus*, a *demokratizmus-popularizmus* és a *keresztény világnézeti párt* koncepciójában találja meg a nyugat-európai gondolati szálat. Ezt követően két magyar sajátosság, az *evangéliumi szocializmus* és a *keresztény magyar állameszme* kerül kihangsúlyozásra bemutatva a magyar elemeket. Utóbbiakban is találhatók hasonlóságok nyugat-európai gondolatokkal, azonban azok fő forrása és tartalma magyar.

Perszonalizmus

A nyugati-európai kereszténydemokrácia egyik fő jellemzője a *perszonalizmus*.¹⁹ Az alapgondolat szerint minden ember Isten képmására teremtett és ezáltal sajátos emberi méltósággal bír. Ez – főleg a keresztények és a keresztény kultúrában nevelkedők számára – önmagában még nem lenne különösen jelentős állítás, azonban a korabeli ideológiák, így a nácizmus és a kommunizmus időszakában mégis „sarkos” álláspont. Ráadásul az istenképmasságon alapuló emberi méltóságnak számos mélyreható és messzemenő következménye van, így az is, hogy az emberek elidegeníthetetlen, természetes – egyéni és politikai – sza-

¹⁶ Gergely 1993.

¹⁷ Szabó–Gyorgyevics 2017, 137.

¹⁸ Uo. 344.

¹⁹ Invernizzi Accetti 2019.

badságjogokkal rendelkeznek. Ezek a szabadságjogok nemcsak valamtól (például az államtól vagy a többség zsarnokságától) védnek, hanem a természetjoggal összhangban, a társadalmi életet is megélve az üdvösség felé vezethetnek. Ráadásul nem a társadalmi létből vagy az államból következnek, hanem már eleve adottak, és az állam feladata ezek biztosítása.

Barankovics gondolkodásában az emberi méltóság alapérték, az emberi természet sajátos – Isten általi – adottsága, aminek elismerése mindenkit megillet.²⁰ A DNP *Hazánk* című lapjának 1945-ös elindulásakor Barankovics a *Program és vallomás* című írásában külön utal az emberség és az emberi méltóság tiszteletének szükségességére: „Embernek maradni! – ez a legelső törvény.”²¹ Ráadásul az is világossá válik, hogy az emberi méltóság tisztelete – az emberi egyenlőséggel, a szabadsággal és igazságossággal együtt – szükséges feltétele a kereszténységnek, sőt még a hazaszeretnek is. Az ekkor már kereszténydemokrata politikus amellet érvelt, hogy a 20. század tragédiái részben abból következnek, hogy emberek, sőt akár egész nemzetek feledték el vagy tagadták meg az Istentől kapott természeti törvényt, „mintegy lemondva saját emberi méltóságukról”.²²

Az isteni és a természeti törvények elutasításán túl tehát az emberi méltóság eszméje az egyik fő tényező, ami a kereszténységet a náci ideológiától megkülönbözteti.²³ Az *Ország Útjában* 1939-ben megjelent – Heinrich Tripel berlini jogprofesszor vezérállamról szóló könyvének – recenziójában Barankovics külön hangsúlyozza, hogy a „rosenbergi faji eszme, tartalmának megfelelően, a különböző fajtákhoz való tartozás merőben biológiai alapján méri ki a személyiség értékét és rangját is, tehát tagadja azt az alapvető keresztény tanítást, amely szerint az istenfiúság jogcímén minden embernek egyforma emberi méltósága van”.²⁴ Míg a náciizmus a fajelmélettel ássa alá az emberi méltóság eszméjét, addig a kommunizmus – részben – ateizmusával, hiszen azok

²⁰ Kovács–Gyorgyevics 2001, 18.

²¹ Uo. 98.

²² Uo.

²³ „A rosenbergi faji evangélium természetesen nem ismeri sem az isteni, sem a természeti törvényeken alapuló emberi erkölcsöket.” Uo. 83.

²⁴ Uo.

végző soron „halálos ellenségek”.²⁵ Barankovics szerint az Istentől elidegenedett ember a valóságtól és magától is elidegenedik, ráadásul elveszti a vallás által fenntartott belső kontrollt, amit így a politika külső kontrolja vált fel: így a demokratikus ateizmus szükségszerűen meg fogja gyalázni az emberi méltóságot.²⁶ Másrészt, a kommunizmus „[a]z embert, megfosztva személyisége méltóságától, a társadalom pusztá alkatrészévé fokozta le”.²⁷ Barankovicsnál külön figyelemre méltó, hogy az emberi méltóságot a magyar pártokon is számonkéri, és a magyar totalitárius felfogással szemben is rögzíti, amikor a nyilasokról kiemeli, hogy nyíltan tagadják az egyforma emberi méltóságot.²⁸ Ezekkel szemben Barankovics egyértelműen a keresztény humanizmust, a keresztény nyugati civilizációt és annak „legkényesebb teremtményi és erkölcsi eszméi”-it képviseli, beleértve a „mindenkiben egyformán meglévő emberi méltóság”-ot is.²⁹

Az emberi méltóságnak Barankovicsnál komoly következményei vannak, ugyanis a „szabadsághoz és a demokratikus önkormányzathoz való jog végző soron az emberi személy méltóságában gyökeredzik...”³⁰ Ezen túl az ember más természeti jogokkal is rendelkezik, így többek között a munkához való joggal, a (korlátozott) tulajdonhoz való joggal, a személyes fejlődéshez való joggal, valamint a szabad véleménynyilvánításhoz és vallásgyakorláshoz való joggal. Kovács K. Zoltán kiemeli, hogy Barankovics a magyar kereszténydemokrácia programját többek között az „*Atlanti Chartában*, valamint *San Franciscó-i határozatokban* kifejezett emberi jogokra építette.”³¹ Az államnak tiszteletben kell tartania ezeket, azonban az egyéneknek kötelessége a természetjogi törvényekkel összhangban a közjó szolgálata. Az állam tehát igazságos intézkedésekkel segíti a közjó kialakulását és az emberi személy kibontakozását. Utóbbihoz kapcsolódóan 1948. április 28-án a száznál több

²⁵ Uo. 231.

²⁶ Uo. 232.

²⁷ Uo. 236.

²⁸ Uo. 93. Érdekes, hogy a *Híven önmagunkhoz* is rámutat, hogy a nem kommunista európai materialisták, agnosztikusok és ateisták sokszor vallják a bibliai emberképből származó következményeket, így az emberi méltóság gondolatát is. Lásd uo. 230.

²⁹ Uo.

³⁰ Uo. 233.

³¹ Szabó–Gyorgyevics 2017, 292.

főt foglalkoztató vállalatok államosításának parlamenti vitáján Barankovics rögzíti: „[m]i ugyanis nem a kollektivizmus, hanem a perszonalizmus hívei vagyunk, ami azt jelenti, hogy... az emberi személyiséget tekintjük annak a legnagyobb értéknek, amellyel szemben minden más dolog, még a kollektívum vagy a kollektivitások is csak eszközöknek minősülnek...”³²

Természetesen az emberi méltóság gondolata és a természetjogi hagyomány jelen volt már Magyarországon (utóbbi valójában a domináns trend volt a magyar katolikus gondolkodáson belül). Mégis, a nyugat-európai gondolkodás, különösen Maritain érezhetően nyomot hagyott Barankovicsban. Kovács K. a viszony feltérképezéséért *A Jacques Maritain-i perszonalizmus Barankovics István eszmevilágában* címmel előadást is tartott. A DNP egykori képviselőjeként, Barankovics közeli munkatársaként, majd örökségének gondozójaként kijelenti, hogy bár egyetlen közvetlen utalást sem talált Maritainre, „[a]nnál több olyan megfogalmazást és állásfoglalást, amelyből egyértelműen kitűnik, nemcsak hogy ismerte a perszonalizmus Jacques Maritain-i értelmezését, hanem Barankovics elméleti, társadalom- és gazdaságpolitikai, államelméleti megállapításai annak gyakorlat (sic! – D. Á.) érvényesítéséről szólnak.”³³ Kovács K. egyrészt utal azokra a tényezőkre, amelyek igazolják, hogy Barankovics közvetlen környezetében, a magyar kereszténydemokrácia megszületésekor jelen voltak Maritain gondolatai: Kovrig Béláék Maritain „teocentrikus integrális humanizmusából” indultak ki a reformpolitikájuk meghatározásakor, míg Rónay György Maritain munkáit értelmezte a DNP hetilapja, a *Hazánk* oldalain.³⁴ Másrészt rámutat azokra a tanításokra, amelyekben Barankovics – és később ezáltal a DNP – követte Maritain eszméit: a természetjog érvényesítésének és az emberi személyiség – egyéni, társadalmi és természetfeletti – kibontakoztatásának szükségességében, a keresztény szabadságeszme perszonalista felfogásában és a személyiségi jogok emberi természetből fakadásának gondolatában.³⁵

³² Idézi: uo. 155.

³³ Uo. 332.

³⁴ Máshol arra is utal Kovács K. Zoltán, hogy Barankovics kiadatta Maritain két híres tanulmányát. Szabó–Gyorgyevics 2017, 309.

³⁵ Uo. 333–335.

Demokratizmus – popularizmus

XI. Piusz pápa *Quadragesimo anno* (1931) kezdetű enciklikája megújította és népszerűvé tette a hivatásrendi gondolatot az 1930-as években Magyarországon. Barankovics ismerte e hagyományt, azonban a keresztény-korporatista államberendezkedésre mint követendő példára nem utal írásaiban. Ő tehát nem része e rövid „hagyománynak”, politikai írásaiban szinte a kezdettől fogva, de az 1930-as évek végétől mindenképpen – a nyugat-európai tendenciákkal összhangban – a demokratizmus szükségessége és értéke mellett érvel.³⁶ A DNP 1945. szeptemberi programbeszédében egyértelműen kijelenti, hogy „[e]gyrészt határozottan és félreérhetetlenül föl kell számolnunk az álkeresztény politikai gondolatot és ennek örökségét, másrészt világosan ki kell fejtenünk az a demokráciát, amelyben eszményképünket megpillantottuk”.³⁷

De vajon tartalmilag milyen ez az eszménykép? Barankovics alapvetései számos tekintetben azonosak XII. Piusz pápa demokráciafelfogásával, ami nem meglepő, hiszen Barankovics szó szerint utal arra, hogy a pártoknak lehetősége van a „pápák szociális és demokratikus világhiáltványaiból lényeges útmutatásokat” venni.³⁸ Róma püspöke 1944-es karácsonyi rádióbeszédében – amelyet sokszor a kereszténydemokrácia egyházi elfogadásának pillanataként aposztrofálnak³⁹ – azt vizsgálja, hogy „az emberi méltósághoz illő demokrácia, összhangban a természeti törvénnyel és Isten kinyilatkoztatásban megnyilvánuló terveivel” miképpen hozhat pozitív eredményeket.⁴⁰ Az általános alapvetéseken túl (például a közjót kell szolgálni, a kereszténység nem utasít el egyetlen államformát sem) XII. Piusz a népet a tömegtől megkülönböztetve a demokráciában élő állampolgárok erkölcsi és szellemi érettségének, valamint a hatalmat gyakorlók kiválóságának szükségességét emeli ki.⁴¹ Mindeközben Barankovics alig egy évvel később a következőt állítja: „Minden politikai intézménynél nagyobb biztosítéka a demokrá-

³⁶ Ez természetesen nem azt jelenti, hogy Barankovics a szociális enciklika más elemeit – például a szubszidiaritásra vonatkozót – ne tartotta volna irányadónak.

³⁷ Kovács–Gyorgyevics 2001, 295.

³⁸ Uo. 314.

³⁹ Jancsó 2022.

⁴⁰ XII. Piusz 1944; az összefoglaló cikkhez lásd Darabos 2023.

⁴¹ XII. Piusz 1944.

ciának is a demokratikus ember. Hiszünk a demokráciában, de nem azért, mintha abban a csalfa reményben ringatnánk magunkat, hogy a demokratikus kormányforma az emberi jellemtől függetlenül is képes volna az emberi együttélés helyes rendjét biztosítani, hanem azért, mert a demokrácia, a valódi önkormányzat a méltóságának öntudatára jutott ember társas életének legméltóbb rendje.”⁴²

A magyar politikus annyiban haladóbb a pápánál, hogy a demokráciát a legméltóbb rendnek tekinti, azonban ez a kereszténydemokraták között visszatérő érvelés volt. A feltételezett inspirációt tovább erősíti Hantos-Varga Márta, amikor rámutat, hogy a Barankovics által szerkesztett sorozat, *A demokrácia könyvtára* első kiadványa XII. Piusz karácsonyi beszédét – néhol aktuálpolitikai motívumokkal együtt – tolmácsolta.⁴³

Természetesen a demokráciának is többféle formája van; Barankovics a procedurális felfogáson túl valódi önkormányzatot kíván parlamentáris rendszerben, ráadásul – utalva valódi egyenlőségelvű törekvéseire – a politikai mellett gazdasági, társadalmi és kulturális demokráciát követel.⁴⁴ Elméleti érvei alátámasztják keresztény felfogását és demokratizmusát, amikor Suárezre utalva kijelenti: „minden hatalom tulajdonosa az Isten, de birtokosa, gyakorlója, érvényesítője a nép, ami azt jelenti, hogy a hatalom a nép által nemcsak ellenőrizhető, hanem vissza is vonható és meg is szervezhető”.⁴⁵ A modellkövetés kontra magyar út dilemmáját számos alkalommal felvető Barankovics ettől még ragaszkodik ahhoz, hogy a magyar demokrácia hagyományai is megjelenjenek a DNP programjában.⁴⁶ Szintén illeszkedve a nyugat-európai kereszténydemokratákhoz és ez esetben a pápához is organikus egységként beszél a „nép”-ről, s ezzel megkülönbözteti magát a kommunizmus osztályalapú társadalomképétől és a nácizmus faji alapú kirekesztő szemléletétől. Ez a politikai retorikán túl („mi a nép pártja vagyunk”) sok nyugat-európai társhoz hasonlóan a pártok nevében (Kereszténydemokrata Néppárt, Demokrata Néppárt) is megjelent.

⁴² Kovács–Gyorgyevics 2001, 98.

⁴³ Hantos-Varga 2023, 717.

⁴⁴ Kovács–Gyorgyevics 2001, 262, 318.

⁴⁵ Uo. 254.

⁴⁶ Uo. 300.

Keresztény világnézeti párt

A nyugat-európai kereszténydemokrata pártokkal párhuzamosan Barankovics kiállt a keresztény „világnézeti párt” koncepciója mellett.⁴⁷ Eszerint a politikai párt keresztény inspiráción alapszik, s emiatt a kereszténységet képviselő (például az állami hitoktatást, egyházi iskolákat támogató) vagy konkrét egyházvédelmi elképzeléseket (igehirdetés és szervezkedési és általános vallásszabadság)⁴⁸ is támogat majd, azonban nem egyházi párt, s nem közvetlenül a római katolikus egyház, hanem az ország népének érdekeit szolgálja. Híres 1947-es győri beszédének felépítése, s azon belül két egymást követő gondolata tökéletesen illusztrálja a nézőpontot: „Világnézeti párt vagyunk”, majd „Világnézetünk a kereszténység”.⁴⁹

Barankovics ezirányú elkötelezettségének jelentősége akkor érthető meg igazán, ha figyelembe vesszük a keresztények közötti ellentétes álláspontokat, így a közte és Pálffy József első KDNP-elnök között kialakuló törésvonalat, illetve a Mindszenty József hercegprímással való ellentétét. Ahogyan Petrás fogalmaz: Barankovics „kettős – politikai és egyházpolitikai – szorításban” volt.⁵⁰ Bár a polémiákban való elmerülés lehetősége – részben a már rendelkezésre álló irodalom, részben pedig az eltérő fókusz miatt – nem szükséges és lehetséges, arra érdemes utalni, hogy az elvi világnézeti különbségek (például az államforma és a földreform kérdése), illetve a kommunistákhoz való viszonyban való eltérések⁵¹ mellett legalább akkora jelentősége volt az aktuális politikai stratégiai kérdéseknek.⁵² Ahogyan Tabajdi Gábor fogalmaz: „A kortársak vitáit sokszor inkább a világpolitikai helyzettel kapcsolatos kalkulációk és a közeljövőre vonatkozó stratégiai elképzelések okozták. [...] Barankovics István tartós szovjet jelenléttel számolt, míg Pálffy József, vélhetően Mindszenty Józsefhez hasonlóan, az ország

⁴⁷ Uo. 313.

⁴⁸ Szabó–Gyorgyevics 2017, 115.

⁴⁹ Kovács–Gyorgyevics 2001, 313–314.

⁵⁰ Petrás 2016, 91.

⁵¹ Mindszenty részben XII. Piusz pápát követve a kommunista és marxista szervezetekkel mindenfajta együttműködést tiltott és elutasított. Lásd Miklós 2019, 219.

⁵² Miklós az elvi, ideológiai, világnézeti alap helyett a funkcionális, gyakorlati kérdések orientációjának jelentőségét emeli ki. Uo.

szuverenitásának visszanyerésére (nagyobb nemzetközi mozgástérre) alapozta politikáját.”⁵³

Ettől még voltak elvi különbségek, amelyek között lényeges a kereszténydemokrata párt egyházzal való kapcsolata is. Értelemszerűen a „két világháború közötti keresztény politikai pártok jogfolytonosságának talaján álló”⁵⁴ Pálffy József képviselte az egyházzal való szorosabb együttműködést. A felső papsággal és konkrétan Mindszentyvel is minden bizonnyal felhőtlenebb viszonya alakult volna ki, mint Barankovicsnak, akinél az elvi ellentéteken túl – a bíboros irányából – személyes ellenszenv is jelen volt.⁵⁵ A katolikus egyház párton keresztüli politikai befolyását (tehát a politikai katolicizmust) képviselő álláspont tökéletes példája, hogy az 1947-es választások közeledtével egy egységes – az egyház hivatalos támogatását élvező – keresztény párt létrehozásakor Mindszenty feltételei közé tartozott, hogy Barankovics mondjon le a főtitkári posztról, továbbá a *Hazánk* szerkesztőbizottságát a bíboros nevezze ki, a DNP vezetőségének 60 százalékát Mindszenty, 40 százalékát pedig Barankovics hívei közül kell választani, illetve hogy a párt az egyházpolitikai és világnézeti kérdésekben követi a püspöki kar álláspontját.⁵⁶ Ehhez képest Barankovics úgy látta, hogy az „egyház szent hivatása magasan a napi politika síkja felett áll”,⁵⁷ és a keresztény politikának támogatnia kell az egyházat, együtt kell működnie vele, azonban a kereszténydemokrata pártok (így a DNP) nem a katolikus egyházi vezetésre, hanem a mögöttük álló tömegekre alapozták létjogosultságukat.⁵⁸

A politikához való új viszony, a keresztény világnézeti párt koncepciója azt jelentette, hogy a DNP mentesül az egyházi befolyástól. Ez az elvi megfontolásokon túl pragmatikus szempontból is hasznos volt: így a klerikalizmus vádja alól ugyancsak mentesültek.⁵⁹ Ez – miként az,

⁵³ Tabajdi 2019, 186.

⁵⁴ Kiss 2019, 66; lásd még Szabó–Gyorgyevics 2017, 111–113.

⁵⁵ Gergely 2007, 144.

⁵⁶ Miklós 2019, 220.

⁵⁷ Kovács–Gyorgyevics 2001, 314.

⁵⁸ Petrás 2016, 94. Ez a típusú különbség, mégpedig hogy a párt inkább az egyház útmutatását követve, vagy inkább a keresztény inspiráción alapulva cselekszik, részben hasonló ahhoz a maritaini distinkcióhoz, amelyben a cselekvő „keresztényként”, valamint a „kereszténység nevében” cselekszik. Lásd Invernizzi Accetti 2019, 175–176.

⁵⁹ Szabó–Gyorgyevics 2017, 67.

hogy a demokratikus alapokon álló politikai erőként, s nem egy korábbi keresztény, antidemokratikus párt örököseként azonosították magukat⁶⁰ – a politikai versenyben való indulás feltétele volt.

Magyar sajátosságok

Evangéliumi szocializmus

Barankovics gazdasági és szociálpolitikai felfogásáról szólva visszatérő érvelés, hogy az kapcsolódott Wilhelm Röpke német közgazdász, társadalomkritikus – kapitalizmus és kommunizmus közötti – harmadikutas megoldásához.⁶¹ Barankovics valóban dicséri az általa magyarra fordított könyv előszavában Röpkét, különösen az emberi személyt újra fókuszba helyező álláspontját, valamint liberalizmus- és a kollektívizmuskritikáját. Ugyanakkor megjegyzi, hogy „Röpkével, a hibák megmutatójával sokkal többen értenek egyet korunk nagy szellemei közül, mint Röpkével, a programadóval. Éles diagnózisát alig fogadta ellentmondás a gondolkodók köztársaságában. Ajánlásai már több ellentmondást hívtak ki.”⁶² Ezen túl valójában semmi nem utal e szövegnél arra, hogy Barankovics rá építkezne gazdasági és társadalompolitikai felfogásában, sőt maga az előszó is inkább – a finom kritikákkal egybevéve – egyfajta értékes olvasmányként utal Röpke írására. Akkor vajon mi jellemzi Barankovics szociálpolitikai elképzeléseit? Leginkább az, hogy a magyar tapasztalaton és nem a nyugat-európai doktrínákon alapul. Barankovics – többek között Kovrig Bélával⁶³ ellentétben – nem szociológus, közgazdász, és nem is szociálpolitikus: fő forrása a személyes tapasztalata és vidéki származása.

1938-ban a *Múltunk* hasábjain az alábbiként összegzi szellemi forrásait: „[...] én falusi származék vagyok. Engem a parasztsághoz fűződő gyermekrajongásaim, e megsemmisíthetetlen és minden éjjelen fehér

⁶⁰ Uo. 109–110. Keresztes Sándor is kiemelte annak jelentőségét, hogy a DNP nem a régi keresztény pártok folytatása, hanem az új katolikus reformmozgalomból kinövő formáció. Lásd Miklós 2019, 217.

⁶¹ Gy. Pethe 2002.

⁶² Kovács–Gyorgyevics 2001, 90–91.

⁶³ Kovrig bemutatásához lásd Petrás 2019b.

kézként utánam nyúló élményeim politikailag is egy egész életre meghatároztak. [...] Belőlem, kissé rekedten, az *Elsodort falunak*, Ady forradalmiságának és Prohászka szociális katolicizmusának trombitái szóltak, parázs volt a szóm, s minden száraz adat e népről szerelemvallás lett ajkamon a föld és a népe felé, kivel néma eskü jegyzett már el öntudatom hajnalán. Bennem a hívők és a megszállottak, az örök forradalmár, erőmámáros (sic! – D. Á.) ifjúság lehetetlent nem ismerő hite égett...”⁶⁴

Mindezt kiegészíti és megerősíti 1943-as interjújának alábbi része: „Sorsom közös volt a harmincas évek ifjúságának sorsával. Megismertem a nyomort és a szenvedést, azt a leckét, amelyet könyvekből soha, s csakis személyes tapasztalatból lehet megtanulni. E sötét évek az én legnagyobb tőkéim, mert egyéni sorsom által azonosultam a szegény néppel és az igaztalanul szenvedőkkel, de megőriztem önrespektusomat.”⁶⁵

Babóthy Ferenc képviselőtársának vallomásai szerint Barankovicsot gyerekkorától kezdve kísérte a szegénység, ami nem csak tanítóként és újságíróként kísérte tovább; egész életében – még az emigrációban is – szerény körülmények között élt, tehát személyesen érzékelte a magyar társadalmi valóság nyomorát.⁶⁶

Így nem meglepő, hogy 1932-es írása szerint a reformkatolikus generációnak a politikában „a legszélesebben értelmezett emberi jogok érvényesítését és a legprogresszívebb szociális gondolkodást”⁶⁷ kell követnie, illetve hogy 1937-ben már földosztást követelt, amelyet a második világháborút követően is részben realista (úgyis bekövetkezik), részben szükséges társadalmi reformként is megtartott. Ez természetesen nem azt jelentette, hogy közvetlenül, illetve Prohászkan, vagy az evangéliumi szocializmus másik hősén, Giesswein Sándoron keresztül ne ismerte volna a katolikus társadalmi tanítást, és később ne vallotta volna a kereszténydemokratizmus bizonyos alapvetéseit (a magántulajdon tisztelete, több gazdaságilag független és önálló kis- és középvállalkozás ösztönzése). Mégis, a földrendszer radikális átszervezése,

⁶⁴ Kovács–Gyorgyevics 2001

⁶⁵ Idézi Miklós 2019, 213–214.

⁶⁶ Szabó–Gyorgyevics 2017, 319.

⁶⁷ Idézi Petrás 2019b, 110–111.

a nagybirtokok (különösen keresztény körökben) viszonylag korai felosztásának igénye, illetve a haladó, szociális igazságosságon alapuló szociálpolitikai elképzelései jelentős részben a saját maga által is átélt, a népi írók által szintén problematizált vidéki magyar tapasztalaton alapultak. Értelemszerűen ennek politikai következményei is voltak: a DNP programja a szegények, különösen a falusi szegény parasztság felemelésére összpontosítottak,⁶⁸ ráadásul a pártnak is erősen agrár jellege volt.⁶⁹ Röviden, ez alapvetően nem egy – részben elméleti alapon álló – német szociális piacgazdaság modelljének magyar változata.

Keresztény magyar állameszme

„Barankovics politikai hitvallásának lényegét a Szent István-i keresztény állameszme alkotja” – állapítja meg pontosan Gy. Pethe Ferenc.⁷⁰ Valójában, ha Barankovics politikai gondolkodásának fejlődéstörténetét nézzük, akkor a keresztény állameszmét érintő gondolatai korábban jelentek meg, mint a klasszikus nyugati-európai kereszténydemokrata elemek, és bár az 1945-öt követő időszakban – a korábbiakhoz képest – kevésbé hangsúlyos ez az elem, Barankovics lényegében nem változtat sem tartalmán, sem jelentőségén. Röviden: a keresztény állam eszméje vagy, másképpen fogalmazva, a Szent István-i állam eszméje Barankovics politikai gondolkodásának gravitációs központja.⁷¹ Álláspontja szerint Szent István Magyarország legnagyobb politikai gényusa volt, akinek sikerült egyesítenie a kereszténységet és a magyarságot Európában, ami a magyarság dicső történelmének védjegye volt az elmúlt ezer évben. A kereszténység és magyarság egysége Isten adta sors, aminek fenntartása elengedhetetlen az egyéni és társadalmi-politikai életben. Fontos látni, hogy nem egyfajta a nacionalizmusról van szó, amely a nemzetet előnyben részesíti más értékekkel vagy csoportokkal szemben, s nem is egyszerű patriotizmusról, amely a haza tevékeny

⁶⁸ Kovács 2017, 67.

⁶⁹ Miklós 2019, 221.

⁷⁰ Gy. Pethe 2002.

⁷¹ A reformkatolikusokra vonatkozóan a Szent István-i állameszme keresztény politikai jelentőségéről lásd Hantos-Varga 2025.

szeretete, ez annál jóval jelentősebb és mélyebb, mondhatni, transzcendensebb.

E – részben racionális, részben emocionális – vonalhoz tartozik Barankovics magyar történeti hősök iránti kiemelkedő tisztelete. Írásainak visszatérő eleme a kiemelkedő magyar egyházi vezetők (Prohászka Ottokár, Giesswein Sándor), politikusok (Szent István, Bethlen István), valamint írók és költők (Pethő Sándor, Ady Endre) vezéregyéniségére való utalás. Barankovics hitt a magyarok erkölcsi *felsőrendűségében* („minőségnép”),⁷² azonban ez nem rasszista és nem kirekesztő, hiszen nem más népekkel való viszonyban különbözteti meg a magyarokat, hanem saját erkölcsi teljesítményüket viszonyítja az elvárthoz (tehát nem *felsőbbrendű*). Ez a felelősség súlyát nem leveszi a magyarokról, hanem kritikusan fontossá teszi, ugyanis a nagyság – a múlt fényében – elvárható, s a politikai válságok is az erkölcsi válságokból erednek. „A nagyság pusztá létünk feltétele. Nekünk az a sors adatott nehéz kitüntetésül, hogy elveszünk vagy nagyszerűen élünk.”⁷³ Fontos tehát hangsúlyozni, hogy egy sajátosan *magyar* állameszméről van szó, amely része Barankovics kereszténydemokrácia-konceptiójának, s így lényegében különbözik a nyugat-európai felfogástól.

A állam eszméje tehát pozitív marad Barankovics gondolkodásában, az államról való általános gondolkodása nem veszi át a kereszténydemokrácia német és olasz változatában jellemző állam túlhatalmától való erős félelmet. Utal arra, hogy az emberi szabadságjogokat védeni kell az állammal szemben,⁷⁴ de ettől még nem fél azt javasolni, hogy a törvényhozásra helyeződjön az államelmélet súlypontja.⁷⁵ Az államhatalom megosztásának dinamikája helyi (önkormányzati, régiós), nemzetek közötti (transznacionális) és országon belüli, intézményi szinten sem követi a nyugat-európai kereszténydemokráciák logikáját. Észlelhetők párhuzamos irányvonalak (például a nemzetközi együttműködések és jogrend,⁷⁶ vagy az alkotmánybíróság intézménye támogatásának esetében),⁷⁷ azonban az alapvetések az állam szerepéről és az önkormány-

⁷² Lásd többek között *Szent István népe* című írását, Kovács–Gyorgyevics 2001, 27–32.

⁷³ Uo. 28.

⁷⁴ Uo. 326.

⁷⁵ Uo. 320.

⁷⁶ Uo. 209–218.

⁷⁷ Uo. 322.

zatok kiemelt – a demokráciát is érintő – jelentőségéről a magyar történeti hagyományt követik.⁷⁸

Lezárás

E tanulmány abból az előfeltételezésből indult ki, hogy a nemzetközi és magyar politikatudomány is nagyrészt adós a Nyugat-Európától eltérő kereszténydemokráciák természetének leírásában. Érvényes ez Magyarországra is, ahol a kereszténydemokrácia kutatása jellemzően történeti perspektívát követ. Részben a már meglévő irodalomra alapozva, részben pedig írásainak elemzésével a tanulmány rekonstruálta Barankovics kereszténydemokrácia-konceptiójának főbb elemeit, megkülönböztetve azokban a nyugat-európai és a magyar sajátosságokat.

Barankovics István kereszténydemokráciájának nyugat-európai inspirációja a szakirodalom és a vizsgált tényezők (*perszonalizmus, demokratizmus-popularizmus, keresztény világnézeti párt koncepciója*) alapján evidens. Ez azt jelenti, hogy a „modern magyar kereszténydemokrácia megteremtőjén”⁷⁹ keresztül az egész magyar kereszténydemokrácia erősen érintett a nyugati hatások által. Ezt vélhetően Barankovics sem tagadná. Ettől még politikai gondolkodásában s így kereszténydemokrácia-felfogásában is erősen jelen vannak magyar elemek, így az *evangéliumi szocializmus* és a *keresztény magyar állameszme*. Röviden: Barankovics figyelmi és bizonyos tekintetben követi Nyugat-Európát, de a magyar szellem talaján marad.

Irodalom

- Balogh, Margit 1996: A „Kisatya”: P. Kerkai Jenő S. J. (1904–1970) In Kovács, K. Zoltán – Rosdy, Pál (szerk.) *Az idő élén jártak. Kereszténydemokrácia Magyarországon 1944–1949.* Budapest, Barankovics István Alapítvány, 42–72.
- Birkás, Antal 2020: A kereszténydemokrácia dogmatikája (dióhéjban). In Petrás, Éva (szerk.) *Múltunk jelene. Válogatás a Barankovics István Alapítvány honlapján 2013 és 2020 között megjelent írásokból.* Budapest, Barankovics Alapítvány.

⁷⁸ Uo. 320.

⁷⁹ Miklós 2019.

- Carlson, Allan 2007: Europe and the Christian Democracy Movement: A Once and Future Hope? *The Linacre Quarterly*, 74(2), 94–110.
- Darabos, Ádám 2023: Striving for World Peace and Mature Democracy The Lessons of Pope Pius XII's 1944 Radio Speech on Christmas Eve. *Hungarian Conservative*, 3(4) 78–85.
- Frenyó, Zoltán 2002: *Egy magyar katolikus gondolkodó: Mihelics Vid életműve*. Budapest, METEM.
- Frenyó, Zoltán 2007: Keresztényszocializmus – hivatásrendiség – kereszténydemokrácia. A keresztény társadalomelmélet Mihelics Vid életművében. In Mészáros, József – Há-mori, Péter – Gergely, Jenő (szerk.) *Az élő hagyomány: Barankovics István és a magyarországi kereszténydemokrácia öröksége*. Budapest, Barankovics István Alapítvány – Gondolat Kiadó, 65–86.
- Gergely, Jenő 1993: *A keresztényszocializmus Magyarországon (1924–1944)*. Budapest, Typo-vent Kiadó.
- Gergely, Jenő 2007: A kereszténydemokrácia Magyarországon. *Múltunk*, 3, 113–154.
- Gyorgyevics, Miklós 2001: Pályakép. In Kovács, K. Zoltán – Gyorgyevics, Miklós (szerk.) *Híven önmagunkhoz – Barankovics István írásai a kereszténydemokráciáról*. Budapest, Barankovics Akadémia Alapítvány, 474–508.
- Gy. Pethe, Ferenc 2002: Immár hazai földben a számkivetett Barankovics is. *Távlatok*, 12(55). <http://www.tavlatok.hu/5506kultura.htm>
- Hantos-Varga, Márta 2023: A politikai cselekvés viszonyítási pontjai a keresztény államel-mélet és a szentszéki megnyilatkozások alapján. *Történelmi Szemle*, 65/4, 705–736.
- Hantos-Varga, Márta 2025: A szentistváni állameszme mint „politikára alkalmazott kereszténység”. Reformkatolikus megfontolások a politikai közösségről és a nemzetről az 1930-as és 1940-es években. *Történelmi Szemle*, 67/1, 147–173.
- Invernizzi Accetti, Carlo 2019: *What is Christian Democracy? Politics, Religion and Ideology*. Cambridge University Press.
- Jancsó, András 2022: 'Theologians' on Modern Politics: Pope Pius XII. *Hungarian Conservative Online*. <https://www.hungarianconservative.com/articles/philosophy/theologians-on-modern-politics-pope-pius-xii/>
- Karatnycky, Adrian 1998: Christian Democracy Resurgent: Raising the Banner of Faith in Eastern Europe. *Foreign Affairs*, 77/1, 13–18.
- Kerem Tudásbázis 2015: *Barankovics István*. <https://keremtudasbazis.hu/barankovics-istvan-2/>
- Kiss, Mária Rita 2019: „Mások sorsát fogadd szívedbe”. Slachta Margit keresztény közéleti-sége. In Petrás, Éva (szerk.) *A magyar katolikus politizálás arcképcsarnoka*. Budapest, Barankovics István Alapítvány – Gondolat Kiadó.
- Kiss, Mária Rita 2020: 110 éve született Barankovics István, alapítványunk névadója. In Petrás, Éva (szerk.) *Múltunk jelene. Válogatás a Barankovics István Alapítvány honlapján 2013 és 2020 között megjelent írásokból*. Budapest, Barankovics Alapítvány.
- Kovács, K. Zoltán 2001: Előszó. In Kovács, K. Zoltán – Gyorgyevics, Miklós (szerk.) *Híven önmagunkhoz – Barankovics István írásai a kereszténydemokráciáról*. Budapest, Barankovics Akadémia Alapítvány, 9–12.
- Kovács, K. Zoltán – Gyorgyevics, Miklós (szerk.) 2001: *Híven önmagunkhoz – Barankovics István írásai a kereszténydemokráciáról*. Budapest, Barankovics Akadémia Alapítvány.
- Kovács, K. Zoltán – Gyorgyevics, Miklós (szerk.) 2002: *Demokrácia, egyház, szabadság*. Budapest, Szent István Társulat.

- Kovács, K. Zoltán – Rosdy, Pál (szerk.) 1996: *Az idő élén jártak. Kereszténydemokrácia Magyarországon 1944–1949.* Budapest, Barankovics István Alapítvány.
- Krúdy, Tamás – Nagy, Milán – Puskás, Balázs 2024: *Fogalomtár. A kereszténydemokrácia alapfogalmai.* Szent István Intézet. <https://szentistvanintezet.hu/wp-content/uploads/2024/05/fogalomtar-a-keresztenydemokracia-alapfogalmai.pdf>
- Marcinkiewicz, Kamil – Dassonneville, Ruth 2021: Do religious voters support populist radical right parties? Opposite effects in Western and East-Central Europe. *Party Politics*, 28(3), 444–456. <https://doi.org/10.1177/1354068820985187>
- Mészáros, József – Hámori, Péter – Gergely, Jenő (szerk.) 2007: *Az élő hagyomány: Barankovics István és a magyarországi kereszténydemokrácia öröksége.* Budapest, Barankovics István Alapítvány – Gondolat Kiadó.
- Miklós, Péter 2019: A modern magyar kereszténydemokrácia megteremtője. Barankovics István. In Petrás, Éva (szerk.) *A magyar katolikus politizálás arcképcsarnoka.* Budapest, Barankovics István Alapítvány – Gondolat Kiadó.
- Petrás, Éva 2016: Barankovics István és pártja az 1945–49-es demokráciában és annak utóvédharcában. *Múltunk*, 61/1, 90–107.
- Petrás, Éva (szerk.) 2019a: *A modern magyar katolikus politizálás arcképcsarnoka.* Budapest, Barankovics István Alapítvány – Gondolat Kiadó.
- Petrás, Éva 2019b: Egy tudós útja a szociálpolitikától a kereszténydemokrácia felé. Kovrig Béla portréja. In uő. (szerk.) *A magyar katolikus politizálás arcképcsarnoka.* Budapest, Barankovics István Alapítvány – Gondolat Kiadó.
- Petrás, Éva (szerk.) 2020: „Nem fényleni, hanem használni” – Barankovics István válogatott írásai az emigrációból. Budapest, Gondolat Kiadó.
- RevDem, 2022: “Post-War Christian Democracy Was Relatively Short-Lived”. Fabio Wolkenstein on the Dark Side of Christian Democratic History and Politics. *RevDem – The Review of Democracy*. <https://revdem.ceu.edu/2022/07/07/post-war-christian-democracy-was-relatively-short-lived-fabio-wolkenstein-on-the-dark-side-of-christian-democratic-history-and-politics/>
- Szabó, Róbert 2015: Egy kereszténydemokrata kísérlet Kelet-Közép-Európában, a Demokrata Néppárt (1944–1949). In Fontaine, Pascal: *Út Európa szívébe.* (Szerk.: Kiss, Mária Rita.) Budapest, Barankovics István Alapítvány.
- Szabó, Róbert – Gyorgyevics, Miklós (szerk.) 2017: *Egy élet a kereszténydemokráciáért. Kovács K. Zoltán válogatott írásai.* Budapest, Barankovics István Alapítvány.
- Szerencsés, Károly 2023: Keresztény politizálás a II. világháború után. *Kommentár*, 2, 115–122.
- Tabajdi, Gábor 2016: A hatalom a kereszténydemokrata hagyományokban (1945–1989). In Bíró, Csilla – Visy, Beatrix (szerk.) *Hatalmi Diskurzusok. A hatalom reprezentációi a tudományokban és a művészetekben.* Budapest, OSZK–Gondolat.
- Tabajdi, Gábor 2019: A keresztény politizálás korszakain át. Pálffy József pályaképe. In Petrás, Éva (szerk.) *A magyar katolikus politizálás arcképcsarnoka.* Budapest, Barankovics István Alapítvány – Gondolat Kiadó.
- XII. Piusz 1944: *Radio Message of His Holiness Pius XII to the People of the Entire World.* A Vatikán hivatalos weboldala. https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/speeches/1944/documents/hf_p-xii_spe_19441224_natale.html
- Zachar, Péter Krisztián 2019: A magyar kereszténydemokrácia karizmatikus szervezője. Kerkai Jenő S. J. In Petrás, Éva (szerk.) *A magyar katolikus politizálás arcképcsarnoka.* Budapest, Barankovics István Alapítvány – Gondolat Kiadó.

MOLNÁR ATTILA KÁROLY¹ – GYORGYOVICH MIKLÓS² –
MEGADJA GÁBOR³

Kulturális kereszténység Magyarországon

Cultural Christianity in Hungary

„A modern világban minden keresztény eredetű, még az is, ami anti-kereszténynek látszik.”⁴

Absztrakt

A tanulmány két, 2023-ban és 2024-ben végzett empirikus survey kutatás elemzésén alapul. Mindkettő a kereszténység magyarországi kulturális hatásaival foglalkozott. Az első a kulturális kereszténység explicit, jól megragadható elemeivel, mint például az erkölcsi tanítások elfogadása, az ünnepek népszerűsége és így tovább, a második a keresztény kultúra hallgatólagos elemeivel, azaz a mentalitásával. A két kutatás eredményei szerint, bár meg lehetőszen alacsony a vallásosság a mai Magyarországon, nagyjából a magyar társadalom 80-85 százalékát befolyásolja a kulturális kereszténység. Magyarországon az implicit vagy kulturális kereszténységről lehet beszélni.

Kulcsszavak: kereszténység, kultúra, mentalitás, survey kutatás, Magyarország

Abstract

The paper is based on two different survey studies done in 2023 and 2024. Both of them focused on the cultural presence of Christianity in Hungarian society. The first study was about the explicit elements of Christian culture, like the presence of moral principles, the popularity of holidays, etc., while the second one was about the implicit elements, i.e. mental habits spread by Christianity. According to the findings of these surveys, in spite of the

¹ Eszmetörténész. Az NKE Molnár Tamás Kutatóintézet alapító igazgatója, a Századvég kutatója.

² Szociológus. A Károli Gáspár Református Egyetem óraadó tanára, a Századvég Társadalmi Folyamatok és Média Kutatóintézetének szakmai vezetője.

³ Eszmetörténész, a Századvég Politikai Gondolkodás Kutatóintézetének vezetője.

⁴ Chesterton 1991, 95.

rather low level of religiosity in contemporary Hungary, roughly 80–85 percent of society is influenced by cultural Christianity. One may speak about the presence of implicit Christianity in the case of Hungary.

Keywords: Christianity, culture, habit of mind, survey, Hungary

A vallás, mióta a fogalom kialakult, probléma az európai gondolkodás számára. Azonban minket most nem a gyengülése, hanyatlása, eltűnése vagy éppen az erősödése érdekel, hanem a keresztény kultúra jelenléte. Érdeklődésünk nem a vallásos kereszténység intézményesült vagy hitéleti dimenzióira irányul, hanem kiterjed a kulturális kereszténység sokszor nem vagy alig látható, mégis meghatározó, normákban, elvárásokban és mindennapi gyakorlatokban létező elemeire is. A kulturális kereszténység magában foglalja azokat az előfeltevéseket, mentális eszközöket, habitusokat,⁵ szokásokat és hagyományokat, amelyek a kereszténységből származnak, még akkor is, ha ezek nem feltétlenül kapcsolódnak vallásgyakorlathoz, bár abból erednek.

A mi kérdésünk az, hogy Európára és főleg a nyugati kereszténység országaira mondható-e még az, hogy keresztények. És ha igen, akkor milyen értelemben. A célunk tehát annak kutatása, hogy *létezik-e, és ha igen, milyen erősen a kulturális kereszténység Magyarországon*.

Már a kutatás megtervezésekor tudtuk, hogy a survey módszerből fakadóan a kulturális kereszténység akármennyire is jelen van a magyar társadalomban, biztosan lesz kisebb-nagyobb töredezettség, gyakorlatilag képtelenség a survey módszerrel bármilyen faltól falig tartó egyetértés vagy homogenitás kimutatása.

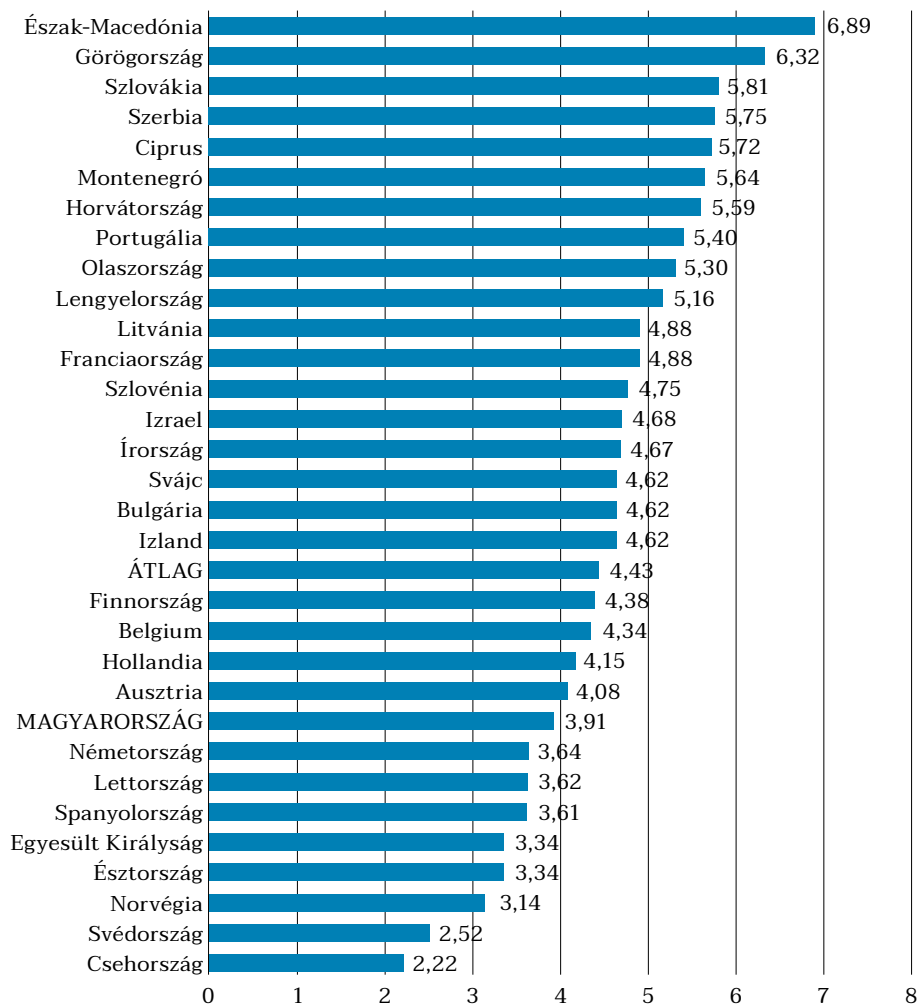
Magyarország nem különösebben vallásos ország. Semmiképpen nem vallásosabb a nyugati társadalmaknál, ugyanakkor a többség ragaszkodni látszik a keresztény életmódhoz.

A magyar társadalom vallásossága nem lóg ki az európai átlagból. Az adatfelvétel típusától függően nagyjából 9–23 százalék között alakul az önmagát egyértelműen vallásosnak nevezők rétege,⁶ és a népesség

⁵ A magyar kiadásban Panofsky „mentális habitus” kifejezését „gondolkodásbeli szokásnak” fordították. Panofsky 1976. Lásd még a téma klasszikusát: Ravaisson 2008; Sinclair 2019.

⁶ A hétfokú skálát a szubjektív vallásosság mérőeszközeként 2020 óta használja a Századvég, eddig kizárólag telefonos adatfelvételein, amelyeken rendre 20 százalék körül alakult a magukat vallásosnak mondók (7-es értéket adók), és 18 százalék körül a vallástalanok (1-es értéket adók) aránya. Ezzel szemben az ábrán némileg eltérő értékeket látunk. 2023-ban valamelyest felülreprezentáltak a vallásosak, ami vélhetően annak köszönhető, hogy a ke-

1. ábra: Mennyire vallásos Ön? (0–10 közötti skála, %, sorrend: átlag alapján)

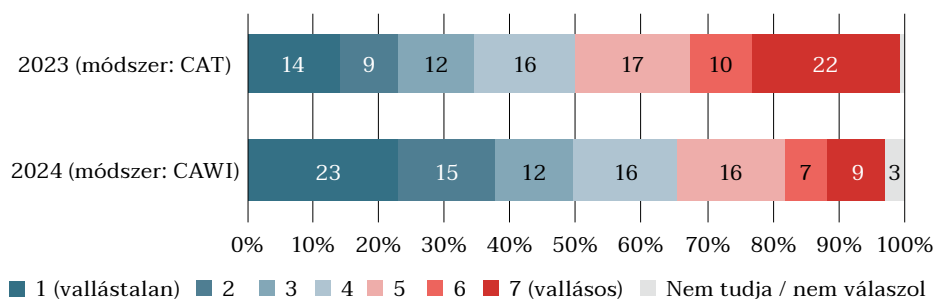


Forrás: ESS, 10. hullám, saját számítás

resztény kultúra megjelenési formáival expliciten foglalkozó húszperces kérdőívre valamivel szívesebben válaszoltak az operátornak a vallásos válaszadók. 2024-ben pedig a vallásos népesség alulreprezentáltságát látjuk, aminek oka vélhetően a módszertanban keresendő, ugyanis akkori – morális kérdések zömével dolgozó – kérdőívünk jellege megkívánta az online adatfelvételt, hogy elkerüljük az ún. „kérdőbiztosi hatást”, mindazonáltal online kérdőíveket csak a 18–69 éves korcsoport körében veszünk fel, így a mintából hiányzik az idősebb, mellesleg vallásosabb válaszadói réteg. Későbbi eredményeink ennek fényében is értelmezendők.

szűk kétharmada nevezi magát „valamelyest” vallásosnak, azaz mindkét adatfelvétel idején 63-65 százalék adott magának 2 és 6 közötti értéket az 1–7 közötti skálán saját vallásossága jellemzéseként. Ugyanakkor van egy határozottan nem vallásos identitású 23 százalék, és nagyjából a népesség fele tekinti magát többé-kevésbé vallástalannak.

2. ábra: *Mennyire tartja magát vallásosnak egy hétfokú skálán, amelyen az 1-es jelentése, hogy vallástalan, a 7-es jelentése pedig, hogy vallásos?*



Forrás: Századvég 2023, 2024, saját számítás

A vallás elsősorban a kereszténységet jelenti Magyarországon. A nem keresztény vallásos emberek aránya nem éri el a 2 százalékot. Ugyanakkor az ország közelmúltja egy nyíltan keresztényellenes ideológiát megvalósítani igyekvő totalitárius rezsim volt, így kérdéses, hogy létezik-e kulturális kereszténység, és ha igen, milyen kiterjedt Magyarországon.

Plurális világban élünk. Ezt sem jónak, sem rossznak nem tartjuk, hanem elfogadjuk adottságnak. Az a hipotézisünk, hogy az intézményes vallás szerepének hanyatlása és a modern politika, gazdasági és kulturális elit keresztényellenessége ellenére, a nyilvánosságot uraló hiperpluralizmus dacára keresztény kultúrájú a magyar társadalom.

Azt feltételezzük, hogy a magyar társadalomnak van egy közös kultúrája, ami sok egyéb tényező mellett lehetővé teszi az együttélésünket. Továbbá azt is feltételezzük, hogy ez a közös kultúra, mentalitás nevezhető keresztény kultúrának. Nem azért, mert a magyarok nagyon vallásosak.

Az alkalmazott módszer

A kulturális kereszténység survey kutatását két részre osztottuk. Egyrészt az explicit tudattartalmakat és viselkedéseket (ünneplés) kutattuk. Ez a bevett és talán könnyebb módszer. Másrészt kutattuk a gondolkodásunk hallgatólágos előfeltételezéseit, következtetéseit. Ha létezik kulturális kereszténység, akkor azt másfajta gondolkodási készségek, reflexek, mentális eszközök jellemzik, mint az egyéb mentalitásokat. A kutatásunk e második eleme a hallgatólágos tudásra, készségekre és eszközökre irányul. A kulturális kereszténységet a magyar társadalom életvilágában keressük. Ezt a megközelítést találjuk a német szellemtörténeti⁷ és a francia Annales-iskola⁸ mentalitástörténeti megközelítésében. A hallgatólágos elemek kutatására nagyban hatottak a kultúrantropológus Lucien Lévy-Bruhl primitív gondolkodásról írt munkái.⁹ Nemcsak az explicit keresztény jelenségek érdekelnek minket, hanem legalább annyira fontosnak tartjuk az impliciteket is.

A mentalitás (logika előtti) struktúráit igyekszünk feltárni. A nem tudatos mentális eszközöket, mentális habitust (*l'outillage mental, habitus*). „Minden civilizációnak megvannak a maga mentális eszközei, továbbá az adott civilizáció minden egyes korszaka, technikai vagy tudományos fejlődése megkívánja a bizonyos igények kielégítésére alkalmasabb, másokéra kevésbé alkalmas, megújult eszközök létét. Semmi sem garantálja, hogy az adott civilizáció, az adott korszak szervesen átadja ezeket a mentális eszközöket a következő civilizáció vagy korszak számára. Az eszköz jelentős mértékben rongálódhat, elsatnyulhat, torzulhat. Vagy pont ellenkezőleg: fejlődhet, gazdagodhat, gyarapodhat. Azon civilizáció számára érvényes, amelyik megalkotta, azon korszak számára érvényes, amely valóban használja, nem tart örökké, nem releváns az egész emberiség számára.”¹⁰ Ahogyan Polányi Mihály írta: több minden tudásunk van, mint amit el tudunk mondani.¹¹

⁷ Burckhardt 1945; Huizinga 1979; Panofsky 1986.

⁸ Robert Mandrou, Alberto Tenenti, Gaby és Michel Vovelle, Francois Lebrun és Philippe Aries, Braudel, LeRoy Ladurie, Georges Duby, Jacques Le Goff. André Burguière, The School of Annales: intellectual history; Joseph Tandler, Opponents of the Annales School.

⁹ Lásd Lévy-Bruhl: *Primitive Mentality és How Natives Think*.

¹⁰ Idézi Chartier 1982, 18–19.

¹¹ Polányi 2009, 4. Lásd még Polányi 1962, 280–281; Collins 2010.

A bemutatott kvantitatív eredmények két, egy év különbséggel felvett adatfelvételi hullámból származnak. Az első adatfelvételt 2023 júniusában végezte a Századvég Konzorcium, ezer fő, véletlenszerűen kiválasztott felnőtt korú személy megkérdezésével, telefonos (ún. CATI) módszerrel. Az eredmények nem, korcsoport, iskolai végzettség és településtípus szerint reprezentálták a magyar felnőtt társadalom véleményét. Az adatokat utólag a népszámlálásból megismert demográfiai adatok mentén iteratív eljárással súlyoztuk.

A kutatás 2024-es, második szakaszában burkoltan, a kereszténységnek a gondolkodásmódra és erkölcsi döntéshozatalra gyakorolt hatását mélyebben vizsgáló kérdésekkel dolgoztunk, elkerülve a közvetlen utalást a kereszténységre. A keresztény tanítás hallgatólagos hatásainak hatását igyekeztünk feltárni. Az adatfelvétel ismételten ezer fő körében zajlott, immáron azonban online (ún. CAWI) módszerrel, azaz ezúttal a 18–69 éves felnőtt lakosság körében – nem, korcsoport, iskolai végzettség és településtípus szerint kvótázva a kiválasztást.

A keresztény kultúra explicit aspektusa

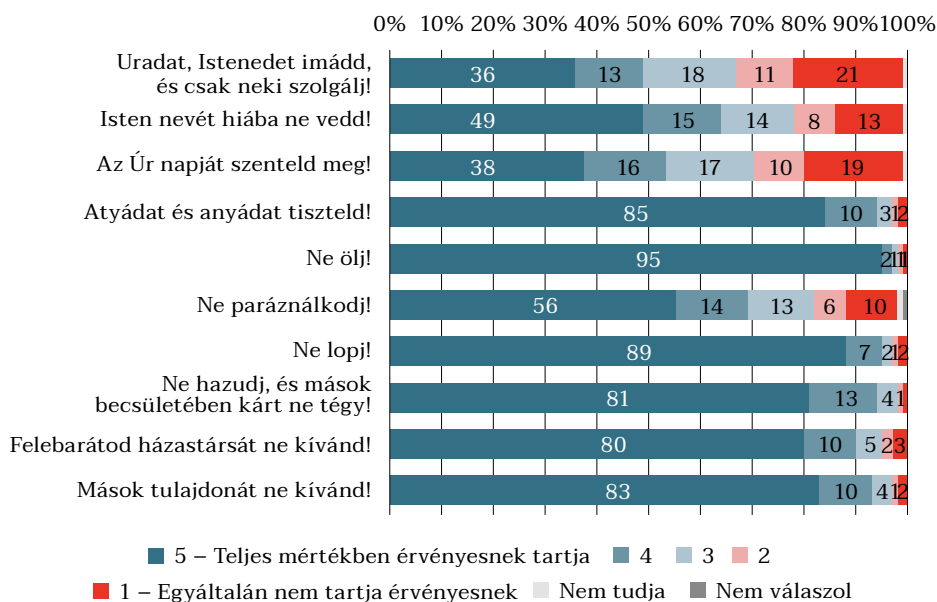
Az első kutatásban azokat a tudáselemeket és gyakorlatokat, rítusokat vizsgáljuk, amelyek explicit módon rendelkezésre állnak a kulturális kereszténységben élők számára. Az ilyen elemek ismerete és tudatos elutasítása vagy elfogadása egyaránt lehetséges a cselekvő számára. Mivel ezek a tudáselemek és gyakorlatok kifejezetten és nyíltan a kereszténységre utalnak, sokkal inkább a keresztény vallásos identitás alapvető elemeinek tekinthetők, mint a következő fejezetben tárgyalt, hallgatólagos mentális eszközök, habitusok.

Tanítások

A Tízparancsolat a zsidóság és a kereszténység vallási és erkölcsi normarendszerének legfontosabb és legalapvetőbb eleme. Arra kértük a válaszadókat, hogy értékeljék a Tízparancsolat tételeit. Az eredményekből egyértelmű különbségek rajzolódnak ki a Tízparancsolat egyes elemei között, az érvényességükről alkotott vélemények tekintetében. Az

eredmények három fő csoportot alkotnak. Az első csoportba az első három parancs tartozik – Mózes első táblája –, amelyek Isten uralmának elismerését hangsúlyozzák. A második csoportban azok a parancsok találhatók, amelyek az emberi kapcsolatokra vonatkoznak. Különösen figyelemreméltó, hogy a Mózes második tábláján található, a helyes viselkedést szabályozó parancsokat – a „Ne paráználkodj!” kivételével – a válaszadók 90-95 százaléka elfogadhatónak tartja. Ez az arány jelentősen meghaladja azokét, akik magukat vallásosnak gondolják. Nem merjük azt állítani, hogy 90-95 százalék e parancsok szerint él, azt viszont igen, hogy a túlnyomó többség azt tartja helyesnek, ha ezeket követik az emberek. Ez igaz a vallástalanok döntő részére is.

**3. ábra: Felsorolom a Tízparancsolat egyes tételeit.
Kérem, mondja meg, Ön mennyire tartja ma érvényesnek
ezeket a parancsokat, szabályokat!**



Forrás: Századvég 2023, saját számítás

Az előbbiek alapján eltérő véleményklasztereket figyelhetünk meg: A Biblia-hűek a társadalom 56 százalékát alkotják. Ők a Tízparancsolatot napjainkban is teljes mértékben érvényesnek tartják, és a klaszter tagjai szinte minden tétel esetében 80-90 százalék feletti elfogadott-

ságot jeleztek. Érdekes módon a magukat vallásosnak nevezők aránya ebben a csoportban mindössze 54 százalék, míg az inkább vallástalanok közül csupán 5 százalék az, aki maradéktalanul elfogadja a Tízparancsolatot. A klaszter tagjainak 4 százaléka nincs megkeresztelve, és 6 százalékuk nem érzi magát egyik egyházhoz sem tartozónak. A csoport 20 százaléka évente ritkábban vagy soha nem jár templomba, de mindkét tábla parancsolatait elfogadja. Jellemzően nők, alacsonyabb végzettségűek, kisvárosi vagy falusi lakosok, valamint 60 év feletti válaszadók tartoznak ide. *Bizonytalanokként* hivatkozunk azokra, akik szó szerint bizonytalanok a Tízparancsolat egyes tételeinek érvényességében, és kevésbé választották a szélsőértékeket a válaszadás során. Az Istenre vonatkozó első három tétel esetében az 1–3-as válaszokat részesítették előnyben, míg a morális-erkölcsi parancsolatoknál a 3–4-es értékeket választották. E klaszter tagjainak 47 százaléka vallástalan, ami relatív többség. A csoport dominánsan férfiakból, érettségizettekből, fővárosiakból, valamint 18–29 évesekből áll. Érdekes kérdés, hogy bár elutasítják az első táblát, miért fogadják el a másodikat. Valószínűleg nem az isteni büntetéstől vagy a pokoltól való félelem vezérli őket, hanem az emberi együttélés (zsidó-)keresztény normáinak tisztelete.

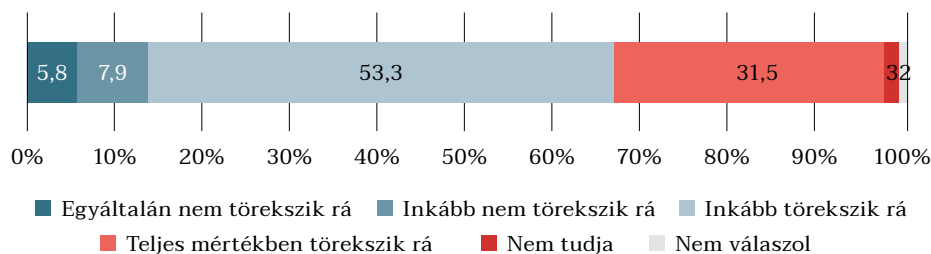
Az *általános morális tételeket kiemelők* a társadalom 29 százalékát teszik ki. Ők az emberek közötti általános erkölcsi normákat és morális elveket tartják érvényesnek, de az Isten uralmára vonatkozó parancsolatokat elutasítják.

Az *elutasítók* közé soroltuk azon keveseket (a válaszadók 2 százalékát), akik válogatás nélkül elutasították a Tízparancsolat minden egyes tételét. Az alacsony elemszám miatt demográfiai jellemzőikről nem áll rendelkezésre érvényes információ. Feltételezhető, hogy ez a csoport az ateista „keménymaghoz” tartozik, akik teljesen kívül állnak a keresztény kultúrán.

A Tízparancsolatot tehát a társadalom egy jelentős hányada továbbra is releváns erkölcsi és etikai irányelvnek tekintí vallásosságtól függetlenül is. Kifejezetten érdekes mindezek fényében az a kérdés, vajon a válaszadó mennyire törekszik a Tízparancsolatban foglaltak szerinti életvitelre. Itt a válaszadók bő negyötöde jelezte, hogy többé-kevésbé ennek megfelelően éli életét.

Az elemzés során a vizsgált kérdést a vallástalanság és vallásosság tengelyén is értékeltük. Az eredmények statisztikai értelemben szig-

4. ábra: Összességében Ön mennyire törekszik a Tízparancsokat szellemének megfelelően élni?



Forrás: Századvég 2023, saját számítás

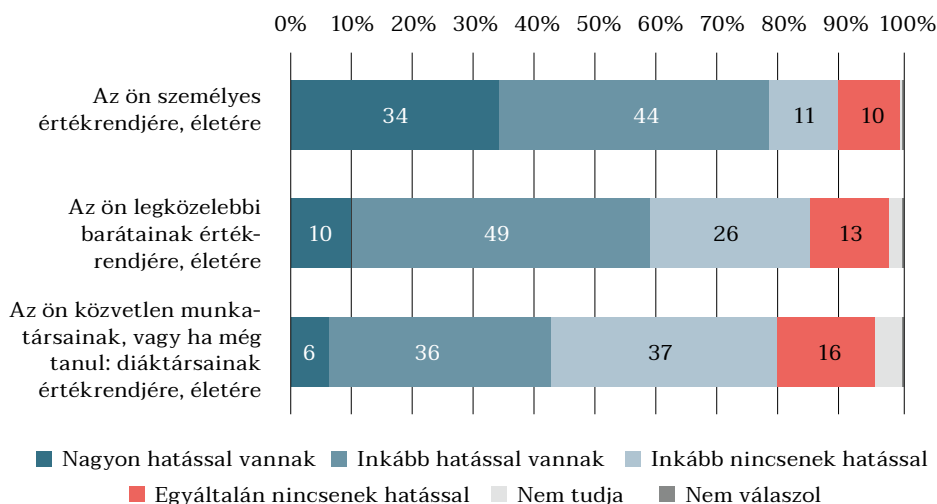
nifikáns különbségeket mutattak. Az önmagukat egyértelműen vallásosként meghatározó válaszadók körében – ahogyan az várható volt – több mint 99 százalék fejezte ki törekvését a Tízparancsokat szerinti életvitelre. *Ugyanakkor a keresztény kultúra általános normaképző hatását jól tükrözi, hogy még az önmagukat egyértelműen vallástalannak nevező csoportban is abszolút többséget alkotnak azok, akik számára a Tízparancsokat inkább vagy teljes mértékben iránymutatást jelent: arányuk meghaladja az 50 százalékot.*

A kereszténység észlelése

A kutatás során arra a kérdésre kerestük a választ, hogy a résztvevők, vallási hovatartozásuktól függetlenül, mennyire érzik a keresztény tanítások hatását mindennapi életükre és közvetlen környezetükre. A megkérdezettek elmondása szerint a keresztény tanítások inkább személyes életükre gyakorolnak hatást: 44 százalékuk úgy véli, hogy ezek mérsékelten, míg 34 százalékuk szerint nagymértékben befolyásolják gondolkodásukat és cselekedeteiket. Összességében a válaszadók 78 százaléka állította, hogy a keresztény tanítások valamilyen mértékben hatással vannak személyes életére. Ezzel szemben a keresztény tanítások hatását a válaszadók közvetlen környezetében – például munkatársaik vagy diáktársaik körében – lényegesen kevésbé érzékelik. A válaszadók úgy vélik, mások cselekedetei kevésbé igazodnak ezekhez az elvekhez, mint amennyire saját bevallásuk szerint ők maguk követik azokat. Az eredmények arra utalnak, hogy az egyének elsősorban saját

életükben érzékelik a keresztény tanítások hatását, míg környezetükkel szemben kritikusabbak. Ebből egy következtetést biztosan levonhatunk: a keresztény tanításoknak még mindig elég nagy erkölcsi erejük van ahhoz, hogy az emberek – még a nem vagy kevésbé vallásosok is – inkább ezen elveket követőnek szeretik vallani magukat, míg a környezetükkel szemben kritikusabbak. Akár a „jó ember vagyok” önkép, akár a tisztelet, elfogadás vágya vezette is a válaszadóinkat, majd 80 százalékuk ezt a keresztény tanítások követésétől remélte. Ezek az eredmények értelmezhetők a *keresztény tanítások társadalmi presztízsének* indikátoraként is.

5. ábra: *Vallásosságától függetlenül hogy érzi, a kereszténység alapvető erkölcsi tanításai mennyire vannak hatással a következő csoportok, személyek életére?*



Forrás: Századvég 2023, saját számítás

Nem meglepő, hogy a válaszadók vallásosságuk mértékétől függően eltérően érzékelik a keresztény tanítások hatását saját életükre. A magukat egyértelműen vallásosnak nevezők körében ez különösen hangsúlyos: 70 százalékuk nyilatkozott úgy, hogy a kereszténység tanításai jelentős hatást gyakorolnak életükre. Érdekes ugyanakkor, hogy *még azok között is, akik magukat egyértelműen vallástalannak tartják, kimutatható a keresztény tanítások elfogadása*. E csoporton – tehát a hatá-

rozottan vallástalanokon – belül 11 százalék úgy véli, hogy a kereszténység nagyon nagy befolyást gyakorol életvitelére, míg e csoport összességében 32 százaléka vallotta, hogy valamilyen mértékben hatottak rá a keresztény tanítások.

Az eredmények azt sugallják tehát, hogy az erősen vallásos személyek kevésbé érzékelik környezetükben a keresztény tanítások hatását, amely jelenség összefüggésbe hozható magasabb elvárásaikkal. A valósi elkötelezettség fokozódásával nő a környezet viselkedésével szembeni kritikusabb hozzáállás.

A kérdés kapcsán ezúttal öt, egymástól jól megkülönböztethető klasztert tudtunk kimutatni. Az első csoportba tartoznak a *keresztény* környezetet észlelők, akik a megkérdezettek 45 százalékát alkotják. Túlnyomó többségük úgy véli, hogy baráti köre, munkatársai vagy iskolatársai, származási családjá és saját élete esetében a kereszténység alapvető erkölcsi tanításai valamekkora vagy nagy hatással vannak. A csoport összetételében szignifikánsan nagyobb az idősebbek, az alacsonyabb iskolai végzettségűek és a vallásosak aránya.

A második csoportot a *keresztény gyökerekkel bírók* alkotják, akik a társadalom 26 százalékát képviselik. E klaszter tagjai saját önértékelésük és családjuk észlelésének szintjén úgy vélik, hogy a kereszténység valamekkora hatással volt életükre, ugyanakkor baráti és kollegiális környezetükben ezt nem tartják igaznak. A vallásosság szempontjából a képlékeny vallásosságúak aránya itt kiemelkedőbb.

Különös figyelmet érdemel a *megtérők* csoportja, amely a társadalom 9 százalékát teszi ki. E klaszter tagjai nem vélik úgy, hogy gyermekkori családjukra hatással lett volna a kereszténység, ugyanakkor saját életükben ötből négyen tapasztalnak keresztény hatást. Baráti körében közel kétharmaduk tapasztal keresztény hatást, míg kollégái vagy diáktársai körében közel felük tapasztalja ezt. A megtérők között felülreprezentáltak a 30–39, a 40–49 és kisebb mértékben az 50–59 évesek, valamint a diplomások. Vallásosságuk nem tér el jelentősen a mintátlagtól, ezért a megtérésük inkább kulturális jellegűnek tűnik, amely egy életmódhoz való visszatérést jelent, függetlenül a keresztény valláshoz kapcsolódó metafizikai feltevések elfogadásától.

Az előző csoport ellentéte a *kultúravesztők*, akik a megkérdezettek 6 százalékát alkotják. Ők úgy vélik, hogy gyermekkori családjukra ugyan hatással volt a kereszténység, saját maguk esetében azonban mindany-

nyian nemlegesen válaszoltak. Ebben a klaszterben nagy a két legfiatalabb korcsoport aránya, ugyanakkor a 60 év felettié aránya a mintha túlagnak megfelelően körülbelül 30 százalék.

Végül a *nem keresztény környezetben élők* csoportja a társadalom 15 százalékát képviseli. E klaszter túlnyomó többsége, illetve esetenként mindegyik tagja nemlegesen válaszolt az összes kérdésre. Ebben a csoportban 39 százalékos aránnyal felülreprezentáltak a 18–29 évesek. Olyan egyének, akik sem saját életükben, sem környezetükben nem érzik a kereszténység hatását. A kultúrávesztők és a nem keresztény környezetben élők csoportját összevonva a társadalom mintegy 20 százaléka szubjektíven a keresztény kultúrán kívülinek érzi magát. Ez az arány azonban jelentősen kisebb, mint a magukat nem vallásosként azonosítók aránya, ami arra utal, hogy a vallástalan válaszadók egy jelentős része szubjektíven még mindig érzékeli a keresztény kultúra hatását saját életében és környezetében.

A keresztény ünnepek

A keresztény ünnepek a magát vallásosnak és kereszténynek tekintő, vallását gyakorló népességnél szélesebb körű megünneplése, azaz egyes keresztény ünnepek civil vallási eseménnyé válása egyfajta indikátora lehet a keresztény gyökerű kultúra meglétének. Ennek vizsgálatához a Magyarországon legismertebb nyolc keresztény ünnepkört vontuk vizsgálat alá, megkérdezve a válaszadókat arról, vajon ünneplik-e ezeket, részt vesznek-e ezekhez kapcsolódóan keresztény szertartásokon, fontos-e számukra az ünnep keresztény eredete, illetve fontosnak tartják-e, hogy ezen ünnepek keresztény hagyományait a következő generációknak is továbbadjuk.

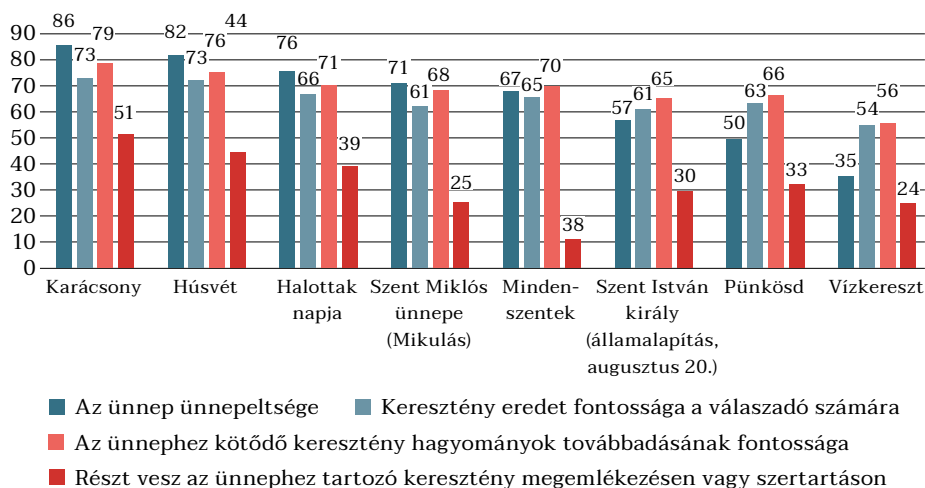
Ezek az ünnepek a kulturális kereszténység jól látható elemei. Megünneplésük e kultúra nyilvános működése. Nem lehetséges „hallgatólagosan” ünnepelni.

Azt látjuk, hogy a keresztény ünnepek megünneplése vallásosságtól függetlenül is meglehetősen népszerűséget élvez a magyar társadalomban. A kérdőívünkben részt vett személyeket a karácsonyról, vízkeresztről, húsvétről, pünkösdről, mindenszentekről, a halottak napjáról, az államalapítás és Szent Miklós ünnepéről kérdeztük. A felsoroltak közül a leg-

többen a karácsonyt és a húsvétot tartják fontosnak – a kereszténység két, hagyományosan legnagyobb ünnepét. Ugyanakkor a felsorolt keresztény ünnepek megtartása a magát vallásosnak mondó népesség arányát túllépve is népszerűséget élvez a magyar társadalomban. A karácsony és a húsvét tehát a legkedveltebb, mindössze a válaszadók hetede-ötöde nem üli meg ezeket, de a legtöbb felsorolt ünnepkört is a legalább a társadalom fele vagy nagyobb hányada megtartja valamilyen formában.

Továbbá a válaszadók minden vizsgált ünnepről valamivel nagyobb arányban nyilatkoztak úgy, hogy lényegesnek tartják az adott ünnep keresztény hagyományainak továbbadását a következő generációk számára.

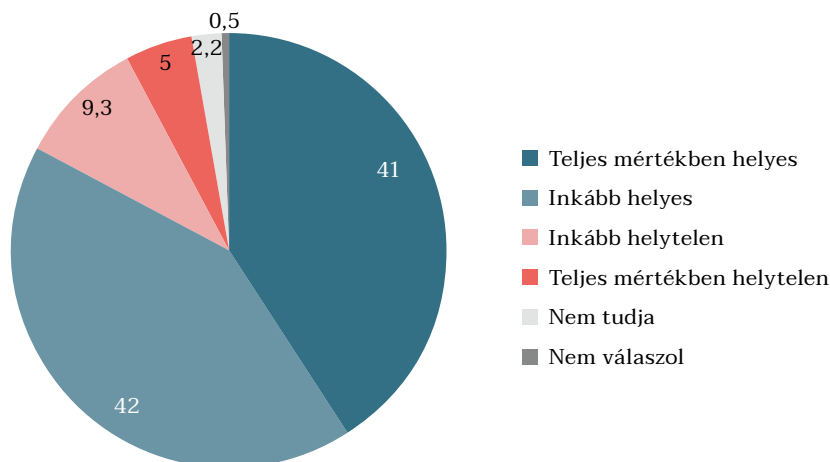
6. ábra: A keresztény ünnepek megünneplése / eredetük jelentősége / átadásuk jelentősége / vonatkozó egyházi szertartásokon, megemlékezéseken való részvétel



Forrás: Századvég 2023, saját számítás

A teljes mintát vizsgálva a megkérdezettek túlnyomó többsége, 83 százalék, alapvetően helyesnek tartja, hogy iskolákban vagy munkahelyeken hivatalosan is megünnepléjék a keresztény hagyományokhoz tartozó ünnepeket. Ugyanakkor a válaszadók több mint tizede ezzel ellentétes álláspontot képvisel, és nem tartja indokoltnak ezen ünnepek hivatalos megünneplését az intézményi környezetben.

7. ábra: Ön szerint helyes vagy helytelen, ha egy iskolában vagy egy munkahelyen az előbbi vagy más, keresztény hagyományba tartozó ünnepeket hivatalosan is megünnepelnek?



Forrás: Századvég 2023, saját számítás

A vallástalan–vallásos tengely mentén e kérdésben is „papírforma szerinti” eredmények születtek: a vallásosabb csoportok tagjai nagyobb arányban támogatják a keresztény ünnepek intézményes megtartását. Ugyanakkor figyelemre méltó, hogy még a magukat határozottan nem vallásosként meghatározó válaszadók körében is több mint 70 százalék helyesli a keresztény ünnepek munkahelyi vagy iskolai megünnepelését.

A keresztény kultúra hallgatólagos aspektusa: az emberkép

A következőkben kutatásunk második, 2024-ben lezajlott eredményeiről lesz szó.

A keresztény emberkép alapja a feladat:¹² az ember feladatokat és parancsokat kapott; egyrészt a teremtésekor a világ uralását (Ter 1:9), másrészt a Tízparancsot. Az ember célja a feladata ellátása, azaz a parancsok megtartása. Emiatt folytonosan tudatában van annak, hogy létezik egy tőle független mércéje a jónak és rossznak, és

¹² Brague 1994.

ő nem olyan jó, mint amilyen jónak lennie kellene. Elmarad az elvárásoktól. A kereszténység az emberbe neveli a reflexiót önmagára és hibáira (Róm 12:2). Beleneveli az emberbe a tökéletlensége tudatát és az elvárást, hogy neki magának is küzdenie kell a saját hibáival.

A keresztény ember számára – az eretnekmozgalmakat leszámítva – egyértelmű, hogy Isten országát nem lehet megvalósítani a Földön. A Föld uralására irányuló parancsa nem ezt jelenti. És az is világos, hogy az elvárt normáknak igen nehéz eleget tenni a földi életben. Ez egy-két szentnek sikerülhetett, de nekik is csak részlegesen. Ezért a keresztény állandóan abban a feszültségben él, hogy miként lehet más-világi elvárásoknak, az erkölcsi kötelességeinek eleget tenni ezen a világon, ahol láthatóan gyakran nem sikerül (Jn 18:36 és 17:14).

Az ember a világa foglya, ugyanakkor elérhetetlen eszményei vannak, ezért sohasem lehet kényelmes lakása.

A megoldás a keresztény számára nem a tudat kikapcsolása valamilyen mentális technikával, mantrákkal vagy tudatmódosító szerekkel, nem akar kavicsá válni, ami nem gondol semmit. Ugyanakkor a külvilág okozta feszültségek esetén sem a teljes behódolás, alkalmazkodás, elfogadás a kívánatos beállítódottság, hanem a törekvés a világ uralására. A keresztény feladata a kereszt viselése: a deontikus feszültségben élés elfogadása, amin a reformokkal és önreformokkal próbál enyhíteni. A feladat nem a megszabadulás a küzdelemtől, hanem a folyamatos megvívása, a folyamatos reflexió. A keresztviselés elfogadása a felelősségvállalás, a folyamatos lelkiismeret-vizsgálat. Ezt nevezi Soloveitchik az etikus ember létrejöttének.¹³ Állandó és belsővé tett követelmény lett az egyénnel szemben, hogy alakítsa magát és környezetét, ami együtt járt a kudarccal és a kudarc elfogadásával, illetve az ebből eredő feszültséggel. E belső feszültséget és annak elviselését nevelte az emberbe a nyugati keresztény kultúra, és nem engedte, hogy a tudatmódosítás könnyű módszereivel, a tudatvesztés idealizálásával vagy a felelősség áthárításával megszabadulhasson tőle.

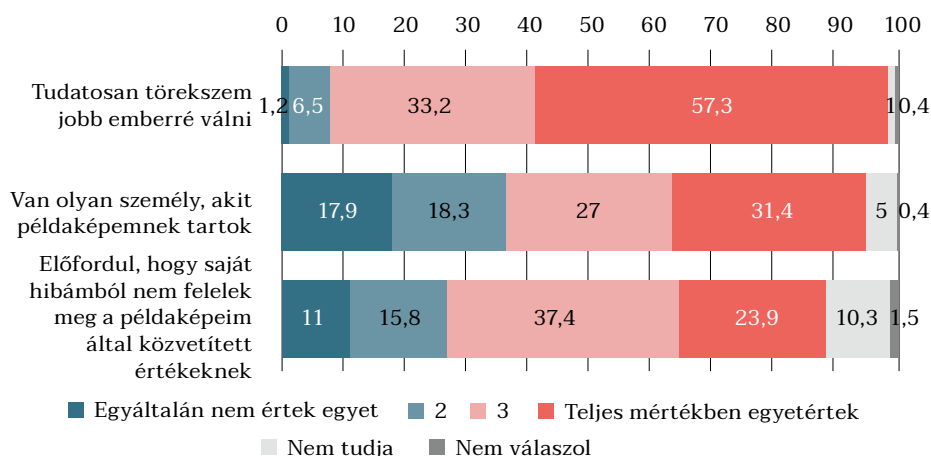
¹³ Soloveitchik 2005.

Deontikus feszültség, reflexió

A normativitás nem pusztán egy eleme a keresztény kultúrának, hanem az egyik kulcseleme. A hétköznapi életben teljesen evidens módon kérünk számon normákat egymáson, és időnként magunkon is. Teljesen evidens módon sokan törekszenek valamilyenné válni: jó apává, jó tanárrá.

A normativitás alatt nem pusztán elvárások létét vagy ezek kötelesegtudatként történő interiorizálását értjük, hanem azt, hogy valamilyen eszményt, absztrakt elveket vagy egy idealizált személyt állít maga elé példaként és önmaga mércéjeként az ember. Nem állítjuk, hogy ez csak a keresztény kultúrára igaz. Igaz a zsidóra is, mint ahogyan a keresztény emberkép sok eleme igaz a zsidóra is.

8. ábra: Mennyire ért egyet az alábbi állításokkal? (%)



Forrás: Századvég 2024, saját szerkesztés

Látható, hogy az emberek döntő része számára önmaga erkölcsi megjavítása evidens törekvés. Több mint 90 százalék számára ez egy érvényes feladat, elvárás önmagával szemben. Ez azt is implicálja, hogy nem feltétlenül tudatosan, de a nagy többség erkölcsileg nem elégedett önmagával. Talán van egy nagyjából 8 százaléknyi rész, aki nevezhető önelégültnek vagy amorálisnak.

Az biztosan kijelenthető, hogy a magyarok túlnyomó többsége erkölcsi értelemben nem elégedett magával, hanem önmagát és viselkedését megmunkálандónak tartja, valamiért *megjavítandónak*.

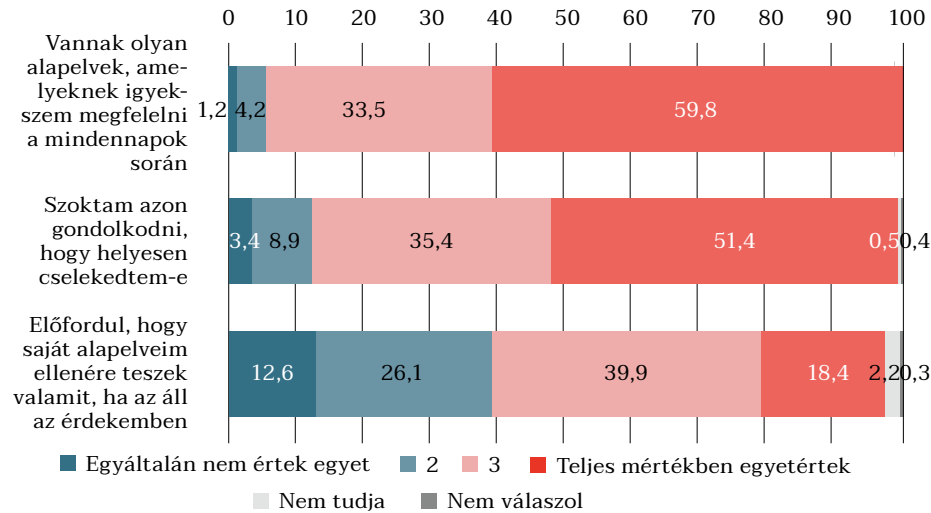
1. táblázat: Tudatosan törekszem jobb emberré válni

	1: egyáltalán nem értek egyet	2	3	4: teljes mértékben egyetértek	Nem tudja	Nem válaszol
1: vallástalan	5,6	10,2	35,4	46,7	1,8	0,4
2	0,6	6,1	40,6	52,2		0,6
3		8,7	38,9	51,0		1,6
4	0,5	5,1	33,8	58,1	2,0	0,5
5	1,0	6,0	30,3	62,7		
6		2,4	26,2	67,9	2,4	1,2
7: vallásos		1,9	18,5	79,6		

Forrás: Századvég 2024, saját számítás

E kérdés terén nincsenek éles különbségek a nagyobb szociodemográfiai társadalmi csoportokon belül. Egyedül a magukat vallástalannak mondók közt található egy jelentősebb rész, 5,6 százalék, akik nem törekszenek önmaguk megjavítására. Rájuk mondható, hogy elégedettek önmagukkal és vélhetően nem is reflektálnak magukra és tetteikre. Ugyanilyen hatása tűnik lenni a nagyvárosban élésnek is. Ugyanakkor a magukat határozottan vallásosnak nevezők 98 százaléka törekszik jobb emberré válni.

9. ábra: Mennyire ért egyet az alábbi állításokkal? (%)



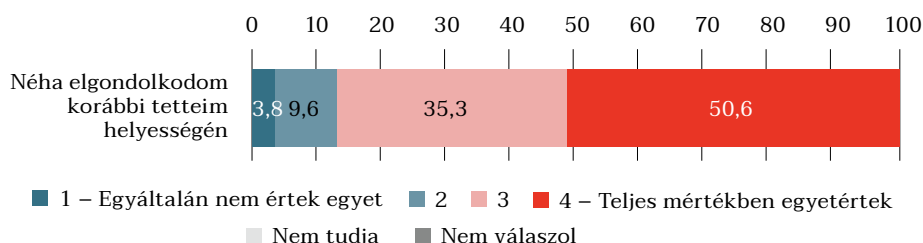
Forrás: Századvég 2024, saját szerkesztés

Láthatóan több mint 90 százalék szerint vannak olyan elvek, amiknek igyekszik megfelelni a köznapi életében, és hasonló arányban vallják azt is, hogy rendszeresen gondolkodnak azon, helyesen cselekedtek-e. A keresztény etika egyik alapvetése, hogy az embernek Isten akaratához és parancsolataihoz kell igazodnia, és ebben a keretben az alapelvek követése és az önvizsgálat központi szerepet kap. Nem az az érdekes ezen a ponton, hogy melyek ezek az elvek. Az sem, hogy valóban igyekszenek-e megfelelni elveknek az emberek, hanem az, hogy úgy gondolják, ez az elvárás: az a helyes, ha az embernek vannak alapelvei, és azokhoz igyekszik igazítani a tetteit. A deontikus elvárást a túlnyomó többség elfogadja, és akár betartja az elveit, akár nem, ezt tekintik a helyes, elvárt emberi viselkedésnek.

Ez esetben megdöbbentő a társadalom homogenitása nem, lakóhely, életkor szerint, egyedül az iskolai végzettség jelent valami kis kivételt. Azonban ez esetben is a vallási önmeghatározás döntő jelentőségű. A magukat vallásosnak nevezőknél 95 százalék, a vallástalanoknál 86 százalék.

A normativitás erős lelki nyomás az emberrel szemben: meg kell felelnie vagy alapelveknek, vagy példaképeknek, vagy a környezet elvárásainak, ami annyit jelent, hogy folyamatosan, de legalább rendszeresen reflektálnia kell saját magára, a tetteire, a tettei eredményeire, és rendre meg kell tapasztalnia saját maga gyengeségét, elbukását, tökéletlenségét. A tökéletlenség megtapasztalását nevezzük deontikus feszültségnek, ami jellemzi a keresztény és a zsidó vallást.

A megkérdezettek válaszai alapján úgy tűnik, a normativitás együtt jár a reflexivitással. A válaszadók nagyjából 86 százaléka mondta azt, hogy el szokott gondolkodni a tette helyességén. Ebben az esetben a szociodemográfiai tényezők minimálisan sem befolyásolják a válaszadást, egyedül a vallási önbesorolás tűnik fontosnak (vallásos – nem vallásos önbesorolás alapján a válaszadók aránya ez esetben 96:79). Ebből az derül ki, hogy – szemben a felvilágosítók reményeivel – nem az iskolázottság teszi az embert reflexívvé, hanem az ember közelsége a kereszténységhez.

10. ábra: Mennyire ért egyet az alábbi állítással? (%)

Forrás: Századvég 2024, saját szerkesztés

A válaszadók közel 90 százaléka gyakran elgondolkodik korábbi tettei helyességén, ami azt mutatja, hogy a keresztény erkölcsi hagyományokhoz szorosan kapcsolódó lelkiismereti reflexió szintén széles körben jelen van a magyar társadalomban.

A reflexió, bár erősen kötődik a vallásossághoz, azért feltűnően magas a magukat határozottan vallástalannak vallók közt, ami azt látszik igazolni, hogy az önvizsgálat habitusát, de legalábbis annak elfogadását, hogy az helyes és jó dolog, a keresztény kultúra meglehetősen sikeresen terjesztette el. Az önvizsgálatban is a vallási önbesorolás az egyedüli komoly befolyásoló tényező, egyébként a társadalomban meglehetősen homogén az önvizsgálat. Ez esetben is csak a vallásosság-vallástalanság önbesorolás okoz jelentősebb eltérést a reflexió terén. A magukat vallásosnak nevezők 98 százaléka reflektál legalább néha a saját tettei helyességére, de még a magukat vallástalannak nevezők között is 78 százalék tesz így.

Mondhatják kritikusaink, hogy a deontikus feszültség, a reflexió önmagukra, törekvés önmaguk megjobbítására valami általános emberi tulajdonság, nem a (zsidó-)keresztény kultúrából ered. Ez esetben azonban e kritikusokon van a válaszadás terhe: ha ez a habitus nem a (zsidó-)keresztény kultúrából ered, akkor miért lényegesen magasabb a magukat vallásosnak nevezők közt, mint a határozottan vallástalanok közt?

2. táblázat: Néha elgondolkodom korábbi tetteim helyességén

	1: val- lástalan	2	3	4	5	6	7: vallásos	Nem tudja	Nem válaszol
1: egyáltalán nem értek egyet	8,1	3,3	3,4	2,6	3,0		1,9		10,0
2	13,0	11,0	14,2	8,2	8,0	4,8	2,8		
3	36,3	39,0	35,1	41,3	36,3	31,3	17,6	27,8	40,0
4: teljes mértékben egyetértek	41,9	45,6	47,3	45,9	52,7	63,9	76,9	66,7	50,0
Nem tudja	0,7	1,1		2,0			0,9	5,6	

Forrás: Századvég 2024, saját számítás

Külön kérdés, hogy az emberek mit gondolnak, miért kívánnak, okoznak néha rosszat az emberek egymásnak. A nyitott kérdésünkre érkezett válaszok összességében három nagy csoportba sorolhatók: a relatív többség szerint az emberi természet ilyen, bennünk lakik az ördög, (38,5 százalék); valamivel kisebb hányaduk az akaratgyengeségre hivatkozott („elfog a méreg”) (29,1 százalék); hasonló hányaduk szerint pedig a többi ember rosszasága, a világ gonoszsága váltja ki a válaszolókból is a rossz szándékot, de azt megérdemlik az elszenvedői (30 százalék). Az utolsó nagy csoport a többi emberre teszi a felelősség terhét, de mind a három, a válaszolók majd 90 százaléka az emberre.¹⁴ A bajok, a rossz szándék forrását a válaszolók vagy mindenkiben – az első típus –, vagy a válaszoló önmagában – a második típus, az akaratgyenge –, vagy pedig a többi emberben – a harmadik, felelősségáthárító csoport – látják.

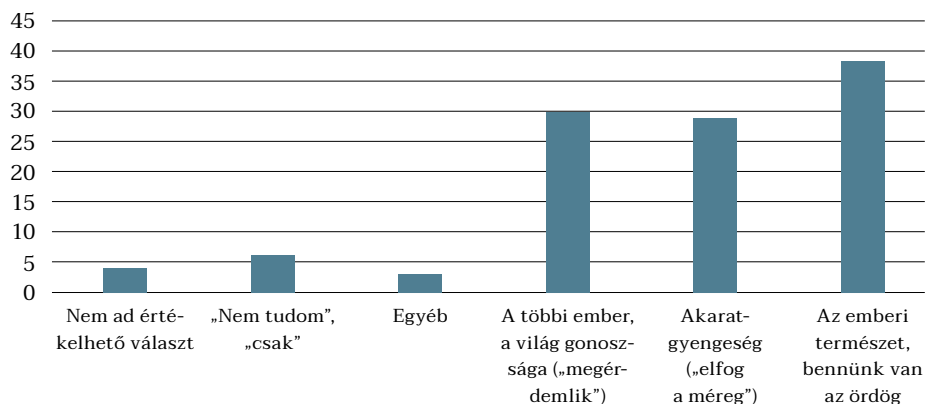
Szinte teljes az egyetértés, hogy a bajok forrása az ember maga.

*

Ezt követően arra voltunk kíváncsiak, hogyan vélekednek az emberek egy cselekedet erkölcsi megítéléséről, ha az nem árt másoknak. A nagy többség elfogadja a „károkozás elvével” szemben, hogy az ilyen erkölcsi ítélet nem csak azon alapulhat, ha egy valós személynek valamilyen kárt okoz egy cselekvés. Majd 90 százalék szerint az is lehet rossz, ami senkinek sem árt. Azaz, a rossz független valóság, független az embereknek okozott közvetlen kártól. Ebben meghökkentően nagy a társadalmi egyetértés Magyarországon, még a vallásosság–vallástalanság sem osztja meg lényegesen az embereket.

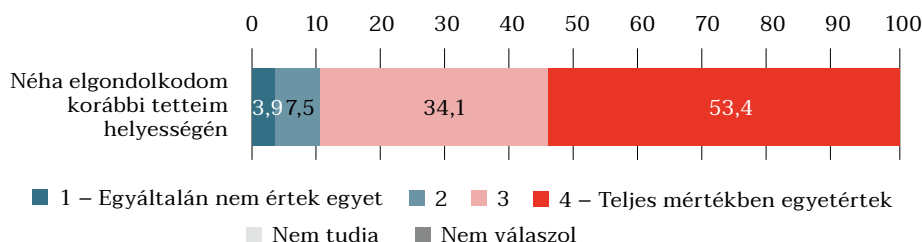
¹⁴ Mivel egy-egy hosszabb válasz több kategóriába is besorolható volt, ezért a kapott eredmények összege meghaladja a 100 százalékot.

11. ábra: Miért természetes, hogy az ember olykor rosszat kíván másoknak?



Forrás: Századvég 2024, saját számítás

12. ábra: Mennyire ért egyet az alábbi állítással? (%)

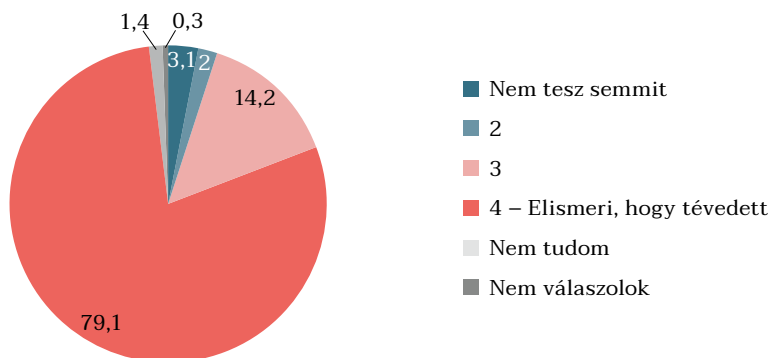


Forrás: Századvég 2024, saját szerkesztés

Keresztviselés, lemondás

Az önvizsgálatból eredő hibáinkra vonatkozó felismerés viselkedésmódosító hatása lehet az, ha valaki elismeri tévedését. Ez hasonlítható a sértés fel nem vételéhez – „tartsd oda annak arcod másik felét is” (Mt 4:39) vagy „Semmit se tegyetek vetélkedésből vagy hiú dicsőségvágyból! Inkább mindenki aláztatatosan a másikat tartsa magánál kiválóbbnak” (Filippi 2,3) –, hiszen valamekkora szerénységet vár el az embertől. Azt láthatjuk, hogy túlnyomó többség, majd 95 százalék nyilatkozik úgy, hogy vállalja a meghátrálást egy versengő világban.

13. ábra: Ön rádöbben, hogy egy vitában egyértelműen a másik félnek van igaza. Mit tesz?



Forrás: Századvég 2024, saját számítás

A békesség eszményére vonatkozó kérdésünkre kapott válaszok lényegében ezt mutatják. Bár feltételeznénk, hogy az emberek jelentős hányada nem ismeri el szívesen, hogy téved egy vitában, a válaszadók bő háromnegyedének önképe szerint biztos benne, hogy egy vitában elismerné, ha tévedett. Ez a törekvés erősen összhangban van a keresztény tanítással az alázatosság eszményéről, az önreflexió és a saját hibák elismerésének fontosságáról. Csak a válaszadók 3,1 százaléka érzi úgy, hogy ha választania kellene, nem ismerné el a tévedését, ami azt jelzi, hogy a büszkeség, a gőg vagy a tévedhetetlenség látszatának fenntartása nem elfogadott társadalmi norma.

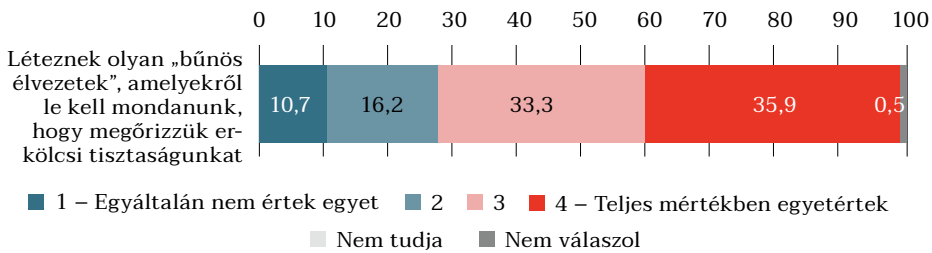
Ez esetben is hangsúlyoznunk kell, hogy a szociodemográfiai szempontokból nincs különbség a válaszadók közt, azonban míg a vallásosok 91 százaléka állítja, hogy elismerné tévedését, a magukat vallástalannak nevezőknek csak 75 százaléka. Úgy tűnik, a beismerés, visszavonulás e habitusának forrása is valószínűleg a kereszténység.

A reflexió viselkedésmódosító hatását egy élesebb, megosztóbb kérdéssel is teszteltük, amikor azt kérdeztük, léteznek-e olyan „bűnös élvezetek”, amelyekről az erkölcsi tisztaságuk kedvéért lemondanának. A válaszolók több mint 60 százaléka válaszolta, hogy lemond a bűnös élvezetről az erkölcsi tisztasága érdekében. (A „tisztaság” mint a bűntelenség metaforája a zsidóktól ered, és Szent Pál zsidókhöz írt levele képviseli a kereszténységben.¹⁵) Ez esetben sem látjuk, hogy a szocio-

¹⁵ Ricœur 1967.

demográfiai szempontok befolyásolnák jelentősen a válaszadást. Azonban a mondat tartalmaz egy olyan kifejezést (bűnös), ami egyértelműen a vallásos világrépre utal. És valóban látható, hogy a bűnös élvezetekről a magukat vallásosnak tekintők nagyobb arányban hajlamosak lemondani. Ami azonban érdekes, hogy még a magukat vallástalannak vallóknak is több mint a fele hajlamos elismerni a „bűnös élvezetek” létét, és azokat elutasítani egy erkölcsi eszmény érdekében. Ha valami, ez jellemzően a keresztény (és zsidó) habitus, az egyén önmagával szemben fennálló viszonya felfogásának a hatása. A belenyugvás, a békességkeresés eszményének elfogadása – a valós követését nem tudhatjuk – majdnem teljes a magyar társadalomban

14. ábra: Mennyire ért egyet az alábbi állítással? (%)



Forrás: Századvég 2024, saját szerkesztés

3. táblázat: Léteznek olyan „bűnös élvezetek”, amelyekről le kell mondanunk, hogy megőrizzük erkölcsi tisztaságunkat

	1: vallás- talan	2	3	4	5	6	7: vallá- sos	Nem tudja	Nem vála- szol
1: egyáltalán nem értek egyet	11,6	11,6	10,1	6,1	5,5	6,0	4,7	23,5	
2	26,1	14,4	21,6	15,8	17,9	8,3	3,7	11,8	
3	26,1	42,5	32,4	40,3	34,3	32,1	26,2	17,6	40,0
4: teljes mértékben egyetértek	27,1	28,2	29,1	34,7	39,8	46,4	64,5	47,1	50,0

	1: vallás- talan	2	3	4	5	6	7: vallá- sos	Nem tudja	Nem vála- szol
Nem tudja	3,2	3,3	6,8	2,0	3,0	6,0	0,9		10,0
Nem válaszol	0,7			1,0	0,5	1,2			

Forrás: Századvég 2024, saját számítás

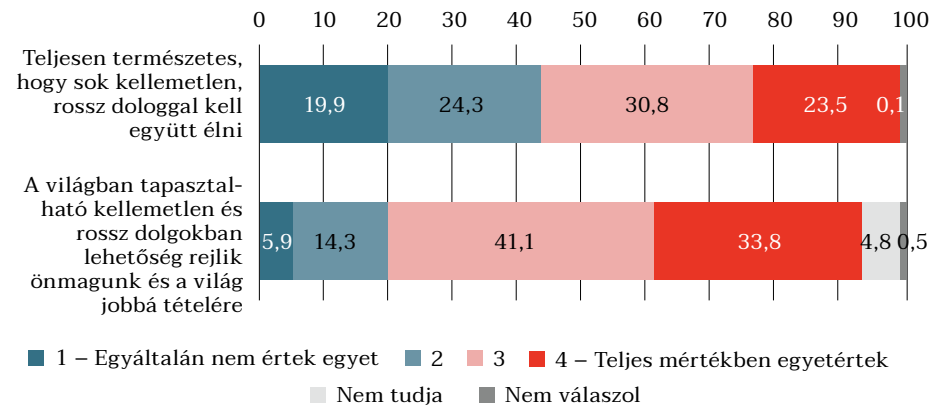
A világ, a környezet mindig kedvezőtlen többé-kevésbé. Valóban „szívtelen”. Pillanatig sem állítjuk, hogy a keresztény emberkép sugallta élet élvezetes. A keresztény kultúra sugallta élet nem azért tér el a mai fogyasztói mentalitástól, mert helyteleníti a jólét élvezetét, hanem mert az idealizálja mentális keresztviselést, a nehézségek elfogadását. E miatt a megbékítő hatása miatt nevezte a vallást Marx a nép ópiumának, azaz a korabeli értelmében fájdalomcsillapítónak.¹⁶ A különféle kultúrák különféle módszereket dolgoztak ki, hogy megszabaduljanak a „szívtelen” világtól: a tudatmódosítást, a tudat kiüresítését és így tovább, a modernitás pedig a lelki kezelésektől kezdve a politikai-társadalmi emancipatorikus mozgalmakat, amelyek olyan viszonyokat és embereket teremtenek, hogy az emberiség megszabadul a frusztrációktól. A keresztény kultúra ezekkel szemben a keresztviselés elfogadását, és megoldásként az önmegjavítás nehéz feladatát tartalmazza.

A válaszadók nagy része többé-kevésbé egyetért azzal, hogy az embernek a problémáit magának kell megoldania, és nem másokra kell támaszkodnia, amely eredmény tükrözi az egyéni felelősségvállalásra és kitartásra való összpontosítást.

A válaszolók zöme inkább pozitívan áll a problémákkal teli világhoz. A keresztények nem megannyi Panglosz mester. A problémák észleléséből azonban sokféle következtetésre lehet jutni. Nem a világ egyértelmű elutasítása, és nem is a valamilyen menekülés tőle jellemzi a többséget. Inkább lehetőséget látnak a problémákkal teli, „szívtelen” világban önmaguk megjavítására. Ez egy elég markáns, a zsidó és keresztény vallás tanításaiból eredő habitus. A válaszadók 75 százaléka ért egyet azzal többé-kevésbé, hogy a világban található rossz lehetőség önmagunk és a világ reformálására. Talán e miatt a kereszténységből eredő reflex miatt a menekülés a világból nem támogatott a keresztény kultúrában. Sokkal inkább a birkózás önmagunkkal és a világgal.

¹⁶ Marx 1957, 378–391.

15. ábra: Mennyire ért egyet az alábbi állításokkal? (%)



Forrás: Századvég 2024, saját szerkesztés

Bár a szociodemográfiai szempontok alapján (iskola, lakóhely, életkor) meglehetősen homogénnek látszik ebben a kérdésben is a magyar társadalom, a komolyabb eltérést a vallásosság mutatja. A magukat vallásosnak nevezők kétszer olyan gyakran következtetnek a rosszból az ön- és a világreformátor lehetőségeire, mint a vallástalan önbesorolásúak. És fordítva is igaz, a magukat nem vallásosnak nevezők majd háromszor olyan gyakran utasítják el a reformátor lehetőséget, mint a vallásosak. Amiből arra következtethetünk, hogy a reformátor lehetősége a keresztény világképből eredt.

4. táblázat: A világban tapasztalható kellemetlen és rossz dolgokban lehetőség rejlik önmagunk és a világ jobbá tételére

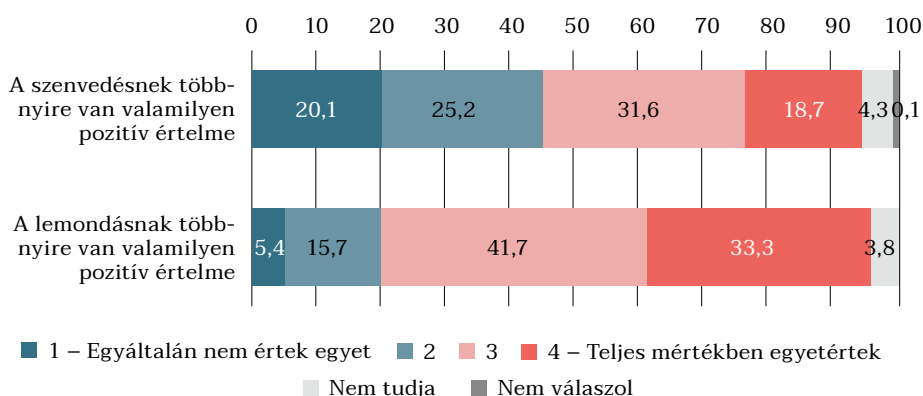
	1: vallástalan	2	3	4	5	6	7: vallásos	Nem tudja	Nem válaszol
1: egyáltalán nem értek egyet	9,4	5,6	5,4	3,0	6,0	3,6	3,7	11,1	20,0
2	17,5	12,8	10,8	11,7	18,0	11,9	13,0	5,6	20,0
3	39,2	48,9	40,5	46,2	40,0	40,5	29,6	33,3	20,0
4: teljes mértékben egyetértek	26,6	27,2	40,5	34,5	32,0	38,1	50,0	44,4	40,0
Nem tudja	7,3	5,6	2,7	4,1	4,0	4,8	3,7	5,6	
Nem válaszol				0,5		1,2			

Forrás: Századvég 2024, saját számítás

A kereszttviselés elfogadás, belenyugvás vagy lemondás. A keresztény számára mindez lehet értelmes és eszményi, és nem feltétlenül degradáló.

Az egyik legfontosabb kérdés, amely a kereszttviselés fogalmához kapcsolódik, a szenvedés és a lemondás pozitív értelmének elfogadása. Az ábra szerint a válaszadók éppen háromnegyede egyetért azzal, hogy a lemondásnak van pozitív értelme, míg a szenvedés pozitív értelmét a kérdezettek fele fogadja el.

16. ábra: Mennyire ért egyet az alábbi állításokkal? (%)



Forrás: Századvég 2024, saját szerkesztés

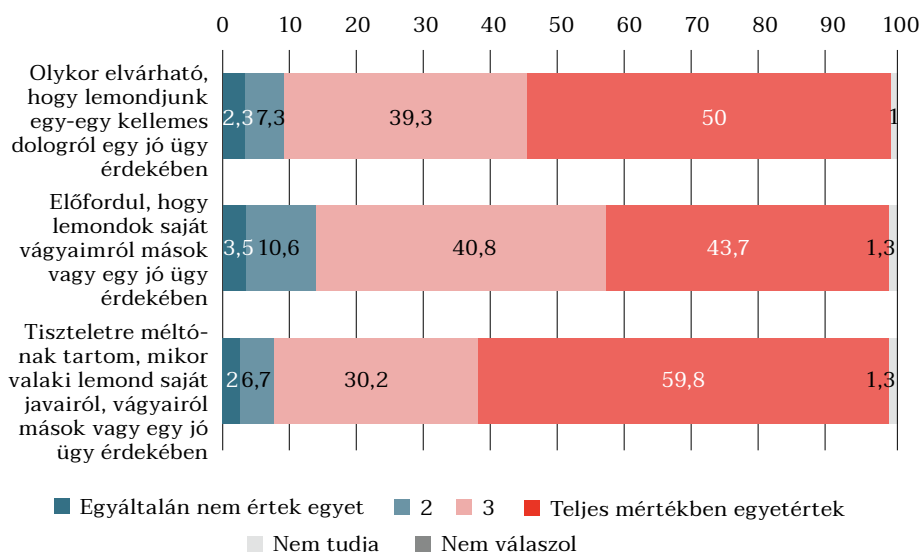
A szociodemográfiai tényezők kisebb mértékben szórnak lakóhely, iskolai végzettség és életkor szerint, de korántsem radikálisak a különbségek. Ugyanakkor a vallásossághoz erősen kötődik ez esetben is a válasz. A lemondás pozitív értelmével egyáltalán nem ért egyet a magukat vallásosnak mondók 1,8 százaléka, míg a magukat vallástalanoknak vallók 11,2 százaléka. És a lemondáshoz pozitív értelmet kapcsol a vallásosok 87 százaléka, de a vallástalanoknak is a 65 százaléka. Azaz a kereszténység megtanít a lemondásra, aminek legtöbbször értelme van. Nem vizsgáltuk, hogy ez az „értelme” valamilyen közvetlenül meg tapasztalható haszon vagy a lelki béke, egy barátság vagy hasonló kapcsolat (például az udvariasság) fenntartása, a következő nemzedék jóléte, esetleg valamilyen eszményre törekvés is, mint a katedrálisépítés. Látjuk azonban, a lemondásnak *értelme lehet* még a magukat vallástalan-

lanoknak vallók zöme szerint is. És ez esetben is megfigyelhető, hogy a lemondás elfogadása vallási eredetű.

Ezután azt kérdeztük, hogy milyen mértékben értenek egyet a következő állítással: „olykor elvárható, hogy lemondjunk egy-egy kellemes dologról egy jó ügy érdekében”. Az eredmények egy bizonyos mértékű társadalmi elvárást tükröznek az áldozathozatal és a lemondás kérdésével szemben. A válaszadók mindössze 2,3 százaléka fejezte ki, hogy elutasítja a jó ügy érdekében történő lemondás normatív elvárását (egyáltalán nem ért egyet vele). Másfelől a válaszadók 50 százaléka teljes mértékben egyetértését fejezte ki, és további 39,3 százalék hajlott inkább az igenlő álláspont felé. Összességében 89 százalék fogadja el többé vagy kevésbé a lemondást egy jó ügy érdekében. A keresztény tanítások által közvetített önkorlátozás értéke tehát továbbra is jelen lehet a társadalomban, még ha nem is feltétlenül vallási körítésben.

Ez esetben is azt látjuk, mint a korábbiakban, hogy az ember természetét, vágyait, hajlamait valamiért legalább időnként korlátozni kell. Azt, hogy ez miért van így, megválaszolja a keresztény vallás, míg a modern emberképek nem. Mégis a nagy többség, beleértve a magukat valátalanoknak nevezőket, hallgatólagosan elfogadja e habitust.

17. ábra: Mennyire ért egyet az alábbi állításokkal? (%)



Forrás: Századvég 2024, saját szerkesztés

Az áldozathozatallal szembeni elvárásaink jelentős mértékben összefüggenek a vallásosság mértékével. Az eddigiekben láthattuk, hogy az áldozathozatal szükségességét és elvárhatóságát elfogadók aránya jóval meghaladja a vallásukat aktívan gyakorlók, sőt a magukat vallásosnak tartók arányát is. Ez az általános meggyőződés a közgondolkodásban, illetve más szóval: a kultúrában gyökerezik. Az áldozathozatallal kapcsolatos beállítottság ugyanakkor egyetlen demográfiai bontásban sem mutat olyan szemléletes és meggyőző eltéréseket, mint a vallásos, illetve nem vallásos válaszadók esetében.

5. táblázat: *Olykor elvárható, hogy lemondjunk egy-egy kellemes dologról egy jó ügy érdekében (%)*

	1: val-lástalan	2	3	4	5	6	7: vallásos	Nem tudja	Nem válaszol
1: egyáltalán nem értek egyet	5,2	1,7	2,0	1,5	2,0	1,2	–	5,3	–
2	7,7	6,6	10,7	6,1	9,0	3,6	3,7	10,5	10,0
3	42,7	45,9	38,9	35,7	42,8	40,5	20,6	36,8	20,0
4: teljes mértékben egyetértek	42,7	44,8	47,7	55,1	45,8	53,6	74,8	47,4	70,0
Nem tudja	1,7	1,1	0,7	1,5	0,5	1,2	0,9	–	–

Forrás: Századvég 2024, saját számítás

A magukat leginkább vallásosként jellemző válaszadók 74,8 százaléka teljes mértékben egyetért azzal, hogy elvárható a jó ügyért vállalt áldozathozatal. A magukat leginkább vallástalannak tartóknál ez a szám 42,7 százalék. Csak a magukat legkevesbé vallásosnak tekintők körében van számottevő ellentábor a jó ügy érdekében hozandó áldozatnak. A magukat vallástalannak nevezők közti nagy arány – 85 százalékuk ért valamennyire egyet az áldozatvállalással – viszont arra utal, hogy a lemondás a személyes előnyökről egy jó ügy – tehát nem személyes előnyök – érdekében e keresztény habitusának elfogadottsága igen széles körben jelen van a magyar társadalomban.

Azzal az állítással, hogy olykor elvárható lemondani egy-egy kellemes dologról egy jó ügy érdekében, a válaszadók 50 százaléka teljes mértékben egyetértett, és 43,7 százaléka vallja teljes meggyőződéssel, hogy ennek megfelelően szokott viselkedni, tehát előfordul, hogy lemond saját vágyairól mások vagy egy jó ügy érdekében. További 40,8 százalék hajlik ugyanerre az állításra, és mindössze 3,5 százalék állítja határozottan, hogy vele nem fordul elő, hogy lemond a vágyairól egy jó ügy érdekében. Ez esetben is a vallásos önmeghatározásnak van jelentősebb szerepe.

6. táblázat: Előfordul, hogy lemondok saját vágyaimról mások vagy egy jó ügy érdekében (%)

	1: val-lástalan	2	3	4	5	6	7: vallásos	Nem tudja	Nem válaszol
1: egyáltalán nem értek egyet	8,0	2,2	2,7	2,0	1,5	1,2	3,7	5,3	–
2	12,9	11,0	14,9	10,2	10,4	7,2	1,9	5,3	10,0
3	41,3	41,4	37,8	44,4	41,3	43,4	30,8	42,1	50,0
4: teljes mértékben egyetértek	36,0	43,1	42,6	41,8	45,8	48,2	63,6	47,4	30,0
Nem tudja	1,7	2,2	2,0	1,0	1,0	–	–	–	10,0
Nem válaszol	–	–	–	0,5		–	–	–	–

Forrás: Századvég 2024, saját számítás

Az áldozathozatal közmegbecsülését jelzi, hogy a válaszadók 59,8 százaléka teljes mértékben egyetért azzal, hogy „tiszteletre méltónak tartom, mikor valaki lemond saját javairól, vágyairól mások vagy egy jó ügy érdekében”, majd 90 százalékuk többé-kevésbé ért egyet, és csupán 2 százalékuk fejezi ki, hogy egyáltalán nem ért egyet.

A magyar társadalomban – nem, életkor és végzettség szerinti bontásban is – egyöntetű a lemondás megítélése, azt tekintve, hogy a jó ügy érdekében hozott áldozat tiszteltre méltó-e vagy sem. A vallásosság mértéke az egyetlen olyan aspektus, amely e kérdésben számottevő eltéréseket hoz felszínre. A magukat leginkább vallástalanként jellemző válaszadók 56,8 százaléka teljes mértékben egyetért azzal, hogy

tiszteletre méltó áldozatot hozni másokért vagy egy jó ügy érdekében. A magukat leginkább vallásosként jellemző válaszadók 78,5 százaléka gondolja ugyanezt.

7. táblázat: *Tiszteletre méltónak tartom, mikor valaki lemond saját javairól, vágyairól mások vagy egy jó ügy érdekében (%)*

	1: val- lástalan	2	3	4	5	6	7: vallásos	Nem tudja	Nem válaszol
1: egyáltalán nem értek egyet	4,9	2,2		1,0	2,0		–	–	–
2	8,4	7,2	8,8	2,5	9,0	4,9	2,8	5,6	10,0
3	28,4	33,9	27,7	34,0	31,0	35,4	18,7	44,4	10,0
4: teljes mértékben egyetértek	56,8	56,1	62,2	60,4	56,5	58,5	78,5	44,4	80,0
Nem tudja	1,4	0,6	0,7	2,0	1,5	1,2	–	5,6	–
Nem vála- szol	–	–	0,7	–	–	–	–	–	–

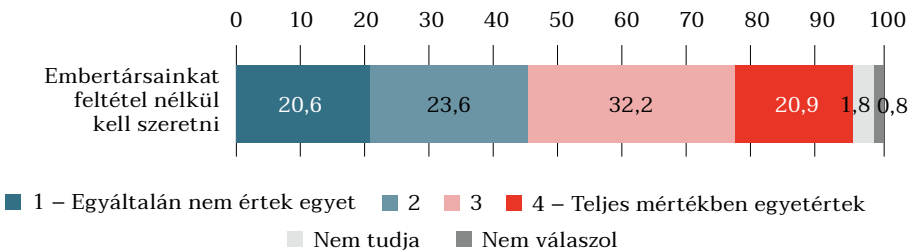
Forrás: Századvég 2024, saját számítás

A kulturális kereszténység létére, illetve hatására abból következtethetünk, hogy mennyire fogadják el a keresztény tanításokat a magukat nem vallásosnak nevezők. A kereszténység metafizikai állításait elutasítók jelentős része elfogadja a keresztény kultúra cselekvési eszményeit, habitusát, és az emberek közötti viszonyok (részben zsidó) keresztény eszményeit.

Sérelem, megbocsátás, szeretet

A keresztény erkölcsi eszmény egyik megkülönböztető sajátossága bizonyosan a szeretet parancsa. A hegyi beszéd eszménye nagyon távol állt a korabeli emberek viszonyaitól, és nem lehetünk biztosak abban, hogy a maihoz sokkal közelebb áll. Az azonban biztosan látszik, hogy a magyarok túlnyomó többsége szerint ez így nincs jól, ugyanis elfogadják az ebben megfogalmazott igen magas jézusi eszményt.

18. ábra: Mennyire ért egyet az alábbi állítással? (%)



Forrás: Századvég 2024, saját szerkesztés

Ám ez az egyértelműen Jézushoz és a kereszténységhez köthető eszmény – az egyetemes szeretet – megosztja a társadalmat, és nem meglepő módon a magukat vallásosnak mondók fogadják el inkább. (A válástalanság mellett a Budapesten lakás a leginkább befolyásoló tényező az elutasítók közt. A nagyvárosi élet, a találkozás a sok emberrel láthatóan nem kedvez a szeretet parancsa elfogadásának. Úgy tűnik, könnyebb az emberiséget szeretni, ha kevés és ritkán találkozunk. A nagy népsűrűség nem hajlamosít az emberiség szeretetére.)

8. táblázat: Embertársainkat feltétel nélkül kell szeretni (%)

	1: vallás-talan	2	3	4	5	6	7: val-lásos	Nem tudja	Nem válaszol
1: egyálta-lán nem értek egyet	40,8	16,0	20,0	12,2	15,4	14,3	6,5	17,6	20,0
2	24,0	35,9	24,0	21,3	21,9	19,0	12,1	17,6	20,0
3	19,9	27,1	31,3	44,7	41,3	40,5	26,2	47,1	30,0
4: teljes mértékben egyetértek	12,5	18,2	21,3	18,8	18,9	25,0	52,3	17,6	20,0
Nem tudja	1,7	1,1	2,0	2,0	2,5	1,2	2,8	–	–
Nem vála-szol	1,0	1,7	1,3	1,0	–	–	–	–	10,0

Forrás: Századvég 2024, saját számítás

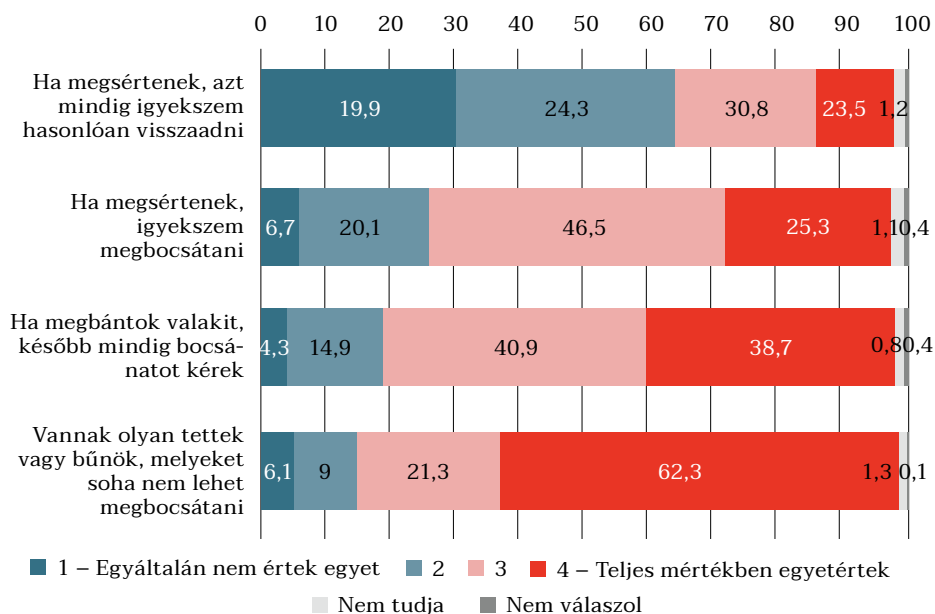
A vallásos önmegnevezésűek 20 százaléka nem fogadja el az egyetemes szeretet parancsát. Őket nevezheti valaki rossz kereszténynek, ők a pap-jaik és a keresztények kritikusainak céltáblái. De mit gondoljunk a val-

lástalanoknak arról a nagyjából 30 százalékaról, akik elfogadják az egyetemes szeretet parancsát? Hamis tudatuk van? Esetleg képmutató, nem igazi ateisták? Vagy „megfertőzte” őket a keresztény kultúra.

Azonban ha a kevésbé nehezen megvalósítható eszményeket nézzük, akkor már változik a kép. Fent már említettük, hogy mit tesz, ha a vitában rádöbben, hogy a másiknak van igaza, majd 95 százalék válaszolta azt, elismeri, hogy tévedett. A keresztény eszmény a kevélységet az egyik legfőbb problémaként kezeli, így a keresztény kultúra tele van a kevélység elítélésével és az azzal ellentétes viselkedésre, szerénységre, békességre buzdítással.

Hasonló a helyzet a sértésekkel is. A válaszadók 80 százaléka állítja, hogy bocsánatot kér, ha megbánt valakit. Itt is a magukat vallásosnak nevezők esetében nagyobb az arány, 90 százalék, de a határozottan nem vallásosoknál is nagyjából 70 százalék elfogadja a belátás eszményét.

19. ábra: Mennyire ért egyet az alábbi állításokkal? (%)



Forrás: Századvég 2024, saját szerkesztés

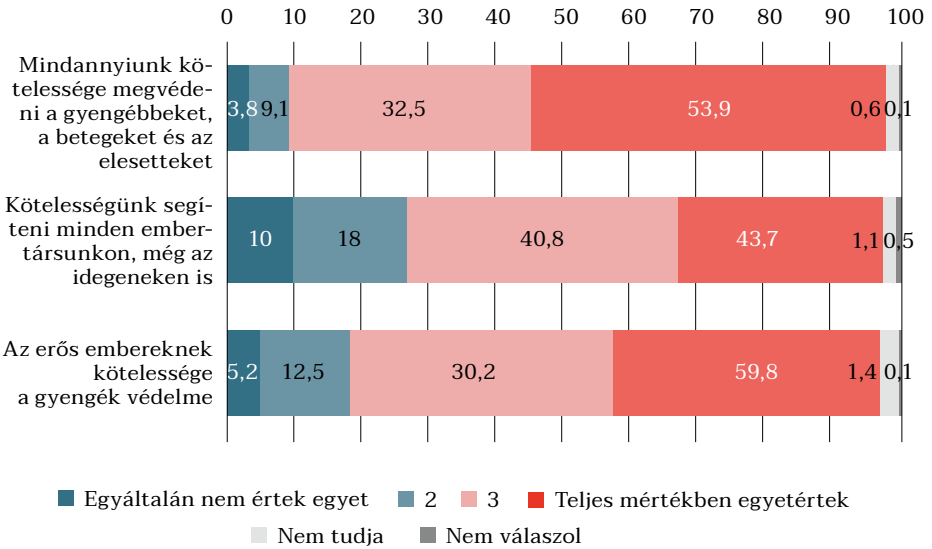
A megbocsátás eszményét elfogadók aránya is feltűnően nagy, 70 százalék felett van. A magukat határozottan nem vallásosnak mondók 60 százaléka elfogadja a megbocsátás eszményét, ez az arány a vallásosoknál 85 százalékos.

Azt könnyen megérthetjük, hogy egy ilyen magas és nehezen teljesíthető elvárást, mint a megbocsátás, az ellenség szeretete, a sértés fel nem vétele a keresztény vallást valamennyire vallók is nehezen tudnak teljesíteni. Sőt, egy részük egyáltalán nem is tudja. Elbuknak az erkölcsi elvárások teljesítése terén. De a határozottan vallástalanok miért próbálják meg – legalább szóban – elég nagy arányban elfogadni és teljesíteni ezeket az elvárásokat, amikor semmilyen szekuláris tanítás nem tartalmazza a megbocsátás elvárását?

A következő három kérdés közös gondolati háttere a gyengék védelme és a keresztény szeretet gyakorlati megvalósulása, különös tekintettel a felelősségvállalásra. Ebből az első, amely a gyengék, betegek és elesettek védelmét hangsúlyozza, már sokkal nagyobb egyetértést váltott ki. A válaszadók bő négyötöde egyetértett azzal, hogy mindannyiunk kötelessége megvédeni a kiszolgáltatottakat. Az eredmény tükrözi e tanítás mély beágyazottságát a társadalmi normákba, különösen ha a gyengék védelméről van szó. Az emberek általánosan elfogadják és fontosnak tartják az elesettek támogatását.

Hogy kötelességünk-e segíteni minden embertársunkon, még az idegeneken is, szintén jelentős egyetértést mutatott. A válaszadók kétharmada alapvetően egyetértett az állítással.

20. ábra: Mennyire ért egyet az alábbi állításokkal? (%)



Forrás: Századvég 2024, saját szerkesztés

9. táblázat: Mindannyiunk kötelessége megvédeni a gyengébbeket, a betegeket és az elesetteket

	1: vallástalan	2	3	4	5	6	7: vallásos	Nem tudja	Nem válaszol
1: egyáltalán nem értek egyet	10,2	3,9	1,4	1,0	1,5	2,4	0,9	5,3	
2	15,4	10,0	10,1	5,6	6,0	2,4	4,6	10,5	22,2
3	31,6	33,9	37,8	34,7	33,8	28,9	21,3	36,8	11,0
4: teljes mértékben egyetértek	41,4	50,6	50,7	58,2	57,7	66,3	73,1	47,4	66,7
Nem tudja	1,4	1,1		0,5	1,0				
Nem válaszol		0,6							

Forrás: Századvég 2024, saját számítás

A gyengék védelme kérdésében ismét jelentéktelenek a szociodemográfiai tényezők, azonban meglehetősen erős a magukat vallásosnak vagy vallástalannak mondók közti különbség. Bár a vallástalan, sőt gyakran élesen keresztényellenes baloldali gondolkodás hangsúlyozza a szolida-

ritást, a társadalmi felelősségvállalást, ezért azt várhatnánk, hogy a vallásosságnak nincs, vagy csak kicsi a szerepe e kérdésben. Azonban pontosan ellenkezőleg. Míg a teljes körben 13 százalék nem ért egyet a gyengék védelme kötelességével, a vallástalanok 25 százaléka utasítja el ezt a kötelességet, a magukat vallásosnak tekintők 5 százaléka. A magukat vallástalannak mondók 73 százaléka elfogadja a segítség kötelességét, a köztes vallásosságúaknak is legalább 90 százaléka.

A magukat vallásosnak nevezők 5-6 százaléka nem fogadja el ezt a kötelességet, őket ismét lehet rossz keresztényeknek nevezni. A vallástalanok 25 százalékát hogyan magyarázzuk? Sikeresen felszabadították magukat a segítségnyújtás hamis tudata, ideológiája és elnyomó konstrukciója alól?

10. táblázat: Az erős embereknek kötelessége a gyengék védelme

	1: vallástalan	2	3	4	5	6	7: vallásos	Nem tudja	Nem válaszol
1: egyáltalán nem értek egyet	12,9	2,8	5,4	2,0	1,5	3,7	1,9	11,1	
2	16,1	16,2	11,4	11,1	11,5	7,3	5,6	11,1	30,0
3	41,6	36,9	38,3	44,4	40,5	43,9	29,0	38,9	20,0
4: teljes mértékben egyetértek	28,0	41,9	43,6	40,9	44,0	45,1	62,6	38,9	50,0
Nem tudja	1,4	2,2		1,5	2,5		0,9		
Nem válaszol			1,3						

Forrás: Századvég 2024, saját számítás

Feltűnő az öntudatosan vallástalanok kiugróan nagy aránya a segítségnyújtást elutasítók között, ugyanakkor az is, hogy e csoport tagjainak nagyjából negyede elfogadja ezt a kötelességet. Ebből legalább két dologra következtethetünk. Az egyik az, hogy a kereszténység elutasítása társul a morális terhek, elsősorban az embertársainkkal szembeni kötelességek terhei alóli „megszabadulással”. Ez a csábító emancipáció. A másik következtetésünk azonban az kell legyen, hogy a vallást elutasítóknak is nagyjából a fele többé-kevésbé elfogadja a gyengék meg-

segítésének kötelességét. A vallást elutasítók zöme benn marad a keresztény kultúrában.

A fentiek egyik érdekes és fontos tanulsága az, hogy úgy tűnik, a keresztény vallás hajlamosít morális megfontolások – legalább retorikus – elfogadására. Ezzel szemben a keresztény vallás elutasítása a morális elvárások nyílt elutasítására hajlamosít. Így az önvizsgálat, a hibák belátása, a javulásra törekvés, a megbocsátás és a bocsánatkérés, a lemondás elfogadása, a világ iránti felelősség, az értelem keresése a világban, és a többi vizsgált mentális készség a keresztény vallás elfogadásával áll kapcsolatban.

Következtetések. *Christianitas implicita*

A „kultúra” szót a továbbiakban az eredeti értelmében használjuk. Az elterjedt magyarázat szerint a latin *colere* szóból származik, ami a növények és állatok gondozását jelentette, majd innen került át az ember szellemi és erkölcsi fejlesztésének, javításának megnevezésére.¹⁷ A „kultúrát” abban az értelemben használjuk, ahogyan az megszületett a földművelés-metafora alapján: a „kultiválás” válogatás, a gazok (természetes, de nemkívánatos elemek) irtása, a kívánatos, élvezetes elemek védelme, támogatása, a jó tulajdonságaik kiemelése nemesítéssel. A metafora klasszikus megjelenése Cicero *Tusculanumi eszmecsere* című írásában (II.5) olvasható, amely szerint a lélek kiművelése a filozófia.¹⁸ A „kultúra” mint az egyének megjavítása, elsősorban az oktatás-nevelés révén.

A mai társadalomtudomány egyik legtöbbet ünnevelt szerzője, Pierre Bourdieu számára a „kultúra” *elsősorban* az egyenlőtlenségek kifejezője, fenntartója és átörökítője.¹⁹ A kultúra „szimbolikus erőszak”, és semmi más. Nincs szebb vagy jobb, kulturált vagy kulturálatlan, csak társadalmilag előnyös és hátrányos helyzetű emberek vannak, akiknek az előnyét vagy a hátrányát a kultúra fejezi ki, teszi láthatóvá, tartja fenn és örökíti. A kulturálatlan ember nem kevesebb az erkölcs vagy ízlés terén, csak elnyomott, hátrányosan megkülönböztetett. Ami azt

¹⁷ Lásd Hammersley 2019.

¹⁸ Cicero 2004.

¹⁹ Bourdieu 1984; Bourdieu–Passeron 1979; Verdés-Leroux 2001; Swartz 1997; Bellamy 2022.

implikálja, hogy a kultúra, azaz a különbségtevések teljes elutasítása nem megfosztja az embert, hanem felszabadítja.

Akár az eredeti, akár a mai uralkodó jelentésére gondolunk, a kultúra valami, a hatalom számára fontos dolog – akár korlátozóként, akár támaszként –, ezért a francia forradalom óta a modernnek rendre igyeksenek beleavatkozni, politikai támasszá tenni.

A kultúrát az egyenlőtlenségek, elnyomó és elnyomott összefüggésében értelmező, a kultúrában nem a hatalmat korlátozni és befolyásolni képes elemet látó, és a kulturálatlanságban sem problémát látó szemlélet mellett a ma uralkodó másik megközelítés az antropológiai.²⁰ Ebben a kultúra leíró fogalom, egy életmód, ami bármilyen lehet; sem nem jó, sem nem rossz. A kultúrantropológusok számára a kultúra az a sajátos mód, ahogyan éppen él egy népcsoport, és ahogyan tapasztalatait megfogalmazza, szimbólumokkal megjeleníti. És nincs jobb vagy rosszabb, alantasabb vagy barbár élet. A kulturálatlanság *per definitionem* kizárt, és egyik életmód sem jobb, mint a másik.

Tanulmányunkban nem e jelenleg uralkodó, két szemléletmód szerint használtuk a kultúra fogalmát.

Kutatásunk azt sugallja, hogy a keresztény kultúra és a vallás is szétvált: sokkal szélesebb a kulturális keresztények köre – ezt Magyarországon 80-85 százalékra tehetjük –, mint a magukat vallásosnak tekintőké.

Két különböző kérdőívet használtunk, eltérő embereket kérdeztünk meg 2023-ban és 2024-ben, és az eredmények meglepő módon szinoptikusak. A keresztény kultúra – a keresztény vallás terméke – nem pusztán hallgatólagosan van jelen, de jellemzi is a magyar társadalmat. A Szent Tamás²¹ *fides implicita* fogalma analógiájára beszélhetünk a *Christianitas implicita*ról, ami jelenleg jellemzi magyar társadalmat.

A keresztény kultúra nem uralom Magyarországon. A keresztény kultúra léte Magyarországon cáfolja a francia mentalitást, amely a tudás minden formáját a hatalommal köti össze. A keresztény kultúra nem a hatalom vagy a politika alkotása, azt „megelőzve” létezik, mint egy kereteként szolgálva bármilyen hatalomgyakorlásnak.

²⁰ Lásd Kroeber–Kluckhohn 1967. Tylor szerint a kultúra az a komplexum, amely tartalmazza a társadalomban élő ember tudását, hiteit, művészetét, törvényeit, erkölceit, szokásait és egyéb készségeit és habitusait. Tylor 1871, 1.

²¹ Aquinói Szent Tamás 1994, IIa IIae 2.5.

Bár az ország baloldali diktatúrája idején minden lehetséges eszközzel üldözték az intézményes vallásosságot, és főleg a politikai-gazdasági és kulturális vezetésből sikerült is kiszorítani a kereszténységet. A köznapi életben csak a társadalom marginális csoportjainál – öregek, iskolázatlanok, falusiak, akik amúgy a társadalom alatti életbe voltak szorítva, távol a nyilvánosság alakításának és a döntéshozás lehetőségétől – tűrték meg a vallást a magánéletben. Bár létezik egy határozottan vallástalan és a keresztény kultúrán kívül élő, nagyjából 15-20 százaléknyi ember Magyarországon, de ilyenek és ekkora arányban valószínűleg korábbi korokban is léteztek. Csak akkor inkább a társadalom perifériáján, míg ma az elitben vagy a felsőbb rétegekben találhatók. Azonban az elit keresztényellenessége és a kereszténység alulprivilegizált csoportok közti fennmaradása nem új jelenség, nem a modern kor sajátossága.

A keresztény kultúra társadalmi helyzete miatt értelmetlen lenne azt állítani, hogy a keresztény kultúra fenntartotta a hatalmat, és a hatalom tartotta fenn ezt a kultúrát. Természetesen a helyzet változott 1990 után, de határozottan látszik, hogy a keresztény kultúra ma is a hatalomtól távolodva – idősök, falusiak, rosszul képzettek – erősödik. És a hatalomhoz közeledve – budapestiek és nagyvárosiak, magasan képzettek – inkább gyengül, de még ebben a csoportban is meglehetősen erősek a keresztény kultúrából eredő észlelési és mentális sémák, viselkedési eszmények. Nincsenek azonban élesen elkülönülő csoportok, a magyar társadalom a keresztény kultúra eloszlása tekintetében meglehetősen homogén, bár kitapintható az említett két szélső pont is. A magyar társadalom *meglehetősen homogén* a kulturális kereszténység szempontjából. A vélemény- és kulturális eltérések nem túl élesek. A nagyvárosi fiatal diplomás és a falusi rosszul képzett idős nevezhető két ellenpontnak, de csak fokozati különbségek vannak, és nem élesek.

Azt nem tudja kimutatni a kérdőív, hogy *mennyire* keresztények a megkérdezettek. Mindig csak arra kapunk választ, hogy milyennek akarják láttatni magukat, milyen képet akarnak mutatni magukról. Azonban kutatásunk szempontjából ez elegendő. *Kulturálisan keresztény a társadalom, ha a többség a keresztény eszményekhez, elvárásokhoz igazodik a válaszaiban.*

A kutatásból azt tudhatjuk meg, hogy keresztény képet akarnak-e mutatni az emberek magukról, és ilyet várnak-e el a többiektől. Úgy

tűnik, az emberek azt tapasztalják, hogy a nagy többségnek hallgatólagos keresztény viselkedési elvárásai vannak, függetlenül a metafizikai nézeteiktől. Azaz a keresztény eszményeket legalább szóban elfogadók túlnyomó többsége azt jelzi, hogy a többség azt feltételezi: a környezet ezt várja el tőle. Tehát a többség a magyar társadalom életvilágát kereszténynek látja, keresztény eszményeknek megfelelő cselekvésekre irányuló elvárásokkal találkozhatnak. Ezt értjük a kulturális kereszténység alatt. Annak ellenére, hogy a kapcsolataik jelentős részét nem kereszténynek tapasztalják, mégis úgy gondolják, hogy a többség elvárja tőlük a keresztény viselkedési eszmények vallását és gyakorlását. Nem feltétlenül keresztényeket látnak maguk körül, de biztosan keresztény elvárásokat.

A magyar társadalom kutatásaink szerint négy plusz egy részre tagolható a keresztény kultúra szempontjából. Az első 35 százalék körüli csoport többé-kevésbé vallásosnak tekinti magát, látogatja az egyházi szertartásokat, elfogadja a tanításokat. Ők az egyházas keresztények csoportja. A második csoport, 15 százalék képlékeny vallásosságú, nem kapcsolódik az egyházakhoz, de többé-kevésbé elfogadja a keresztény tanításokat, megtartja az ünnepeit, igyekszik a maga életét annak elvárásai szerint élni. A harmadik csoport, a „csak” *kulturálisan keresztények* nagyjából 30 százalék: nem vagy alig vallásos, a kereszténység metafizikai tanításai nagy részét nem fogadja el, de a keresztény kultúrát, ünnepeket, erkölcsi elvárásokat, a keresztény ember- és történelemképet igen, keresztény módon észleli a környezetét, és a kereszténység fontos igazodási pont a számára: igyekszik jó ember lenni és magát annak hinni a keresztény tanítások szerint.

A fentiek mellett található egy 20 százalék körüli csoport, amely kívül áll a keresztény kultúra explicit elemein – tanítások, ünnepek –, de a tagok egy részének gondolkodása a keresztény kultúra számos hallgatólagos elemét tartalmazza. Jelentős részük a keresztény elvárásoknak igyekszik megfelelni, de legalábbis ilyen képet mutatni magáról. És végül van egy nagyon kicsi 1-2 százaléknyi halmaz, amelyik elutasító a keresztény kultúrával szemben.

Jól látszik, hogy a kereszténység explicit tartalmait elutasítók aránya nagyobb, mint az implicit elemeit elutasítóké. A keresztény mentalitás sokkal kiterjedtebb, mint a magukat vallásosnak nevezők köre. A tu-

datosan nem vallásosak és a kereszténység explicit elemeit elutasítók nagy része is osztja ezt a mentalitást.

Mindez azt jelenti, hogy a keresztény előfeltevéseket, mentális struktúrákat e csoport tagjainak egy része is elfogadja hallgatólagosan. Nem alapos érvek és megfontolások miatt, inkább a környezetük elvárásai miatt, de elfogadják ezeket.

Láthattuk, hogy számtalan esetben a megkérdezettek 90-95 százaléka is egyetértett egy-egy kérdésben. Ezeket értelmezheti valaki úgy, hogy ezek „általános emberi értékek”, azonban fel kell hívnunk a figyelmet arra, hogy még ezekben az esetekben is, ahol nagy volt az egyetértés, az elutasítók közt az átlagosnál lényegesen nagyobb volt a magukat vallástalannak nevezők aránya. Azaz, ha vannak is „általános emberi értékek”, eszmények, elvárások, azok a (keresztény) valláshoz kapcsolódnak.

A kutatásaink azt mutatják, hogy a létező keresztényellenesség és a kereszténység az elitből és intézményeiből (egyetemek, média, politikai nyilvánosság, művészetek) történő kiszorítása ellenére a társadalom jelentős részében jelen van a kulturális kereszténység az explicit és a mentális habitusok, előfeltevések hallgatólagos szintjein egyaránt. Mindez azt jelenti, hogy a felekezeti vagy politikai, világnézeti konfliktusok, a nyilvánosságban megjelenő hiperpluralizmus ellenére a mentális habitus, gondolkodási minták, előfeltevések szintjén létezik egy, a kulturális kereszténységből eredő egység a magyar társadalomban. Alig 1-2 százalék áll kívül teljesen ezen az egységen. És valószínűleg ez az egység létezik a Nyugat legtöbb államában is, amikhez ez a kulturális egység kapcsolja a magyar társadalmat.

Irodalom

- Aquinói Szent Tamás 1994: *Summa Theologiae*. Budapest, Telosz.
- Bellamy, François-Xavier 2022: *A kisémmizettek, avagy a tudásátadás nélkülözhetetlensége*. Budapest, Századvég.
- Bourdieu, Pierre 1984: *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*. New York – London, Routledge.
- Bourdieu, Pierre – Passeron Jean-Claude 1979: *The Inheritors*. University of Chicago Press.
- Brague, Remy 1994: *Európa. A római modell*. Pázmány Péter Katolikus Egyetem.
- Burckhardt, Jacob 1945: *Az olasz reneszánsz műveltsége*. Budapest, Dante Könyvkiadó.

- Burguière, André 2009: *The School of Annales: Intellectual History*. Ithaca, Cornell University Press.
- Chartier, Roger 1982: Intellectual History or Sociocultural History? The French Trajectories. In LaCapra, Dominick – Kaplan, Steven L. (szerk.) *Modern European Intellectual History*. Ithaca–London, Cornell University Press.
- Chesterton, Gilbert Keith 1991: *Eretnekek*. Budapest, Szent István Társulat.
- Cicero 2004: *Tusculanumi eszmecsere*. Budapest, Allprint.
- Collins, Harry 2010: *Tacit and Explicit Knowledge*. Chicago–London, University of Chicago Press.
- Hammersley, Martyn 2019: *The Concept of Culture. A History and Reappraisal*. Palgrave.
- Huizinga, Jan 1979: *A középkor alkonya*. Budapest, Európa Kiadó.
- Kroeber, Alfred L. – Kluckhohn, Clyde 1967: *Culture*. New York, Vintage Book.
- Lévy-Bruhl, Lucien 1922: *Primitive Mentality*. London, George Allen and Unwin.
- Lévy-Bruhl, Lucien 1948: *How Natives Think*. New York, Alfred Knopf.
- Marx, Karl 1957: A hegeli jogfilozófia kritikájához. In *Marx és Engels művei I*. Budapest, Kossuth.
- Panofsky, Erwin 1986: *Gótikus építészet és skolasztikus gondolkodás*. Budapest, Corvina.
- Polanyi, Michael 1962: *Personal Knowledge*. London, Routledge.
- Polanyi, Michael 2009: *The Tacit Dimension*. University of Chicago Press.
- Ravaisson, Félix 2008: *Of Habit*. London, Continuum.
- Ricœur, Paul 1967: *The Symbolism of Evil*. Beacon Press.
- Sinclair, Mark 2019: *Being Inclined*. Oxford University Press.
- Soloveitchik, Joseph B. 2005: *The Emergence of Ethical Man*. Hoboken, Ktav.
- Swartz, David 1997: *Culture and Power. The Sociology of Pierre Bourdieu*. University Of Chicago Press.
- Tendler, Joseph 2013: *Opponents of the Annales School*. Palgrave MacMillan.
- Tylor, Edward B. 1871: *Primitive Culture*. London, John Murray.
- Verdés-Leroux, Jeannine 2001: *Deconstructing Pierre Bourdieu*. New York, Algora Publishing.

LISZTÓCZKI PÉTER¹

Az orosz ezüstkor harminc éve

The Silver Age of Russian Poetry's thirty years

Szodoma és psziché

Mit tudunk Oroszországról és népéről? A közoktatásban eltöltött éveink történelemórái, a napi sajtó, esetleg a kezünk ügyébe kerülő szak- és történelemkönyvek azok, amelyek az oroszokról létrejött fogalmunk valamilyen ködös, kusza alapját szolgálják. Ismerjük az orosz történelem nagyobb fordulatait, esetleg olvastuk Puskin, Dosztojevszkij, Tolsztoj, Szolzsenyicin műveit, de közelebb tudtunk-e így kerülni az *orosz eszme* (lásd Bergyajev, Jangfeldt) megértéséhez? A történelemtudomány mikro- és makrotörténeti fragmentáltságának² köszönhetően egyre többször kerül terítékre a mindennapi ember és helye a történelemben, újonnan pedig bizonyos irodalomtörténeti munkák is szívesen nyúlnak ehhez a megközelítéshez. Ahogy a mikro- és makrotörténelem próbálja kitölteni a lyukakat a nagyköttőjellel elválasztott évszámok között, úgy nyújt az irodalom és az irodalomtörténet is egy mankót nemcsak a történelem mint tudomány számára, hanem mindazoknak, akik a nagyköttőjeles évszámok hónapjai, hetei vagy éppen napjai között kívánják látni a történelmet, mint elmúlt időt.

Alekszandr Etkind *Szodoma és psziché* című munkája irodalomtörténeti írás, amely az orosz ezüstkorra fókuszál. Arra az ezüstkorra, amely a 19. század végétől a 20. század első két évtizedéig tartott, és részben továbbörökíti az orosz irodalom aranykorszakának (a 19. század közepe, Puskin és Lermontov irodalmával a középpontban) színvonalát. Az ezüstkorszak irodalomtörténeti vizsgálata nemcsak a korból fakadóan válik izgalmas vállalkozássá, hanem azért is, mert történelmi és

¹ Junior kutató, Századvég Politikai Gondolkodás Kutatóintézet.

² Lásd Schlumbohm 2000, 170–179.

kultúrantropológiai szempontból is olyan, talán eddig nem eléggé érzékelt kapcsolatokra mutat rá, amelyek az orosz kultúráról alkotott képünket nagyban befolyásolhatják. A freudizmus, az ebből fakadó individualizmus és a szexualitás mint központi kérdések nem azért emelendők ki külön ebben a vizsgálatban, mert ismeretlenek lehetnek számunkra e kultúrkörön belül, hanem azért, mert a 20. század második felének orosz gondolkodását meghatározó filozófusok, kritikusok és írók mind ebben a korban kezdték pályafutásukat, ezáltal maguk is a korszak alakítói lettek. Akár az orosz szimbolizmus neves képviselőire gondolunk (Merezkovszkij, Blok, Ivanov), akár a futurizmus úttörőire (Majakovszkij, Larinov, Goncsarova), az ezüstkorszak és az azt követő szovjet-orosz irodalom nagyjai e turbulens korszaknak az elindítói és végeredményei voltak (lásd Paszternak, Mandelstam).

Érdemes pár szót szólnunk arról a sorozatról is, amelyben a vizsgált könyv megjelent. Az MMA Kiadó egy évvel megalakulása után, 2018-ban indította el a *Pars pro toto* sorozatot, amely művészetelméleti és művészettörténeti kiadványokat tömörít magába. A kiadó, amely főképpen életmű-dokumentációk kiadásával és gondozásával foglalkozik, főprofiljában napjaink könyvpiacán hiánypótlónak értékelhető vállalkást tett ezzel a sorozattal. Általános tapasztalatunk lehet, hogy napjainkban egyre szűkül azon kiadók köre, amelyek célkitűzésüknek és specialitásuknak tekintik a filozófiai, művészetelméleti és történeti vagy társadalomtudományi kötetek kiadását. Egy messzebbre vezető vita felelevenítésének elkerülése érdekében kimondható az, hogy ez a piacvesztés magyarázható azzal az olvasói tendenciával, hogy a „szakmainak” vélt könyvek fogyasztása kiszorult az ún. „átlagolvasó” reper-toárjából.

Egy kevésbé messzire vezető vita megnyitásával viszont azt is mondhatjuk, hogy ez részben abból származik, hogy ezek a kiadványok és kiadók nem is kívánják megcélozni ezt a közönséget. Innen nézve hiánypótló vállalkozásnak tekinthető az MMA célkitűzése, hiszen a sorozatok felhozatala amellett, hogy eddig le nem fordított vagy ma már el nem érhető szövegek gondozását látja el, válogatásában eléri az „átlagolvasó” és a „szakma” jelentette szűk keresztmetszetet. Mindemellett azt is érdemes hangsúlyozni, hogy a nagy, „szakmának szánt könyveket” megjelentető kiadók (Atlantisz, Osiris, Károli és részlegesen a L'Harmattan) mellett eddig hiányoztak a célzottan művészet- és kultúrael-

méletre fókuszáló kiadványok. Ezzel az igénnyel kell tekintenünk Alekszandr Etkind *Szodoma és psziché* című kötetére is, amely felépítése az átlagolvasó esetleges tudásbeli hiányosságait kellő figyelemmel kezeli, mindamellett a szakmának is egy áttekintő jellegű, de alapos anyagot nyújt.

Az ezüstkör és a szexualitás

Alekszandr Etkind *Szodoma és Psziché*³ című munkája az orosz ezüstkör, azaz a 19. század utolsó és a 20. század első két évtizedének szellem-történetét mutatja be történelmi és irodalmi források felhasználásával. A cím és a kapcsolódó témamegjelölés idegennek tűnhet a mentális képtárunkban található Oroszország-képhez képest, de elmondható, hogy ez a mű három dolog nem: 1) a megjelölt korszak gendertanulmányok felől való megközelítése, 2) az orosz történelem egy kisebbségre korlátozható csoportjának felnagyítása, 3) a hatásvadász címadás példaértékű esete. Az elemzés alá vett korszak turbulens időszaka Oroszországnak, viszont értelmisége, költői és írói az utólagos világtörténelmi jelentőségű események árnyékához mérten egy triviális, mégis kiemelt fontosságú kérdésben kívánnak állást foglalni, ez pedig a szexualitás és a nemiség, illetve annak hatása a társadalomra. Etkind kiemeli: általános jelensége ennek a kornak, hogy a nemeket és a hozzájuk kapcsolt pólusokat megpróbálják keverni, összemosni a szerzők,⁴ a kísérletezés azonban nem egy öncélú vállalkozás szüleménye, hanem már fennálló és a megoldáskeresés közben felbukkanó problémákra adott válaszreakció. A freudizmus megjelenésével a szexualitás a tudatalatti feltérképezésére kerül felhasználásra, így a nem és nemiséggel történő játék (a mai tendenciákhoz nem hasonlíthatóan) egy produktív szerepet kap.

Az orosz európeér a „népben” és a szektákban kereste a tudatalattit, amely e szektáknak a kor lektúrirodalmában kitüntetett szerepet adott,⁵ főképpen a hlisztek (akik közé Raszputyin is sorolható) válnak

³ Etkind 2024.

⁴ Uo. 87–88.

⁵ Uo. 32, 39.

ennek a figyelemnek a központi tárgyává. A téma- és alanyválasztás a szerző részéről először szokatlannak hathat, viszont ismernünk kell a cári Oroszország képét a nyugati szerzők gondolatiságában. A távolság okozta idegenkedést leszámítva az átlag nyugati ember számára az orosz társadalom leginkább távoli és nem idegen volt; a különböző irodalmi és filozófiai írások számára egy „szimpatikus helynek” számított Oroszország, ahol lényegében hasonló emberek élnek, mint otthon. Sacher-Masoch irodalma viszont napjaink kategorizációs elvével nézve legjobban a „lektúrirodalom” címkéje alá osztható, amely lektúrirodalom viszont az idegent és az egzotikusát előszeretettel használta. Innen is eredhet az, hogy a szerző nemcsak a távolit kereste az oroszokban, hanem az egzotikusát is, amit már az orosz szektákban talált meg.⁶ A szerző, akinek nevéből a szadomazochizmus kifejezés származik, irodalmi munkáiban Galíciát tette meg az események helyszínének, ebből származóan pedig karakterei oroszok, lengyelek, ukránok és zsidók voltak, munkáiban a pánszlávizmus gondolata és a mazochizmus (lásd *Vénusz bundában*) egyszerre jelenik meg. A szekták, fókuszban a hlisztekkel, azért is vált Sacher-Masoch egyik fókuszává, mert az azokat körülölelő rejtélyesség tökéletesen megfelelt a „perverz vágy kontextualizációjára”.⁷ Érdemes megjegyezni azt is, hogy a hlisztek üldöztetése Oroszországban többnyire ezért, vagyis az orgiákba átcsapó szertartásaik miatt történt,⁸ ami pedig irodalmi toposszá vált Sacher-Masoch írásaiban is. A „néplélek” keresése a tágabb agrártársadalomra tereli a figyelmet, viszont a hlisztek, akik aszketikus rituálékáikban és „ősi hiedelmeikben” elvonulva éltek a tágabb társadalomtól, egy olyan képet keltettek, amiből ez a feltételezett néplélek a legjobban kiolvasható. A szekták után új megoldást kell találni a néplélek megérthetővé tételére, erre pedig a freudi pszichológia ad majd alkalmat. A szexualitás kérdésköre két különböző ágról érkezik meg a cári és későbbi Szovjet-Oroszországba. Először Sacher-Masoch és a „mazochista” irodalom által, amely galíciai helyszíneivel, illetve a különböző orosz szekták szerepeltetéseivel létrehozta az első hidat a nyugati gondolkodók és a keleti

⁶ Uo.

⁷ Uo. 31.

⁸ Troyat 1998, 13.

szekták között, másodsorban pedig a freudizmus és a nyugati pszichóanalitikus szerzők, gondolkodók által.

A közoktatásban kevésbé ismert, de az orosz irodalom számára meghatározó szerző Alekszandr Blok, akinek nemcsak költészete, hanem az azon keresztül gyakorolt szellemtörténeti hatás lesz majd az esemény, amely a szexualitást a lektúrirodalom fullasztó közegéből a forradalom egyik központi kérdésévé kívánja avanzsálni. Blok átértelmezi Catullus Attisről, azaz Catilináról írt történetét a szexualitás és a forradalom felől, az orosz forradalom megismerésére és megismertetésére használja fel a történetet. Ibsennel ellentétben, aki modern embert kívánt faragni karakteréből, Catilinából, Blok a forradalmárt látja bele tárgyába, aki a szexualitáson és a nemiségen keresztül magába foglalja majd a forradalom lényegét. „A forradalom a test dolga, és csak harmadrészt a tudaté. [...] A test felett zajlik a forradalom és az állam ellen irányul.”⁹ Ezáltal Blok forradalomelképzelése nem egy új állam létrehozása, hanem egy új ember létrehozása lesz, ez pedig tökéletesen beilleszthetővé válik a forradalom üzeneteibe is. Ahogyan Sacher-Masoch gondolata elplántálta a szexualitást érintő kérdések első magvait az ezüstkor szerzőiben (lásd Mihail Kuzmin: *Pisztráng*), úgy Blok sem marad követők nélkül. Akár Szemjon Pancsenko egyházi zeneszerző gondolatát idézzük magunk elé, aki a család, a házasság és a magánvagyon felszámolását jövendölte,¹⁰ akár a későbbi szovjet gondolkodókat, akik a szexualitás és néplélek kapcsolatában létrejövő diskurzusokat az individuumról a kollektívába kívánják átültetni, a nemiség túllép pusztá fizikai határmezsgyéin. A szexualitás kérdése nem csupán a pszichoanalízist vonzza be a korszak gondolkodóinak mentális képtára közepére, hanem annak felhasználhatósági módjait is. Sacher-Masoch irodalmi munkái létrehozzák a hatalom megkérdőjelezhetőségének egyik módját, hiszen a szerző értelmezésében a hatalom összetétele három oldalról feltérképezhető: osztály, etnikum és szexualitás.¹¹ Már Sacher-Masoch által megjelenik az a diskurzus, hogy az uralkodás egyik eszköze a szexualitásban érhető tetten, Blok fejtegetése ennek egy katalizátor jellegű következő lépése, miszerint a szexualitás, mint „bomlasztó tényező”

⁹ Uo. 95.

¹⁰ Uo. 107.

¹¹ Uo. 29.

a mindenkori politikában *eszközként* és nem *attribútumként* használható. Érdekes következménye lesz majd mindennek a szovjet gondolkodók válaszreakciója, akik a tudatalatti efféle feltérképezését nem használni, hanem felhasználni kívánják.

Szexualitás az irodalomban vagy szexuális irodalom?

Ahogy ezt már fentebb taglaltuk, a *Szodoma és psziché* nem a gender-tudományok felől kívánja megközelíteni az orosz ezüstkor irodalmát. Tendenciózus jelenségnek tűnik napjainkban az irodalom és a szexualitás egyre inkább szükségszerűként is értékelhető összekapcsolódása. Ennek a tendenciának első jeleit nem a szépirodalomban, hanem a konvencionálisan *young adult* (YA) vagy zsánerirodalomban fedezhettük fel. A kötetről szóló áttekintés kereteit nem átlépve kortárs problémává válik, hogy a kortárs zsánerirodalom vagy erotikus irodalom egy ideológiai védőernyő alá kerül azáltal, hogy az a „szexuális felszabadulást” segíti elő és képviseli. Ezáltal pedig minden olyan kritika, amely az irodalom ezen munkái ellen szólal fel (legyen az a szó legszorosabb értelmében „szakmai”, mint narratológiai vagy elbeszéléstechnikai), a szexuális felszabadulás ellenében kerül regisztrálásra.

Az orosz ezüstkorszak irodalmában végbement viták és korszakos változások nem merülnek ki a művészeti stílus megalkotottságában, hanem kiterjednek a szexualitás kérdéskörére. Ahogyan azt Bloknál már láthattuk, az erotika és a szexualitás központi elemmé válik, amely az ideológiai felépítmény számára is fontos lesz. Miért pont a kommunista forradalom teszi magáévá a szexualitást? Etkind megfejtésében azért, mert a burzsoázia és a polgári élet korlátozni kívánja a szexualitást, azt pedig kizárólag a családban vagy „a nyilvánosházban” képes racionalizálni.¹² De nemcsak ebben, hanem más, kortárs példákban is találhatunk hasonlóságot az orosz ezüstkorral. Megállapítható, hogy a LGBTQ+ mozgalom a 21. században egyre inkább a politikai mozgalmak egyik társszervezetévé válik, ez pedig gyümölcsözőnek tűnik a mindenkori baloldal és a szexuális kisebbségek kapcsolatában. A forradalom vég-

¹² Etkind 2024, 106.

telenítése a végeláthatatlan kisebbségi csoportok, érdekszervezetek, – vélt vagy valós – elnyomottak és hátrahagyottak érdekképviselőivé válik, amely mögött egy átideologizált emberi maxima dolgozik. A szellemiségünkben megidézett mozgalmak által felajánlott *elfogadás és együttélés* legtöbbször megvetéssel vagy a társadalmi konszenzusban álló normarendszer megkérdőjelezésével társul, hiszen ebben a diskurzusból az elfogadás nem történhet mellérendelés által, kizárólag valamilyen társadalmi normanegáció eredményeként. A már idézett passzusban Etkind egy szintén hasonló folyamatra mutat rá, Vaszilij Rozanov vallásfilozófus és irodalomkritikus példáján, aki a homoszexualitás mint a társadalmi konszenzus nem normatív szegletének helyzetét tárgyalja. Rozanov megoldása a saját kultúra létrehozása a *holdfény vonzásában lévő emberek* számára.¹³ Ez a kultúra természetesen ellenségesen viszonyul a mindenkori polgári, konvencionális társadalmi szerkezetekhez, így a „saját tér” létrehozása sem a *holdfény vonzásában lévő emberek* érdekében jön létre, hanem mellékes funkciójaként a társadalmi konszenzus ellenében is. Ezen a ponton értékelődik fel ismét a hlisztek szerepe az orosz ezüstkör eszmeiségében. Vaszilij Rozanov, aki a forradalom előtti orosz filozófia egyik legellentmondásosabb alkotója, magukat a hliszteket gondolta az ókori Dionüszosz-kultusz örökösének, amiből felsejlik a *szkítaság* eszméje is. A szkítaság pedig mint közvetítő elv valós kapcsolatot hoz létre „Dionüszosz, az orosz hit és a bolsevizmus között”.¹⁴ Erre a kötelékre nem csupán ideológia (ami kollektivizálni kíván) és pszichoanalízis (ami individualizál) összekapcsolása miatt volt szükség, hanem azért is, mert a hlisztekre épülő eszmeiség és a ma között fenn kellett tartani valamilyen folytonosságot. Két dolog válik láthatóvá itt Etkind értelmezésében: elsősorban a hliszteket körülvevő mítosz érdekalapú építése, azaz egy olyan csoport képe, amely valami ősi igazsággal rendelkezik, és ez a dionüszosi életformájukkal párosítva politikai célok érdekében is felhasználható. Másodsorban pedig az individualizáció és a kollektivizáció ideológiai szempontból értékelhető ötvözésére irányuló törekvés. Itt megjegyzendő, hogy a mű egyik kiemelendő érdeme a szerző filológiai munkája, amely nem szűkíti be a kötetet azokra a fontosabb szerzőkre

¹³ Uo.

¹⁴ Uo. 268.

és gondolkodókra, akik nem pusztán a kor, hanem a téma szempontjából is a legtöbb anyagot tudták szolgáltatni. Ezáltal egy sokkal tágabb spektrumon, árnyaltabban kerülnek bemutatásra az elemzett szövegek és azok hatása, hiszen figyelemmel kísérhetjük a kortárs értelmiség reakcióit és válaszait is egy-egy fontosabb eseményre.

Emberi és nem emberi természet a kultúrával szemben

A természet és kultúra kapcsolatáról folyó viták természetesen nem korlátozhatók az orosz értelmiség belharcaira, viszont sajátosan más-hogyan érzékelhető a vita jellege, illetve annak későbbi feloldása itt. Akár Rousseau, akár Lévi-Strauss vonatkozó írásaira gondolunk, munkásságuk utóéletét nem követte az ezüstkorra jellemző figyelem a mindenkori politika és pedagógia szempontjából. A természet és kultúra oppozíciója meghatározó gondolat lesz az orosz modernitás számára, de nem abban az értelemben, mint egymásból építkező, a művészet és filozófia szempontjából antagonista, mégis inspiratív erők találkozása, hanem mint megdönthető és az ember által alakítható materiák esete. A kultúra egyik célkitűzéseként a természet átalakítását teszik meg, amiben a természet a kultúra érdekei nevében formálható, ez pedig Szolovjov *A szeretet értelme* című esszéjében is kulcsgondolattá válik, hiszen szerinte át kell alakítani a természet nemét, megszabadulva a szexualitástól, nemtől és haláltól azáltal, hogy minden a magaskultúra alá rendelődik.¹⁵ Szolovjov későbbi munkáira is jellemző lesz ez az unifikáló jelleg. Teológiai munkáiban is, amelyek sajátos, szinkratista módon kívánták megközelíteni a kereszténységet, amely a szentháromságban egy negyedik hiposztázist is be kívánt vezetni. Filozófiai munkáit tekintve szintén törekedett nemcsak a gondolati irányzatok, hanem a nemzetiségi különbségek felszámolására is, a *szobornosztj*-elméletben, amely történelmileg szlavofil vállalkásként az oroszországi népek békítését és egymáshoz közelebb hozását kívánta elérni.¹⁶ Nem elhanyagolható az irodalomra tett hatása sem, hiszen a Dosztojevszkijel

¹⁵ Uo. 247–252.

¹⁶ Kostalevsky 1997, 5, 45–49.

való baráti kapcsolatának egyenes ági lecsapódásaként értékelhetjük, mivel a *Karamazov testvérek* Aljosája, aki a múlt ideáinak megmentésében hisz (lásd *szobornoszty*), nagyban épül Szolovjov gondolatosságára.¹⁷ Szolovjov, az orosz szimbolisták és a baloldali orosz értelmiség közös törekvésévé válik az „új ember” eszméjének létrehozása (itt pedig Blokkal érzékelhetünk kapcsolódást). Az emberi természet már nem számít *természetesnek*,¹⁸ ezáltal pedig az individuumot kiszakítják az ember és természet eddig elfogadott, szimbiotikus kapcsolatából.

Sajátossága ennek a gondolatnak az is, hogy amíg a szimbolisták a kultúrán keresztül az egyént kívánták az alá- és fölérendeltség csúcsára tenni, addig az erősödő szovjet értelmiség törekvésére alig két évtized alatt a kollektíva győzelmét kiáltották ki a természet felett, felszámolva az egyén hatalmát a természet felett. A freudizmussal karöltve így a pedagógián keresztül kívánják a társadalomban elültetni a természet fölötti győzelem gondolatát. Anton Makarenko, aki az orosz közoktatás célját a „szovjet moralitás” átörökítésében látta,¹⁹ egy munkájában úgy fogalmaz: „A Szovjetunióban nem lehet személyiség a kollektíván kívül, ezért nem lehet elkülönült személyes sors sem.”²⁰

A pszichológia és a meghonosított freudizmus ideológiai alapokra kerül a 30-as évekre, ezáltal a pszichoanalízis nem a tudatalatti felfedezését szolgálja, hanem a tudatalatti ellenőrizhetőségét. Tudatosítanunk kell azt a gondolatot, hogy a történelmi Oroszországban tudomány, művészet és irodalom nem vált annyira külön, mint Nyugaton. Ahogyan az ezüstkorban, főképpen a 20-as években ezt látjuk, úgy később sem szűnt meg ez a tendencia. Ékes példája lehet ennek az orosz kozmizmus gondolata, amely Fjodorov munkássága mellett nagyban épít Szolovjovéra is – a kozmizmus esetében szétvált az úgynevezett természettudományi és művészeti kozmizmus, mégis közös gyökere, hogy kereszténységet, tudományt és művészetet ebbe az eszmébe integrálva érhetjük el a „közös ügyünk” végét.²¹ Az ezüstkorban viszont a szimbolizmus térnyerése, ennek pedig kapcsolata a pszichoanalízissel

¹⁷ Czesław 1990, 1–8.

¹⁸ Etkind 2024, 292.

¹⁹ Boguslavsky 2009.

²⁰ Etkind 2024, 299.

²¹ Aprisko 2007, 539.

az ember mint lelki és testi egység megbomlását kezdte meg. A bolsevikok válaszreakciója a pszichoanalízisben itt keresendő – Etkind szerint maga Sztálin volt az, aki pontot kívánt tenni az ügy végére azzal, hogy a kultúrát ismét a természettel, a lelket a testtel, a gondolatot pedig a szóval kívánta egyeségre hozni. Sztálint idézve: „Nyelvi anyagtól szabad, meztelen gondolatok [...] nem léteznek.”²² Ahogyan arra a szerző is később rámutat, a 20-as évek végére a szovjet politikának nem azzal gyűlt meg a baja, hogy hogyan vegye át az uralmat, hanem hogy miképpen szerezze meg a nép fölött a képletes hatalmat. A pszichoanalízis és annak társadalmi hatása több ponton is szembement a bolsevikok által elérni kívánt emberideállal: a kollektivizálható, ellenőrizhető és formálható tömegekkel. Ezáltal a pszichoanalízis rövid élettartama az orosz emigrációban folytatódik, de ott sem lesz marandó eszmei irányzat – az oroszországi pszichoanalízist részben támogató, részben pedig egyengető Max Eitingon fáradozásai ellenére sem szilárdult meg a pszichoanalízis szándékolt felhasználása, hiszen magát Eitingont is feltételezhetően Trockij és a trockisták ügynökei felügyelték és figyelték meg.²³

Forradalom és kasztráció

Összegzésként elmondható, hogy Etkind kísérlete az orosz ezüstkor intellektuális feltérképezésére egy aprólékos és igényes munka, amely hosszában és széltében képes a kor művészeti és filozófiai irányzatairól, valamint a kor orosz néplelkéről szólni. A freudizmus, a pszichoanalízis és a szexualitás kérdéskörének vizsgálata nem korlátozza a művet egy nagyobb egész részkérdéseire, hanem egy, a történelmi Oroszország szempontjából kiemelkedő gondolkodási folyamatot tár fel. Az ezüstkor érdeklődése a szexualitás iránt nem egy periférikus téma, hiszen a szexualitás és a társadalom viszonya hozta felszínre és tette (meg)vitathatóvá a korszak legsürgetőbb filozófiai, vallási és politikai kérdéseit. Az ezüstkor nem egyszerűen felfedezte magának a szexualitást, hanem transzcendentálta és fegyverré is tette: olyan szerzők szerepeltetésével,

²² Etkind 2024, 339.

²³ Uo. 383.

mint Vaszilij Rozanov és Alekszandr Blok, láthatóvá válik a modernitás alapvető válságtüneteinek kezelésére irányuló megoldáskeresés igénye és próbája. Az orosz irodalom aranykorszakának – amely párosult a racionalizmus és pozitivizmus sterilitásával – nem kellett megküzdenie ezekkel a kérdésekkel, akármennyire felfedezhetővé válik Etkind tolmácsolásában az ezüst- és aranykor közös kérdése: a test, ezáltal a lélek dekódolása szövegekben. Az ezüstkor végérvényesen egy eszkatologikus gondolati irányzatként értékelendő. A korszak szimbolikája (gondoljunk Szodomára, Babilonra és az apokalipszis átható képeire) a szexuális felszabadulást és kísérletezést nem öncélúan szerepeltette, hanem egy új világ – utólag egy új emberkép – létrehozásának érdekében.

Az Etkind által felvázolt történelmi ív újszerű felismeréshez vezet el minket; a kort jellemző intenzív kísérletezés a szexualitás mint egy „új metafizika” megoldásához szükséges kulcsot kívánt létrehozni, viszont e vállalkozás fenntarthatatlannak és elérhetetlennek bizonyult a 20. századi orosz történelem erőszakos próbatételei között. A forradalmi lelkesedés, amelyet sok gondolkodó és művész eleinte üdvözölt, mélyen ellenséges volt az individualista kutakodások iránt. A bolsevik rezsim kisajátítva a freudizmusban gyökerező törekvéseket hamar patológiázta az ezüstkor dekadens témáit, így a polgári hanyatlás tüneteit. Az *erost* megérteni kívánó pszichológiai diskurzust felváltja a szexualitás kollektivizáló és funkcionista megközelítése. Az ezüstkor egyedülálló intellektuális hagyományt hagyott hátra, amely a vágy problémáját a kultúra, a filozófia és a teológia középpontjába állította. Rávilágított arra is, hogy a szexualitás elválaszthatatlanul kérdése marad a társadalmaknak, az eszméknek és a világi hatalmaknak egyaránt, ugyanakkor láthatóvá teszi azt is, hogy e kérdés nemcsak a gondolkodás konvencionális berkein belül ejthet sebet, hanem rezsimen is. Ennek a diskurzusnak rövid élettartama nem a téma felfedezettségében vagy komolytalanságában mérhető, hanem veszélyében, amely reakciót követel. Ha bármilyen minőségbéli különbségtételt érzékelünk az aranykor és az ezüstkor között, az egy hibás meglátás. Az orosz irodalom e szűk harminc éve rendelkezik legalább akkora hatással és mélységgel, mint Puskin és kora, csak amíg az előbbi ki tudott teljesedni saját igényei szerint, addig az utóbbinak ez nem adatott meg.

Irodalom

Aprisko, Petr P. 2007: *Az orosz filozófia története*. Budapest, Osiris.

Boguslavsky, Mikhail 2009: The Dynamics of the Goals of Vasily Sukhomlinsky's "School Holistic System". *Russian-American Education Forum*, 1/3.

Czesław, Miłosz 1990: Introduction. In Solovjov, Vladimir: *War, Progress and the End of History. Three Conversations Including a Short Story of the Anti-Christ*. New York, Lindisfarne Press.

Etkind, Alekszandr 2024: *Szodoma és psziché: tanulmányok az ezüstkori szellemtörténetéről*. Budapest, MMA.

Kostalevsky, Marina 1997: *Dostoevsky and Soloviev: The art of Integral Vision*. Connecticut, Yale.

Schlumbohm, Jürgen: 2000: Mikrotörténelem – makrotörténelem. *Aetas*, 4.

Troyat, Henri 1998: *Rasputyin*. Budapest, Palatinus.

E szám szerzői

Darabos Ádám politikatudós, a Nemzeti Közszerológati Egyetem Eötvös József Kutatóközpont Vallás és Társadalom Kutatóintézet tudományos munkatársa és az Axioma Központ kutatója. Kutatási területe a 20. századi keresztény politikai gondolkodástörténet, különösen Reinhold Niebuhr és keresztény realizmusa, valamint a kereszténydemokrácia.

Ádám Darabos is a political scientist, a research fellow of the Research Institute for Religion and Society (Eötvös József Research Centre, University of Public Service), and a researcher at the Axioma Centre. His research area is the history of Christian political thought in the 20th century, with a focus on Reinhold Niebuhr and his concept of Christian realism, as well as Christian democracy.

Gyorgyovich Miklós szociológus végzettségét a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Karán szerezte 2010-ben, majd az ELTE Szociológia Doktori Iskolában szerzett PhD-fokozatot. 2012-től a Századvég Alapítvány munkatársa, 2021-től a Társadalomtudományi Kutatócsoport, 2023-tól a Társadalmi Folyamatok és Média Kutatóintézet szakmai vezetője, 2024-től a Károli Gáspár Református Egyetem óraadó tanára. Főbb kutatási területei: vallásosság, önkéntesség.

Miklós Gyorgyovich graduated with a degree in sociology from the Faculty of Humanities and Social Sciences at Pázmány Péter Catholic University in 2010, then obtained his PhD from the Doctoral School of Sociology at ELTE. He has been a member of the Századvég Foundation since 2012, the Social Sciences Research Group since 2021, and the Social Processes and Media Research Institute since 2023. He has been a lecturer at Károli Gáspár Reformed University since 2024. His main areas of research are religiosity and volunteering.

Jancsó András az NKE EJKK Vallás és Társadalom Kutatóintézet tudományos segédmunkatársa, valamint a PPKE BTK Nemzetközi és Politikatudományi Intézet egyetemi tanársegédje. Doktori kutatásában Joseph Ratzinger politikai gondolkodását vizsgálja.

András Jancsó is an assistant research fellow at the Research Institute for Religion and Society of the Eötvös József Research Centre, Ludovika University of Public Service, and an assistant lecturer at the Institute of International and Political Studies, Faculty of Humanities and Social Sciences, Pázmány Péter Catholic University. In his doctoral research, he examines Joseph Ratzinger's political thought.

Koronkai Zoltán SJ villamosmérnöki diplomát szerzett, majd jezsuita szerzetes lett. 2024-ben védte meg a *Kerkai Jenő jezsuita élethivatása Hans Urs von Balthasar teológiai hagiográfiája alapján* című doktori dolgozatát a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen. 2024 augusztusától Miskolcon plébános.

Zoltán Koronkai SJ, initially earned a degree in Electrical Engineering, then entered the Society of Jesus. In 2024, he defended his doctoral dissertation at the Pázmány Péter Catholic University, entitled *Kerkai Jenő jezsuita élethivatása Hans Urs von Balthasar teológiai hagiográfiája alapján* [The Vocation of Jesuit Jenő Kerkai Based on the Theological Hagiography of Hans Urs von Balthasar]. Since August 2024, he has been serving as a parish priest in Miskolc.

Lisztóczy Péter az Eötvös Loránd Tudományegyetem Magyar Irodalom- és Kultúratudományi Intézetének hallgatója. Közép-európai irodalommal foglalkozik, kutatási területei közé tartozik a térség irodalmának komparatív vizsgálata, illetve a közép-európai eszmetörténet.

Péter Lisztóczy is an undergraduate at Eötvös Loránd University at the Institute of Hungarian Literature and Cultural Studies. He specializes in Central European literature, and his areas of research include comparative studies of the region's literature and the history of ideas in Central Europe.

Megadja Gábor eszmetörténész, a Századvég Közéleti Tudásközpont Alapítvány Politikai Gondolkodás Kutatóintézetének vezetője, a *Századvég* folyóirat szerkesztőségének tagja. Fő kutatási területe a politikai eszmék története; eddig három kötete jelent meg (*Az utópia hegemoniája*, *A szabadság reakciós harcosai* és *Dac: kézikönyv eretnekek számára*).

Gábor Megadja is a historian of ideas. He serves as the director of the Institute of Political Thought at the Századvég Foundation. His main research area is the history of political ideas. He is the author of three volumes: *Az utópia hegemoniája* [The Hegemony of Utopia], *A szabadság reakciós harcosai* [Reactionary Freedom Fighters] and *Dac: kézikönyv eretnekek számára* [Defiance: Handbook for Heretics].

Molnár Attila Károly eszmetörténész. Az NKE Molnár Tamás Kutatóintézet alapító igazgatója és a Századvég kutatója. Az ELTE, a Miskolci Egyetem és a PPKE egykori oktatója, több külföldi egyetemen volt vendégoktató vagy kutató. Legutóbbi könyvei: *The Protestant Ethic in Hungary* (2024) és *Kulturális kereszténység Magyarországon* (2025).

Attila Károly Molnár is an intellectual historian. He is the founding director of the Molnár Tamás Research Institute at the National University of Public Service (NKE) and a researcher at Századvég. He has previously taught at Eötvös Loránd University (ELTE), the University of Miskolc, and Pázmány Péter Catholic University (PPKE), and has served as a visiting lecturer or researcher at several foreign universities. His most recent books are *The Protestant Ethic in Hungary* (2024) and *Kulturális kereszténység Magyarországon* (2025).

Zachar Péter Krisztián történész, a Nemzeti Közzolgálati Egyetem Államtudományi és Nemzetközi Tanulmányok Kar nemzetközi dékánhelyettese, a Nemzetközi Kapcsolatok és Diplomácia Tanszék tanszékvezető egyetemi docense. Fő kutatási területe a 19. és 20. századi közép-európai politikatörténet, a nemzetközi kapcsolatok története, a kamarák és a szociális partnerség elméleti háttere, valamint a katolikus társadalmi tanítás.

Péter Krisztián Zachar is a historian, an associate professor at the Department of International Relations and Diplomacy, and the vice dean for international affairs at the Faculty of Public Governance and International Studies, Ludovika – University of Public Service, Budapest. His major field of research is the political history of the 19th and 20th century in Central Europe, the history of international relations, the theoretical background of chambers and social partnership, and the catholic social thought.

