

HATOS PÁL

Szekfű katolicizmusa

„Boldog, akinek van hite, és az a történész, akinek van, a dolog természete szerint aligha tudja vallási meggyőződését mindenütt, az emberi cselekvések egész vonalán háttérbe állítani. Ezt a mély emberi dolgot be kell vallanunk, a történetírói objektivitás kívánalmának teljes fenntartásával, de nem annak szenvelgésével.”¹ Szekfű Gyula e többértelmű és homályos szentenciákat módszertani kommentárként vetette papírra bécsi éveinek mentora és pályakezdésétől kezdve atyai jóbarátja, a történész Károlyi Árpád (1853–1936) protestantizmusa kapcsán. A történelmi módszerek, az egyéniség és a katolicizmus sokféle ágazó viszonyainak kérdésköre azonban Szekfű életművének olvasásakor is minduntalan felmerül. Köztudomású katolicizmusán kívül talán nincs is más a sokszoros törésvonalakkal szabdaltságot mutató Szekfű-historiográfiában, amiben pártállásra való tekintet nélkül minden értékelő egyetértene; mégsem próbálta meg eddig senki *elsődlegesen* e katolicizmus dilemmái felől értelmezni az életművet.² Valószínűleg azért van ez így, mert legtöbbször Szekfű katolicizmusát egyfajta „általános lelkiéleti, ideológiai vagy akár történetfilozófiai motívumként” fogták fel, amely a kanyarokban gazdag életművön belül „oly konkrétumokon felülemelkedő állandósággal bír, hogy nem sok támpontot nyújt az értelmezőnek”.³ Mások – köztük tisztelő tanítványok is – viszont a személyiségében rejlő „kibékíthetetlen

¹ SZEKFŰ Gyula: Károlyi Árpád, a történetíró. In: *Emlékkönyv Károlyi Árpád születése nyolcvanadik évfordulójának ünnepére*. Sárkány Nyomda, Budapest, 1933. 16.

² Vö. B. BERNÁT István: Szekfű Gyula „Három nemzedéke”. *Történelmi Szemle*, 1985/2. 319–333. Bernát Szekfű vallásos motivációját ágostoni és pascali gyökerekre vezeti vissza (az utóbbit kevésbé meggyőző módon).

³ PACH Zsigmond Pál: Kontinuitás és diszkontinuitás Szekfű Gyula történetészleteiben. *Új Írás*, 1983/10. 40–41.

ellentét” egyik oldalának tartották hívő katolicizmusát. Nem értették, hogy a Szekfüre jellemző cinikus, „szinte otthontalan iróniával” és intellektuális tájékozódással (kedvenc szerzői közé tartozott Anatole France, Ernest Renan, jól ismerte és értékelt Burckhardt, Hegel és Nietzsche életművét is) egyáltalán hogyan fér össze a vallásosság.⁴ Megerősíthette őket ebben az is, hogy Szekfü katolikus hitét sem a nagyközönség, sem szűkebb környezete számára nem fejtette ki vallomásokon. Meglepőnek tűnhet, de ebben a tekintetben az a születésekor (1883) uralkodó mentalitás volt rá jellemző érett férfikorában is, amely a sokat kritizált jansenista és jozefinista gyökerekre vezethető vissza. Ez pedig a személyes vallásosság nyílt kifejezésétől éppen azért tartózkodott, mert az nem a világi hívek feladata: „Mint laikus, az életben küzdő és botorkáló ember, úgy vélem, hogy a szent dolgok felett való nyilvános elmélkedés nem a mi dolgunk, hanem az Egyház szolgálata, kiknek megadott, hogy életüket a szent dolgokhoz közelségben, viszont a földi küzdelmekről valamivel távolabb éljék le; a világiaktól írott alkalmi elmélkedések, melyek fölös számmal olvashatók karácsonykor, húsvétkor, pünkösdkor lapjainkban és folyóiratainkban, áhítat helyett rendszeren kenetességet tartalmaznak, és olvasásukkor alig szabadulunk a gyanútól, hogy szent érzéseik kivételesek, alkalmiak, mint a vasárnapi ünnepi ruha, és talán nem is mindig világi melléktekintet nélküliek.”⁵

A vallásos *élmény* dokumentálását tehát nem érdemes Szekfűnél keresni. Amikor mégis így tesz, mint például a Rákóczi-portré megrajzolása-kor, tagadhatatlan az ambivalencia, amellyel az individuális vallásosság kifejezései eltöltik. Ezt tanúsítja a *Száműzött Rákóczi* (1913) botrányt kavarázó iróniája: „Rákóczi [...] [p]olitikai és vallásos álmaiban elfogulva sohasem vette észre, milyen sárban járnak lábai.”⁶ Két évtized múlva, az 1930 években is inkább az engedelmes katolikus, mint a vallomások misztikus értékét a fejedelem alakjában: „[Rákóczi] talán protestáns őseitől [...] örökölte az ő finom egyéni vallásosságát, azt a vallásos kedélyt, mely az egyházi előírások és szabályok közt nem érezte jól magát [...] Talán az egyetlen magyar volt, aki tisztán saját egyéniségére hagyatkozva hányódott az emberi szabadság és jansenista predestináció szirtjei között, aki végigélte Szent Teréz misztikáját, megérte Szent Ágostont követő Vallomásának az Egyháztól elítéltetését, s aki katolikus

⁴ BÓKA László: Arcképvázlatok kortársaimról: Szekfü Gyula. In: uő: *Válogatott tanulmányok*. Magvető, Budapest, 1966. 1057., Ortutay Gyula nekrológja a *Csillag* 1955-ös évfolyamának 1692. oldalán.

⁵ SZEKFÜ Gyula: Karácsonyi üzenet. *Korunk Szava*, 1935. [december 15.] 417.

⁶ SZEKFÜ Gyula: *A száműzött Rákóczi*. [1913.] Holnap Kiadó, Budapest, 1993. 254.

alázattal, de még akkor is jansenista belső függetlenséggel tért meg egyházába. [...] Ennek az egyéni léleknek küzdelme szinte egyedülálló jelenség a mi történetünkben, melynek katolicizmusát Szent Istvántól kezdve az Egyházhoz és pápasághoz való meleg ragaszkodás jellemzi – de egyúttal megható is, miként töri le egyéni érzéseit Rákóczi, hogy fenntartás nélkül visszatérhessen, megmaradhasson egyháza hű fiának. Az ő kétségtelen relativizmusa az, melyből természetes módon lép elő az őszinte tolerancia, a más vallásnak önmagáért, a hívő lélekért megbecsülése. Ez a vallásos berendezés akkor csak Rákócziban belsejében élt [...].”⁷ Ugyanebben az időben született publicisztikai írásaiiban pedig a divatba jövő „vallási exhibicionizmust” teszi szóvá.⁸ Ami azt is jelzi, hogy a modern vallásosság antropomorfizmusával és a nyugati hívő közösségekben eluralkodott szekularizált hit élményközpontúságával szemben Szekfű még ahhoz a – keresztények között tagadhatatlanul egyre inkább kisebbségben lévő – gondolati vonulathoz tartozik, amely a *sacrificium intellectus* nélkül nem tudja elképzelni a vallásos egzisztenciát.⁹

Küldetéstudat és recepciótörténet

Nem lehet tehát véletlen, hogy a kritikusok Szekfű vallásosságát leginkább instrumentálisan közelítik meg: egyszerre mint az életmű konzervatív jellegének bizonyítékát és nyilvánvaló kontextusát, vagy a katolicizmus és a monarchia összekapcsolódó toposzának konkretizálását, sőt a – legtöbbször elítélően – vélelmezett Habsburg-aulikusság jelzőjének is tekintik. Németh László 1940-ben megjelentetett haragos pamfletje pedig, a Habsburg-toposzt továbbfejlesztve, Szekfű katolikus világnézetét végső soron a faji idegenszerűségekre vezette vissza, amikor az „asszimilánsokat” védő katolicizmusát azzal vádolta: „megbocsáthatatlan módon akadályozza, hogy a magyarságban valami faji öntudatféle magot alkot hasson”. Németh László az akkori idők szellemében kérdezte: vajon „[l]ehetséges volt-e ez a munka annak az Erbgutnak és azoknak a nem magyar ősöknek a segítségével, akiket Szekfű oly szépen véd az asszimilánsokban”? Németh magyarázata szerint Szekfű 1930-as években felerősödő szembenállása a nemzetiszocialista totalitarizmussal és a Göm-

⁷ SZEKFŰ Gyula: *Magyar történet*. IV. k. 1935. 298–299. (Az idézett szövegrész az első kiadásban nem szerepel, csak a későbbi kiadásokban.)

⁸ SZEKFŰ Gyula: Magam és mások ügyében. *Korunk Szava*, 1937. [december 15.] 709.

⁹ Vö. Alastair MACINTYRE–Paul RICOEUR: *The Religious Significance of Atheism*. Columbia University Press, New York, 1969. 53.

bös Gyula hatalomra jutásával kezdődött „őrségváltással” a Bethlen-féle konszolidáció elitjének belső, tulajdonképpen faji meghasonlását fejezte ki: „Németség és katolicizmus összeütközése [...] kicsiben az ő drámáját éli a magyarrá asszimilált hazai németiség igen sok tagja, azok különösen, akik mint egyháziak, keresztény politikusok, Habsburg-restaurálók vagy egyszerűen hívők, a katolicizmusba pályájukkal és lelkükkel bedolgozták magukat.”¹⁰

A Habsburg-párti elfogultság vádja mára már megritkult.¹¹ Az utóbbi évtizedek kritikája a szeffűi katolicizmust leginkább azért marasztalja el, mert a „polgári gondolat mélyen retrográd változatát” képviseli, összekapcsolódva a „szélsőséges liberalizmuskritikával”, „így a »szabadság, egyenlőség, testvériség« eszméiből kiiktatja a szabadság fogalmát”.¹² Mások egyfajta nemzetvallással magyarázzák Szeffű katolicizmusát, amelyben a „vallás és a magyarság összekapcsolása [...] nem csupán a magyarság europaizálódását, felemelkedését és az európai fejlődés magyar megvalósítását jelenthette, hanem a vallás szekularizációját a nemzeti (politikai) ideológia irányába, és ugyanakkor a nemzeti ideológiának a vallás körébe emelését is.”¹³ De az ellenfelek és kritikusok mellett a tanítványok és hívek is inkább a szeffűi katolicizmus eredményeiről hajlamosak értekezni – arról elsősorban, hogy miképpen állította vissza méltóbb helyére a 19. század protestáns liberalizmusának dinamizmusa, illetve jozefinista-racionalista szelleme által megtépzott és a saját kisebbségi tudatában vesztelő katolikus öntudatot – s kevésbé igyekeznek rákérdezni e katolicizmus közelebbi mibenlétére és dilemmáira.¹⁴

A Szeffűvel foglalkozók jelentős része egyébként is inkább a történelmi szerepkör mögött rejtőző ideológia tettenérésére, leleplezésére, vagy a konzervatív reformprogram szükségszerű bukásának regisztrálására összpontosít. A történetpolitikus Szeffű szándékai minden bizonnyal

¹⁰ NÉMETH László: Szeffű Gyula [1940] In: *Sorskérdések*. Magvető–Szépirodalmi, Budapest, 1989. 580–83.

¹¹ Vö. Papp Barbara tanulmányának a szövetségű bizonyítást mellőző következtetésével, amely szerint udvarhűség és aulikuság még a katolicizmust is megelőző preferencia Szeffűnél. Katolikus történetírás Magyarországon – Szeffű Gyula katolicizmusa. In: PAKSA Rudolf (szerk.): *Szeffű Gyula nemzedéke a magyar történetírásban*. Argumentum–Eötvös József Collegium, Budapest, 2007.

¹² LACKÓ Miklós: Szeffű-problémák. In: *Korszellem és tudomány 1910–1945*. Gondolat, Budapest, 1988. 63–64.

¹³ B. BERNÁTH István: i. m. 327.

¹⁴ „Szeffűnek ez a teljességet bemutató képe, a katolicizmus múltbeli nagy jelentőségének új elismerése a magyar katolikusokat megszabadította a már-már közöttük is gyökeret verni készülő történelmi alacsonyabbrendűség érzésétől, és megszilárdította öntudatukat [...] Bátran lehet mondani, hogy a magyar katolikus öntudat helyreállítása az utóbbi évtizedekben kevés embernek köszönhet annyit, mint éppen az ő történetírói munkásságának.” (CSAPODI Csaba: Katolicizmus. In: *Szeffű Gyula, a történetíró és nemzetnevelő 60. születésnapjára*. Magyar Szemle Társasága, Budapest, 1943. 49.

könnyen kínálkoznak az ideológusi megmérettetésre, hiszen tudta magáról, hogy „nézetei behatoltak a nemzeti közvélemény szélesebb rétegeibe”,¹⁵ és nem gondolta, hogy „bensőbb életre hivatott önmagát” lealacsonyítja, ha megtanítja „a politika szenvedőit” tisztán látni.¹⁶ Sőt, Mályusz Elemérrel vitatkozva azt is kijelentette: akinek „megadatott, hogy hangját a szakkörökön túl szélesebb rétegek is meghallják, annak kötelességei is vannak. Többek között nálunk, történeti és nemzeti jellegünkkel kapcsolatban, minden népszerűtlenség kimondása.”¹⁷ Ellenében kortárs és posztumusz kritikusaival, akik a mindenkori hatalmasokhoz való alkalmazkodás vádjával kísérelték és kísérik meg az életművet diszkreditálni, Szekfű pályája során mindvégig az igazságot kimondó és ezért övétől meg nem értést és gyűlöletet magára vonó prófétai magatartással való azonosulásra építette önképét. Már a *Száműzött Rákóczi*t követő viharok is a prófétai nyelv tónusát és kifejezéseit hozzák ki belőle: „Ez a nemzet legnagyobbjait szokta meggyötörni, hogy sírva keresse őket, mikor már nincsenek. Ebben az országban a hazaáruló nevet minden időben a legjobbak szokták viselni súlyos és nemes szent kereszt gyanánt.” „[M]egkínzott lélekkel” szól a „nemzeti félreismertetés mélységéből, pátozásban azt is kijelentve, hogy »viselem a terhet, bár gyöngék az én vállaim a mártírságra.«”¹⁸ Harminc évvel később, 1946-ban, amikor a moszkvai követi poszt vállalását indokolja Kornfeld Móricnak írott levelében, stílusában már az ironikus rezignáció uralkodik, a tartalom azonban ugyanaz: „Ma végül is a jobboldaliak tiszta kommunistának és árulónak tartanak – egy öreg fasiszta szeretne már jelen lenni az akasztásomon –, a baloldaliak persze konzervatívnak, úgyhogy megint meg vagyok győződve, hogy jó úton járok, mivel minden oldal helytelenít.”¹⁹ A pálya során mindvégig mintegy véletlen elejtett megjegyzések sokasága tanúskodik arról, hogy valószínűleg kifejezetten büszke volt rá: őt, a szakmába zárkózott mestereihez képest „kevésbé pontosan mérlegelő és szabadabban színező író”, elérte az „érzelmi közvélemény részéről az igazmondást követő Nemezis...”, hisz a prófétai meg nem értettséghez prófétai öntudat is kapcsolódott.²⁰ Ahogy Kornfeld Móricnak, hajdani szerkesztő- és küzdőtársának, a *Magyar Szemle* és a

¹⁵ SZEKFŰ Gyula: *Magam és mások ügyében*. I. m. 708.

¹⁶ SZEKFŰ Gyula: *Történetpolitikai tanulmányok*. Budapest, 1924. 9–10.

¹⁷ SZEKFŰ Gyula: Válaszom a magyar történet dolgában. *Budapesti Szemle*, 242. k. (1936. szeptember.) 383.

¹⁸ SZEKFŰ Gyula: *Mit vétettem én? Ki gyalázta Rákóczi*t. Dick Manó, Budapest, [é. n.] 125.

¹⁹ Kornfeld Mórichoz, 1946. szeptember 22. In: KORNFIELD Móric: *Trianontól Trianonig. Tanulmányok, dokumentumok*. (Vál., szerk., előszó: SZÉCHENYI Ágnes.) Corvina, Budapest, 2006. 359.

²⁰ SZEKFŰ Gyula: *Károlyi Árpád, a történetíró*. I. m. 9.

Magyar Nemzet mecénásának írta fentebb idézett levelében: „Szerénytelenség nélkül, kiderült, a mi beszélgetéseinkben több eleme volt a bölcsességnek, mint sok más magyaréban.”²¹

Önmagában a prófétai beszédmód nem feltétlenül jelzi a vallásos elköteleződést, hiszen a küldetéstudat megfogalmazására a modernitás korszakában is a zsidó-keresztény hagyomány nyelvi kifejezései állnak rendelkezésre.²² Az is érthető, hogy a Szekfű-kritikusok elsődleges célpontjai a történelmi nyelv és a prófétai *küldetéstudat* e bevallott, de fel nem oldott, s igazából feloldhatatlan „határsértései”.²³ A historiográfia úgy tesz – és a historiográfiának mint intézményesített *tudományos* diskurzusnak úgy kell tennie –, mintha a történész képes lehetne tárgyiasítani a kutatás, a szelekció és az elbeszélés folyamatait, miközben a történelmi hivatás a társadalmi értelemadás kiváltságos formájaként egy tágabb, bár bizonytalan körvonalú „szolgálat” metafogalmában nyeri el legitimitását, amely a megtörtént dolgok valóságát a hely- és időbeli folyamat egyszerűségének referencialitásába illeszti.²⁴

A történelmi kritika (Szekfűt magát is ideértve) az egymást követő nemzedékekben újra és újra megpróbálja retrospektív módon leltározni a múlt vallásos, nemzeti, osztályszempontú stb. felhasználásait, s az illúzióiból kivetkőztetett emlékezet helyébe a fogalmi történetírás új reményét helyezi. „[A] dolgok szemlélője ugyanis nem a felelősséget keresi, csak megismerni akarja a dolgokat a maguk valóságában,”²⁵ míg ígéreteit álmok és ideológiák hamis gyöngyeiként egy következő nemzedék kritikája össze nem töri. A kortárs elvárások és a történelmi *œuvre*-re tekintő posztumusz értékelések genetikussá ellentmondásosságra így lesz a histo-

²¹ Kornfeld Mórchoz, 1946. szeptember 22. In: *Trianontól Trianonig*. I. m. 360.

²² A tény kétségtelen, bár kevésbé kiaknázott a belőle adódó kérdésfeltevés, hogy *milyen* módokon biztosított és biztosít a vallásosság közös nyelvet a különböző társadalmi, kulturális, művészi szándékok, törekvések és szükségletek kifejezésére. Lásd Hugh McLEOD: *Secularisation in Western Europe, 1848–1914*. Macmillan, London, 13. skk.

²³ Romsics Ignác: „[Szekfű] ... nem egy történelmi probléma [...] okait tárta fel, és annak elkerülhetőségét vagy elkerülhetetlenségét mérlegelte, ami a történetíró dolga, hanem a negatív értékekkel felruházott jelenhez konstruált egy előzményként felmutatható és azzal szoros oksági viszonyba állítható szubjektív múltképet, ami történettudományos mezbe öltöztetett ideológiai teljesítmény. Ezzel arra törekedett, hogy [...] a rá és társadalmi csoportjára jellemző értékelvek mentén mintegy „felülírja” a múlt eseményeit.” (ROMSICS Ignác: A „katasztrófa” okai avagy „a Mohácsok és a Trianonok története”. Valóban „olyan logikus, hogy nemzedék hanyatlik nemzedék után”? In: SZEGEDY-MASZÁK Mihály (főszerk.): *A magyar irodalom története*. I–III., k. Gondolat, Budapest, 2007. III. k. 18.

²⁴ A történelmi idő társadalmi percepciójának elhalványulásához lásd Claudio FOGU: Digitalizing Historical Consciousness. *History and Theory*, 2009/2. (vol. 48.) 120–121.

²⁵ SZEKFŰ Gyula: A középosztály és a választójog. *Korunk Szava*, 1936. [december 15.] 464.

riográfiai-eszmetörténeti hatástörténet sarokköve. A kritikának szinte természetes funkciója, hogy kifejezze: a megbírált ideológiai program megbukott, idejét múlta, aktualitását veszítette.²⁶ Szekfű elfelejtésének azonban nyoma sincs; az életmű recepciója annak ellenére folyamatos és élő, hogy valóban nehezen lehetne hivatkozási alap bármelyik uralkodó szellemi áramlat és politikai gondolkodásmód számára. Az ideológia-kritika valójában egyébként sem az ideológiamentességet, hanem a helyes ideológia melletti elköteleződés elmaradását kéri számon. A *Három nemzedék* (1920) második kiadását szemlélve már a kortárs kritikus is azt hányt Szekfű szemére, hogy „sem nem meggyőződéses híve a kurzusnak, sem nem meggyőződéses ellensége a liberalizmusnak, nem szívbeli ügye neki ez az egész kérdés”.²⁷ A definíciós nehézségek szívós továbbélését jól jellemzi az elmúlt néhány évből taláalomra kiválasztott interpretációk osztályozási buzgalmának széttartó sokfélesége: hol „harcias újkonzervativizmusát” idézik fel,²⁸ vagy éppen ellenkezőleg, a magyar „ókonzervativizmus” nagy hatású képviselőjét méltatják benne, szembeállítva a „völkisch” ideológia veszélyes radikalizmusával;²⁹ egy harmadik értelmező a „konzervatív reformert” értékeli empátiával,³⁰ míg van, aki még mindig a „retrográd konzervatív beállítottsága” miatt marasztalja el.³¹

A politika gyakorlati szempontjait mellőző Károlyi Árpád 1914-es megállapítása szerint Szekfű történetírásának jellemzője „a compositio-nak az a szabatos művészete, mellyel egyénekről, viszonyokról és eseményekről élethű és képzeletünkbe akaratlanul is benyomódó képet tud adni”.³² Mályusz Elemér éles kritikája mellett is „művészi érzékű festőről” beszél, aki *Magyar történetében* az avatatlannal is megéreztetette, hogy „a történeti munka művészi alkotólázbán átgondolt és élményszer-

²⁶ „... az 1920–1930-as évek szekfűi konzervativizmusa felett – nagy értékei ellenére eljárt az idő, s [...] a posztkommunista korszak kihívásaira semmilyen választ nem ad.” Idézi: GYURGYÁK János: *Ezzé lett magyar hazátok. A magyar nemzeteszmé és nacionalizmus története*. Osiris, Budapest, 2007. 382.

²⁷ BRAUN Róbert: Új előszó egy régi könyvhöz. *Szocializmus*, 1922. 429.

²⁸ TAKÁTS József: *Modern magyar politikai eszmetörténet*. Osiris, Budapest, 2007. 112.

²⁹ ROMSICS Gergely: Történetpolitikai gondolkodók. In: ROMSICS Ignác (szerk.): *A magyar jobboldali hagyomány, 1900–1945*, 418. skk.

³⁰ GYURGYÁK János: *Ezzé lett magyar hazátok*. I. m.

³¹ GERGELY András: Szekfű Gyula és a „harmadik Magyarország” íronnemzedéke. In: PAKSA Rudolf (szerk.): *Szekfű Gyula és nemzedéke a magyar történetírásban*. Argumentum Kiadó–Eötvös József Collegium, Budapest, 2007. 7.

³² Károlyi Árpád a *Száműzött Rákóczi* körül keletkezett hírlapi vitában fejtette ki véleményét, amikor több neves kollégájával (Békefi Remig, Tagányi Károly, Takáts Sándor) együtt nyilatkozatban kelt a megtámadott Szekfű védelmére az *Est* című napilap 1914. március 28-i számában. Lásd SZEKFŰ Gyula: *Mit vétettem én? Kí gyalázta Rákóczit*. I. m. 9.

rűen átélt kutatások és tépelődések eredménye”.³³ Lackó Miklós szerint pedig „megjelenítő erejétől a mai olvasó, a kritikus olvasó sem tud szabaddulni. Mert még a Szeffű felfogásával szembeni szakszerűen indokolt ellenvélemények is a történész teljesítményének nagyságát és eredetiségét, annak – néha szinte akaratlan – elismerését bizonyítják.”³⁴ A valóság és annak elbeszélhetősége közötti modern feszültségből eredő sokágú kritikai hagyomány lehetőségeivel szemben azonban többnyire mégis az ideológiakritika monisztikus gyakorlata uralja el a recepciótörténetet, amely az újratermelő negatív ítéletek liturgiájában épp saját értelmére, a recepció folyamatos és intenzív jelenlétére mulaszt el magyarázatot adni. Ebben a tekintetben a szeffűi szövegeket pusztán retorikai alakzatokként elemezni, „elváraztalanítani” – az érvelési struktúrák rejtett üzeneteinek leleplezésére törekvő manipulatív szándék vélelmezett feltárása mentén – szintén a „retrospektív politikaként”³⁵ működő történetírás újabb zsákutcája, hiszen végső célja nem más, mint a formális struktúrákat vezérlő ideológiák azonosítása. Ráadásul a formális elemzés figyelmen kívül hagyja azt, hogy a múlt és a rá vonatkozó jelenbeli reflexiók egymásba tagozódó rétegei, a valóságnak és elbeszélésének összefonódása olyan szellemi kontinuum, amely minden kulturális önmeghatározás kiindulópontja, és ezáltal csak a történeti megértés szemléletében (és e szemléletmód határainak elfogadásával) aknázható ki sikerrel.³⁶

A vallásosság modern szemlélete

A szeffűi katolicizmus elemzése azonban nem egyszerűen azért sikkadt el, mert az értékelések másfelé futnak. Itt nemcsak a kései értékelő saját historiográfiai nézőpontja és a mögötte megbúvó normatív követelmények szükségszerű esetlegességein való túllépés hamis ártatlansága hibáztható, hanem az a szituáció is, amelyben a vallásosság modern egzisz-

³³ Mályusz Elemér: Magyar reneszánsz – magyar barokk. *Budapesti Szemle*, 241. k. (1936. május.) 159–160.

³⁴ LACKÓ Miklós: Szeffű-problémák. In: uő: *Korszellem és tudomány*. Gondolat, Budapest, 1988. 17.

³⁵ MICHAEL OAKESHOTT: *Rationalism in Politics*. Liberty Fund, Indianapolis, 1991. 181.

³⁶ A huszadik századi hermeneutikai tradíciót nem említve, elég itt Burkhardt Szeffű által bizonyosan ismert, módszertani reflexióira utalni: „Az a viszony, amely az egyes századokat ehhez az örökséghez [a múlthoz mint szellemi kontinuumhoz] fűzi, maga is ismeret, azaz valami új, amit aztán a következő nemzedék mint valami történetileg keletkezettet, vagyis meghaladottat csap az örökséghez.” (JACOB BURKHARDT: *Világtörténeti elmélkedések*. Atlantisz, Budapest, 2001. 17.) A szeffűi narratíva formális diskurzusvizsgálatához lásd BARÁTH Katalin tanulmányát („Nemegyszer szuggesztív erejű” Retorikai szempontok a Szeffű-szövegek újraolvasásához. In: PAKSA RUDOLF (szerk.): *Szeffű Gyula nemzedéke a magyar történetírásban*. I. m. 167–185.); Baráth retorikai manipulációk heterogén gyűjteményeként kezeli a szeffűi szövegeket.

tenciája ideológiai problematikára redukálva kifejeződik; ennek következtében pedig a modern historiográfiai kérdések és jelentések hatalmas halmaza eleve kimarad a vizsgálati horizontból. Amióta a történelmet és a politikai cselekvést többé nem a kereszténység jövendölte végidőkre való várakozás határozza meg, a politikai közösség integrációja a vallási közömbösségre épül. Szekfű szerint mindez „a keresztény univerzalisztikus gondolat csődjéből származott, annak felismeréséből, hogy a keresztény fejedelmek közt nem lehet többé magasabb erkölcsi elveken alapuló érdekközösséget létrehozni”.³⁷ Sőt, Szekfű azt is észrevetette (bár részletesen nem elemezte), hogy a modernitáson végighúzódozó emancipációs mozgalmak kiindulópontja az ebben a csődhelyzetben felmerülő, s később nagy pályát befutó megoldások történelmi esetlegessége: „A vallásszabadság nagy gondolata nem pattant ki készen filozófusagyból, féltéken és bénán sántikált elő, mint a gyöngébbek bizonytalan, elhárító gesztusa, de véres harcokon, politikai és adminisztratív küzdelmek századain át, mégis övé lett a jövő.”³⁸ Ez a jövő a jó és a rossz közötti választás kikényszerítésének hagyományoszerű alternatívája helyett a politikai cselekvést új motivációs keretbe, a történelmi szükségszerűségként felfogott haladás mítoszába helyezte. A haladás a (soha el nem ért) beteljesülés felé mutat, miközben *a szabadság konkrét lehetőségeit elnyeli az idő lineáris folyamát rajzoló teleológia, mely a holnap ígéretébe fojtja a mai dilemmák kínzó esetlegességét*. A választás kockázata már nem az emberi ítélőképesség fogyatékoságából szükségszerűen következő egzisztenciális tét; az új ígéretek bizonytalanságától húzódozó régi szkepszis helyébe az utópikus tervekészítés lép, s a „prognózis maga teremti meg az időt, amelyből kiindulva és amelybe vetítve magát megtervezi”.³⁹ Az emberi esendőség biblikus hagyománya azt tanította, hogy cselekvésünket és döntéseinket minden pillanatban a Rossz túlnyomó hatalmával kell szembevetni, a fejlődésgondolat antropológiai optimizmusának viszont útjában áll a végidők horizontjára meredő egzisztenciális szorongás, amellyel nem lehet történelmet csinálni. A Gondviselésbe vetett hit az emberi szándékokat folytonosan keresztülhúzó balszerencse elsődleges tapasztalatára épül; a szekularizáció programját viszont a providenciális örökség eltávolítása képezi, annak érdekében, hogy a véletlent ki lehessen iktatni, a „siker moráljának” érvényesítése előtt. A vallási kérdések története ideológiai fegyverré válik, a

³⁷ SZEKFŰ Gyula: *Magyar történet*. Budapest, 1936. II. k. 487.

³⁸ SZEKFŰ Gyula: *Rövid magyar történet*. Osiris, Budapest, 2002. 36–37.

³⁹ Reinhart KOSELLECK: *Az elmúlt jövő*. Atlantisz, Budapest, 2003. 32.

vallási meggyőződés motiválta cselekvés hamis tudattá, s a kereszténység kínálta jelentéstartalmú nyelv elfojtandó, legjobb esetben folyamatosan átértelmezendő – szekularizálendő – kulturális szimbólumtárrá. A felvilágosodás filozófiai a vallást és főképp a katolicizmust azért marasztalják el, mert kiskorúságban tartják az embert; ebből következően az emancipációs gondolat és a „társadalmi szerződés” utópikus fikciójának egyre-másra kibomló metamorfózisai fogalmilag is kizárják a modern társadalom vallásos alapú elgondolását: „A vallásosság abban a pillanatban kezdődik, amikor a társadalmi élet túlbecsülése abbamarad, annak belátásával, hogy a megbékülés máshol keresendő, nem a társadalmi szférában” – írta Thomas Mann az első világháború idején.⁴⁰ A vallásos tapasztalat – mivel már nem a diskurzus tere, hanem tárgya – a végekre szorul és határjelzővé válik; ott bukkan fel, ahol a társadalmi tudás véget ér.⁴¹ A felvilágosodás viszont – eltérő árnyalatú dogmatikáiban is – mindig a „boldogság akarása”, az emberi szenvedés megszüntetésének, kiiktatásának ambiciózus és politikai kísérlete. Bibó István szerint – aki a dichotómiát a bal- és a jobboldal közérthető ellentétpárjában fogalmazta meg – „a baloldal minden radikális, a társadalmat racionálisan változtatni kívánó irányzat”, vele szemben pedig „a jobboldal mindig hajlott arra, hogy az emberi szenvedés bizonyos mennyiségébe belenyugodjon”.⁴² Az a polgáriasság, az a kultúra, amely nem a felvilágosodásból, hanem a katolicizmusból vezeti le eszméit, s idegenkedik a felvilágosodás absztrakt és konfrontatív szabadságfogalmától és (a Bibó által is szorgalmazott) utilitarista üdvtanától, nemcsak hogy a múlt idegen országába tartozik, hanem állandó kihívást is jelent az újkor legitimitásának, ahogyan arra már Hegel figyelmeztetett.⁴³ Mégis, a felvilágosodás immár több évszázados narratívái helyett, hogy emancipálódtak volna tőle, minden fázisukban szervesen összekapcsolódnak a vallás kérdésével. A szekularizáció programja maga is dogmatikus alapvetésként funkcionál, miközben az intézményes vallások iránti bizalmatlanságot az elvesztésük miatti gyász kíséri.⁴⁴

⁴⁰ Thomas MANN: *Egy apolitikus ember elmékedése*. Helikon, Budapest, 2000. 291.

⁴¹ „L'expérience »religieuse« intervient désormais comme *limite* du langage reçu: elle marque le seuil d'une expansion technocratique, ou bien elle indique la place que le savoir social laisse vacante.” (Michel DE CERTEAU: *La faiblesse de croire*. Seuil, Paris, é. n. [2003] 249.)

⁴² Bibó István: Levél Borbándi Gyulához [1978]. In: *Válogatott tanulmányok*. Budapest, 1986. III. k. 315–316.

⁴³ „... es ist dies vielmehr der höchste, der unheiligste Widerspruch, das religiöse Gewissen, dem die weltliche Gesetzgebung ein Unheiliges ist, an diese binden und ihr unterwerfen zu wollen. (G. W. F. HEGEL: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. 1830. 552. §.)

⁴⁴ Roger SCRUTON: A vallás visszatérése. *Valóság*, 2009/2. 119.

Paradox módon a modern vallásos identitásdiskurzusok többsége is e gondolati felfogásokhoz alkalmazkodik azzal, hogy a vallásos egzisztencia autentikus kifejezéseit a visszahozhatatlan múltban találja fel, s ezáltal szintén egyfajta gyászbeszéddé alakítja elbeszéléseit. Szekfű nagy történeti szintézisében is számos helyen jön elő ez a siratás: „A középkori egység szétroppanásával [...] Európa farkasok társaságává lett, melyek hajlandók bármely pillanatban a másiknak torkára ugrani” – olvassuk a *Magyar történet* Mátyással és a reneszánsz kultúrával foglalkozó kötetében. Szekfű következetes rezervációja a nacionalizmus eszméivel szemben ebből a diagnózisból következik, az Egész elvesztéséből fakadó nosztalgikus hiányérzet távlatot ad a szekfűi narratíva meghatározó (és legtöbbször kritizált) karakterisztikumának, a hanyatlás toposzának is. Szekfű szerint éppen „a középkori univerzalisztikus ideáknak bukása” indítja el a nacionalizmusok korszakát, s fejlődésük és gyarapodásuk elvezetett „a mai napoknak minden más szellemi és erkölcsi értéket kizáró »totalitarius« államig”.⁴⁵ Nem is adhat többet a „nemzeteszmé”, minthogy „a görög-római világ egyszerinek, unikumnak tartott klasszicitását, gondolatban és műveltségben, minden nemzet ölében újra megvalósítsa”.⁴⁶ A nemzeti gondolat mimetikus képessége és felidéző ereje által nyer legitimitást (a szekfűi értelmezés ezt sugallja), s a modern korban triumfáló nacionalizmus ambivalens győzelmeivel és folyton bekövetkező bukásaival is mintegy azt igazolja, hogy többé egyetlen csoport, intézmény, közösség sem jogosult (és nem is képes) „papi funkciót” hordozni: a mindenkihez szóló igazságot nem tudja az *egész* emberiségnek közvetíteni, hanem epigonként játssza el a korábbi nagy szerepeket.⁴⁷ Az, hogy Szekfű mindig az uralkodó eszmei hagyomány széléin (Kemény Zsigmond, Asbóth János) vagy éppen ellenében (Széchenyi Antal) elhelyezhető írástudókat választotta magának példaképül, magyarázható „retrográd” hajlamaival, de még inkább azzal, hogy a nacionalizmus és a liberalizmus diskurzusában és alapító eszményeiben nem lelhetett katartikus vigaszra.

A reformáció és a vallási türelem új historiográfiája

A modernitás töredékességét leginkább a korszak hajnalán bekövetkezett, s a klasszikus liberalizmus hagyományában alapító eseményként jellemzett történeti forduló, a reformáció, illetve a belőle következett

⁴⁵ SZEKFŰ Gyula: *Magyar történet*. Budapest, 1936. II. k. 484.

⁴⁶ SZEKFŰ Gyula: *Magyar történet*. I. m. V. k. 149.

vallásos szakadás jelzi. A 18. század elejétől a felvilágosodás képviselői (Bayle, Gibbon, Voltaire stb.) számára a reformáció – elszakadva az apologetika és a szembenálló ortodoxiák kölcsönösen exkluzív eszkatologikus értelmezésétől – a lelkiismereti szabadság és a tolerancia (némileg ambivalensen értékelt) előhírnöke volt, amely azonban vallásháborúba torkollott. Ennek a képnek a nyomán a 19. század intézményesült európai történetírásának (Ranke, Guizot, Macaulay) egyik meghatározó toposzává lett az, hogy a reformáció kiindulópont volt, a dicsőített vagy kárhóztatott modernitás kezdő fejezete. Ilyen értelemben elsődlegesen a reformáció történelmi jelentőségét, „jövőjét” igyekeztek megrajzolni, amelyet saját protestantizmusuk szellemi-politikai konstitúciójával azonosítottak. Tagadhatatlan ennek a képnek az elsődleges és folyamatos politikai motiváltsága, mindez mégis a protestantizmus (reformáció) és a nyugati kultúra közötti megszakítatlanul fennálló, szoros összefüggésre utal a 16. századtól a 20. század elejéig.

Ugyanakkor az európai szellemtörténet folytonos antagonizmusa a 16. század óta, a reformáció és a belőle kikristályosodó, egymással szemben álló hagyományok drámai ütközése az igazság és történelem viszonylagossága közötti feszültség kínzó kérdéseit is felveti. A megismerés bizonyossága fölé kerekedő relativizmus gyakorlatának elutasítása jóval kiterjedtebb, s nem szorítkozik csupán a vallásos ortodoxia köreire. Benne ugyanis az az archetipikus félelem is kifejeződik, hogy a valódi tolerancia nemcsak a saját legszentebb meggyőződéseinket teszi viszonylagossá, de végső soron az igazság objektív létét is kiiktathatja a gondolkodásból: „Nincsen hát semmi más morál a korok változó babonái fölött? [...] Milyen mestere lesz így a Történelem az Életnek? Teljesen lemond arról a magas erkölcsi feladatról, amelyet régi álmaiban kijelölt magának: a változhatatlan Morál törvényeit tenni mértékül a kor perverz eszméivel s féktelen tetteivel szemben, s fölülről nézni századát, mintegy minden századok tanulságainak ormáról?”⁴⁸ Babits 1931-es kérdése régen kikerült az európai eszmetörténet autentikusnak elfogadott problémafelvetéseinek sorából, mint arra saját kortárs vitapartneri is figyelmeztették: „*Sub species aeternitatis* nem lehet históriát írni.”⁴⁹ A modernek a változásban hisznek, abban, hogy ami elmúlt, más volt, mára már

⁴⁷ „Aucune institution particulière n'est en situation »sacerdotale« de dire à tous une vérité de tous.” (Michel DE CERTEAU: i. m. 255.)

⁴⁸ BABITS Mihály: A szellemtörténet. In: *Esszék, tanulmányok*. II. k. Szépirodalmi Könyvkiadó, 1978. 314. (Babits írása eredetileg a *Nyugat* 1931-es évfolyamában jelent meg.)

⁴⁹ VÁCZY Péter: Szellemtörténet. *Nyugat*, 1932. 101–109.

idegen világ, sőt az elmúlást siettetni kell és lehet, sőt szükséges, *tabula rasát* kell csinálni. Ez a gondolkodási horizont azt a heroikus perspektívát tárja fel, hogy a jövő csak a jelen örököse lehet, de egyben azt is, hogy a szekuláris üdvtanok az élet teljességét csak utódainknak ígérhetik. Ez az ígéret azonban bizonytalan hitelű, mert az „új idők” felgyorsult ritmusa minden progressziót könyörtelenül és azonnal felemésztt... Az ár, amelyet fizetni kellett a vallási semlegességért, a toleranciáért, és ezzel összefüggésben azért, hogy a felvilágosodás szülte emancipációs mozgalmak reményei is rendre forradalmi erőszakba torkollottak, az európai szellem állandósult krízisét, a válság és a menekülés kultúráját alapozta meg az elmúlt kétszáz év nyugati eszmetörténetében.

A kiábrándulást korán jelzi Thomas Babington Macaulay (1800–1859) híres esszéje Ranke pápaságtörténetéről.⁵⁰ Az esszé a katolicizmus regenerálódásának három évszázados történetét írja le: a reneszánsz és a felvilágosodás szabadgondolkodásának fel-felcsapó hullámainak leküzdését, az ismételt megerősödést – szembeállítva azzal a ténnyel, hogy közben a protestantizmus végig visszavonulóban volt 16. századi csúcspontjaihoz képest. Macaulay nyugodt keserőséggel regisztrálja, hogy a reformáció kivételes pillanatától eltekintve oly kevesen álltak meg „a babonaságtól a hitetlenségig vezető úton”, vagy éppen a „hitetlenségtől a babonasághoz” visszatérőben (ez utóbbi kifejezésben Macaulay a restauráció alatt kibontakozó romantikus mozgalom vallásos, néha kifejezetten katolikus affinitásaira gondol), félúton, *középen* (azaz a felvilágosodás és az istenhit whig-protestáns kompromisszumában), ott, ahol Macaulay szerint „az emberi értelem számára a legkielégítőbb válaszok” találhatóak.⁵¹ Ez a diskurzus a protestantizmus igazolásával Európa-szerte általános gondolkodási minták szerint kapcsolta össze a haladást és a nemzet fejlődésének teleológiáját, s utasította el ugyanakkor az emancipáció radikális következtetéseinek levonását. Így a liberális protestantizmus Magyarországon is nyitott volt a nemzeti eszmében jelentkező „horizontális” univerzalizmus felé, zártabb viszont a transzcendentális és a társadalmi rend hierarchikusan felépülő vertikumainak radikális megkérdőjelezésével szemben. Liberális és nemzeti volt inkább, mint liberális és demokrata, és jobban otthon érezte magát a Macaulay-féle konzervatív liberalizmusban, mint a szabadgondolkodó radikalizmusban. A hazai protestáns

⁵⁰ Rankes's History of the Popes [1840]. In: Thomas Babington MACAULAY: *Critical and Historical Essays*. Tauchnitz, Leipzig, 1850. IV. k. 97–144.

⁵¹ Uo. 142–143.

liberalizmus a 19. század második harmadától vállalta azt a szerepet, hogy igyekszik kiegyenlíteni, mérsékelni a korszak egyre radikalizálódó szellemi irányzatait (vallástalan liberalizmust, szocializmust, az ultramontán katolicizmust) a maga kultúrateremtő és -hordozó, értékőrző (neo)kantianus morális („valláserkölcs”) eszménye szerint. Másfelől viszont a történetiség hegelianus filozófiájából fakadó korszerűségkövetelményének mindig első sorban haladó, következetes megvalósítója kívánt maradni. A német szociológiának a 19–20. század fordulóján alkotó nagy alakjai, Max Weber és Ernst Troeltsch is ezt a hagyományt újították meg, bár a reformáció modernitását a 16. századi „óprotestantizmus” helyett a 17. századi angol puritanizmustól számították. A polgárosodás, a következetes középpolitika és a progresszió vállalása azonban ennek a diskurzusnak is súlypontjait képezte, ahogy az is, hogy mindezen dolgok fejlődésének történeti ellenképe a katolicizmus maradt.

A magyar protestáns teológia vezető irányzatai az első világháború idején feladták teológiai liberalizmusukat, de a protestantizmus történetében a progresszió és a nemzeti küldetésstudat összekapcsolása (annak implicit feltételezésével, hogy a protestantizmus a kereszténység „sajátlagosan újkori formája”) továbbra is meghatározó metanarratívája maradt nemcsak a Zoványi Jenő-féle egyháztörténet-írásnak, vagy Németh László személyes üdvtörténetének,⁵² hanem a hivatásos akadémiai történetírás meghatározó műhelyeiben dolgozó protestáns neveltetésű és iskolázottságú történészeknek is. Szeffű legfontosabb történész vitapartnere és koncepciójának hatásos támadója, Mályusz Elemér emlékirataiban történészi pályaválasztását e reformációkép vonzóerejének tulajdonította: „[M]int teológus-történész a kort is kiválasztottam magamnak III.-kos [gimnazista, azaz 13 éves] koromra. Természetesen a reformáció korával fogok foglalkozni, mint az új világ kezdetével.”⁵³ A felnőtt és képzett történész Mályusz Elemér sokat köszönhet Troeltschnek és a reformáció századfordulós német irodalmának; maga is úgy értékelte, hogy a „protestantizmus magába olvasztotta a felvilágosodás gondolatait. Elöl járt ebben Leibnitz kompromisszuma, aki megpróbálta összeegyeztetni a keresztény hitet és a felvilágosodás filozófiáját. A felvilágosodás így a valláson keresztül bejutott nemcsak a műveltek körébe, hanem a nép tömegeibe is, viszont a kompromisszum eredményeképpen maga a felvilágosodás

⁵² KÓSA László: Németh László protestantizmusa. In: uő: *Egyház, társadalom, hagyomány*. Debrecen, 1993. 181–185.

⁵³ MÁLYUSZ Elemér: Miért lettem történész? (A kéziratot közreadja Soós István.) *Tanulmányok Csongrád megye múltjából*, XXVI. (1998.) 15.

is kénytelen volt vallási és etikai idealizmust magába szívni.”⁵⁴ A reformáció mint történeti sorsforduló a korszerű vallásosság igényét igazolta, mivel „azt bizonyára senki nem vonhatja kétségbe – fejtette ki Mályusz egyetemi hallgatóinak, – hogy a reformációnak létjogosultsága volt, és hogy szükség volt reá, mert különben a kereszténység elmerült volna a reneszánsz ateizmusában és erkölcsi fertőjében”.⁵⁵ Ez a vallásosság azonban Mályusz felfogásában inkább szekularizált műveltséghit, és főként a magyar nemzeti azonosságtudat sajátos kulturális háttere: „...a vallás kérdése mindjárt háttérbe szorul, a nagy, fanatikus türelmetlenség azonnal lelohad, amint a nemzeti műveltség ügyére, annak fontosságára felfigyel valaki; amint a magyar érzés uralkodó lelki sajátossággá erősödik.”⁵⁶ A nemzeti egység primátusa mintegy szintézisbe állítva orvosolja a vallásos igazságigények kölcsönös kizárólagosságát („fanatizmusát”) azáltal, hogy az etnikai értelemben értett nemzet tagjainak univerzális egységét tételezi: „A Rákóczi-féle mozgalom [...] valóban nemzeti egységet jelentett, mert kiküszöbölte azokat az ellentéteket, amelyeket a vallásos fanatizmus ébresztett fel, s amelyek csak arra voltak jók, hogy a magyarság tagjait elválasszák egymástól.”⁵⁷ A barokk katolicizmus uralta 18. század – Mályusz szerint – ezt a fejlődést akasztotta meg: „Ha a 18. század közepén Magyarországon nem érvényesült még a felvilágosodás és annak türelmi elve, akkor ez a tény most már nemcsak azt jelenti, hogy Magyarország elmaradt az európai, nyugati fejlődéstől, hanem azt is: ellentétbe került a saját fejlődésével, lesüllyedt arról a magaslatról, amelyre önerejéből feljutott.”⁵⁸ A protestáns identitás saját magán túlmutató jelentősége továbbra is a 19. századot idéző gondolatok keretében, a nemzet narratívájában teljesedik ki: „A magyar protestantizmus mindig büszkén hirdette, hogy előbb magyar, és csak azután protestáns. Ha ebben a szellemben dolgozunk újra, a protestáns tudományosság kerül az élre. Nem ugyan magunk számára hanem utódainknak kivívhatjuk így a győzelmet, a jól megérdemeltet.”⁵⁹

⁵⁴ MÁLYUSZ Elemér: *Magyarország története a felvilágosodás korában*. Szerk. és az utószót írta: Soós István. Osiris, Budapest, 2002. 115. (A kötet szegedi egyetemi tanári előadásait tartalmazza az 1931–1932 tanévekből.)

⁵⁵ Uo. 286.

⁵⁶ Uo. 289.

⁵⁷ Uo.

⁵⁸ Uo. 291.

⁵⁹ MÁLYUSZ Elemér: *A történettudomány mai kérdései*. A Dunamelléki Református Egyházkerület első tanulmányi összejövetelén tartott előadás. Kecskemét, 1936. 31. Idézi ERŐS Vilmos: *A Szekfű–Mályusz-vita*. Debrecen, Csokonai, 1999. 58.

A katolikus hitvitázó szemlélet viszont jól kitapinthatóan a forradalom pusztító tapasztalatához igyekszik kötni reformációinterpretációját még a 20. század elején is. Amikor Prohászka Ottokár azt írja – igaz, csak a naplójában –, „hogy a küzdő feleket nálunk nem így kell elgondolni, hogy katolikus vagy protestáns, hanem világtörténeti, s elvi szempontból csak így: katolicizmus vagy szocializmus, mert a revolúció, az ősi szakadás voltaképp a katolicizmus elleni támadás, a kereszténység elleni támadás volt”,⁶⁰ akkor a protestantizmust és a szocializmust azért kapcsolja az „ősi szakadáshoz”, tehát az eredet mítoszához, mert így mindkettőt az isteni rend és elrendelés elleni lázadásként, az igaz és a hamis, a Jó és a Rossz küzdelmének dialektikája szerint értelmezheti. Ez az exozíció az üdvösség várásának, a végidőnek egynemű idejét tárja fel, s mint apokaliptikus olvasat, a történeti mozgalmak között nem állít fel fejlődési vagy minőségi rangsort, legfeljebb kronológiai egymásra következést, és az eseményeket és folyamatokat egyszerűen aszerint minősíti, hogy azok Isten városát építik-e, vagy ellene támadnak.

Szekfű Gyula katolicizmusában és történelemszemléletében is fontos helye van a katolikus–protestáns ellentét historikumának, ahogy a forradalom negatív felfogásának is; de félreértik e kérdéskör természetét, akik itt csupán a felekezeti kérdés egyik historiográfiai fejezetét látják, Szekfű pedig egyszerűen a hitvitázó labanc–katolikus szemlélet pártos képviselőjének tartják. Valójában Szekfű mondanivalója a problematika kapcsán nehezebben tipizálható, mint Mályuszé vagy Prohászkaé, s összességében úgy értelmezhető, hogy számára a reformáció története többszörösen is az ember tragikus egzisztenciájának metaforája. A szakadás következményei ugyanis a jelenig hatóan s a magánélet legintimebb szféráit elárasztóan mérgezők, amint ezt egy hagyatékában fennmaradt magánlevelében írja: „A reverzális ez valóban a legsúlyosabb kérdés [...] az én családomban is keseregnek vallásos szülők, hogy lányaik nem kapván ref[ormátus]. férjeiktől reverzalist, prot[estáns]. templomban esküdtek meg – ami nem azért súlyos dolog, mintha mi haragudnánk prot[estáns]. testvéreinkre, hanem mert ezek az unokahúgaim belátható időkgig nem fognak szentségi életet élni, s ez idők folyamán minden házassági boldogság mellett is rettenetes lelki gond lesz számukra. Ez tényleg így van, rendes katolikus ember nem utasítja el egyháza tanítását, még akkor sem, ha abból magára, családjára ily dolgok következnek. Te mint theologus meg fogod ezt *érteni* (ha nem is helyeselni).”⁶¹

⁶⁰ PROHÁSZKA Ottokár: *Naplójegyzetek. III.* [1922. január 18.] Szeged–Székesfehérvár, 1997. 185.

⁶¹ Szekfű Gyula levele Bíró Sándornak, 1943. március 13. MTAKK Ms 4297/256.

Szekfű észleli, hogy a modern európai vallásfejlődés sajátos dichotomiája kétségessé és gyanússá tesz minden rá vonatkozó történeti ítéletet, ezért nem tesz történeti igazságot, hanem a 16. századi szakadás megtörténtét, drámáját az európai keresztény civilizáció egyetemes örökségként kezeli, s ekként értelmezi a magyar történelemben is, mint európaiságunk félreismerhetetlen jegyét: „Magyarország és Nyugat egysége, felbontatlan kapcsolata talán sohasem volt annyira szemmel látható, külsőleg, a felszínen is érzékelhető, mint éppen e [a 16.] században. Bár az előző történetekből teljes bizonyossággal megtanultuk, hogy Szent István térítőmunkája, évszázados hatásában, a magyar nemzetet végképp kiemelte a keleti népek közösségéből, s helyét örök időkre, ameddig magyar lesz Európában, a nyugati nemzetek oldalán jelölte ki: ha ezen nyugati, keresztény közösséget valami még jobban megerősíthette, úgy ez a reformáció és ellenreformáció ténye, melyeken Magyarország a Nyugattal szoros kapcsolatban ment keresztül. Már a nyugati, római kereszténység is végképp elvágtá a magyarságnak keleti gyökereit, történeti feladataul tévén a határvédelmet pogány és orthodox áradattal szemben. Most pedig, amidőn a reformáció és ellenreformáció hullámai ismét megállnak a keleti határokon: ismét Magyarország Európa legszélsőbb határterülete, mely e két nagy mozgalom hatalmas élményének birtokában, ha lehetséges, még erősebben láncolatik Nyugat-[E]urópához.”⁶² Szekfű előadásában tehát a reformáció óta antagonistikusan fejlődő felekezeti hagyományok egy civilizáció sajátos ismérvei lesznek, melyek történetisége maga is értékteremtő: „A reformáció óta az ugyanazon magyar lelkiség kebelében két színezettel, két, egymástól jól megkülönböztethető arccal van dolgunk, [...] melyek mindegyike nagyot alkotott a századok folyamán, [...] mindegyik külön-külön csak részét adja a magyarságnak, mely teljes megjelenésében csak a kettő szintéziséből állhat.”⁶³ Ez a szintézis azonban nem oldható fel valamilyen pánmagyar vallásosságban. Szekfű a különböző keresztény egyházaknak azt javasolja, hogy saját útjukat folytassák, és „önmaguk belsejével” törődjenek. Különböztetve a reformációt is elsősorban vallásos motivációi felől közelíti meg: „Ha azt mondjuk, a tényeknek megfelelően, hogy a magyar nemzetnek túlnyomó része szinte két nemzedéken keresztül protestáns vallású volt, ez nem kevesebbet jelent, mint hogy a nemzet ősi vallásos szükségletét az új hit felekezetei töltötték be. [...] Ezek azonban nálunk is csakhamar

⁶² SZEKFŰ Gyula: *Magyar Történet*. I. m. III. k. 228.

⁶³ SZEKFŰ Gyula: *Három nemzedék és ami utána következik*. Budapest, 1989. [Az 1934-es kiadás reprintje.] 433–434.

a kinyilatkoztatáshoz kapcsolt pozitív hittel és dogmatizmussal léptek fel, és ez a középkori egyházi viszonyokhoz hasonló szervezkedés és dogmatanítás az, ami Magyarországon is új felekezetek számára egyházakat hozott létre.”⁶⁴

A vallásosság a történelmi folyamat antropológiai állandójaként ellenállóbb, mint intézményes formái; ez magyarázza, hogy az államhatalom támadása a középkori egyház hatalma ellen nem eredményezett szekularizációt: „A katolikus tankönyvírásnak a protestantizmus terjedése rajzolásánál igazán nem kellene zavarba jönnie és mintegy mentegőznie. A katolicizmusra nézve nincs ott semmi pirulni- vagy szégyenkezni való, mert a protestantizmus terjedésekor már olyan katolikus egyházra talált, melynek erőforrásait, lelkiket, úgy mint anyagiakat, az államhatalom birtokosai: király és rendek, szinte teljesen elapasztották... Az államhatalom akkori birtokosai... lerombolták a katolikus egyház hatalmas, középkori épületét, falvak, vármegyék maradtak lelkipásztor nélkül. Ezt megtehetette az államhatalom, de azt már nem tudta megtenni, hogy a vallásra szomjazó tömegeből kiirtsa egyúttal a lelki szükségletet a hit, a religio iránt. A katolikus pap eltűnt, és utána jött, az úrt betöltendő, a lelki szükségletet kielégítendő, a prédikátor.”⁶⁵ Ebből a leírásból joggal hallhatjuk ki a katolikus öntudatból fakadó, sokat emlegetett felekezeti állásfoglalást, de azt is figyelembe kell venni, hogy Szeffű szövege elsősorban a progresszió hajtóerejétől irányított és a múlt megtagadására építő történelem dominanciájával szemben a vallásos *szükség* folyamatosságát állítja. Ez a vallást szükségletként definiáló leírás óhatatlanul is ambivalens képzetekkel társul, ami alkalmas arra, hogy megkérdőjelezze a tolerancia retrospektív kultuszát, amikor a 16–17. századi felekezeti kristályosodást szemlélve azt írja: „[V]allási eszméknek és általában az emberek természetét ismerve, le kell mondanunk arról, hogy keressük, megtaláljuk és diadallal felmutassuk a türelmet, mint államéletet és politikai viszonyokat alakító tény, s meg kell elégednünk az eszmének itt-ott megfigyelésével.”⁶⁶

Miközben a folyamatosság vágya, a hagyomány integratív szemlélete elsőrendűen a történelem beérkeztségére utalhat, a *status quo* megőrzésének kívánatoságára, Szeffűnél valójában nincs folyamatosság, nincs állandóság; régen elveszett és a nosztalgia távlatából szól a mérce, az európai keresztény univerzalizmus eszménye. Szeffű történetében a magyar

⁶⁴ SZEKFŰ Gyula: *Magyar Történet*. I. m. (IV. könyv.) III. k. 231–232.

⁶⁵ SZEKFŰ Gyula: A magyar hitújítás története a katolikus középkorban. *Magyar Kultúra*, 1926. 594.

⁶⁶ SZEKFŰ Gyula: *A vallási türelem és a hazai puritanizmus*. Klny. a *Theológia* 1935. II. kötetének 4. számából. 4.

história, az, amit a végvári élet „nagy lelkes felemelkedéséről”, az „ifjú Magyarország élni akarásáról” ír, elidegenedés az európai kultúra fősodrától, összeroppanásra ítéltettség a „Nyugat közönye és Kelet dühe között”. A katolikus historizmus – bármennyire is próbálkozott vele akár Prohászka vagy Schütz Antal – nem tud „a győztesek történelmévé” lenni. A szekfűi katolikus történelemolvasás nem „diadalmas világnézet,” igazából frusztráló, immanensen kevésbé kiaknázható alternatívát nyújtott a függetlenség mítoszát a progresszióhoz és a nemzeti nagyléthez kapcsoló elbeszélésekhez.

Felfordult idők és a politikai katolicizmus végjátékai

Szekfű a harmincas–negyvenes években az általa szerkesztett *Magyar Szemle* hasábjain fórumot talált ahhoz, hogy az ökumenikus kezdeményezésekéhez hozzászólva is figyeljen a vallásfogalom ambivalenciájára. Míg a katolicizmust mint felvilágosodás előtti jelenséget kezelte, a protestantizmusban a modern vallásosság fenomenológiáját vette észre.⁶⁷ A valódi közeledést Szekfű véleménye szerint tehát csak olyan történelmi kataklizma indíthatja meg, amelyben a keresztény egyházakat a közös szenvedés hozza egy tető alá: „A kat[olikus]–prot[estáns] közeledésnél is akadály ez az általános keménység. Érthető, hogy ott közelednek egymáshoz, ahol tudatosan elváltak az erőszaktól, vagy azért, mert maguk szenvedik (tudod, hol), vagy azért, mert még nincsenek érintve az erőszak szellemétől (angol, amerikai keresztények). Nálunk egyik oldalon sem ismerik maga meztelenségében az erőszakot, ezért nem is szeretik egymást úgy, ahogyan a közös szenvedések alatt szeretnék. – Amíg a világhelyzetről és abban működő erőkről nincs pontos értesülés és tudomásulvétel, addig nem lehet siker. A közeledés pedig nem lehet másként, mint ha közeledő felek elfogadják egymást, amint vannak. Ez elleni hiba a Ti részetekről, ha rever[zálisok] eltörlését kívánjátok. A mi részünkről pedig az a nem leplezett vágy, hogy a közeledés, a most készítenő egyezés az egység kezdete, előlépcsője legyen, azaz: testvéri egyezésben éljünk, hogy minél előbb megszűnjetek protestánsná lenni, és kat[olikus]-sá legyetek. [...] Nem lehet egyezséget kötni, sem azzal a hátsógondolattal, sem ezzel a hátsógondolattal, sem azzal, hogy akkor

⁶⁷ Nemzedéktársához, Bangha Bélához hasonlóan, aki a századfordulós katolicizmusról úgy vélekedett, hogy „az egyház nagyrészt a múltnak presztízséből élt, s bizonyos fokig a lelkek birodalmában is uralkodó tehetetlenségi nyomatékból”. (*Magyar Kultúra*, 1938. január 5.)

teszek jót a kat[olikus]-okkal, ha lemondanak egy igen lényeges nézetükről és annak érvényesítéséről – a saját feleikkel szemben.”⁶⁸

Szeffű egyébként már majd egy évtizeddel a háború kitörése előtt, a katolikus reneszánsz tetőpontján is visszafogottan rögzítette a népegyházi katolicizmus expanzióját, és a közéleti katolicizmus heterogén táborával szembeni erős kritikáját jelezte a következőkkel: „A katolikus érdekek és dolgok szabad prédájául kínálkoznak alkalmmilag bármely népszerűsíthető mozgalomnak”, miközben a keresztényekre váró közeli jövővel kapcsolatban súlyos pátosszal telve jegyezte meg: „Az idők mindinkább megnehezdednek, s mint egy nagy tekintély mondotta, nincs kizárva, hogy az Egyház újra katakombákba szorul.”⁶⁹ A harmincas évek második felétől írt publicisztikáiban pedig a „holnap bizonytalanságát” már az elmúlt évek „felmenő vonalán felkapaszkodottak” szemében is észrevenni vélte, s bizonyosnak jósolta a politikai katolicizmus konjunktúrájának közeli hanyatlását és elmúlását.⁷⁰ Sőt, ő, aki történeti szintézisében néhány évvel korábban Magyarország és a Nyugat „felbonthatatlan kapcsolatáról” értekezett, ekkor már Nyugat- és Kelet-Európa elválását is prognosztizálta a totalitarista újpogányság expanziója iránti sajátos közép-európai fogékonyságban: „Közép- és Kelet-Európa mai zúrzavarában lapály, melyet minden pillanatban elönthet, itt-ott már el is öntött az ár, de tőlünk nyugatra ott emelkednek a keresztény humanizmus és demokrácia magaslatai, melyekre legrosszabb esetekben visszahúzódhatik évezredes kultúránk, hogy onnan egyszer újra visszafoglalja és megművelje ezt a nem eléggé kereszténynek bizonyult földet.”⁷¹

A nehéz előérzet más kortársakat is gyötört. A jezsuita Bangha Béla a jövő társadalmainak elkereszténytelenítő tendenciáit prognosztizálta; szerinte az egyházak „...hatalmas válságokon fognak keresztülmenni. Az egyházellenes agitáció, a vallásellenes mozgalmak, a kétely és a közöny, az élet elanyagiasodása és érzékiesedése, a tömegek előrehaladó öntudatosodása és egyéniesedése valószínűleg széles rétegek gyakorlati elkereszténytelenedésére s ezzel együtt esetleg oda fog vezetni, hogy a vallási közületek tagjaik jó részét elveszítik.”⁷² Ravasz László református püspök a kereszténység „maga egészében való fenyegetettségéről” írt, és szintén prognosztizálta, hogy a hagyományos egyházi intézményrend-

⁶⁸ Szeffű Gyula Bíró Sándornak, 1943. február 13. MTAKK Ms 4297/255.

⁶⁹ SZEKFŰ Gyula: Van-e katolikus közvéleményünk? *Magyar Kultúra*, (XIX. évf. 17.) 1932. szeptember. 165.

⁷⁰ SZEKFŰ Gyula: Izmosodik az egyén. *Jelenkor*, II. évf. 10. szám. [1940. május 15.] 6.

⁷¹ SZEKFŰ Gyula: Karácsonyi üzenet. *Korunk szava*, 1935. [december 15.] 418–419.

⁷² BANGHA Béla: *Keresztény únió?* I. m. 411–412.

szer, mindenekelőtt az iskolarendszer veszélybe kerül: „Nekünk olyan egyházi életet kell megszerveznünk, hogy ha egy szép napon minden iskolát elveszíténénk, a gyerek, az ifjúság és a szülők ki ne essenek a kezünkől, sőt kész szervezetekkel még erősebben hozzánk tapadjanak.”⁷³ Míg Ravasz László a „pásztori front”, a hithirdetés közvetlen módon megvalósuló formáinak erősítését szorgalmazta, Szekfű a kisközösségekben újra társadalmasuló keresztény élet példáját ajánlotta: „Nem is kívánhatjuk, hogy a tömegek terjesszék ki a hit parancsait és értelmét a közélet minden terére. Ebből a szempontból nincsenek katolikus tömegek, csak katolikus egyének.” Szekfű – a neotomista francia gondolkodóhoz, Jacques Maritainhez hasonlóan – azokban az egyéneknél, sejtekben, kisközösségekben, laikus körökben reménykedett, akik „elfödve, elborítva az Egyház társadalmi érvényesülése folytán még mindig hatalmasan formalisztikus tömegektől és szervezetektől”, közös fáradtsággal, közös elszánással élik az „intranszigenz katolikus életet”.⁷⁴

Epilógus. Szekfű és Mindszenty vitái

A várakozásoknak ez a kontextusa segíthet megérteni, hogy Szekfű Gyula miért került szembe a háborút követő magyar katolicizmus Mindszenty József nevével fémjelzett többségi irányával, annak ellenére, hogy 1945-ig a katolikus egyház felső vezetése is a katolikus regeneráció fontos munkásának tartotta őt.⁷⁵ Mindszenty, és vele együtt a legtöbb püspök – akik hozzá hasonlóan a háború alatt, illetve a közvetlenül háború előtt jutottak egyházkormányzói helyzetbe, és koruknál, szocializációjuknál, eltérő tapasztalati horizontjuknál fogva egy új generációt képviseltek az egyházvezetésben – lehetségesnek gondolták, hogy a két világháború közötti katolikus reneszánsz lelkipásztori sikerét kiterjesszék a katolikus politika területére. Mindszenty a maga egyházi-közéleti karrierjében a

⁷³ RAVASZ László: *Kilátások. (Vázlat).* Tájékoztató a baranyai lelkeszi konferencián, 1942. május 30. Gépeltek kézirat. Tiszáninneri Református Egyházkerület Tudományos Gyűjteményei. Kézirattár (k.t.d. 13. 631. jelzet alatt). 6.

⁷⁴ SZEKFŰ Gyula: Kísértésben. *Jelenkor*, 1939. I. évf. 1. szám. (1939. október 1.) 6.

⁷⁵ Az 1934. szeptember 26-i püspökkari értekezleten maga Serédi Jusztinián mondta Szekfűről: „Hercegprímás örömmel állapítja meg azt a tényt, hogy a nyári egyetem jelenlegi formájában kétségkívül jelentékeny katolikus megmozdulásnak tekintendő, és a püspöki kar színe előtt is kiemelni és megörökíteni óhajtja dr. Szekfű Gyula egyetemi tanár érdemeit, aki a Kat[olikus]. Nyári Egyetemet megszervezte és irányította.” BEKE Margit (szerk.): *A magyar katolikus püspökkari tanácskozások története és jegyzőkönyvei 1919–44 között.* I–II. k. [Dissertationes hungaricae ex historia Ecclesiae, XIII–XIV.] Aurora, München–Budapest, 1992. II. k. 47.

második világháború előtt is inkább szemben állt az óvatosan politizáló és a konzervatív *status quót* képviselő, így a pártpolitikában összességében politikai potenciálja alatt teljesítő hivatalos püspökkari irányvonallal. Nem lehet véletlen, hogy Serédi hercegprímás nem támogatta 1943-ban a püspöki kinevezését. Arra is több jel mutat, hogy megértően viszonyult a szélsőjobb radikális szociális követeléseihez – amitől a püspökök, az egy korábbi Prohászka Ottokár kivételével, korábban mindig elzárkóztak –, bár továbbra is meggyőződéses legitimista maradt. Mindszenty primási kinevezése, sőt a püspöki kinevezések mindegyike 1951-ig állami befolyástól mentesen történt, és így rövid időre megszakadt a hagyományos állami főkegyúri jog – egyébként már a Horthy-korszakban meggyengült – gyakorlata is. Úgy tűnhetett, a *ius patronatus* alól felszabadulva a katolikus felső klérus cselekvési tere paradox módon éppen akkor nyílt meg, amikor több évszázados közjogi dominanciája és kiváltságos anyagi helyzete végzetes csapást szenvedett. Ilyen előzmények után, Mindszenty karizmatikus személyiségének hatása alatt (és általa irányítottan), 1945 és 1948 között a hazai katolicizmus felső vezetése hatékonyan felhasználta a populáris-demokratikus tömegpolitizálás eszköztárát. Történetében addig ismeretlen (a lengyel és az ír katolicizmushoz hasonlítható) erőket mozgósított, amelynek csúcspontja az 1947/48-as Boldogasszony-év alkalmanként több százezres tömegek részvételével zajló eseménysorozata volt.

A hercegprímás történeti megítélése körül folyó több évtizedes vita tétje, hogy vajon politizáló főpappal van-e dolgunk, vagy a kivételes eredményeket fölmutató lelkipásztor Mindszentynél a politikai motiváció másodlagos volt. Az antagonisztikus álláspontok sikeresen fedik el a tényt, hogy Mindszenty felfogásában a hívők közössége egyszerre politikai közösség is, mégpedig a modern értelemben vett homogén politikai közösség, a „többség”. A primás tevékenysége tehát semmiképpen sem anakronisztikus; egyáltalán nem volt „megkésett jelensége” a politikai életnek. Mindszenty politikája modern, a konfliktusok dichotomikus értelmezésének politikája volt, amely a katolikus hagyomány évszázados, a jozefinizmus óta defenzív jellegű és gyenge hatásfokú opportunizmusát a homogén akaratképzés modern fikciójára váltotta.

Miközben a háború utáni politikai élet szereplői a viszonylagos mozgáster három évében sem tudtak hozzászólni a háborús bűnösségből és a megszállott ország státusából fakadó tabutémákhoz (a svábok és a felvidéki magyarok kitelepítése, *málenkij robot*, a megszálló hadsereg által elkövetett tömeges nemi erőszak), a főpap Mindszenty a háborús vereség és a nemzeti megalázottság tapasztalatát hajlandó és képes volt kollektív áldozati

sorssá és szereppé formálni. Üzenetének vonzereje így messzebb hatott – nem csupán a hívekre és nem csupán a katolikusokra –, ráadásul a kor patetikus és militáns retorikája az ő igehirdetését is áthatja, ami a győzelem illúzióját keltette a befogadó hallgatókban. E mögött a politika mögött nemcsak végzetesen hibás számítások álltak, hanem zálogul ott izzott a karizmatikus lélek tényleges készsége a mártíromságra, amely a mozgósítás kétségtelen politikai sikerét saját tragikus bukásának nagyszabású jelenetében – koncepció perében és elítélésében – teljesítette be.

Szekfű Gyula viszont 1945 tavasza, Serédi hercegprímás halála óta a hivatalos egyházvezetéstől radikálisan eltérően látta nemcsak a magyar katolicizmus közelmúltját és a belőle fakadó következményeket, hanem a politikai katolicizmus cselekvési terét is. Előbb úgy gondolta, hogy a nyugat-európai típusú kereszténydemokrácia baloldali affinitású társadalompolitikai céljait követi, később azonban egyre inkább a teljes „depolitizálódást” sürgette. Szekfű 1945 utáni korszakának megítélésére súlyos árnyékként vetül a moszkvai követség elvállalása és az 1947 végén megjelentett *Forradalom után*, amely a katolikusok körében (is) általános megütközést keltett. Sokak véleménye volt, hogy a követség elfogadása behódolás, a könyv pedig rosszhiszemű, mivel kommunista megrendelésre íródott.⁷⁶

A negatív vélemények ellenére aligha lehet eltúlozni a katolicizmusából fakadó motivációt mindezen dolgokban. Szekfű a moszkvai misszió elvállalását is katolikus érdekek tekintette: „Azt hittem, hogy konzervatív-reformer és katolikus lévén, ha én megyek Moszkvába, ezzel dokumentálva lesz ezen köröknek a készsége a Szovjettel együttműködésre.”⁷⁷ A *Forradalom után* kéziratát pedig megjelenése előtt kizárólag legszorosabb katolikus elvbarátainak mutatta meg: az irodalomtudós Eckhardt Sándornak, a jezsuita szerzetes P. Jánosi Józsefnek és a Demokrata Néppárt vezetőjének, Barankovics Istvánnak.⁷⁸ Még 1948 decem-

⁷⁶ Mindszenty József a *Forradalom utánról* úgy nyilatkozott, hogy „vagy most hazudik, vagy azelőtt hazudott”. 1974-ben megjelentetett emlékirataiban pedig a történetíró baloldali fordulatát – talán mentegetésképpen is – annak tulajdonította, hogy „felesége sorsa miatt aggódnia kellett a nemzeti szocialista rémuralom alatt”. Fábián János örkanonok, Mindszenty egykori aulistájának visszaemlékezése. In: SAAD Béla: Tíz arckép. *Ecclesia*, Budapest, 1983. 98.; MINDSZENTY József: *Emlékirataim*. Szent István Társulat, Budapest, 1989. 226.

⁷⁷ Kornfeld Mórighoz, 1946. szeptember 22. KORNFIELD Móric: *Triantonól Trianonig*. I. m. 359.

⁷⁸ „Egy levonatot kérnék ebből a IV. fejezetből újra elküldeni. J. [Jánosi] páternek... Az egész eddig kijavított munkát pedig a IV-ggyel együtt egy levonatban Barankovicsnak azzal, hogy *egyedül* Eckhardt Sándornak mutassa meg, s azután adja vissza [...] Neked.” Szekfű Gyula levele Mérei Gyulának Mátraháza. MÁV üdülő, [1947]. október 28. MTAKK, Ms 5235/19.

ber elején is habozva vállalta el, hogy nyílt levéllel forduljon Mindszenty-hez, a levelet fogalmazó Cavallier Józseffel, valamint Kodály Zoltánnal együtt felkeresse Mindszentyt, és mintegy utoljára megpróbálja rábeszélni politikai irányvonalának feladására.⁷⁹

Fentebb többször is idézett levelében írta 1946-ban, hogy Mindszenty ellenzéki katolicizmusa miatt „százazrek lelki üdve forog kockán, akik az állam nyomására le fognak hullni az Egyház testéről”.⁸⁰ Egy évvel később pedig, a *Forradalom után*ban – feltételes módba foglalva a valóságot – mintegy így folytatta a gondolatot: „...nem hiszem, hogy ha mi limitróf keresztények üldözésnek lennénk kitéve, a nyugati hatalmak védelmünkre kelnének.”⁸¹ Ez a megjegyzése (Mindszenty már a korban is köztudomású és oly sokak által osztott naiv reményével ellentétben, s később a tényektől igazolt módon) prognosztizálta: a politikai katolicizmus, amely 1945 után Nyugat-Európában a kereszténydemokrata pártokban új lendületet kapott, saját társadalmi programjának megvalósításán dolgozik, és nem lesz tekintettel a vasfüggönyön túli realitásokra, sőt a közép-kelet-európai „néma egyházak” szenvedése hatékony politikai tőkét jelent választási mozgósításában. Ezért iktatta ki Szeffű saját gondolkodásából is Közép- Európát mint geopolitikai kategóriát, amikor keserűen kifakadt: „Nem álmodozhatunk többé a híd szerepéről sem Nyugat és Kelet között. [...] A hidat is odadobhatjuk az ócskavas közé, ahol már örökre pihen politikai múltunk sok értelmetlen, nagyzásból született, meg nem valósítható frázisa.”⁸² Valójában a két háború okozta világégest is a (nyugati) keresztény civilizáció csődjeként értékelte: „Mert ha csak egyetlenegy igazi keresztény államhatalom volna szerencsétlen korunkban, akkor nem tört volna ki sem az első, sem a második világháború, s nem kacérkodnának ma sem az emberek a harmadikkal, az atomháborúval.”⁸³ Mindebből az következik, hogy a „depolitizálás” Szeffű szótárában nem más, mint teljes lemondás a közéleti katolicizmus politikai ambícióiról: „fegyverletétel”. Szeffű 1945 utáni diskurzusának kétségtelen perverziója, amelytől olvasói zavartan fordulnak el, s amely a *Forradalom után* retorikájának sűrű szövetéből is folytonosan kibomlik: a magát a körülmények miatt bűnösnek érző áldozatnak a rajta

⁷⁹ SALACZ Gábor: *A Magyar Katolikus Egyház tizenhét esztendeje (1948–1964)*. Görres Gesellschaft, München, 1988. 22. Mint mondta, „ő katolikus, s egyházi elöljárósághoz csak udvariasan és kérve lehet fordulni”.

⁸⁰ Szeffű Gyula Kornfeld Mórchoz, 1946. szeptember 22. i. m. 359.

⁸¹ SZEFFŰ Gyula: *Forradalom után*. Cserépfalvi, Budapest, 1947. 204.

⁸² Uo. 122.

⁸³ Uo. 157.

tett erőszaktételebe való belegyezése. Amikor 1948. december 8-án Esztergomban Mindszenty József Cavallier és Kodály jelenlétében fogadta őt, nem tudott konkrét alternatívát kínálni. „Minden inog” – hangsúlyozta, s arra szólított fel, hogy az Egyház „rendezkedjék be a Nagy Konstantin előtti helyzetre”. Ezt Mindszenty úgy magyarázta, hogy az egyháznak tehát vissza kell vonulnia a katakombákba, s ezzel tulajdonképpen vége is lett a tárgyalásnak.⁸⁴

Sorsuk ezután eltérően alakult. Mindszentyt hosszú börtön, majd 1956-os rövid szereplése után az amerikai követségen töltött 15 év magánya, s utána a száműzetésben bekövetkezett halál várta. Emlékezte politikai emlékezet lett, szimbolikus sorsában valósult meg a katolicizmus és a nemzeti öntudat sokáig késlekedő szintézise, amely 1989 után, a hamvaiból feltámadó magyar politikai katolicizmusnak is legfőbb hivatkozási alapja. Kétségtelen viszont, hogy *akkor* a hívek döntő többsége, a papság, és XXIII. János pápaságától kezdődően a Vatikán is a *modus vivendi* kialakítását, a vele járó megalázó kompromisszumok sorát választotta. Aligha lett volna más lehetőség, hiszen sem a főpásztorok, sem a hívek nem voltak készek arra a fajta helytállásra, amelyre Mindszenty a letartóztatását megelőző utolsó pásztorlevelében felhívta őket, s a modern totalitarizmus Mindszenty esetében is három hét alatt megtalálta a módját, hogy az „emberi erőt felülmúló” szenvedések felemésszék ellenállását.⁸⁵

Szekfünek, akit a „társutas szerep” élete utolsó évtizedében magas, de névleges pozíciókba emelt, nincs élő politikai emlékezte. A történelmi életművére irányuló, ki nem hunyó kritikai figyelem viszont arra ösztönöz, hogy a hatás eredőjét arrafelé keressük, ahol biztosan találhatunk nyomokat: vallása és hite nyugtalanító tanításaiban. A hit, amelynek „ha cselekedetei nincsenek, holt önmagában” (Jak 2,17), a közösségi létezés véges és tökéletlen kompromisszumokkal teliszórt mezejére hív; a tökéletesség evangéliumi követelménye (Mt 5,48) viszont a teremtmény másra át nem ruházható és folytonos belső küzdelmeiben valósulhat meg, ahová csak a teljesen odaadott élet misztikus, nehéz magánya vezethet. És Szekfű, noha mindvégig egyház- és dogmahű, mégis különc;

⁸⁴ SALACZ Gábor: i. m. 23.

⁸⁵ A mártíromsággal szemben a manapság rossz hírű *Ostpolitik* elsősorban pasztorációs politika volt. Casaroli bíboros, a szürke eminenciás írja: „...elsősorban a katolikusok nagy többségének – családjának, gyermekek, fiatalok, továbbá a munkásság és a parasztság megfelelő lelkipásztori ellátását kellett biztosítani, mert nekik nem volt lehetőségük és esetleg bátorságuk sem, hogy éljenek az »illegális«, titkos pasztorációs lehetőségekkel, amelyeket a legelkötelezettebbek és a legbátrabbak megkockáztattak.” Agostino CASAROLI: *A türelem vértanúsága. A Szentszék és a kommunista államok. 1963–1989*. Szent István Társulat, Budapest, 2001. 78.

szemérmesen zárkózott katolicizmusa a cselekvő ember törékeny ambícióit szembesíti a tökéletesség követelményét számonkérő intellektussal; meglátásainak kudarca, még a forradalmi erőszaktételbe történő beleegezés is, a vereség egzisztenciális szituációjaként több aktualitást hordoz, mint a tridenti győzelmes beszéd $mód$ hagyományát rögzíteni akaró tradícionálizmusnak olykor frusztrált szektabeszédbe hajló továbbélése. Ezért állhat meg önarcképként is Tomori Pálról, a papról és hadvezérről, a mohácsi bukás tragikus hősről adott jellemzése: „A belső élet választottjai is csak emberek, és olyan nehéz, nekik is nehéz a világtól elfordulni.”⁸⁶

⁸⁶ SZEFFŰ Gyula: Tomori. *Napkelet*, 1926/VII–VIII. 587.