

Rada János

Egyházkritika és a kultúrharc retorikája magyarországi röpiratokban
(1867–1895)

Rada János

Egyházkritika és a kultúrharc retorikája
magyarországi röpiratokban
(1867–1895)



Miskolci Egyetemi Kiadó
2024

© Miskolci Egyetemi Kiadó
© Rada János

A kötetet lektorálta:
Fazekas Csaba

ISBN 978-615-6835-05-5

TARTALOMJEGYZÉK

Bevezetés	9
1. Antiklerikalizmus Magyarországon 1867-től 1895-ig	9
Kutatástörténeti előzmények	11
Célok és források	17
2. A „kultúrharc” értelmezési lehetőségei a 19. századi magyar történelemben	20
Kulturkampf a Német Birodalomban	21
Kultúrharcfogalmak Magyarországon a 19. század utolsó évtizedeiben	24
Egyházpolitikai feszültségek és történeti fogalomhasználatok	27
Kultúrharcértelmezések az egyházpolitikai küzdelmek idején	33
Egy eszmétörténeti megközelítési kísérlet	36
Reformkori előzmények	37
3. Eszmétörténeti háttér: liberalizmus és nacionalizmus	40
I. Kulcsfogalmak és gondolati pozíciók	44
1. Kulcsfogalmak és programok	44
„Hazátlan ultramontanizmus”: nemzeti egyház vs. csalatkozhatatlan pápa	44
Felvilágosodás, haladás vs. ultramontanizmus	54
„Absolutizmus” vs. autonómia	60
„Papi kaszt” vs. polgári társadalom – cölibátus és polgári házasság	74
„Papi árnítás” és népoktatás	78
2. Egyház, állam és a kultúrharc retorikája (1867–1875)	81
Egyházpolitikai programok	81
Szekularizációs diskurzusok	93
Háborús metaforák, militáns frazeológia	97
Kontinentális liberalizmus és a jozefinizmus öröksége	98

3. Katolikus válaszok az antiklerikálisok vádjaira, programjaira	102
Hitvédelmi retorika	103
Nemzeti érvskála, avagy válaszok az ultramontanizmus vádjára	104
Válaszok az alsópapsággal kapcsolatos liberális diskurzusokra	112
Liberális érvek – egyházi térfélen	115
II. Antijezsuita vitairatok az 1870-es évek első felének	
Magyarországon	119
Közéleti viták a jezsuitákról a reformkor idején és a rend	
betelepítése	121
Régi jezsuitaképek – újabb szövegek	121
Antijezsuitizmus és antiklerikalizmus	127
Kultúrharcos interpretációs keretek és jezsuitaellenesség	130
A liberális szabadságjogok és a jezsuiták – avagy a jezsuita-	
ellenes programok.....	133
A „jezsuita” szó tágabb értelméről	141
Összefoglalás	141
III. Kultúrharc, nacionalizmus és antiklerikalizmus az egyház-	
politikai küzdelmek röpiratirodalmában	144
Változások a politikai gondolkodás fősodrában	144
Új színárnyalatok: az antiklerikalizmus nacionalista érvskálája.....	146
Katolikus válaszok a „magyar kultúrharc” korában	160
Kultúrharcfelfogások az újabb röpiratok lapjain	162
Összefoglalás	164
IV. Kultúrharcos interpretációs sémák és a protestantizmus	166
Kultúrharc és protestantizmus	161
A protestantizmus mint pozitív példa	168
A protestáns sajtó és a kultúrharc retorikája	174
„Protestáns ultramontanizmus”	175
Összefoglalás	177

V. Antiklerikális röpiratok vallással kapcsolatos attitűdjei	179
Röpiratok a vallásról a kora dualista korszakban.....	180
Laicizált kereszténységfelfogások és a dogmák kritikája	191
Röpiratok vallással kapcsolatos attitűdjei az egyházpolitikai küzdelmek idején.....	202
Összefoglalás	207
Összefoglalás.....	210
Felhasznált irodalom	215
1. Antiklerikális röpiratok.....	215
2. További nyomtatott források	217
3. Szakirodalom	220

BEVEZETÉS*

1. Antiklerikalizmus Magyarországon 1867-től 1895-ig

„A rozsnyói egyházmegyébe kebeleztet rozsnyói egyházkerületi lelkészkezdő papság [1870.] okt. 11. Dobsinán tartott őszi gyűlésén az azon megjelent társak által panaszosan felhozott, hogy a sajtószabadság féktelenkedése óta feltűnően szaporodnak honunkban a magyar irodalom gyalázatára a szabadonczi írkászok által kiadott s kath[olikus] egyházunk s hierarchiája tekintélyének lerombolására irányzott rágalomteljes, gyalázatos művek és kontárujdonságok, melyeknek szerzői a kath[olikus] papságra fogott, de hitelesen be nem bizonyított, bűnök botrányos leírásából meggazdagodni igyekeznek, hogy a „Pápák bűnei”, „Papi titkok”, „Papok tükre”, „Barátfülek”, „Papramorgó” stb. című trágár könyvek és hírlapok a Júdás filléreiből meggazdagodni törekvő könyvkereskedők által nyilván árultatnak s a papgyűlölő emberek által drágán megvétetnek, kíváncsilag olvastatnak és olvasás végett másokkal is közöltetnek [...]”

A rozsnyói egyházkerületi gyűlés fent idézett kérvényét, amely a kifogásolt „művek szerzőinek megfenyítése végett” erélyes fellépésre, a kormánynál való közbenjárásra kérte a megyéspüspököket, a *Religio* című katolikus lap publikálta.¹ Nem véletlen, hogy a rozsnyói papság éppen 1870-ben emelte fel hangját az egyházellenes irodalom hazai elburjánzása miatt. A piarista egyháztörténész Török Jenő is megállapította a

* Jelen szöveg a Miskolci Egyetem Irodalomtudományi Doktori Iskolájába azonos címen benyújtott, majd 2020. szeptember 25-én sikeresen megvédett doktori értekezés átdolgozott, javított és bővített verziója. Ezúton szeretném köszönetemet kifejezni témavezetőimnek, Horváth Zitának és Poroláb Tibornak, valamint opponenseimnek, Fazekas Csabának és Sarnyai Csaba Máténak, amiért észrevételeikkel, tanácsaikkal hozzájárultak a szöveg legelső verziójának továbbdolgozásához, és irányt mutattak a kézirat jelen formájának kialakításához.

¹ *Religio* 29/42. 1870. november 23. 332.

korszak katolikus autonómiamozgalmáról írt alapvető jelentőségű munkájában, hogy talán soha, egyszer sem jelent meg annyi antiklerikális kiadvány magyar földön, mint az első vatikáni zsinat idején,² amikor is a pápai csalatkozhatatlanság (infallibilitás) dogmájának definiálása szerte Európában felkorbácsolta a liberális s egyúttal a nacionalista közvélemény egyházellenes érzelmeit. Magyarországon ráadásul immár három éve, az 1867-es változások óta vitáztak állam és egyház³ viszonyának reformjáról, sőt viták folytak magának a katolikus egyháznak a belső megreformálásáról is – éppen a Török által nagy alapossággal fel dolgozott autonómiamozgalom összefüggésében. Az egyházügyi feszültségek a kiegyezést követően rögvest felszínre törtek: az 1848 című lap hasábjain például már Ferenc József 1867. június 8-i koronázását is kifogásolták, amiért az – a hajdani államvallási hagyományok alapján – katolikus szertartás keretében zajlott.⁴ Az egyházpolitikai reformok polémiajának szinte természetes velejárója volt, hogy fellendült az antiklerikális irodalom, hiszen a katolikus egyház állami-társadalmi szerepéről, (elő)jogairól folytatott viták idején mindig bőséggel jelentek meg olyan sajtótermékek, amelyek a liberális reformjavaslatokat propagálva – sőt gyakran jóval radikálisabb szekularizációs programokat felkarolva – egyúttal a klérus kíméletlen kritikájának is hangot adtak. A folytatásban a rozsnyói papság által felpanaszolt, „Papramorgó” ál néven jegyzett füzetek is példázni fogják, hogy milyen fajta – az egyházi fél szerint „be nem bizonyított” – vádpontok, sztereotípiák terjedtek az országban az egyházellenes irományok útján.

Az antiklerikális irodalmat leginkább kétféle cél jellemezte. Dolgozatomban több olyan szöveget is idézni fogok, amelynek elsődleges célját a papság állítólagos bűnlajstromának boncolgatása, pellengérezése, esetleg egyenesen démonizálása jelentette, míg az egyházpolitikai reformok témakörét legfeljebb felületesen, az általánosságok szintjén érintették; de foglalkozni fogok jó pár olyan kiadvánnyal is, amely elsősorban az egyházpolitikára fókuszálva relatíve tapintatosabb maradt a klérussal szemben – habár felvázolt programjában az erős, befolyásos

² TÖRÖK 1941, 203.

³ A folytatásban az „egyház” önmagában állva mindig a katolikus egyházat fogja jelenteni.

⁴ HERMANN 1973, 444.

egyházi pozíciók felszámolását ajánlotta. Igaz, többnyire mindössze az arányok tolódtak el valamely irányba, minthogy az antiklerikális egyházpolitikai koncepciók és az egyházellenes előítéletek az esetek túlnyomó többségében együtt, kéz a kézben jártak.

Kutatástörténeti előzmények

A régebbi, teológiai szemléletű egyháztörténeti irodalom – a szerzők egyházias nézőpontjának, értékrendjének megfelelően – rendre sötét képet festett a dualista korszak történetéről: hangsúlyozva az ország közhangulatának egyházellenes irányát, a társadalom elitjét jellemző vallási közönyösséget, valamint a népszerű liberális egyházpolitikai elgondolások, illetve a szigorú, intranzigens katolikus felfogás egymásnak feszülését.⁵ Igen reprezentatív lehet itt Hermann Egyed alábbi reflexiója, amelyet a nemzet 1867-es sorsfordulójáról szólva fogalmazott meg: „A nemzet az abszolutizmus dermesztő két évtizede után tehát friss erővel és nagy reményekkel láthatott az újjáépítéshez. Annál nagyobb aggodalmakkal kellett a katolikus egyháznak a jövőbe néznie.”⁶ Karácsonyi János egyháztörténetében szintúgy megállapította, hogy ’67-ben az „egyház mindjárt vészes és védtelen helyzetbe került”, mígnem a ’70-es évek elejére „tetőpontra hágott a kath[olikus] egyház iránti gyűlölet és támadás”.⁷ Az új, liberális szféra általános jellemrajzát felvázolva Salacz Gábor már odáig jutott, hogy: „Az egyházellenes támadások természetesen bizonyos megrendülést idéztek elő a katolikusok soraiban s ezzel párhuzamosan tévesztéseget az egyházi tekintély érvényesülésében. Az Egyház mintegy katakombaszerű életre szorult.”⁸ Az antiklerikális nyomás fokozódásához, egyúttal a katolikus egyház népszerűtlenségéhez mindhármasuk interpretációjában hozzájárult az olyan emigránsok hazajövele is, akik külföldön, legfőképp a Risorgimento Itáliájában kerültek egyházellenes

⁵ A jellemző antiliberális attitűd jó példája lehet Török Jenő megjegyzése, amely szerint a jóhiszemű, vallásos Eötvös József elgondolásainak legtöbb hibája is „a liberalizmus [...] eredendő bűnének tudható be”. TÖRÖK 1941, 66.

⁶ HERMANN 1973, 444.

⁷ KARÁCSONYI 1929, 271, 275–276.

⁸ SALACZ 1974, 13.

nézetek befolyása alá.⁹ Hermann szintúgy a dualizmus nyitányáról írta, hogy: „Az emigrációból hazatért politikusok [...] Mazzini, Garibaldi, Cavour környezetében, a pápaság halálos ellenségeitől radikálisan vallásellenes érzületet vettek át és szinte mindnyájan szabadkőművesek voltak.”¹⁰ Hermann itt citált megállapítása egyébiránt Szekfű Gyulától, a *Három nemzedék* oldalairól¹¹ származott. (Világi pályatársa írását más-hol is idézte egyháztörténeti összefoglalójában.) Az egyházi historiográfia narratívája alapján az emigránsok hazatérve a szabadságharc után elhagyott hazájukba – nem függetlenül a száműzöttek iránt táplált általános társadalmi részvételtől – fontos állami és törvényhatósági hivatali pozíciókba jutottak, s néhány esztendő elteltével a kulturális, illetve a tudományos életben is vezető szerepre tettek szert. A „keresztényellenes szellemet” pedig jórészt az újonnan alapított szabadkőműves páholyok segítségével terjesztették az országban.¹² Az antiklerikalizmus és a szabadkőművesség – egész pontosan: „a zsidó elemektől szaturált szabadkőművesség” – kapcsolódási pontjaira például K. Török Mihály Miklós is

⁹ Elsősorban az olasz mozgalmak radikálisabb, forradalmias hajlamú szárnyában markánsan jelen volt ugyanis a harcias antiklerikalizmus. Mazzini ugyan „Isten és a nép” jelszavával mozgósított harcra az elnyomás ellen, saját elgondolásai a vallásról, annak tartalmáról viszont nemigen tértek össze az egyház hivatalos tanaival. Egy új, a szabadság és egyenlőség eszmévilágától áthatott, polgári és nemzeti jellegű vallás koncepcióját hirdetve, prófétai hangon szólt az olasz néphez, az Egyházi Államot pedig az olasz egyesítés egyik legfőbb legyőzendő ellenlábásának tartotta. Míg Mazzini kritikájának középpontjában jórészt a katolikus egyház evilági hatalomgyakorlása, hierarchikus struktúrája és főleg maga a pápaság állt, addig Garibaldi – különösen az 1862-ben, majd 1867-ben is megghiúsult római expedíciója után – már jóval hajlamosabbnak bizonyult arra, hogy magát a világi és szerzetes papságot is roppant bántó, durva hangnemben becsmélje. Lásd FOURNIER-FINOCCHIARO 2020.

¹⁰ HERMANN 1973, 444.

¹¹ Szekfű-féle szövegverzió: „[A] 67-ben hazatért emigráció [...] Mazzini, Garibaldi, Cavour környezetében, a pápaság e halálos ellenségeitől határozottan vallásellenes érzületet vett át és szinte egészében a szabadkőművességhez tartozott.” SZEKFŰ 1920, 227.

¹² KARÁCSONYI 1929, 271. és főleg SALACZ 1974, 76–77.

rendre felhívta a figyelmet a korszak egyházpolitikájáról írva.¹³ Ő szint-
úgy a 20. század első felének klerikális értékrendű történetírója volt.

Habár a röpiratirodalmat érintőleg néhány egyházi berkekben hírhedt antiklerikális publicista neve is megjelent a citált munkákban – így például „Papramorgó”, Toldy István vagy Simonyi Iván neve –, sőt pár kiadvány is kapott egypár sornyi figyelmet, a dualista korszak antiklerikális irodalmának átfogó igényű vizsgálata már nem fért bele az egyháztörténeti kutatások tárgykörébe. Többnyire csak annyiban tartották fontosnak a fent nevezett szerzők pamfletjeit, amennyiben azok szemléltető példa gyanánt szolgáltak az egyházat ért támadásokra vonatkozólag,¹⁴ illetve amennyiben olyan radikális egyházpolitikai programot propagáltak, amely relevanciával bírt az országgyűlési viták alakulása szempontjából.¹⁵ Magának az antiklerikalizmusnak – mint eszmétörténeti jelenségnek – viszont önmagában nemigen szenteltek figyelmet: a szövegek ér-
vskálája, frazeológiája, toposzhasználata – mondhatni: belső világa – már nem állt a kutatások középpontjában. Ezt persze könnyen megérthetjük figyelembe véve, hogy ezúttal az egyház-, nem pedig az eszmétörténet-
írás műhelyeit érintettük, ráadásul a szerzők egyházi személyek vagy leg-
alábbis határozottan egyházas szellemiségű tudósok voltak.

Az 1950-es évek elejétől viszont szinte felvirágzott az antiklerikális örökség kutatása Magyarországon, hiszen a marxista szemléletű tudomá-
ny – ahogy valamennyi, a maga lehetséges előképei és előzményei
után a régmúlt világában is hajthatatlanul nyomozó mozgalom tudomá-
nyossága – előszeretettel nyúlt vissza az egyház és a vallás múltbéli kri-

¹³ K. TÖRÖK 1933, 11.

¹⁴ Karácsonyi pl. „Papramorgót” említette. Salacz a *Barátfülek* szerzőjének, azaz Kóródy Sándornak az álnevét is feloldotta: KARÁCSONYI 1929, 276; SALACZ 1974, 41. Török Jenő pedig Toldy István álnéven jegyzett, az egyháztörténész szerint „gyűlölködő és alpári hangú” röpiratával példázta a zsinat hazai egyházellenes visszhangjait: TÖRÖK 1941, 230–231.

¹⁵ Salacz ilyen céllal idézte például – mint jellemző hangot – Simonyi Iván állásfoglalását. SALACZ 1974, 54. Ugyanő az 1890-es évek első felének eseménytörténetét elbeszélve is idézett egyházkritikai álláspontokat – például Beksics Gusztávét is –, valamint a viták irodalmi lenyomatait szemlélve számos egyházpolitikai – néhány kifejezetten antiklerikális – kiadvány címléírását is megadta. SALACZ 1938, 291.

tikájához, hogy felvázoljon egy olyan fejlődési pályát, amelyet az emberiség több évszázad, sőt évezred egymásutánjában járt be, hogy végül elérjen az ateista materializmusig.¹⁶ A saját – állítólagos – hagyományait exponáló marxista irodalom nézőpontjából persze az egyháznak – mint a vallás hordozójának – a kritikája részét, mégpedig egy olyan, fejletlenebb, immár meghaladott formáját képezte a vallás kritikájának,¹⁷ amely Karl Marx előtt csak alig-alig tudott eljutni a tiszta és tudatos materializmusig, azaz a felvilágosodástól a „polgári” éra végéig többnyire megragadt a „szégyenlős ateizmus”, vagyis a deizmus szintjén. Egy jellegzetes vélemény szerint a dualista ország értelmiségije is zömmel „csak a polgári antiklerikalizmusig jutottak el”. Vagyis: „Leleplezték a vallás erkölcsnevelő hatásáról szóló papi meséket, de nem tudtak teljesen megszabadulni az istenhittől.”¹⁸ Természetesen a végső mérleg minden effajta bírálat ellenére is pozitív maradt, s az antiklerikális költészet – mert hogy a figyelem az egyetemes filozófiatörténet mellett főleg a hazai szépirodalomra összpontosult¹⁹ – pusztán mint „haladó hagyomány” is megbecsülést nyert a marxista jellegű irodalomban, ahol is a magyar múlt fontos tanulságául szolgált, „hogy a haladás ügyének bajnokai szükségszerűen szembekerültek a reakciós egyházzal is”.²⁰

1960-tól megindultak a *Világosság* évfolyamai, amely lap mint „materialista világnézeti folyóirat” pozicionálta magát, Hagyományaink című rovatában pedig tudományos ismeretterjesztés céljából több ízben is foglalkozott a 19. századi „polgári” antiklerikális irodalommal, ennek egy-egy szerzőjével: publikációt közöltek például Toldy Istvánról (1844–1879) és a „Papramorgó” álnév mögé bújt Kóródy Sándorról

¹⁶ Lásd pl. LUKÁCS 1973, 457–491; PAIS 1974, 11–197.

¹⁷ A marxizmus – önértelmezése szerint – meghaladta az egyes egyházi dogmák bírálatát, és figyelme magára a vallásra, egész pontosan a vallás – mint felépítmény – alapjául és forrásául szolgáló társadalmi viszonyok tanulmányozására összpontosult. Ezáltal volt hivatott – önnön saját célja szerint – hozzájárulni az olyan társadalmi viszonyok megteremtéséhez, amelyek közepette megszűnik az „elidegenülés”. Ez aztán a marxisták felfogása szerint idejével a vallás törvényszerű elhalását fogja eredményezni. Lásd pl. LUKÁCS 1973, 111–231.

¹⁸ BALOGH 1955, 8, 70.

¹⁹ Pl. BALOGH–LAJTHA 1955; PÁNDI 1952.

²⁰ PÁNDI 1952, 6.

(1843–1906), vagyis a dualizmus idejének tevékeny antiklerikális publicistáiról. Portréjuk felrajzolásának szemléletmódját jól példázhatja Gutter István Toldyról formált álláspontja, amely szerint a néhai közíró hibája az volt, hogy nem ismerte fel a vallás létrejöttének és fennállásának társadalmi alapjait, vallásfelfogása pedig messze elmaradt az ateizmus mögött. Egyházellenes polémiája persze, fejtegette a folyóirat szerzője, emellett is „értékes antiklerikális hagyományt jelent”, hiszen azt bizonyítja, „hogyan az antiklerikalizmusnak népünk történetében mély gyökerei vannak”.²¹ Várkonyi András pedig, bár méltatta Kóródy életművét, antiklerikális és ellenzéki irányú közéleti tevékenységét, legvégül hozzátette, hogy minden erényével együtt „[n]em több ő, mint ami valóban volt, a 19. század utolsó negyedének egyik harcos, polgári antiklerikalistája”.²²

Elmondhatjuk tehát, hogy az elsődleges cél itt sem a dualista korszak egyházkritikájának átfogó vizsgálata volt, hanem a marxista felfogásra jellemző egyházellenes szemlélet előzményeinek felmutatása – ennek megfelelően rendszerint a marxista világnézet normatív alapjáról szemlélve, majd megítélve a hajdani publicisták antiklerikális munkásságát. A valláshoz fűződő viszonyt, vagyis az egyházellenes csoportok vallással kapcsolatos attitűdjeit – amelyet a főleg szépirodalmi szövegek feldolgozása során a „deizmus” univerzális címkéjével jellemeztek, míg részletesebben nem bolygattak a marxista szerzők – a folytatásban alaposabban is körül fogom járni. Igaz, más források, immár a röpiratok alapján.

Természetesen az elmúlt évtizedek egyes feldolgozásai, tanulmányai is érintették az antiklerikális diskurzusok és elgondolások világát. Itt egyház-, eszme- és sajtótörténeti művek egyaránt figyelemre érdekesek. Az 1980-as évek grandiózus sajtótörténetének *A klerikális és antiklerikális sajtó tevékenysége a kiegyezés utáni években* című fejezete a konzervatív egyházi szellemiségű sajtótermékek értékhorizontjának és tevékenységének ismertetése mellett a liberális katolicizmus orgánumait, azok fenntartási problémáit is ismertette – amely lapok főleg, de nem kizárólag a katolikus autonómia témájában folytattak polémiát a klerikális sajtóval –, ám a korabeli antiklerikalizmus álláspontjaival, érvelésmódjaival a szövegegység alaposabban már nem foglalkozott.²³

²¹ GUTTER 1970. Idézett részek: 55.

²² VÁRKONYI 1962, 96.

²³ Lásd GERGELY–VELIKY 1985, 150–166.

Másutt a politikai, illetve egyházpolitikai gondolkodás történetét tárgyalva, vagyis az egyház- és eszmetörténet határmezsgyéjén járva nyertek említést egyes antiklerikális elképzelések, főleg azok az aggodalmak, amelyek a pápai infallibilitáshoz fűződtek, és amelyek alapján a modern államra nézve magyar földön is veszélyesnek ítélték a zsinat dogmatikus határozatait. Az állami önvédelem és szuverenitás szempontjai, frázisai és jelszavai, amelyek – mint látni fogjuk – főszerepet játszottak az antiklerikális diskurzusokban, ekkortájt, az 1870-es évek elején a képviselőház falai között is hangot kaptak.²⁴ Csorba László eme félelmek felvázolásán túl alaposan foglalkozott az egyházi javak problematikájával, így a 19. századi hazai szekularizációs koncepciókkal, illetve azok tipikus érvskálájával is.²⁵ A dualista korszak antiklerikalizmusának egyik válfaját Csunderlik Péter fókuszáltabban is tanulmányozta, és pedig a baloldali-radikális Galilei Kör antiklerikális retorikáját, illetve tevékenységét feltárva.²⁶ A 20. század elejének eszmetörténeti fejleményei, jelenségei viszont már nem képezik monográfiám tárgyát, ebből kifolyólag a századelő – immár jelentősebben átrendeződött – eszmei mezején sarjadt egyházellenesség témáját, ennek feldolgozásait itt részletesebben nem érintem.

Kifejezetten az alább vizsgálandó forrásbázis egy-egy szegmensét felhasználva is íródtak tanulmányok az elmúlt néhány évtizedben, sőt évben is, például egy Pázmány Péter *Kalauzát* körüljárni hivatott konferencia kötetében. Császtvay Tünde írása Toldy István antiklerikális munkásságát felvázolva azt is bemutatta, hogy milyen visszhangok kiváltójává vált a fiatal publicista 1867 utáni „vallásháborúja”.²⁷ Míg Ajkay Alinka dolgozata Toldy Pázmányt bíráló állításait vizsgálta a szerző antijezsuita vitairata alapján, s egyúttal az egyházi fél egyes reflexióit is ismertette.²⁸ Korábban Toldy – illetve az írásomban szintúgy szereplő Péteri Károly – 1870-es évek eleji antijezsuita polémiját Petrich Antal SJ is érintette a jezsuiták magyarországi történetéről írt feldolgozásában.²⁹ Toldyt idézte

²⁴ Az országgyűlés egyházügyi disputájához lásd SCHLETT 2010, 487–533.

²⁵ CSORBA 1999.

²⁶ CSUNDERLIK 2017, 213–236.

²⁷ CSÁSZTVAY 2016.

²⁸ AJKAY 2016.

²⁹ PETRICH 1992.

Nagy Miklós kisebb terjedelmű dolgozata is, amely Jókai Mór egyházellenes, főleg szerzetes- és jezsuitaellenes attitűdjét vette szemügyre, ami során Nagy rávilágított, hogyan ágyazódott a „nagy magyar mesemondó” látásmódja a kiegyezés korának jellemző egyházkritikájába. Ez utóbbi kapcsán – mint „[az] antiklerikálisok eszméinek egykorú összefoglalása” – a szerző számára jórészt Toldy vitáirata jelentett viszonyítási pontot.³⁰

Láthatjuk, hogy a 19. század utolsó harmadának antiklerikalizmusát ez idáig nem vizsgálták átfogó igényű kutatások. A röpiratirodalommal is mindössze érintőlegesen foglalkoztak a kutatók, elsősorban egy-egy szerző, főleg az irodalomtörténész Toldy Ferenc fiának, a szép- és újságíró Toldy Istvánnak bizonyos irományaihoz nyúlva – holott az adott forrásbázis ennél jóval szélesebb, ennek megfelelően egy kiterjedt diskurzustér feltérképezésére is lehetőséget enged. A dolgozatomban felhasznált források több mint fele ráadásul olyan röpirat, amely mindeddig még említést sem nyert a tudományos feldolgozások, tanulmányok oldalain, vagyis részben teljesen feldolgozatlan, ismeretlen kútfők sorait fogom megszólaltatni a folytatásban.

Célok és források

Ahogy azt dolgozatom címe is sugallja, az antiklerikalizmus tárgykörében egy alapjaiban diskurzusközpontú, eszmetörténeti jellegű kutatást folytattam, amelynek fő célját az 1867-től 1895-ig terjedő, mintegy negyedszázadnyi időszak antiklerikális diskurzusterének feltérképezése jelentette, éspedig röpiratok alapján. Milyen tipikus interpretációk, sztereotípiák, toposzok, illetve milyen kulcsfogalmak adaptálása, felhasználása jellemezte a szóban forgó röpiratirodalmat? Milyen jellegzetes érvelési stratégiák mentén foglaltak állást a szövegek az egyházpolitikai reformok mellett? És egyáltalán: miféle eszmeiség talajáról, miféle szerzői pozícióból ostromozta az egyházat az a seregnyi egyházellenes élű kiadvány, amely a 19. század utolsó harmadában napvilágot látott? Dolgozatomban feltárom az antiklerikális röpiratok sajátos szótárát, egyúttal körüljárom a fontosabb kulcsfogalmak – kulcsszavak – jelentéstartományait,³¹

³⁰ NAGY 1998. Idézett sor: 1304.

³¹ A fogalomtörténet-írás metodológiájához lásd pl. TRENCSENYI 2002; HALMOS 2003.

ami magára a nyelvre fordítja a figyelmet. A politika alapnyelveire például a 18. század végét, illetve a 19. század elejét vizsgálva immár jól rávilágított a hazai eszmetörténeti irodalom,³² jómagam pedig úgy gondolom, hogy a feldolgozott szövegvilág fogalmi hálója a 19. század utolsó harmadában egy szintén viszonylag egységes, láthatólag kompakt nyelvet képezett. Ennek megfelelően, jóllehet minden esetben célom lesz jelezni egy-egy szerző látásmódjának sajátosságait is, elemzéseim elsősorban a tipikus, tehát a transztextuális jegyek, fogalmak, gondolati közterek és vándortémák feltárására fókuszálni.

Vizsgálódásom azonban a tárgy komplexitásából kifolyólag nem fog csupán csak a fogalomtörténeti-nyelvi elemzésekre korlátozódni: a téma lényegi részét képezi egyebek mellett az egyházpolitikai elképzelések feltérképezése is. Így a felvázolt reformprogramok eszmetörténeti hátterét is vizsgálni fogom, mivel az eszmetörténész nem elégedhet meg pusztán a liberalizmus univerzális, egyúttal némileg leplező címkéjének feltüntetésével. Szükségesnek vélem szemügyre venni, hogy a liberalizmus milyenfajta változatai rejlettek a felkarolt koncepciók mögött. A feldolgozott források egyrészt az 1867-től mintegy 1873-ig terjedő periódusban, másrészt az 1890-től 1895-ig zajló egyházpolitikai küzdelmek idején keletkeztek, vagyis a dualista éra egyházügyileg legfeszültebb, mondhatni legforróbb éveiben. A század utolsó harmadát tárgyalva márpedig a hazai eszmetörténeti kutatások a fősodró magyar politikai gondolkodás paradigmájának változására hívják fel a figyelmet. Ennek fényében érdemes lesz figyelmet szentelni az antiklerikális diskurzustérben végbement színélváltások tendenciájára, amire a felhasznált kútfők időbeni szóródása remek lehetőséget teremt. Itt figyelmem elsősorban a magyar nacionalizmus szempontjainak s a „nemzeti állam” víziójának erőteljesebb érvényesülésére fog irányulni. Foglalkozni fogok továbbá az irományok protestantizmushoz fűződő attitűdjeivel is, és részint ezzel összefüggésben górcső alá veszem, hogy a régi felekezeti előítéletek, sztereotípiák vajon hogyan, mennyiben éltek tovább a 19. századi antiklerikális diskurzustérben. A hosszú évszázad egyházkritikája, ahogy azt dolgozatom is bizonyítani kívánja, erőteljesen transznacionális jelleget öltött, emiatt szeretném mindvégig jelezni a feltárt eszmetörténeti jelenségek összeurópai analógiáit, beágyazottságát, hogy ezáltal egyetemes dimenzióban is

³² Lásd TAKÁTS 2007, 14–21.

elhelyezhető legyen a korszak hazai antiklerikális irodalma, amely – s ezt már előljáróban is megjegyezhetjük – jórészt a felvilágosodás nyomán kiforrott antikatolicizmus tipikus sajátosságait hordozta.

Dolgozatomban a szövegek terjedelmétől függetlenül antiklerikális röpiratnak nevezek minden önálló füzet, illetve kötet formájában napvilágot látott agitatív célú kiadványt, amelynek célja (1) vagy a katolikus papság és egyház lejáratása, kompromittálása, (2) vagy olyan reformprogramok, elgondolások propagálása volt, amelyek az egyház előjogainak, befolyásos pozíciójának felszámolását irányozták elő. Felfogásom, ennek megfelelően fogalomhasználatom szerint az antiklerikalizmus tulajdonképp az antikatolicizmussal azonos. Kutatásom során a teljességre törekedtem, vagyis minden olyan általam ismert antiklerikális kiadványt felhasználtam, amely magyar szerző tollából származott. (Fordítások is kerültek a magyar könyvpiacra, ezekkel azonban fókuszáltabban nem foglalkozom.) A potenciális kútfők címeinek fellelésében elsősorban az Országos Széchényi Könyvtár, valamint a Fővárosi Szabó Ervin Könyvtár interneten is hozzáférhető katalógusa volt segítségemre. A sajtóirodalmon belül jelen forráscsoport – vagyis a röpiratok – választása mellett szólt, hogy a publicistáknak itt jóval reflektáltabb, átgondoltabb módon, egyszersmind bővebb terjedelemben nyílt lehetőségük kifejtetni nézőpontjaikat, programjaikat, mint a napi sajtó hasábjain. Jóllehet a röpiratok kulcsfogalmai, legfőbb interpretációi többnyire természetesen megegyeztek a hírlapirodaloméval – amit több ízben is jelezni fogok –, itt jórészt komplexebb, kifejtettebb, az egyházi kérdések más-más szegmenseit egyaránt érintő eszmefuttatások és javaslatok kerültek sajtó alá. Előfordult persze, hogy egy-egy röpiratot részben vagy egészben folyóiratok is publikáltak.

2. A „kultúrharc” értelmezési lehetőségei a 19. századi magyar történelemben

„Kultúrharc retorikája” – áll monográfiám címében, amely cím egyúttal hazai történeti források feldolgozását jelöli meg feladatul. Az idézett kifejezésnek viszont nemigen lelhetjük régebbi előzményeit a magyar historiográfiában, ahol – a nemzeti történelem elbeszélésében – még a „kultúrharc” kifejezés polgárjoga is erősen kétséges. Mielőtt tehát eljutnék a kultúrharc retorikájának definiálásáig, fontosnak tartom, hogy felvázoljam a „Kulturkampf” egyes értelmezési lehetőségeit, vagyis a szó ez idáig jellemző magyarországi használati módjait.

A *Magyar Katolikus Lexikon* – mint az egyházi, illetve vallási témák szempontjából népszerű ismeretterjesztő jellegű mű – a „kultúrharcot” kétféleképpen definiálja, vagyis a szorosabb mellett egy tágabb, másodlagos jelentést is tulajdonít a szóban forgó kifejezésnek. Szorosabban felfogva a „kultúrharc” nem egyéb, mint „Poroszország és a Német Birodalom törekvése a katolikus Egyház leigázására a 19. sz[ázad] második felében”. Jóllehet a szócikk részletesebben a német Kulturkampf fejleményeivel foglalkozik, utal a kifejezésnek egy tágabb, szélesebb értelmezési lehetőségére is, amely alapján az „a liberális, ill[etve] ateista erők nyílt vagy burkolt harca a vallásszabadság, főként a katolikus egyház szabadsága ellen a keresztény kultúra értékeinek lejáratásával, rombolásával”.³³ Jóllehet erősen elfogult, részrehajló módon interpretálva, de említést nyert tehát a kultúrharcnak az a fajta felfogása is, amely a harcot tulajdonképp a katolikus egyház, illetve a szekularizációs politikai törekvések konfrontációjával azonosítja. A történettudomány és a történeti források fogalomhasználatát górcső alá véve természetesen a szó jelentésének további verzióit, más-más színárnyalatait is megfigyelhetjük.

Ráadásul az eltérő kultúrharcfelfogások függvényében a történészek és a történeti szereplők egyaránt eltérően ítélték meg, vajon zajlott-e egyáltalán kultúrharc a 19. századi Magyarországon. A folytatásban egyrészt a hazai historiográfia fogalomhasználatát veszem szemügyre,

³³ Diós 1993–2013, VII. 531.

másrészt figyelmet fordítok a történeti források, főleg a sajtótermékek, illetve az országgyűlési polémiák kultúrharcfogalmaira is. Ezután fogom felvázolni a kultúrharcnak egy olyasfajta, immár eszmetörténeti jellegű megközelítésmódját, amely alapján a kultúrharc retorikáját, vagyis egy specifikus interpretációs sémát megragadva elemezhetjük az évszázad utolsó harmadának egyházpolitikai, illetve antiklerikális forrásbázisát. Később látni fogjuk, hogy a hazai antiklerikális diskurzusok mennyire erőteljesen idézték a kultúrharcok mintapéldájának tartott porosz Kulturkampf eszmevilágát, ideológiáját, így érvelésmódjait is. Kultúrharcról, annak fogalmáról szinte lehetetlen beszélni a német előzmények ismerete nélkül, emiatt érdemes először is röviden visszanyúlni a szó eredetéig, azaz a porosz–német Kulturkampfig.

Kulturkampf a Német Birodalomban

Ugyan „Kulturkampf”-ról már a Vormärz idején is írtak, éspedig a svájci egyházügyi feszültségek összefüggésében,³⁴ a szó igazán 1873-tól, a porosz haladóparti Rudolf Virchow (1821–1902) ez év január 17-én, a porosz tartományi törvényhozás előtt elhangzott beszédjétől fogva indult nagy hódító útjára, hogy aztán a legtöbb európai nyelvben meghonosodjék, és hosszú pályája folyamán meglehetősen szerteágazó jelentéstartalommal telítődjék. A „Kulturkampf/kultúrharc” szóösszetétel hagyományosan számontartott atyja, azaz Virchow, a klerikális befolyás felszámolásától lényegében az evilági jellegű műveltség, vagyis a profán tudomány felszabadulását, térfoglalását remélte, hiszen a neves természettudós, anatómus modern kultúrafogalma jóformán a tudományok világát foglalta magába. Interpretációjában az egyház az évszázadok egymásutánjában megszűnt a kultúra, az emberi műveltség legfőbb hordozójának lenni, mialatt pozícióját egy újólág kiforrott, immár laicizált kultúra kezdte elfoglalni, amelyhez azonban az egyház egyre el-lenségesebben viszonyult. A katolikus dogmatika fejlődése Virchow szerint Rómát mind’ jobban szembehelyezte a laikusok kultúrájával. A kultúrharc ennek fényében a korábban virágzó egyházi és a jóformán a modern tudománnyal azonosított evilági kultúra harcát jelentette a modern

³⁴ BORUTTA 2011, 11.

orvosi diszciplínák úttörőjének felfogásában.³⁵ Így az ultramontanizmus ellen meghirdetett harc a „Kultur” felszabadítását és a fejlődés előmozdítását ígérte.

A német Kulturkampfnak nevezett eseménysor persze ez idő tájt már javában zajlott, hiszen az 1871-ben létrejött, protestáns hegemoniájú Német Birodalom a győztesen megvívott birodalomalapító háborúk befejeztével hamarosan saját határain belül, az egyházi ügyek mezején nyitott újabb frontot, ami során a fiatal Reich ellenségének bélyegzett „ultramontán” erők befolyásának felszámolását tartották az immár nem vérrel és vassal, hanem törvények paragrafusaival megvívandó küzdelem legfőbb céljának. Otto von Bismarck s a német teoretikusok, politikusok frázisai alapján a harc tétjét persze nem kizárólag a világi szféra kultúrájának feloldozása jelentette, hiszen egyházellenes fellépésük létjogosultságát igazolandó a teljes állami szuverenitás jelszavát is előszeretettel propagálták. Merthogy félelmük szerint a római pápa előretolt hadoszlopok gyanánt mozgatva, irányítva az egyház helyi, például németországi szervezeteit, beleárthatja magát a szuverén országok belügyeibe. Ilyesféle nézőpontból mérlegelve megérthetjük, hogy a pápai csalatkozhatatlanság dogmájának 1870-es elfogadása, s így az egyház hatalmi centralizációjának, az egyházfő pozíciójának megerősítése – véleményük szerint – nem pusztán a modern szellemi fejlődés s a liberális eszmék ellen jelentett valódi hadüzenetet, hanem az állam szuverenitását is fenyegette.³⁶

Az egyházzal szemben elfogadott törvények a fenti félelmek, felfogások szellemében születtek: már 1871-ben felfüggesztették a porosz kultuszminisztérium katolikus ügyosztályát – tagjai ugyanis elfogadták a csalatkozhatatlanság dogmáját –, míg az ún. szószékparagrafust, amelynek a célja az volt, hogy elejét vegye a templomi politizálásnak, immár birodalmi szinten helyezték hatályba. Az ultramontanizmus melegágyának, a pápa előretolt bástyájának tartott jezsuita rend betiltását 1872-ben szintúgy birodalmi szinten foganatosították. Később, 1875-ben a polgári házasság bevezetését is kiterjesztették az egész Biroda-

³⁵ STADLER 1996, 13–15.

³⁶ A győztes francia háború és a birodalomalapítás után fellángolt új, immáron belső fronton vívott háború ideológiájához lásd pl. GROSS 1997.

lomra. A Kulturkampf lángjai Poroszországban még magasabbra csaptak: a törvények itt az iskolák állami felügyeletének és az egyház belső életének szabályozásáig terjedtek: az egyházi stallumok betöltésének feltételül szabták az államilag elismert felsőfokú képzést, illetve az ún. „kulturvizsgát”. Az elfogadott rendszabályok háttérében ott rejtett, hogy a liberális csoportok egyházellenes felfogásához valamifajta civilizációs misszió járult: a fejlődésben elmaradottabbnak ítélt katolikus közösségek civilizálását és felemelését állami intervenció segítségével – az egyház tudatformáló erejének, befolyásának felszámolása útján – vélték lehetségesnek.³⁷ 1875-ben a legtöbb szerzetesrendet felszámolták, betiltották, ami alól csupán a betegápolással foglalkozók képeztek kivételt. A renitens egyházi személyek minden állami támogatástól elestek, sőt komoly retorziók vártak rájuk: Poroszországban a küzdelmek tetőpontján több főpapot is fogsággal sújtottak a hatóságok. Miután számos papot felmentettek hivatalából, s többen külföldre menekültek, az egyházi hivatalok mintegy negyede ideiglenesen betöltetlenül állt. A Kulturkampf viszont annyiban hiábavaló maradt, hogy az erélyes rendszabályok sem törték meg a német katolicizmus erejét, sőt a Centrumpárt – a politikai katolicizmus képviselője – is megerősödött az 1874-es Reichstag-választások során. A Kulturkampf 1878-ra kifulladásra kényszerült, Bismarck konzervatív belpolitikai fordulataival párhuzamosan pedig egyeztetések kezdődtek Rómával a Német Birodalom egyházpolitikai békéjének megteremtéséért. A felfokozott küzdelmek, amelyek megmérték Poroszország, sőt részint a teljes Reich politikai légkörét és mindennapjait,³⁸ jócskán hozzájárultak ahhoz, hogy a „Kulturkampf” Európa-szerte rettegett szóvá váljon, s rosszul csengjen a mérsékelt politikai erők fülében.

Végül megjegyezhetjük, hogy bár a német historiográfia figyelme jó ideig főleg a Kulturkampf specifikusan német, illetve porosz jegyeire irányult – hiszen mint saját történeti fejlődésük folyományát vizsgálták

³⁷ BORUTTA 2011, 109–116.

³⁸ A Kulturkampf főbb fejleményeit magyar nyelven jól összefoglalja pl. NÉMETH 2009, 34–38. és SZÁNTÓ 1988, 381–384.

azt –, a történészek immár igazi összeurópai fenomén formájában értelmezve is kutatják a kultúrharckok szerteágazó jelenségvilágát.³⁹ Az európai kultúrharckok folyamán – fejtegette például Peter Stadler – a katolikus egyház, amely a hosszú évszázad hajnalán a földrész számos országában még erős, befolyásos jogállással bírt – szívós ellenállása, sőt ellentámadásai dacára – a század második felében fokozatosan veszített erejéből, tradicionális jogaiból. Az európai kultúrharckot „a 19. század investitúraharcának” is nevezte,⁴⁰ amely elnevezéssel lényegében az államok és az egyház konfrontációjára, hatalmi erőpróbájára utalt. A svájci történész ennek fényében a kultúrharckok felvázolása során a jóformán párhuzamosan zajló, egymással több ponton összefonódó porosz–német és svájci Kulturkampf mellett figyelmet szentelt Itália, azaz a Szárd–Piemonti Királyság, valamint Ausztria és Franciaország hasonló csatározásaira is, sőt – jóllehet röviden, madártávlatból – a század végének magyarországi fejleményeit is érintette.⁴¹

Kultúrharckfogalmak Magyarországon a 19. század utolsó évtizedeiben

1873 után a „culturharck/kulturharck” szó a magyar sajtóirodalomban is hamar befogadásra talált, s használata módját éppúgy a fogalmak, az értelmezési lehetőségek sokfélesége jellemezte, ahogy azt majd a történetírói feldolgozások esetében is megfigyelhetjük. Bár a kifejezéssel leginkább a porosz, valamint a svájci Kulturkampf-ról szót ejtve éltek, az egyházas szemléletű irodalomban, így például a sajtóban már az 1870-es évek közepe táján megjelentek olyasfajta okfejtések is, amelyek a „culturharck” tágabb fogalmával operáltak. Ennek remek példáját lelhetjük fel az *Uj Magyar Sion* című katolikus folyóirat 1876. évi füzetében, egész pontosan Palkovics Viktor (1850–1930)⁴² itt megje-

³⁹ A Kulturkampf historiográfiájának fejlődését, irányzatait röviden felvázolja: BORUTTA 2011, 19–33.

⁴⁰ STADLER 1996, 13.

⁴¹ Lásd STADLER 1996, 13–25.

⁴² Katolikus pap. Teológiai és bölcséleti tanulmányait Esztergomban végezte. Később hosszú időn át Gúta (ma: Kolárovo, Szlovákia) plébánosa volt. SZINNYEI 1891–1914, X. 193–194. col.

lent esszéjében. A szöveg szerzője a harc princípiumait taglalva megálapította, hogy a vallástól elfordult, felvilágosult filozófia – és főleg Voltaire – nyomán haladva a francia forradalomtól fogva zajlottak a harcok az egyházellenes erők előretörése, agitációja folytán. Mint írta, Európa „a francia forradalom óta folytonosan visszhangzik a kulturharc zajától”, amely hol itt, hol ott lobbant lángra a földrészen vagy éppen a tengeren túl. A szerző interpretációjában lényegében a voltaire-i filozófiából sarjadt liberalizmus vívta ádáz harcát az egyház és a vallás ellen, s az olyan liberális célok, programpontok, mint például a sajtószabadság, a szabad vallásgyakorlat, a polgári házasság, a felekezetiileg semleges oktatás, valamint a vallás gyámsága alól feloldozott, profán tudomány mind az esszéjében körüljárt küzdelmek részét képezték. Tehát a kulturharcnak egy olyasfajta értelmezését ragadhatjuk meg fejtegetéseiben, amely alapján eltérő értékrendek, világnézetek és politikai felfogások konfrontációjaként interpretálhatjuk a Kulturkampf összetett jelenségvilágát. A szó eredetét firtatva is ilyesféle eredményre jutott: „Miért választották e szót: kulturharc? mely más értelme lehet ez elnevezésnek, mint az, hogy hadat üzennek az eddigi kulturának, azon létalapoknak, azon elveknek, melyeken a ker[esztény] kultúra, a ker[esztény] civilizatio kifejlett és nyugszik; és új alapokat akarnak fektetni, melyen egy új modern kultúra fejlődjék”⁴³ – összegezte véleményét az egyházi író. Jól láthatjuk, hogy felfogása szerint a „kulturharc” a tágabb értelemben vett szekularizációs projektek, erőfeszítések kísérőjelenségét jelentette. Hasonló, azaz tágabb, átfogóbb kulturharcfogalmak például a *Religio* című katolikus lap hasábjain is feltűntek: „[...] bármerre tekintünk is a földgömbön, majd mindenütt ugyanazon rémalakkal találkozunk, melynek azok adtak nevet, kik előidézték, a »kulturharc«-czal; nyíltan vagy titkon, erőszakosan vagy simán; – de mindenütt foly, sőt talán még mindig növekedőben van.”⁴⁴ A Kulturkampfnak tehát nem feltétlenül kell „erőszakosan” folynia, vagyis felfokozott, nyílt csatározássá fajulnia.

Már a fellebb idézett szöveg is felhívta a figyelmet, hogy a „kulturharcz” állam és egyház erőpróbájával jár együtt. Egy szintűgy a *Religio*ban napvilágot látott írás az újabb államfelfogást bírálva jutott el a

⁴³ PALKOVICS 1876. Idézett sorok: 343–344, 349.

⁴⁴ *Religio* 34/40. 1875. május 19. („Épen jókor!”) 315.

„culturharcz” fogalmáig, a jelenségben pedig a laicizált, azaz a vallás szempontjából semleges, modern állam felépítésének velejáróját jelölte meg. „[A] minden vallástól eltekintő »culturállam« a vallásnak született személyesítőjében s hordnokában, a kat[olikus] egyházban természetes ellenségét látja, mely meggyőződésnek nyilvánulását »Kulturkampf«-nak nevezik. Ezen »Kulturkampf« semmi egyéb, mint a hatalomra vergődött vallástalanságnak irtó háborúja a vallás ellen” – definiálta a fogalmat a publicista. Fontos pontra tapintva a folytatásban a vallásilag indifferens állam és az egyház egymásnak feszülését és előbbi felsőbb-ségigényét emlegette. Kifejtette tehát, hogy a kultúrharchoz úgyszintén hozzájárul „a status omnipotenciájának fictiója, melynél fogva a »culturállam« csak azért is küzd az egyház ellen, mert ez neki a polgárok kizárólagos igénybe s birtokba vételére nézve veszélyes concurrentiát csinál, s mert fogalmaival nem tudván a részvénytársulatok, a zsidóság e kedvenceinek magaslatai fölé emelkedni, az egyházat is olyanná alányomni szeretné”. A citált írás,⁴⁵ amely a szabadelvűség programját a „zsidóuralom” céljaihoz kapcsolta, azt is jól példázhatja, hogy jó pár olyan írást találhatni a korszak vitairódalmában, amely már a 20. századi szélsőjobbboldali felfogásmód irányába mutatott.

Amennyiben a dualista éra fejleményeit a „culturharcz” tágabb fogalma alapján szemléljük, úgy elmondhatjuk, hogy az egyház és állam viszonyának reformjáról folytatott polémiák, amelyek folyamán antiklerikális szövegek is szárnyra kaptak, és azok a reformkonceptiók, amelyek az egyház ősi előjogait fenyegették, valóban a harcok tanújeleiül szolgáltak. A katolikus sajtóban a publicisták java azonban „culturharcz” alatt leginkább mégiscsak porosz–német mintájú harcot értett: olyat, amely az államhatalom és az egyház nyílt színi, felfokozott konfrontációjában ölt testet, és amelyet az egyházzal szemben fogantatott kemény törvényi-rendeleti intézkedések jellemeznek. Vagyis a baljós, meglehetősen rettegett szó főleg a jövő – a jellemező félelmek szerint magyar földön is egyre közelebb – fenyegetését, küszöbön álló erőpróbáját jelölte a klerikális sajtóban.

⁴⁵ *Religio* 33/35. 1874. május 2. („A liberalismus és a zsidóuralom”) 274–275.

Egyházpolitikai feszültségek és történeti fogalomhasználatok

Nem véletlen, hogy a hazai katolikus publicisták az 1870-es években nagyon is fenyegetőnek ítélték még egy szigorúbb értelemben vett – egy kifejezetten porosz mintájú – Kulturkampf lehetőségét is. Félelmük a német fejlemények mellett az előző évek magyarországi tapasztalatain alapult. 1867, az osztrák–magyar kiegyezés az egyházpolitikára vonatkozólag is fordulópontot hozott, s a liberális éra nyitányán azonnal fellángoltak az egyházpolitikai polémiák, amelyek középpontjában főleg a hajdani államegyház befolyása állt. Fokozódtak a katolicizmus elleni támadások is, s a közhangulat, egyben az egyházügyi törvényhozás irányát olyan országgyűlési interpellációk, kérvények, valamint a sajtóban felkarolt programok jelezték, amelyek a katolikus egyház közjogi helyzetének felülvizsgálását, régi előjogainak felszámolását, a felekezetek viszonyának szabályozását, a vegyes házasságok problémájának megoldását, sőt a házasságjog polgári reformját szorgalmazták. A radikális koncepciók a hatalmas, középkori eredetű egyházi birtokállomány szekularizációjának követeléséig terjedtek.⁴⁶ Megszülettek az első egyházpolitikai reformkezdemények is: 1868-ban törvényt fogadtak el például „a törvényesen bevett keresztyén vallásfelekezetek viszonyosságáról”, illetve a népiskolákról is, amelyek egyaránt sérelmet jelentettek a katolikus egyházra nézve. A folyamat iránya világosnak látszott, s az 1869–1872-es országgyűlés kultúrharcos légkörében a teljes, törvényben rögzített vallásszabadságtól a polgári házasságon, valamint anyakönyvezésen át egészen az egyházvagyon elvilágiasításáig jutó reformjavaslatok hangzottak el a képviselőházban.⁴⁷ 1870-ben a pápai csalatkozhatatlanságról elfogadott dogmára a magyar kormányzat a királyi tetsvényjog felújításával felelt, éspedig államvédelmi jellegű megfontolások alapján.⁴⁸ A német harcok hullámai aztán Magyarországra is átcaptak. Hermann Egyed megállapította nagy egyháztörténeti összefoglalójában, hogy a hazai radikálisok bizony fogékonyak voltak a „vas-

⁴⁶ GALÁNTAI 1960, 13–15.

⁴⁷ SALACZ 1974, 22–27.

⁴⁸ A dogmát államveszélyesnek ítélték, és féltek, hogy annak elfogadása paralizálhatja a magyarországi papság állampolgári lojalitását, egyúttal belpolitikai feszültségek eredője lehet. CSORBA 1999, 92–94.

kancellár” politikájára, amit jól példázhat, hogy az országgyűlés padso-
raiból több ízben indítványozták a jezsuiták elűzését Magyarországról.⁴⁹ Mint „magyar kultúrharc” viszont mégsem az 1867-től mintegy
1875-ig terjedő, egyházügyileg igen feszült évek története rögzült a szá-
zad egyháztörténeti elbeszéléseiben. Ezt jóformán azzal magyarázhat-
juk, hogy a jelentősebb törvények – így például a házassági reform
– egyelőre elmaradtak, merthogy a liberális reformtervek rendre hajó-
törést szenvedtek a főpapok ellenállásán. Ahogy azt Lukács Lajos élce-
sen megjegyezte az 1870-es évek eleji egyházpolitikai harcokról írva:
„Bármennyire is viharzott a közvélemény Magyarországon, a németor-
szági »Kulturkampf«-hoz viszonyítva mindez csak gyenge paródia
volt.”⁵⁰ Később, az új korszak, a hosszúra nyúlt Tisza-éra hajnalán,
vagyis 1875-ben, a hazai katolikus sajtóban ismét felerősödtek a félel-
mek, hogy a protestáns Tisza Kálmán és a Szabadelvű Párt hatalomra
jutásával mégiscsak eljőhet a nyílt, azaz a szorosabban felfogott „cul-
turharcz” ideje, amely „harcz a liberalismusból természetsszerűleg kö-
vetkezik”.⁵¹ Mára viszont tudjuk, ez nem így történt, sőt Tisza hosszú
kormányfősége idején a polémia másfél évtizedre – legalábbis vi-
szonylagosan – elcsendesedett.

A dualista korszak egyházpolitikájáról szólva a katolikus történet-
írás többnyire hangsúlyozta, hogy az egyházi érdekek legfőbb védelme-
zőjének – a konzervatív dominanciájú főrendiház mellett – a katolikus
uralkodó bizonyult. Hiszen a mélyen vallásos Ferenc József minden
tőle telhetőt megtett, hogy – koronázási esküjének megfelelően – meg-
óvja az egyház ősi „jogait” és „szabadságát”.⁵² Ráadásul a kormányok
egyik elsődleges célját ez idő tájt nem más jelentette, mint hogy stabi-
lizálják, majd fenntartsák az 1867-es kiegyezés közjogi rendszerét –
márpedig ebben a főpapság fontos partnernek bizonyult. Egyház és ál-
lam viszonyát ennek megfelelően – a kölcsönös előnyök mentén – Tisza
kormányfősége alatt jórészt harmonikus kapcsolatok jellemezték.⁵³

⁴⁹ HERMANN 1973, 457.

⁵⁰ LUKÁCS 1981, 179.

⁵¹ Lásd pl. *Religio* 34/39. 1875. május 15. („Hol a programm?”) 310–311. és
Religio 34/52. 1875. június 30. („A szabadelvű párt credója és anathemája”) 414.

⁵² SALACZ 1974, 15, 22.

⁵³ CSORBA 1999, 118, 171; FAZEKAS 2008, 12.

A szabadelvű kormányok kompromisszumos egyházpolitikájának átmenetileg éppen egy olyasféle helyzet vetett véget, amelyben az egyházpolitikai reformok ügye képesnek ígérkezett, hogy – legalábbis ideiglenesen – felülírja a közjogi politizálás szempontjait az országgyűlésben, és hozzájáruljon a kormányzat pozíciójának megerősödéséhez.⁵⁴ A feléledt polémia hevében ráadásul a reformok további halogatása már a hatvanhetes közjogi alapon álló kormánypárt eróziójával, a rendszer jövőjének bizonytalanná válásával fenyegetett.⁵⁵ 1890 után így eljött az egyházpolitikai konfliktusok ideje.

A „magyar kultúrharc” a hazai egyháztörténeti irodalomban elsősorban az 1890-től 1895-ig, vagyis az egyházpolitikai törvények elfogadásáig zajló harcok történetét jelenti. Igaz, a kultúrharc fogalomnak a magyar történelem narratívájában való használata nem általánosan elfogadott, tehát nem minden historikus használja azt. Salacz Gábor a század végének itt érintett fejleményeiről írt, *A magyar kultúrharc története* című alapos feldolgozásában⁵⁶ az általa használt kultúrharcfogalom definícióját is megadta. Nézőpontja szerint: „Kultúrharc akkor keletkezik, mikor az állam alattvalói, illetőleg azoknak tekintélyes részére nézve lelkiismeretben lehetetlenné válik mind az egyházi, mind az állami törvényeknek és rendeleteknek egyformán engedelmessé válni.”⁵⁷ (Felfogása, mint azt látni fogjuk, megfelelt a küzdelmek idején jellemző katolikus felfogásnak.) Salacz felhívta a figyelmet, hogy azok a jogszabályok, amelyek a felekezeti vegyes házasságok problematikájához kapcsolódtak, a század végén éppen ilyen helyzetbe – tehát kultúrharcba – sodorták az országot. Alapvető fontosságú ehelyütt röviden összefoglalni az ún. „elkeresztelési” kérdés előzményeit. Még a dualista időszak kezdetén, 1868-ban született az a bizonyos, több évtizeden keresztül bonyodalmak forrásává váló, a „vallásfelekezetek viszonyosságáról” elfogadott törvény, amelynek 12. §-a a „sexus sexum sequitur”-

⁵⁴ Csorba László ennek megfelelően az egyházpolitika századvégi átmeneti funkcióváltásáról írt. CSORBA 1999, 179–185.

⁵⁵ Ferenc József jórészt éppen emiatt engedett zöld utat a reformoknak. HERMANN 1973, 466.

⁵⁶ SALACZ 1938. – A szóban forgó évek eseményeit alább jórészt Salacz műve alapján foglalom össze.

⁵⁷ SALACZ 1938, 9.

elv jegyében előírta, hogy: „A vegyes házasságokból származó gyermekek közül a fiak atyoknak s a leányok anyjoknak vallását követik.”⁵⁸ Csakhogy a katolikus egyház – szemben a „nem nemet követ”-elv előírását helyeslő protestáns féllel – sohasem volt hajlandó elfogadni ezt a szabályozást, mivel mind a fiúkra, mind a leányokra igényt formált egy-egy vegyes házasság engedélyezése, illetve megáldása fejében. Papjai ebből kifolyólag továbbra is reverzálist (kötelezvényt) kértek, s – úgy-mond – „elkereszteltek”, ami a dualista korszak hajnalától fogva felekezeti viszálykodások forrásává vált. Időközben a protestánsok, jóllehet a mindennapok valóságában tőlük sem állt távol a hasonló eljárás, a kultuszminisztériumnál a 12. § erélyesebb végrehajtását követelték, s panaszaiikkal folyamatosan nyomást gyakoroltak a kormányra. A „magyar kultúrharc” nyitányát aztán Csáky Albin gróf 1890 februárjában kelt rendelte jelentette, amely szigorúan előírta, hogy „mindannyiszor, valahányszor oly gyermeket, ki a törvény rendelkezése szerint más felekezethez tartozik, bármely okból megkeresztelnek, a keresztelési bizonylatot anyakönyvezés végett az illetékes lelkészhez a ténykedés után legfőlebb nyolcz nap alatt és [...] büntetés terhe alatt áttenni el ne mulasszák”.⁵⁹ Miután az új rendelet kihágásnak minősítette a keresztelési bizonylatok megküldésének elmulasztását, a renitens egyháziak ellen közigazgatási eljárások indultak, amelyek bírságok kiszabásával jártak. Az alsópapság egy része ugyanis kezdettől fogva a nyílt ellenállás útját választotta. A klérus rendelettel szemben történő fellépését is tápláló, intranzigens egyházi felfogást jól példázhatja XIII. Leó pápa 1891. évi megállapítása, amely szerint a rendelet arra próbálná rábírní a magyarországi papságot, „hogy az eretnekeknek mintegy átadja azok lelkét, kiknek megváltására isteni küldetése van”.⁶⁰

⁵⁸ 1868. évi LIII. törvénycikk a törvényesen bevett keresztyén vallásfelekezetek viszonzosságáról. Lásd CJH VIII. 506–508.

⁵⁹ A vallás- és közoktatásügyi m. kir. miniszternek 10.086. szám alatt valamennyi egyházmegyei hatósághoz és törvényhatósághoz intézett rendelete, a keresztelési bizonylatok kölcsönös megküldése tárgyában. (1890. febr. 26.) Lásd *Rendeletek tára* XXIV. 1890, 753–755.

⁶⁰ Idézi SALACZ 1938, 62–63.

1892 előrehaladtával aztán egyre hangosabbá váltak azok a hangok, amelyek az 1890 után kiéleződött feszültségek feloldását átfogó reformok foganatosításától várták. Novemberben az új kormányfő, Wekerle Sándor a parlament előtt tartott programbeszédjében már a liberálisok körében oly' régóta várt, a kora dualista kortól fogva folyvást csak halogatott egyházpolitikai reformok – így a polgári házasságról, az állami anyakönyvezésről, a vallás szabad gyakorlásáról, valamint az izraelita recepcióról szóló törvények – keresztülvitelének céljáról beszélt.⁶¹ Egészen természetes, hogy a katolikus egyház, amelynek felfogása szerint a házasság szentség, harcba szállt a szabadelvű kormányzat egyházpolitikájával, amely harc alatt több ízben Rómából is útmutatást nyújtottak: XIII. Leó pápa *Constanti Hungarorum* kezdetű enciklikájában sürgette például, hogy a magyarországi katolikusok szerveződjenek, s küzdjenek tervezett egyházpolitikai törvények ellen. Rampolla bíboros, az egyházfő államtitkára pedig igen harcias hangon szólva úgy fogalmazott, hogy: „Az egyház nem szolgáltatja ki harc nélkül Szent István apostoli királyságát a kálvinistáknak és a zsidóknak.”⁶² Hiába azonban a politikai katolicizmus szerveződésének fellendülése, 1894/1895-ben az országgyűlés végül elfogadta az állami anyakönyvezésről, a polgári házasságról, a vallás szabad gyakorlásáról és az izraelita hit recepciójáról szóló törvényeket. Ugyanakkor a reformok része volt a gyermekek vallásáról szóló törvény is, amely jogszabály tulajdonképp a katolikusok kívánságát respektálta, mivel – hatályon kívül helyezve az 1868. évi LIII. törvény 12. §-át – lehetőséget teremtett, hogy a vallásilag vegyes párok frigyre lépésük előtt születendő gyermekeik vallásáról is megállapodjanak.⁶³

A „magyar kultúrharc” szó használata, ahogy arra már utaltam, nem vált általánossá a 19. századról írt esemény-, illetve egyháztörténeti összefoglalók lapjain. A fél évtizednyi küzdelmek történetét elbeszélve a szerzők többnyire jóval inkább egyházpolitikai küzdelmeknek nevezik ezen évek fejleményeit. Csorba László a „kultúrharc” szó használatát

⁶¹ Beszédjét összefoglalja: SALACZ 1938, 212.

⁶² Idézi FAZEKAS 2008, 14.

⁶³ Az 1890-es évek első felének eseményeit alaposan összefoglalja még pl. HANÁK 1978.

legfeljebb idézőjelbe téve ajánlja,⁶⁴ s így használja azt Katus László is, rámutatva, hogy igazán csak 1893/1894-ben, a harcok tetőpontján lett „kultúrharc” színterévé az ország.⁶⁵ Több szövegben pedig fel sem tűnik a kifejezés.⁶⁶ Leginkább azért kérdőjelezzik meg a „kultúrharc” elnevezést, valamint hanyagolják annak használatát, mert magyar földön nem fajultak el olyannyira a csatározások, mint ahogy az korábban a Német Birodalomban és különösen Poroszországban történt. A liberális kormányzat és a katolikus egyház konfrontációja jóval visszafogottabb maradt, lényegesen enyhébbnek bizonyult: Magyarországon egy főpapot sem próbáltak megfosztani stallumától, egyházi személyek nem kényszerültek elhagyni az országot, valamint fogság sem várt rájuk idehaza, és persze elmaradt a jezsuiták kiutasítása is. A történészek referenciapontját, megítélésük mércéjét tehát elsősorban a porosz Kulturkampf jelenti, ennek fényében pedig könnyen megérthetjük, miért nyúlnak óvatosabban a „kultúrharc” szóhoz. Csáky Móric is felhívta a figyelmet, hogy az egyházpolitika Magyarországon sosem fajult olyan Kulturkampffá, mint amilyen Poroszországé volt 1870 után, a törvények nem irányultak sem az egyház, sem a katolikus hit ellen.⁶⁷ Kósa László az egyház és az állam kapcsolatainak 19. századi változásait vizsgálva a kultúrharcnak, egyúttal egyház és állam tényleges elválásának elmaradásáról írt. Ezt a katolikus egyház erős pozíciójával, mind társadalmi, mind pedig vagyoni túlsúlyával magyarázta, valamint azzal, hogy az országnak hitbuzgó katolikus uralkodója volt.⁶⁸ A történészek fogalomhasználata, ne feledjük, szerzői pozíciójuktól is függött: a századvégi harcok katolikus történetírója, Salacz Gábor az egyház nézőpontjából szemlélte az eseményeket: az „üldözött” papság felé fordulva jóval több figyelmet szentelt elbeszélésében a rendelettel szembeszegültek helyzetére, ami hozzájárult drámaibb szóhasználatához is. (Kultúrharc-definícióját is ilyen szemszögből fogalmazta meg.)

⁶⁴ CSORBA 1999, 183.

⁶⁵ KATUS 2009, 535.

⁶⁶ Hanák Péter például, bár felhasználta Salacz Gábor monográfiáját, fogalomhasználatát már nem adaptálta. HANÁK 1978.

⁶⁷ CSÁKY 1973, 129.

⁶⁸ KÓSA 2011/a, 124–125.

Kulturharcértelmezések az egyházpolitikai küzdelmek idején

Vajon a kortársak, vagyis a történeti szereplők felfogása szerint „kulturharc” folyt-e az 1890-es évek első felének Magyarországon? Általánosan elfogadott válasz híján természetesen e kérdésre is eltérő válaszok születtek. Csáky miniszter még a küzdelmek előestéjén, 1890-ben, tisztázandó az országgyűlés előtt a képviselők révén egyre többször emlegetett fogalmat úgy fogalmazott, hogy: „[A] culturharcz semmi egyéb, mint az állami hatalom összeütközése az illetékes egyházi hatalommal egyházi téren. És ha e definitio helyes [...] akkor a jelenben nincs összeütközés és a jövőben sem lehet ezen rendelet incidenséből.” Merthogy nézőpontja szerint a februári rendelet „nem egyházi téren mozog”, mivel az anyakönyvezés „a maga valóságában [...] eminenter állami vagy polgári közegek kezeibe tehető le”.⁶⁹ Komlóssy Ferenc, az Országos Antiszemita Párt pap képviselője viszont opponálva a miniszter felfogását felrótta, hogy az „a culturharczot sem definiálta correctül”, majd Csáky definíciójával a katolikusok – Salacz történeti munkája által is reprezentált – álláspontját szegezte szembe: „A culturharcz az állam intézkedéseinek összeütközése az egyház tanaival, következésképp az egyház intézkedéseivel, vagyis az, a mikor az állam oly intézkedéseket hoz, a melyek a hivek lelkiismeretével ellenkeznek. [...] Ha ilyenkor szenved az egyház, ártatlanul szenved; mert a mit az állam parancsol – tisztelve Isten törvényét – nem teljesítheti.”⁷⁰ Természetesen a képviselőházban az egyházpolitikai ellenzék részéről több ízben is a miniszter fejére olvasták, hogy „kibocsátott egy rendeletet, a melynek folyománya lett azon culturharcz, a mely országszerte megzavarta a különböző vallásfelekezetbeliek nyugalmát, megzavarta az állampolgárok közötti békés egyetértést és így az állam létfeltételének egyik leg-erősebb oszlopát támadta meg”.⁷¹ Vikár István⁷² fent idézett felszólalásában meglehetősen jellemző félelmek kaptak hangot: a „culturharcz”

⁶⁹ *Képviselőházi napló*, 1887–1892. XIX. (1890. október 1.–november 18.), 379–380.

⁷⁰ *Képviselőházi napló*, 1887–1892. XX. (1890. november 19.–december 6.), 43.

⁷¹ *Képviselőházi napló*, 1892–1897. III. (1892. május 3. – május 31.), 387.

⁷² Ő a Függetlenségi és '48-as (Ugron) Párt képviselője volt.

a roppant ártalmas vallásfelekezeti viszályok felszításával megmételezi az ország életét, erőit pedig szétforgácsolja. Általánosságban is elmondhatjuk ugyanis, hogy a magyar liberálisok – a modern nemzet- és országépítés céljából kifolyólag – kimondottan fontosnak gondolták, hogy az elitek kerüljék a vallási viszályok felébresztését a vallásilag, egyúttal nemzetiségi szempontból is olyannyira tagolt országban. Éppen emiatt – vagyis a felekezetek, valamint a más-más vallású nemzetiségek együttélésének békés kereteit fenntartandó – tartották ajánlatosnak, hogy a politika tartózkodjék a porosz–német mintájú kultúrharc kirobantásától.⁷³

A támadások hosszú sora után a miniszter végül már az egyházzal szemben fogatosított erélyesebb retorziók hiányára hívta fel a figyelmet – cáfolni próbálva azt a vádat, amely szerint rendelete „kulturharcz” előidézője lett: „Vagy talán egy másik eszközhöz kellett volna nyúlni? Kellett volna az állam rendelkezésére álló összes hatalmi eszközökkel, folyton fokozódó büntetésekkel, karhatalom alkalmazásával kierőszakolni a törvény rendelkezésének a végrehajtását? Ez lett volna, t[isztelt] ház, a valódi »Kulturkampf«[.]”⁷⁴ Miután a szó olyannyira baljósan, ijesztően csengett, kormánypárti részről leginkább tagadták, hogy az ország kultúrharcba sodródott volna. Ennek fényében könnyen megérthetjük, miért hangsúlyozta oly’ nagy határozottsággal Pulszky Ágost, a Szabadelvű Párt képviselője a már lefolyt harcok után, hogy: „A mi itt lefolyt [...] az nem lehetett, nem volt kulturharcz. Soha senki, a ki az eddigi egyházpolitikai program alapján állott, nem fogja elismerni, hogy kulturharczról itt szó lehetett volna; hogy kulturharczot akart volna valaki provokálni, hogy kulturharczot akart volna valaki folytatni.”⁷⁵

Ne gondoljuk azonban, hogy csakis a katolikus sajtóban,⁷⁶ valamint az egyházpolitikai ellenzék soraiban hajlottak az 1890-es évek első fe-

⁷³ Az ilyesfajta aggodalmakat jól összefoglalja az alábbi írás: *Pesti Napló* 44/72. 1893. március 8. („A kulturharc”) 1–2.

⁷⁴ *Képviselőházi napló*, 1892–1897. XVI. (1894. február 8. – március 3.), 145.

⁷⁵ *Képviselőházi napló*, 1892–1897. XXII. (1895. január 19. – február 11.), 126.

⁷⁶ „A protestantizmus porosz »kulturkampfja« a kath[olikus] vallás ellen folytatást nyert a magyar szabadelvű kultúrharcában, – mely a németek

lének fejleményeiben valóságos Kulturkampfot látni. Hasonló álláspontok a liberális sajtóban is feltűntek, igaz, a felelősséget itt nem a kormánynak tulajdonították. A *Pesti Hírlap*ban például Pulszky Ferenc – eltérve fia, Ágost majdani, fent idézett véleményétől – „A kulturharc” cím alatt interpretálta a fennálló helyzetet, s írásában sajnálatának adott hangot, hogy „[a]z események szerencsétlen láncolata s a Vatikán buzditása [...] akaratunk ellen bele sodort az áldástalan harcba, melyet mindenki kikerülni igyekezett”.⁷⁷ A protestáns sajtó felfogását szemléltetendő pedig jó példát kínál a *Sárospataki Lapok* 1892-es évfolyama. Itt ugyanis azt olvashatjuk, „hogya a viláгурalmi állás után törekvő ultramontánság indította meg hazánkban is széles kiterjedésű s jól szervezett harcát a modern állam ellen, tehát kultúrharc ez, melyért a felelősség egyedül és kizárólag a katolikus papságot terheli”.⁷⁸ Bartha Béla idézett véleménye teljesen megfelelt az antiklerikálisok álláspontjának. Az antiklerikális iratok, amelyekkel részletesebben is foglalkozni fogok, többnyire szintűgy kultúrharcnak ítélték az érintett évek eseményeit, sőt – mint látni fogjuk – szükségesnek vélték, hogy az ilyesfajta harcok végre Magyarországon is lefolyjanak.

Összegezve elmondhatjuk, hogy mérsékeltabb reformok és enyhébb lefolyású konfliktusok miatt mind a kortársi álláspontok, mind a történeti reflexiók eltérően ítélték meg, hogy zajlott-e egyáltalán „kultúrharc” a 19. század végének Magyarországon. A történeti források, illetve a történeti feldolgozások tanulmányozásából az is kiviláglik, hogy az eltérő vélemények mögött rendre másfajta kultúrharcfogalmak rejlettek. Már az 1870-es évek idején, a „Kulturkampf” szó hazai recepciója során megfigyelhetjük a kifejezésnek egy szorosabb és egy tágabb használati módját. Szigorúbb értelmében a „culturharcz” nem más, mint

utánzásában egész a majmolásig megyen” – írta a *Religio* szerzője az egyházpolitikai harcok alkonyán. *Religio* 54/37. 1895. május 8. („Szabadelvű majmolás”) 328. Később Galántai József (GALÁNTAI 1960, 56) a klerikális sajtóhoz fűzte a „kultúrharc” szó használatát, és nem teljesen alaptalanul, ám hozzátéhetjük: a szóhasználat egyfelől az egyházi fél szövegeiben sem volt általánosan elterjedt, másfelől olykor a liberális sajtóban is használták azt a zajló harcokra vonatkozólag.

⁷⁷ PULSZKY 1893, 1–2.

⁷⁸ BARTHA 1892, 799. col.

az állami és egyházi ágensek nyílt egymásnak feszülése, hatalmi játszmája,⁷⁹ amelyet az egyházi fél mint „egyházüldözést” értelmezett, és amelynek mintája és mércéje mindmáig a német Kulturkampf. Tágabban felfogva pedig eltérő értékrendek és világképek konfrontációja, amely főleg a felvilágosodás cégére alatt színre lépő haladáselvű, a profán tudomány fölénye és a modern jogállam szupremáciája mellett fellépő ideológiák, illetve a tradicionális, teológiai szemléletű egyházas, vallásos világnézet küzdelmét jelentette, s mint ilyennek nem feltétlenül kellett nyílt színi, az egyház és az állam között fellángolt összecsapásnak lennie: csendesen, lappangva is folyhatott. A német historiográfiában az európai kultúrharcok a 19. századi szekularizációs projektek összefüggésében kibontakozott tipikus konfliktusok históriáját is jelölik, amelyek Európa-szerte megkérdőjelezték a katolikus egyház tradicionális állami és társadalmi pozícióit. Természetesen az eltérő kultúrharcfogalmak segítségével leírt és értelmezett történeti jelenségek szorosán összefüggtek egymással. (Hiszen az egyház–állam konfliktusok mögött ott rejlettek az előzőleg érintett szellemi irányzatok, új ideológiák, világnézetek.)

Egy eszmetörténeti megközelítési kísérlet

Jómagam a folytatásban nem esemény-, illetve egyháztörténeti szempontok, megfontolások mentén fogok érvelni a kultúrharc fogalmának a 19. századi magyar história narratívájába való határozottabb, bátrabb befogadása mellett, hanem egy eszmetörténeti jellegű, vagyis a politikai diskurzusok vizsgálatára alapozott értelmezési lehetőséget fogok felvázolni. Így aztán a kultúrharc retorikájáról fogok írni, hogy egy olyan interpretációs sémára hívjam fel a figyelmet, amely sajátos érvelésmódjával, frazeológiájával és toposzaival átjárja az 1867 után fellángolt egyházügyi viták antiklerikális irodalmi örökségét. Kultúrharc retorikáján azt a tipikus interpretációs sémát értem, amely az egyházpolitikai diskurzusok középpontjába az ultramontánnak bélyegzett egyházi hatalom és az állam harcát helyezi – a harc tétjét az állami szuverenitásban

⁷⁹ A Kulturkampf egyik legismertebb karikatúrája a harcot mint Bismarck és IX. Pius sakkjátszmáját ábrázolta.

jelölve meg –; szembehelyezi egymással az állampolgári-nemzeti, illetve az egyház iránti lojalitást; az egyháznak állam- és társadalomvédelmi, néha egyenesen etatista szempontok mentén érvel az egyház befolyását felszámolni, de legalábbis markánsan korlátozni hivatott reformok mellett. A kultúrharc retorikájának főbb jellemzője továbbá, hogy háborús hasonlatok, fegyvermetaforák is rendre feltűnnek a szövegek nyelvezetében, amelyek a harcot valóságos háborúvá avanszálják az iratok oldalain. Jelen interpretációs keretek persze már a német Kulturkampf nyitánya előtt kiforrtak, hogy aztán dominánssá, mondhatni jellegadóvá váljanak a dualista korszak politikai sajtójában, így például röpirataiban is, vagyis a források azon csoportjában, amely kutatásom középpontjában állt.

Reformkori előzmények

Ez idáig a dualista éra egyházügyi feszültségeivel és forrásaival foglalkoztam, érdemes viszont röviden visszapillantani a 19. század első felére is, hiszen az 1890 után lezajlott egyházpolitikai polémia előzményei már a reformkor idején jelentkeztek,⁸⁰ és felszították az antiklerikalizmus szikráját az országban. A kultúrharc retorikájának egyes paneljeit, gondolati pozíciójának bizonyos pontjait pedig már a reformkori viták forrásaiban felfedezhetjük. A szópárbajok során – megelőlegezve az 1867 után fellobbant viták legfőbb vádpontját – az egyház ellenfelei rendre felrőtták, hogy a hazai püspökök Róma felé fordultak, hogy onnét tájékozódjanak, ennél fogva lehetővé tették, hogy egy idegen hatalom szóljon bele hazájuk belügyeibe.⁸¹ Feltűnt tehát a hierarchia útján való idegen, azaz római befolyásnak a vádja, amely a jövőben

⁸⁰ Az 1832/1836-os diéta alatt az események szinte minden figyelmes szemlélője számára világossá vált, hogy a polgári fejlődés előmozdítása céljából meghirdetett liberális szellemű reformfolyamat nem fogja érintetlenül hagyni az államegyház hagyományos jogállását sem, mivel az új eszmék a klérus ősi előjogait, az állami-társadalmi életben betöltött régebbi szerepét is megkérdőjelezték. FAZEKAS 2005, 232.

⁸¹ Például Palóczy Lászlónál is feltűntek effajta érvek. Lásd FAZEKAS 2005, 244–245.

a kultúrharc retorikájának elengedhetetlen elemét, mondhatni alappillért jelentette. Figyeljük meg például gróf Széchenyi István híres, az 1839/1840. évi országgyűlés felsőtábláján elhangzott felszólalását:

„Az apostoli magyar király mindig meg tudta magát constitutionalis nemzetével együtt Rómának suprematiájától óvni. A főméltóságu clerus status in statu soha sem volt és soha nem is lehet, s a milly arányban fejledezik honunk alkotmányos szelleme, annál összeütközőbb, annál türehtlenebb leszen egy külső hatalomnak illyes befolyása nemzetünkre. Hol a törvény a nemzetet még fejedelmének önkényétől is biztosítja, miként lehessen az idegen önkénynek alája vetve?”⁸²

A feljebb definiált interpretációs séma csírája, gondolati magva tehát a katolikus arisztokrata beszédjében is feltűnt. Nem mellesleg a feszültségek, amelyek a gróf szavai mögött rejtettek, ezúttal is a vegyes házasságok problémája útján törtek felszínre, eredőjük pedig Magyarországon éppúgy, mint 1837-ben a Porosz Királyságban, az volt, hogy a főpapság VIII. Pius pápa 1830. évi döntésének szellemében a vegyes házasságok megáldását reverzálisok függvényévé tette, s lényegében feltételül szabta, hogy a frigyre lépő felek valamennyi gyermekük katolikus vallását szavatolják. Holott a hazai jogforrások a gyermekek felekezetéről másképp rendelkeztek, tiltották továbbá, hogy a katolikus papok a kötelezvények híján megtagadják a házasságok ünnepélyes megáldását.⁸³

Az eseménytörténeti fejlemények szempontjából mérlegelve persze ezúttal is elmondhatjuk, hogy a magyar földön támadt harcok jóval visszafogottabbak maradtak, mint amilyenek Poroszországban zajlottak, ahol Köln érsekét elfogták, majd fogságba vetették a hatóságok.⁸⁴ Radikális koncepciók viszont itt is szárnyra kaptak: a vegyes házassági

⁸² Idézi CSENGERI 1851, 440.

⁸³ FAZEKAS 2005, 232–233; HERMANN 1973, 388.

⁸⁴ SZÁNTÓ 1988, 378–379. – Felmerülnek olyasféle értelmezések is, amelyek 1837 eseményeiben lényegében Poroszország első Kulturkampfiát jelölik meg. Ennek lefolyása ugyanis számos hasonlóságot mutatott az 1870-es évek fejleményeivel. Lásd BORUTTA 2011, 270–273.

viták során Borsod vármegye például már az egyházi javak szekularizációját, Bereg pedig azt javasolta, hogy a magyar katolikus egyház függetlenedjen Rómától. Egyidejűleg szerte az országban peres eljárások indultak a renitens, „törvénysértő” plébánosok ellen.⁸⁵ (1841 első felének feszült atmoszférájáról írva Fazekas Csaba a „kultúrharc” szót is használta, igaz, idézőjelben.⁸⁶) Az előzőleg megismert, tágabb kultúrharcfogalmak alapján természetesen a 19. századi magyar történelem jelen epizódját is illethetjük a „kultúrharc” kifejezéssel: felerősödtek a szekularizációs erőfeszítések, a liberális erők előretörték,⁸⁷ a katolikus klérus pedig defenzívába szorult, míg folyamatosan záporoztak rá a támadások. Habár a liberálisok ellenzéki pozíciója országos szinten nem tette lehetővé, hogy a harcok során ténylegesen az államhatalom mérje össze erejét az egyházzal.

⁸⁵ FAZEKAS 2005, 234.

⁸⁶ FAZEKAS 2013, 116.

⁸⁷ Később a liberálisok előretörését jelentette, hogy az 1843/1844-es országgyűlésen született, a „vallás dolgában” hozott 1844. évi III. törvény 2. §-a törvényesnek ismerte el a protestáns lelképásztorok előtt kötött vegyes házasságokat, amit persze a katolikus egyház veszteségként volt kénytelen elkönyvelni. Figyelemre érdemes, hogy egyházi részről a liberális erők előretörésére már a reformkor alkonyán hasonló módon reagáltak, mint az a 1890-es évek első felében zajlott egyházpolitikai küzdelmek idején. Ezúttal is a politikai katolicizmusnak – mint a liberális kihívásra adott katolikus válasznak – a szerveződését tanúsítják a források. Lásd FAZEKAS 2001.

3. Eszmetörténeti háttér: liberalizmus és nacionalizmus

Mind a liberalizmus, mind a nacionalizmus kulcsfontosságú kategóriája a 19. századi szövegek eszmetörténeti szempontú elemzésének, a szóban forgó fogalmak tisztázása céljából pedig elengedhetetlen közelebb-ről is szemügyre venni, milyen értelemben ajánlatos használni a liberális, valamint a nacionalista jelzőt az évszázad magyarországi eszmetörténeti mezejéről beszélve.

A korszak uralkodó eszméinek európai és magyarországi színre lépése egyaránt a hosszú évszázad első felére tehető. A reformkori magyar liberalizmus középpontjában elsősorban a jogegyenlőség ideája állt, programja a jogkiterjesztés céljai mentén szerveződött, míg az egyéni szabadság igénye része, ám nem elsőrangú témája volt a magyarországi szabadelvűségnek.⁸⁸ 1848 és az áprilisi törvények révén voltaképpen a reformkori eredetű liberalizmus programja jutott érvényre – lefektetve a polgári állam és társadalom jogszabályi alapjait. Igaz, a jellegadó általános jegyek mellett a szabadelvűség már a század első felében is több, egymástól eltérő színárnyalatot mutatott, így a más-más beszélők néha igen eltérő értelemben és másfajta felhanggal éltek a fogalommal.⁸⁹ De mit is jelentett a század második felében – a kortársak felfogása alapján – szabadelvűnek lenni? Habár az egyén szabadságának, autonómiájának elsőbbségét hirdető liberális állásfoglalások sem hiányoztak a magyar és szabadelvű elvi alapvetések mezőnyéből,⁹⁰ a liberális felfogásmód számára többnyire mégsem az individuá-

⁸⁸ TAKÁTS 2007, 26–29.

⁸⁹ A „liberális” és „szabadelvű”, ill. „szabadelmű” kifejezések reformkori jelentésváltozataihoz lásd GÁNGÓ 1999.

⁹⁰ Így a 19. századi magyar politikai gondolkodás csúcsteljesítménye, Eötvös József *A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az álladalomra* című műve is az egyén szabadságát pártfogolta. Takáts József a dualista éra eszmetörténetéről írva Kállay Béni és Kautz Gyula írásait említi még, mint amelyek a személyes szabadság mellett tettek hitet: ennek elsőbbségét érvelésük szerint az állam- és haladáselvű szempontok nem korlátozhatják. Lásd: TAKÁTS 2007, 44, 78.

lis szabadság célja bizonyult irányadónak, prioritásnak a dualista országban. Liberálisnak főleg azt az álláspontot tartották, amely céljai szerint a haladás, a polgári fejlődés, a modernizáció útjait volt hivatott egyengetni. A fősodrúvá vált haladáselvű liberalizmusok többnyire nem osztották a klasszikus, angolszász liberalizmus államminimalizáló programját, és a kontinentális liberalizmus eszméjének megfelelően⁹¹ határozott elvárásuk volt, hogy az állam – mint a modernizáció lehetséges motorja, előmozdítója – tevőlegesen is a haladás szolgálatába álljon.⁹² Az egyházi kérdések szempontjából értelmezve a liberális álláspontot az olyasfajta felfogások jelentették, amelyek egyház és állam viszonyának reformját, az állam laicizálását, a régi államegyházi rendszer maradványainak felszámolását, egyúttal a vallásszabadság és felekezeti egyenjogúság ügyét pártfogolták. A magyar parlamenti politika közjogi törésvonalát – a kiegyezéspárti közjogi jobboldal és a függetlenségi szemléletű, közjogilag értelmezett baloldal szembenállását –, átmenetileg éppen az egyházpolitikai viták bírták áthágni, elérvén, hogy a szemben álló felek ideiglenesen a liberális-konzervatív törésvonal mentén szerveződjenek.⁹³ A liberális egyházpolitika szekularizációs céljaiból Európa-szerte konfliktusok – tágabban felfogott kultúrharok – fakadtak, így aztán a liberális erők és a katolikus egyház konfrontációjából is adódott, hogy a liberális alapálláshoz nem egyszer egyházellenes érzelmek járultak – francia, német vagy olasz földön éppúgy, mint Magyarországon. Ennyiben a hazai liberalizmus teljesen belesimult az európai főáramba. Liberalizmusról és Kulturkampfról lévén szó hozzátehetjük, hogy a német harcok historiográfiájában jól ismertek az olyasféle felvetések is, amelyek szerint a liberálisok, amikor is megszavazták az 1871-től fellángolt harcok represszív, kényszerítő erejű törvényeit, lényegében szembefordultak a liberalizmus – mind ez idáig általuk is vallott – eszmevilágának alapjaival, tehát elárulták politikai filozófiájuk legfőbb alapelveit.⁹⁴

Nacionalizmus alatt a folytatásban nem agresszív és xenofób ideológiát értek – igaz, a kirekesztő jegyek a 19. század utolsó évtizedeire a

⁹¹ A liberalizmus történeti alaptípusaihoz lásd SZABÓ 2008/a, 11–18.

⁹² TAKÁTS 1993, 542–545.

⁹³ Lásd pl. Csorba 1999, 179–185.

⁹⁴ A kutatók ilyesfajta álláspontjait felvázolja: GROSS 1997, 547.

magyar nacionalizmusban is fajsúlyosabbá váltak –, hanem olyan ideológiák összességét, amelyek a modern értelemben vett nemzetépítés folyamatát inspirálták, és amelyek hatása alatt a nemzetek függetlenségéért, de legalábbis bizonyos fokú autonómiájáért harcba szálló mozgalmak szerveződtek. A források feldolgozása során nacionalista érvelésmódnak azokat a gondolatmeneteket fogom nevezni, amelyek a modern nemzetépítés szempontrendszerét, ezen belül a magyar nacionalizmus egyik legfőbb célját, a magyarosításnak, a nemzetiségek asszimilációjának ügyét helyezték előtérbe, illetve egyéb nyelvi elemek – szófordulatok, utalások – segítségével a nemzeti érzelmek mozgósítására irányultak.

Liberalizmus és nacionalizmus a 19. századi történelemben, így az itt vizsgált szövegvilágban egyáltalán nem volt összeférhetetlen egymással. A 19. századi európai liberalizmusok palettáján a magyar reformkor szabadelvűjei is azon liberális irányzatok sorait gyarapították, amelyek – nemzetállami önállóság híján – a társadalom emancipációjáért, a polgári szabadságjogok biztosításáért fellépve egyúttal a független, alkotmányos államiságért is harcba szálltak, mialatt ellenfelük egy abszolutista jellegű, egyúttal idegen, vagyis nem nemzeti uralomban öltött testet. Ennélfogva szabadság és nemzet programja mozgalmuk célhorizontján szorosan összeforrt egymással, hiszen az egyént megillető szabadságjogok kivívása, az eleddig csak a kiváltságosok által bírt jogok kiterjesztése és a – legalábbis a Birodalmon belül független – nemzetállam megteremtése együttesen jelentették fellépésük célját. A magyar liberálisok tehát éppúgy nemzeti szerepkörbe helyezkedtek, mint például a cseh, a lengyel vagy éppen az olasz és a görög liberalizmus 19. századi reprezentánsai. Ahogy Dénes Iván Zoltán megállapította, programjuk alapján az egyéni és a nemzeti szabadság kölcsönösen feltétezték egymást: az individuum szabadságának lehetséges terepét, garanciáját ugyanis a politikai közösség, vagyis a nemzet szabadsága, függetlensége jelentette felfogásuk szerint. Liberalizmusuk nemzeti liberalizmus volt, nacionalizmusuk liberális nacionalizmus.⁹⁵

Péter László az állam, illetve a szuverenitás fogalmát, vagyis a kultúrharc retorikájának fontos kulcsfogalmait, a század nacionalista – s egyaránt liberális jellegű – eszmevilága felől értelmezte. Megállapítása alapján a 19. század közfelfogása államon egy olyan modern közjogi

⁹⁵ Minderről részletesen: DÉNES 1993 és 2008.

rendszert értett, amely a saját felségterületén kizárólagos politikai illetékességgel rendelkezik, ennél fogva – szuverenitásából fakadólag – magában foglalja a legfőbb, elidegeníthetetlen és feloszthatatlan hatalmat. A nacionalizmus doktrínája értelmében pedig a legitim államnak – s ez legitimitásának előfeltétele – a nemzet szuverenitásának kifejezőjének kellett lennie. Állam és szuverenitás fogalma tehát egyaránt összefonódott a nacionalizmussal.⁹⁶

A hosszú 19. század végéig a liberalizmus és a nacionalizmus összhangja felbomlott, s útjaik szerte Kelet-Közép-Európában, így magyar földön is elváltak egymástól, a liberális nacionalizmusok helyébe új – a más nemzetekkel szembeni ellenséges érzelmekre, célokra jóval hajlamosabb –, integrális nacionalizmusok léptek.⁹⁷ Válási folyamatuk azonban lassan, csak fokról fokra haladt, mialatt nem csupán a nemzet, hanem a szabadság eszméjének fősodró felfogását, tartalmát is színélváltások jellemezték. Ennek fényében érdemes lesz megfigyelni, hogy a század utolsó évtizedéből származó források oldalain hogyan viszonyultak egymáshoz a liberális és a nacionalista jelszavak, illetve programpontok.

⁹⁶ PÉTER 1998/a, 61, 64.

⁹⁷ WANDYCZ 2004, 124.

I. KULCSFOGALMAK ÉS GONDOLATI POZÍCIÓK

1. Kulcsfogalmak és programok

„Hazátlan ultramontanizmus”: nemzeti egyház vs. csatlakozhatatlan pápa

A korszak egyházkritikájának, egyúttal a kultúrharc retorikájának talán legfontosabb kulcsfogalma az „ultramontanizmus” fogalma volt. Ennélfogva elengedhetetlen alaposabban is körüljárni, milyen jelentéstartalmai járultak a szóhoz a 19. század végéig. A „hegyeken túl” (ultra montes) kifejezésből képzett szót használva már a 18. században is negatív felhanggal utaltak a katolikus egyház Alpokon túli, azaz római központjára.⁹⁸ A kifejezés viszont nemcsak pejoratív felhanggal használatos: értéksemlegesen felfogva, egyháztörténetileg értelmezve azt az egyházi, illetve teológiai irányzatot jelöli, amely főleg a 19. század elején, az első francia forradalmat követően tört előre, s nőtt erős, meghatározó tényezővé az egyházon belül. Az ultramontanizmus tábor a napóleoni korszak után ismét megerősödő Szentszék felé orientálódott, Rómában a katolicizmus egyetlen igazi központját látta, ebből kifolyólag feltétlen engedelmességgel fordult az egyházfő felé, s tőle várt útmutatást az újabb keletű eszmei jelenségek és problémák világában való eligazodásban.⁹⁹ A francia konzervatív-legitimista Joseph de Maistre, a tekintélyelvű, tradicionális politikai rend eszméjének neves képviselője például *Du Pape* (A pápáról) című, először 1819-ben megjelent munkájában a pápai infallibilitás (csatlakozhatatlanság) tanának elfogadását ajánlotta, míg az egyházfő autoritását határozottan a világi fejedelmek, királyok fölébe helyezte.¹⁰⁰

Az „ultramontanizmus” fogalma kulcsfontosságúnak bizonyult Toldy 1868-ban publikált, mondhatni programadó jellegű munkájában, amely mindmáig a korabeli antiklerikalizmus eszmevilágának,

⁹⁸ DIÓS 1993–2013, XIV. 524.

⁹⁹ KATUS 2001, 17.

¹⁰⁰ LUDASSY 1984, 66–68.

nézetrendszerének és programjának komplex, legátfogóbb összegzését tárja az olvasók elé. A „hazátlan ultramontanizmus” frázisának antiklerikális interpretációját igen jól megvilágítják Toldy itt jegyzett sorai: „A római egyház nemcsak státust alkot a státusban, hanem megtámadja annak erkölcsi alapját, melyen nyugszik. Ezen erkölcsi alapok egyik legfőbbike a hazafiság. – De az ultramontán hierarchia nem szülőföldjén, hanem az olasz havasokon túl találja hazáját. Oda irányulnak törekvései, ott culminálnak minden vágyai, onnan meríti elveit, onnan kapja parancsait.”¹⁰¹ A klérus ellenfelei tehát a katolicizmus római origóját, szupranacionális, nemzetek feletti jellegét kifogásolva firtatták a hazafiság problémáját, miközben a nem független hazai egyházat támadták. Az ultramontanizmus ilyesfajta fogalmában tehát mindig ott rejlett a hazafiatlanság vádja – vagyis az, hogy az ultramontán pap Róma felé lojális, nem pedig hazája felé. Egyes szövegek, mialatt az egyház iránti, valamint az állampolgári-nemzeti lojalitások hierarchiájának problémáját bolygatták, a klérus állítólagos ultramontán felfogását, rossz hazafiságát példázandó, mint ultramontán irányelvet citálták azt, hogy: „Inkább kell engedelmeskedni Istennek, mint az embereknek.”¹⁰² (Ám nem egyszer elmulasztották jelezni, hogy a kárhozatos jelszó gyanánt idézett szavak valójában a *Szentírásból* származnak.) Hatala Péter (1832–1918) például megkérdőjelezve az „ultramontán” papság állampolgári, törvények előtti engedelmességét, megállapította, hogy jellemző felfogásuk szerint „inkább kell engedelmeskedni Istennek (t. i. a pápának, kiből, IX-ik Pius szerint Isten szól), mint az embernek, a nemzet törvényeinek”.¹⁰³ Később, immár az 1890-es évtized egyházügyi küzdelmei közepette a „Veridicus” álnevű publicista¹⁰⁴ azt taglalta, hogy az egyházi szemé-

¹⁰¹ TOLDY 1868, 94.

¹⁰² ApCsel 5,29.

¹⁰³ HATALA 1875, 174.

¹⁰⁴ A szöveg szerzőjének személyét a lexikonok (Gulyás, Szinnyei) sajnos nem azonosítják, a szakirodalomban, legalábbis annak általam ismert szegmensében pedig nem említik a pamfletet. A Szabó Ervin Könyvtár katalógusa alapján azonban a publicista neve: Nagy Lajos.

lyek egy része az evilági hatalom és javak után sóvárogva „Róma kedvéért (inkább kell engedelmeskedni istennek mint az embernek) hazá-
árulóvá lesz”.¹⁰⁵

A fellebb idézett Hatala márpedig nagyon is jól ismerte a *Bibliát*: a pesti egyetem egykori rektora orientalista nyelvész, egyúttal képzett katolikus teológus volt – palesztinai missziók hajdani résztvevője –, mígnem a vatikáni zsinat után végleg szembefordult korábbi egyházával, és unitárius hitre tért.¹⁰⁶ Aposztáziáját is igazolni hivatott, 1875-ben megjelent *Én hitvallásom* című művének zárófejezetében pedig, miután maga is a „hazátlan ultramontanizmust” ostromozta, egy „független magyar nemzeti egyház” felépítésére tett javaslatot, amelynek ideális alapjául az általa választott unitárius egyházat ajánlotta.¹⁰⁷ Könnyen beláthatjuk, hogy az ultramontanizmus hazafiatlanságra utaló vádjának gondolati alappozíciójából szinte egyenes út vezetett a nemzeti egyház igényének bejelentéséig. Ennek megfelelően a publicisták rendszerint sürgették, hogy a hazai egyház függetlenedjék Rómától. A közjogi historizálás fénykorának, azaz a dualizmus érájának¹⁰⁸ a hajnalán Toldy a nemzeti egyház gondolatát pártfogolva is megtalálta a módját, hogy historizálja ideáját, vagyis a magyarság múltjában is felmutassa az általa protezsált nemzeti egyház középkortörténeti gyökereit. Hosszasan bizonygatta, hogy: „A nemzet féltékenyen őrzi függetlenségét Róma irányában, és Istvánon kezdve, kit az egyház a szentek sorába igtatott, a nagy Mátyásig [...] a magyar egyház oly önálló, oly nemzeti egyház volt, minő, mint katolikus egyház csak lehetett.” Mint látni fogjuk, az 1890-es évek küzdelmei idején is előtérbe került a nemzeti egyház víziója, és a korabeli kultúrharcos diskurzusokban gyakran mások is úgy hivatkoztak Hunyadi Mátyás

¹⁰⁵ „Veridicus” 1893, 102. – Rövidítések módja (lábjegyzetek): álnéven megjelent szövegek esetén az álnevet, bármifajta szerzőségi megjelölés hiányában pedig a főcímet fogom megadni.

¹⁰⁶ Életrajza: SZINNYEI 1891–1914, IV. 493–496. col.

¹⁰⁷ HATALA 1875, 174–178.

¹⁰⁸ Erről részletesebben: SZABÓ 2008/b, 48–52.

alakjára, mint aki példás módon oltalmazta a Magyar Királyság önállóságát a római pápa befolyásával szemben.¹⁰⁹ Érdemes hozzátenni, hogy a francia forradalomtól fogva a szélesebb értelemben vett, európai kultúrharok jellemzője volt a Róma hatalma alól mind’ jobban emancipált, nemzeti jellegű egyházak igénye.¹¹⁰ Magát az elvárás tehát nem ítéltjük sajátosan magyar nemzetinek.

A „Bocskai Brutus” álnéven megjelent igen éles hangú pamflet,¹¹¹ amely kifejezetten a csalatkozhatatlanság dogmájának definiálására reflektált, lényegében szintúgy egy nemzeti jellegű egyház létrehozása indítványozta, írója ugyanis azt szorgalmazta, hogy a magyar állam törvényhozása lépjen a tettek mezejére, és vonja meg a pápaságtól az államjogi elismerést, egyúttal „Magyarországra nézve nyilvánítsa megszűntnek a pápaságot”. Jelen szöveg a római pápa infallibilitásáról írva igen jól reprezentálja a liberális és nacionalista csoportok reflexióit, érdemes tehát jobban megfigyelni szerzője érvelésmódját. Ahogy több más szerzőnek, úgy jelen brosúra írójának is egyértelmű célját jelentette, hogy gúny és nevetség tárgyává tegye a pápát. Pamfletjét például az alábbi gúnyos sorok nyitották: „*Habemus papam falli nescium!* — ordítja Rómának mindkét renden lévő csöcseléke, s diadallal meghurcolja utcáin azt a higvelejű bolondot, ki könnyelműen eljátszta az aggkora iránti tiszteletet, s kit minden valamirevaló rendőrséggel bíró országban az örültek házába dugnának.” Ám másrészt „a testileg és szellemileg impotens” IX. Piusnak és általában a római pápák tévmentességének ügyére – ahogy az írás sugallja – mégsem szabad pusztán

¹⁰⁹ Lásd pl. „Veridicus” 1893, 114–115. Révkomáromban, az „elkeresztelési” harcok egyik legfőbb színterén pedig Pap Gábor református püspök megüzente a katolikus apátplébánosnak, Molnár Jánosnak, ne feledje: „hogy a római pápa sem nem Isten, sem nem király és ha alatta nincs is, de felette sem áll a magyar királynak, e felsőségét a magyar királyok nem ismerték el soha, s mikor Hunyadi Mátyás országlása alatt ez irányban kísérletet tettek, a nagy király határozottan kijelentette, hogy előbb váltja fel tornyainkon a görög egyház keresztje a római egyház keresztjét, semmint Magyarország és ennek királya a római pápa hatalma előtt meghajoljon.” Erről részletesen (Pap itt idézett, 1890. évi közgyűlési jelentését is citálva) RADA 2024, 23.

¹¹⁰ Lásd STADLER 1996, 19–20.

¹¹¹ Török Jenő is írt a röpiratról, amelyet szintén Toldy Istvánnak tulajdonított. TÖRÖK 1941, 230–231.

egyetlen legyintéssel és mosollyal reagálni. Ha ugyanis az egyház feje tévedhetetlen, firtatta a publicista, úgy csalhatatlan igazságok azok a középkori pápai tanok is, amelyek a pápaságnak a világi államok, fejedelmek feletti felsőbbbségéről szóltak. Vádjai alapján tehát az egyházban dogmává vált, hogy „semmi állam nem önálló, souverain, hanem minden állam alá van vetve a pápa föuralmának”. A röpirat szerzője ennek fényében megállapította: „E dogma elhívése tehát hazaárulás a föld minden államában; kettős hazaárulás Magyarországon, az ország és az alkotmány ellen.” Emiatt a pápaság „midőn e dogmát hinni parancsolja: hazaárulást parancsol minden katolikus embernek”.¹¹²

A római egyházfő evilági természetű hatalmára, illetve ennek igényére összpontosító szerzők szeme természetesen többször is Itália eseményeire, az olasz nemzetállam kiteljesedésének fejleményire¹¹³ szegeződött. Miután ugyanis a neoguelf remények¹¹⁴ 1848/1849-ben végérvényesen szertefoszlottak – egyúttal az első olasz függetlenségi háború tanulságai alapján körvonalazódni látszott, hogy Itália egységének letéteményesét a Savoyai-ház, valamint a szárd–piemonti hadsereg jelentheti –, az is világossá vált, hogy Olaszország egységének ideája óhatatlanul szembeállítja a pápai államot a hazafias olasz mozgalmakkal. Azt a megállapítást,¹¹⁵ amely szerint a Risorgimentót a „római kérdésen” keresztül erős szálak fűzték Európa más kultúrharcaihoz is, magyar viszonylatban fokozottan érvényesnek tekinthetjük, miután a magyarság látásmódját az olasz tapasztalatok, nézőpontok jelentősen befolyásolták. Ehhez az Ausztriával szembefordult magyarok Szárd–Piemonti Királyság iránt táplált szimpátiája, az olasz–magyar fegyverbarátság, valamint azok a népi remények is mind-mind

¹¹² „Bocskai Brutus” 1871, 5–8, 116.

¹¹³ A Risorgimento történetének kiváló magyar nyelvű összefoglalása: PETE 2018.

¹¹⁴ Vincenzo Gioberti apátnak a liberális katolicizmus eszmevilágától inspirált, ún. neoguelf iránymutatása nyomán jó páran pont az egyházfő vezetésével remélték létrejönni az olasz államok konföderációját. PETE 2018, 126–130.

¹¹⁵ BORUTTA 2011, 19.

hozzájárultak, amelyek Garibaldi személyéhez fűződtek Magyarországon.¹¹⁶ Ennek megfelelően „Bocskai Brutus” vitairatában az olasz nemzet „mint a történelmi igazságosság büntető karja” nyert említést, amely a szerző hite szerint – mire sorai napvilágra jutnak – „már eltörölte a föld színéről a római bűnök egyik legkiáltóbb művét: az egyházi államot”.¹¹⁷

Rómával, valamint az olasz nép erőfeszítéseivel is alaposabban foglalkozott egyik 1870-es munkájában „Papramorgó”, a zsinat idejének legtevékenyebb és egyik legélesebb tollú antiklerikális publicistája – a szakirodalom alapján Kóródy Sándor¹¹⁸ –, mégpedig tette ezt *Barátfülek* című humoros pamfletsorozatának második füzetében, amelynek fgyelme elsősorban a pápai hatalomra, illetve a csalatkozhatatlanságra összpontosult. Még Venti Settembre nevezetes napját¹¹⁹ megelőzőleg fogalmazta brosúráját, amelyben igen sötét képet festett a pápák alatt lezüllött Rómáról, részletesen ecsetelte annak elmaradottságát, sanyarú állapotát, és kifejtette reményeit, miszerint a hazafias római nép forradalma immár erőteljesen érlelődik, közeleg, s ha eljön az ideje, összolasz segítségben fog részesülni. „Papramorgó” optimista jóslata alapján: „Az olasz nép bizonyára nem fogja elmulasztani az kedvező alkalmat a római theokratia eltörlésére. Fegyvert fog ragadni hazája halálos ellenségei ellen, s a szabadságszeretet által megacélozott karokkal meg fogja szabadítani testvéreit a papi tyrannismustól.”¹²⁰ Pamfletjében egy olyasfajta interpretációs hagyomány, séma feltűnését fedezhetjük fel, amely a felvilágosodástól fogva a Kulturkampf koráig fel-fel-

¹¹⁶ A szicíliai, valamint nápolyi hadjárat idején (1860) a magyar nép már-már hazája potenciális felszabadítóját látta Garibaldiban. Az olasz szabadsághős a legnépszerűbb külföldi figurává vált a magyar népköltészetben, sőt a magyarok közül is mindössze Kossuth volt populárisabb nála. CSORBA 2008, 295–296.

¹¹⁷ „Bocskai Brutus” 1871, 6.

¹¹⁸ Kóródy Sándor antiklerikális munkásságával – az itt vizsgált pamfletsorozatot is érintve – foglalkozik: VÁRKONYI 1862. „Papramorgó” szövegeit említve a szerzőt Salacz Gábor is a református Kóródyval, a máramaroszigeti jogakadémia majdani tanárával azonosította. SALACZ 1974, 41.

¹¹⁹ Szeptember 20. (1870) – a nap, amikor II. Viktor Emánuel olasz király csapatai elfoglalták Rómát.

¹²⁰ „Papramorgó” 1870/b, 38.

sejlett a protestáns német értelmiség katolicizmuskritikájában is. Gyakran sugallták ugyanis a protestáns német civilizációhoz viszonyítva elmaradottnak, tespedtnek, a modern polgári fejlődésre teljesen képtelennek ítélt katolikus tájak és a távoli Kelet analógiáját – párhuzamba állítva a katolicizmus specifikus külső jegyeit, tulajdonságait a civilizálandó, nem nyugati típusú világ sajátosságaival. Itáliát érintve az ilyen interpretációs sémák lehetővé tették, hogy Rómát, a pápai államot mondhatni kizárják a modern, európai típusú civilizációból.¹²¹ „Papramorgó” szövegének ilyen szempontból már az alcíme is elég beszédes: *Csalhatatlan okoskodások a római szultán világi birodalma, a kalifák utódjának csalhatatlansága, a lateráni nagydiván viselt dolgai és a katholicizmus egyéb „titkos betegségei” fölött*. Pamfletjében tehát a pápaság intézménye s maga a pápa „Európa beteg emberével”, vagyis a muszlim oszmán szultánnal vált hasonlatossá. Sőt a röpirat írójának álláspontja alapján a „török kormányzat valódi mennyei állapot ahhoz képest, mely az egyházi állam népének a római szultán bíboros basái s csuhában járó bégei alatt osztályrészül jutott”. A vatikáni zsinat kritikájában is roppant fontosnak bizonyultak a szóban forgó utalások, hiszen a csatlakozhatatlanság dogmáját, amelynél nincs „örültebb definitiója a korlátlan despotizmusnak”, olyan „szavazógép” fogja elfogadni „Papramorgó” meglátása szerint, amelynek tagjait – a szervilis itáliaiak mellett – „a keleti és hottentotta püspökök” képezik.¹²² Így interpretációjában az Európától, a Nyugat világtól idegen, keleti típusú despotikus rendet nem európai népek főpapjainak segítségével fejlesztik tovább a zsinaton.

Természetesen „Papramorgó” közel sem csak az olasz nemzet ügyével foglalkozott, hanem általánosan is boncolgatta az ultramontán egyházi felfogás folyamányait, mialatt Róma befolyásának, hatalmának a problémáját ő is az állami szuverenitás szempontjából mérlegelte. Felfogása megfelelt „Bocskai Brutus” látásmódjának: a csatlakozhatatlansággal együtt a pápa felsőbbségéről szőtt teóriák is szentesítést nyernek. Szerinte tehát: „Kettős célja van a pápának a római zsinattal: elismertetni vele saját csalhatatlanságát, s organisálni az államok önállása, a

¹²¹ Mindezt igen részletesen feltárja: BORUTTA 2011, 47–154. („Der innere Orient” című fejezet.)

¹²² „Papramorgó” 1870/b, 32, 49, 107.

népek szabadsága elleni írtóháborút.” Utalva a zsinat idejének jellemző európai félelmeire optimizmussal s elégedetten nyugtázta: „Ma már belátja mindenki, hogy a pápaság, mint universális hatalom, elvi ellentétben áll az államok souverainitásával, hogy a valódi szabadság és a pápai főhatalom incompatibilisek egymással.”¹²³ Ennek megfelelően pamfletsorozata legvégén ő is azt hirdette, hogy – szemben IX. Pius felfogásával – „[s]zabad nemzeti egyházakat alakítani, melyek a római pápa tekintélyétől teljesen függetlenek”.¹²⁴

„Papamorgó” további, a csatlakozhatatlanság ellen felhozott álláspontjai – természetesen részletesebben kifejtve – az alábbiak voltak: a tévedhetetlenség ellentétes a természet rendjével, hiszen minden ember téved, márpedig az egyházfő is ember; egyes pápák anno ellentmondtak egymásnak, holott a dogma alapján elvileg mindjük tévedhetetlen volt; az állítólagosan csatlakozhatatlan, a Szentlélek által inspirált pápák uralmához gyalázatos bűnök fűződtek a történelemben.¹²⁵ Nem mellesleg „Papamorgó” citálta a zsinat egyik leghangosabb bírálójának, a német teológus Ignaz von Döllingernek „Janus” álnéven írt, *Der Papst und das Concil* (A zsinat és a pápa) című művét is, ami igazolhatja, milyen erős szellemi kölcsönhatások, transzferek jellemezték az egyház Európa-szerte fellángolt kritikáját. Döllinger egyébiránt az egyház, a pápaság történetének legsötétebb epizódjait taglalva bőséges forrásanyagot kínált az egyház bírálói számára.¹²⁶

Egyháztörténeti nézőpontból viszont az „ultramontanizmus” szó 1870 után lényegében értelmét veszítette: amíg a zsinat idején egyes egyházi személyek még nyíltan felvállalták az ultramontán jelzőt, a folytatásban, a concilium után a szó szinte kizárólag az egyház ellenfeleinek nyelvi palettáját gazdagította. Török Jenő, mialatt a hazai auto-

¹²³ „Papamorgó” 1870/b, 103, 112.

¹²⁴ „Papamorgó” 1870/c, 117.

¹²⁵ Végül úgy fogalmazott: „Az ultramontánok szerint a sz. lélek folyton sugalmazza a pápákat. S ha e sugalmazás dacára annyi gazságot vittek végbe, – valóban szegény a fantázia elgondolni, hogy ugyan mennyire mehettek volna még e sugalmazás nélkül?” „Papamorgó” 1870/b, 67.

¹²⁶ Az ókatolikus egyház szellemi atyjának ilyesfajta hatásáról Török Jenő is szót ejtett. TÖRÖK 1941, 204.

nómi mozgalom összefüggésében kitért a zsinat fejleményeire, rávilágított, hogy a dogma definiálásával az „ultramontán” felfogás, annak tartalmi magja hivatalos egyházi tanítássá vált, s – a dogmák kötelező erejénél fogva – az egyház egyetlen igaz hitű tagja sem tehetett többé, hogy ne vallja azt. Egyháztörténetileg tehát innentől fogva értelmetlen „ultramontán” irányzatról beszélni. „A liberális-katolikusok alól a tévedhetetlenségi dogma kihúzta a gyékényt, választani kellett tehát kettő között: az egyház vagy a liberalizmus iránti hűség között” – konstatálta Török.¹²⁷

Mindennek fényében érdemes megvizsgálni egy liberális egyházi személy zsinat utáni állásfoglalását. Bezerédj Sándor (1821–1872),¹²⁸ a szabadelvű érzelmű „magánzó kath[olikus] pap”, ahogy magát füzete címlapján feltüntette, 1871-es röpiratában öntudatosan és bizonyára határozottan önigazolási céllal hirdette, hogy nem ő, hanem Róma, azaz a pápa s az „ultramontán” irányzat fordult szembe az eredeti hittel. „Ha tehát a pápa a katolikus egyháznak alapelveit a maga csálhatatlanságának kimondása által és szentesítésével felforgatta, igen világos, hogy nem mi vagyunk az eretnekek, schismaticusok, a kik ezt megvetjük és nem hiszszük, hanem az, a ki ezt cselekedte, hiszi és elhinni akarja”¹²⁹ – támadta az egyházfőt az 1870-ben elfogadott dogma miatt. Bezerédj az infallibilitást bírálva maga is az előrehaladott emberi értelemre alapozta argumentációját. „A legutóbbi római zsinat kimondta a pápa csálhatatlanságát, mit már a legeggyűbb ember sem fog elhinni, – mert az, hogy egy hozzánk minden tekintetben hasonló, gyarló ember csálhatatlan legyen, a legnagyobb képtelenségek sorába tartozik.”¹³⁰

Amíg Bezerédj interpretációjában a csálkozhatatlanság dogmája felforgatta az egyházat, addig az egyházas felfogás szerint az infallibilitás valójában nem volt új tanítás a katolicizmusban, ám az ellene irányuló s egyre fokozódó újkori támadások indokolták, hogy immár dogma formájában is definiálják azt.¹³¹ Így argumentált Ulár István apologetikus kiadványa is, amelyet katolikus pap írója egyházmegyei

¹²⁷ TÖRÖK 1941, 206, 210, 220.

¹²⁸ Életrajza: SZINNYEI 1891–1914, I. 1041–1042. col.

¹²⁹ BEZERÉDJ 1871, 36.

¹³⁰ BEZERÉDJ 1871, I. [Előszó.]

¹³¹ SALACZ 1974, 34.

hatósága jóváhagyásával, és pedig hiánypótló céllal publikált. Kifogásolta ugyanis, hogy ez idáig magyar szerző tollából még nem született olyan, önálló füzet formájában kiadott írás, amely a dogma pártján foglalt volna állást. Míg az ellentábor – amint azt Ulár is felpanaszolta – számos röpirat által hallatta hangját. A teológiai műfajú apológiai irat álláspontja az volt, hogy az egyház mindig is hitte, hogy feje, ha tanító hivatalából szól, nem hibázhat. Például már a gallikán cikkelyek¹³² Szentszék révén történő elítélése is világos – igaz, indirekt – állásfoglalás volt az egyházfői infallibilitás mellett. Felhívta egyúttal olvasói figyelmét, hogy az új dogma alapján a tévmentesség feltétele, hogy a pápa hit és erkölcs dolgában szóljon, ezt pedig ünnepélyesen, tanítóhivatalából (ex cathedra) tegye.¹³³ (Láthatjuk azonban, az antiklerikális írományok az új dogmát úgy támadták, mintha az alapján a pápa mindenhol, minden formában csálhatatlan volna.) Ami a tanítás egyháztörténeti előzményeit illeti, természetesen az antiklerikalizmus képviselői sem tartották teljesen új keletű teóriának a pápai csálkozhatatlanságot, és felfogásuk alapján az egyház égíse alatti „ultramontán” irányzat is jóval régebbre, egészen a középkorig nyúlt vissza.

Bezerédj Sándor írásában egyébiránt az „ultramontán” magyar megfelelőjét, a „hegymögi” szót használta.¹³⁴ A „ultramontán” szó magyarított alakja másutt is előfordult, így például az újságok hasábjain, igaz, ritkábban, mint a latinos forma. A feljebb idézett „Veridicus” álnévű publicista az „ultramontán” helyett több ízben élt a német eredetű „Römling” formával. Felróta egyebek mellett, hogy „VII. Gergelynek az investitúrát elkobzó munkája” folytán a pápaság „a Römlingek fekete seregének útján” szerezne érvényt befolyásának az országok belügyeiben.¹³⁵ A „Römling” szó azonban Magyarországon alig-alig honosodott meg. A *Religio és Nevelés* még 1845-ben panaszolta az egyház ellenfeleiről írva, hogy: „A’ pápa nagy szálla az ő szemökben; azért mindazokat, kik benne az egyház’ fejét ismerik és tisztelik, ’Römling’-

¹³² Ezek szerint a római pápa hitbéli döntései csak az egyház egésze elfogadásának függvényében érvényesek, tehát tévmentesek, a zsinat pedig a pápa fölött áll. DIÓS 1993–2013, III. 903–904.

¹³³ ULÁR 1871.

¹³⁴ BEZERÉDJ 1871, 62, 107.

¹³⁵ „Veridicus” 1892, 109.

eknek és sötétesdieknek’ stb. nevezik.”¹³⁶ Igaz, itt nem a katolicizmus magyar, hanem a német ellenfeleiről volt szó. (A „Römling” kifejezés szóvégi képzője [„-ling”) a német köznyelvben általában pejoratív céltal utal valamilyen tulajdonságra.¹³⁷)

Fontos viszont hangsúlyozni jelen fejezet végén, hogy a szigorúbb egyháztörténeti fogalmak alapján sem a zsinat idején, sem a folytatásban nem tarthatjuk ultramontánnak a hazai főpapságot. A magyar főpásztorok ugyanis jórészt a zsinati ellenzék részét képezték, s még a dogma definiálása előtt elhagyták Rómát.¹³⁸ 1867 után ráadásul az apostoli király főkegyúri jogait a kormányzat útján gyakorolta, ennél fogva a főpapi stallumok betöltéséről minisztériumi szinten született döntés, és pedig jóval inkább politikai szempontok mérlegelése alapján, sem mint egyházi-vallási megfontolások szerint. Részint ebből is eredt, hogy a püspöki kar tagjai leginkább harmonikus kapcsolatok fenntartását kívánták a liberális kormányzattal. Rómában a korszak folyamán így már az a mondás járta, hogy „Episcopi Hungarici sunt magis politici quam catholici” („A magyar püspökök inkább politikusok, mint katolikusok”).¹³⁹ Amíg tehát a hazai antiklerikális sajtó még a századfordulóhoz közeledve is az ultramontanizmus vádját visszahangozta, addig a neves egyháztörténész Salacz megítélése szerint a papságnak jobban imponált a hazai kormányzat, amelytől előrejutását, karrierjét remélte, mint Róma.¹⁴⁰

Felvilágosodás, haladás vs. ultramontanizmus

Bezerédj Sándor „a szabadság és felvilágosodás hívei számára” ajánlotta korábban citált broszúráját, ám a címlapján aposztrofált „felvilágosodás” szinte valamennyi szöveg szerzőjének egyik elengedhetetlen, kulcsfontosságú jelszavát jelentette. A felhasznált forrásanyag döntő

¹³⁶ *Religio és Nevelés* (Új folyam) 3/32. 1845. október 19. 250.

¹³⁷ Lásd internet: www.duden.de/rechtschreibung/_ling (utolsó letöltés: 2019. május 1.)

¹³⁸ Egyedül Jekelfalussy Vince székesfehérvári püspök maradt, és szavazott placettel a csalatkozhatatlanságra. HERMANN 1973, 453.

¹³⁹ CSORBA 1999, 180–181.

¹⁴⁰ Lásd SALACZ 1974, 76.

hányadát ugyanis határozottan átjárták a 18. századi francia felvilágosodás fogalmi ellentétpárjai – aszimmetrikus ellenfogalmi –, tehát a fény, a világosság, a ráció, illetve a sötétség, a babona, a bigottság opozíciója folyton-folyvást átszötte az újabb keletű röpiratok frazeológiáját, interpretációit. (Megjegyzendő, hogy a 19. századi liberálisok, ugyan a „világosság”, a „fények” felgyulladását a 18. századhoz fűzték, a „felvilágosodás” szóval hajlamosak voltak a folyamatos jelent, vagyis saját évszázaduk éráját fémjelezni.)

A *Szent Péter három levele* című 1872-es füzet szerzője, valószínűleg Maár Péter Pál,¹⁴¹ elég egyedi, sajátos módját választotta az egyház – „világosság” cégére alatt történő – megbírálásának: három fiktív levelet közölt, amelyek állítólagos írója maga Szent Péter volt. Így az egyik apostolnak, az egyházi hagyomány szerint a pápák elődjének szájába adta erőteljesen egyházellenes gondolatait. Jézus hajdani tanítványa a „világosság”, a „haladás”, valamint a „szabadság” pártját fogva ostromozta az egyházat, mialatt felhánytorgatta címzettjének, IX. Pius pápának:

„Tekints körül a Földön és lapozz az emberiség tizenkilencszázados történelmében, úgy fogod találni, mint azt én magas nézőpontomból tekintve könnyen fölismerhettem: az emberi tökélyesedés mindinkább növekedő gátja, a gyűlölet, előítélet és tudatlanság szüntelenül bugyogó forrása – a papi intézmény, a hierarchia vala minden időben.”¹⁴²

Szent Péter viszont leveleivel a világosságot terjesztette: „Ez égi sorok olvasása közben érzem mint vonulnak el lelkem elől az előítéletek hetszerhét sötét kárpitjai” – vallotta a publicista.¹⁴³ A röpiratirodalomban

¹⁴¹ Szinnyei József lexikonja szerint a röpiratot Maár írta. SZINNYEI 1891–1914, VIII. 172–173. col. A Fővárosi Szabó Ervin Könyvtár Ballagi-gyűjteményének példányára, annak címlapjára is Maár Péter Pál nevét jegyezték – ceruzával írva, zárójelben. A könyvtár katalógusában is így, a hajdani múzeumi könyvtári írnok Maár nevével szerepel.

¹⁴² *Szent Péter három levele*, 1872, 6–7.

¹⁴³ *Szent Péter három levele*, 1872, III.

a „világosság”, valamint a „sötétség” szembehelyezését jól példázhatják a baglyos, illetve denevéres metaforák. Az iratok egy részében ugyanis rendre megjelentek olyan szöveghelyek, ahol a publicisták a papságot baglyok vagy denevérek formájában ábrázolták. Olyan éjszakai élőlények reprezentálták tehát a klérus tagjait, amelyek félrehúzódnak a fénytől – a világosságtól –, s főleg az éj leple alatt bújnak elő, mert otthonuk, igazi terepük az éj, a sötétség. Figyeljük meg, hogyan fogott az 1894-ben névtelenül¹⁴⁴ közzétett, polgári házasságpárti röpiratába a fiatal Gárdonyi Géza:

„Mint a világossággal meglepett denevérfészek, úgy zúdul fel a r. k. papság fekete serege a polgári házasság ellen. Felzúdul, mint évszázadok óta mindig felzúdult, valahányszor az emberiség boldogulása egy stációval előre haladt, az emberi szabadakarat duzzadó erejéről egy-egy bilincs lepattant s a korszellem szélesebb körbe árasztotta a fölemelt fáklya világosságát. Mondom: a katolikus papság zsibongva, hurrogva rajzott föl ilyenkor mindég s azt károgtá, sipította a pacificaléval integetve:
Elvész a világ! Elvész a világ!
De a világ nem veszett el!
Csak a denevéreknek kellett mélyebbre huzódniok.”¹⁴⁵

A „sötét denevérsereg” persze, amely „a haladó világosság elől mind elsuhogott”,¹⁴⁶ máshol is feltűnt az egyházpolitikai küzdelmek idejének szövegeiben s természetesen az 1870-es évek polémiáiban is. A baglyok szintúgy.¹⁴⁷ Egy 1872. évi, a *Szent Péter három levelének*

¹⁴⁴ A szerző személyét Salacz is azonosítja: SALACZ 1938, 291. A szerzői megjelölés („egy római katolikus polgár”) pontatlanul bár, de szerepel Gulyás Pál lexikonjában is. GULYÁS 1978, 139, 554.

¹⁴⁵ „egy római katolikus polgár” 1894, 3.

¹⁴⁶ Idézet szövegrészek: „Flamma” 1894, 113.

¹⁴⁷ Bezerédj Sándor például az alábbi módon bírálta főpapi eljárásokat: „Ezek a mostani, Isten anyaszentegyházát judásként eláruló püspökök pedig a vilá-

szerzője által írt¹⁴⁸ antijezsuita röpirat zárófejezetében például az alábbi olvashatjuk:

„Az idő szakadatlanul foly, és a kor szelleme halad. Értelmi fölvilágosultával az ember erkölcsi ereje arányosan növekedik. Ezt igen jól tudják a jezsuiták s a papok egyáltalában: azért sűrög-forog is a bagolysereg, mert érzi: a beköszönő hajnal, mely eddig csak fenyeget, az idővel forró napként fogja kielegetni sötét fészkeit.”¹⁴⁹

A röpirat citált sorai a 18. századi felvilágosodás optimizmusának, progresszióhitének – az emberi nem fejlődésbe vetett hitének –, vagyis annak a gondolatnak a továbbélését is megvilágíthatják, amely szerint a fények terjedése, a felvilágosult ideák térfoglalása morálisan is jobbá teszi, felemeli az emberiséget. De mit is jelent valójában a fény, a világosság?

Ahogy arra a belga filozófiatörténész Roland Mortier rámutatott, a felvilágosodás fogalmának pontos definíciója – meglehetősen képlekeny jelentéstartalmából kifolyólag – nem egyszerű feladat. A világosság metaforája, amely jó ideig jórészt vallásos színezettel bírt, a 18. században laicizálódott, elhagyta vallásos árnyalatát, mialatt az ész világossága a hitigazságok megvilágítójából a vallás bírójává, felülbíráljává vált a filozófusok írásaiban, ahol is a világosság ellentétét, a sötétséget immár a babona, a vallási fanatizmus, az előítéletek és a hiszékenység képezték. Az enciklopédisták korától fogva aztán a világosság szóhoz határozottan antiklerikális konnotációk járultak. Így a felvilágosodás a filozófusok felfogásában a kritikai gondolkodásra, egyúttal a kritikai-szellemi képességek egyre erőteljesebb kifejtésére, az emberi nem fejlődésére, általános haladására utalt. Voltaire például remélte, hogy a felvilágosodás fényei idejével felszámolják az egyház államok

gosság és igazság boszuló villámai elől, mint ragadozó baglyok, az éj sötétségében keresendnek védelmet és menekülést; mert írva van a szent írásban: »a ki gyűlöli a világosságot, keresi a sötétséget.«” BEZERÉDJ 1868, 57.

¹⁴⁸ A *Szent Péter három levele* címlapján olvashatjuk, hogy a szöveg *A jezsuitákról* című röpirat szerzőjétől származik.

¹⁴⁹ *A jezsuitákról*, 1872, 47.

feletti befolyását, valamint a nép babonáit és előítéleteit is, felvirágoztatják viszont a vallási türelmet, a deizmust, továbbá a laikus erkölcs születéséhez éppúgy hozzájárulnak, mint például a műveltség, a racionális gondolkodás terjedéséhez is.¹⁵⁰

Az a „fény századára” is jellemző elgondolás, amely szerint az emberiség egyetemes históriája egy felívelő pályán halad, vagyis célirányos fejlődés jellemzi, így pedig a haladás feltartóztathatatlan, a 19. századi liberálisok eszmevilágát szintúgy átjárta, s befolyásolta a 19. századi antiklerikális röpiratírók látásmódját is. Az ultramontánnak tartott papsággal szemben mindnyájuk a liberális „korszellem” pártján pozicionálta magát, ami roppant magabiztosságot nyújtott a publicisták számára, hiszen önértelmezésük szerint a jövő útjait egyengették. Toldy például, miután az egyház belső reformját sürgetve több ízben is pedzegette, hogy „a mostani római egyház ólomsúlyként nehezedik minden haladásra”, figyelmeztette műve ultramontán címzettjeit: „a korszellem pálcát tört önök felett”.¹⁵¹ Kétféle út lehetséges tehát az egyház számára: megújulás, azaz igazodás a „korszellem” elvárásaihoz, a világ fejlődésének általános irányvonalához, vagy a biztos pusztulás.

Néhány alkalommal a 19. századi pápák politikája is munícióval szolgált a liberálisok számára, akik a katolikus egyházban a múlt maradványát, a polgári haladás ellenlábását kívánták látni: a francia forradalom után Róma – a trón és az oltár szövetségének jegyében – nyíltan az ancien régime pártján foglalt állást, s ideológiai iránymutatásával a Szent Szövetség ellenforradalmi rendjének fenntartását támogatta. XVI. Gergely pápa az olyan polgári szabadságjogok mellett, mint például a sajtó- és vallásszabadság, a francia Felicité Lamennais liberális katolicizmusát is elítélte, megbélyegezte, míg világi hatalmát Itáliában idegen, osztrák szuronyok vigyázták.¹⁵² Utódja, az eleinte szabadelvű hírében álló IX. Pius – a liberálisok szemében hírhedt – 1864. évi *Syllabus*-ában, amely a modern világ tévelygéseit lajstromozta, s amely a legtöbbször felemlegetett pápai manifesztummá vált az antiklerikális röpiratok lapjain, az állam és egyház szétválasztásával, a polgári házassággal, a sajtó-, a szólás-, valamint a vallásszabadsággal szemben egyaránt

¹⁵⁰ Lásd MORTIER 1983/a.

¹⁵¹ TOLDY 1868, 244.

¹⁵² Lásd pl. GERGELY 1982, 275–302.

nyíltan állást foglalt. Az egyházfő tagadta továbbá, hogy „a római pápának lehet, sőt kell az előhaladással, a liberalizmussal és az új civilizációval kiegyezkednie és ahhoz alkalmazkodnia”.¹⁵³ Később aztán IX. Pius pontifikátusa alatt gyűlt össze az I. vatikáni zsinat (1869/1870), hogy dogma formájában is kimondja a pápai csalatkozhatatlanságot.

A pozsonyi ügyvéd Simonyi Iván (1838–1904), az Országos Antiszemita Párt későbbi képviselője,¹⁵⁴ ám ez idő tájt a szabadság és a „korszellem” ügyének védelmezője, maga is felhánytorgatta a római egyházfők retrográdnak tartott álláspontjait: „Csudálkozva szemlélte a világ, mint helyezték ép a legutolsó pápák encyklikájokban az egyházat a legélesebb ellentétbe mindazzal, a mi összes jelenünket és jövőnket képezi.”¹⁵⁵ „Papramorgó” a zsinaton gúnyolódva szintén szembehelyezte egymással az egyházi és a polgári fejlődést: „A zsinat püspökei a pápa kolompossága alatt körülállják a modern civilizáció nagyszerű palotáját, s vásott utcagyerkőcök módjára sárral dobálják be annak falait” – írta.¹⁵⁶

Róma reakciós politikája nagyban hozzájárult, hogy az „ultramontán” szóhoz a hazafiatlanság vádján túl további pejoratív jelentésárnyalatok járultak, és végső soron a korszellemmel szemben álló, bigottnak és maradinak tartott egyházas felfogást, valamint általában a klérus és hívek azon csoportját jelölte, amelynek tagjai a hagyományos, egyházas formájában ápolták a vallást. Salacz például a dualista éra vallásilag közönyös társadalmáról szólva megállapította, hogy: „Ultramontánnak, bigottnak tekintettek mindenkit, aki vallása parancsai szerint élt, aki nem mulasztotta el a vasárnapi szentmisét, megemelte kalapját templom előtt.”¹⁵⁷ Egy 1966-ban megjelent szöveggyűjtemény pedig már csak úgy adta meg az „ultramontán” szó definícióját, hogy: „vakbuzgó katolikus”.¹⁵⁸ Igaz, a 19. század utolsó harmadában a *Syllabus* által is reprezentált pápai felfogást figyelembe véve egész természetesen vélhetjük, hogy a szó elsődleges és másodlagos jelentése egybeforrt

¹⁵³ A teljes *Syllabus* magyar fordítása: FÜSSY 1880, 518–545.

¹⁵⁴ Életrajza: SZINNYEI 1891–1914, XII. 1098–1099. col.

¹⁵⁵ SIMONYI 1874, 16.

¹⁵⁶ „Papramorgó” 1870/c, 6.

¹⁵⁷ SALACZ 1974, 76.

¹⁵⁸ KANIZSAI-NAGY–LENGYEL 1966, 742.

egymással, hiszen a pápához feltétlenül hű, egyházas szemléletű tábor tagjainak muszáj volt elfogadniuk az egyházfőnek – a bírálókat által – a modern fejlődéssel ellentétesnek ítélt irányvonalát is.

„Absolutismus” vs. autonómia

Az egyházi, pápai, papi vagy főpapi „absolutismus”, „despotismus” vagy „tyrannismus” szófordulat, amely rendszerint részét képezte az antiklerikális szerzők frazeológiájának, a katolikus egyház szigorú hierarchikus struktúrájára utalt, és pedig erősen sérelmi jelleggel. Elvárás-horizontjuk tehát, amely a frázis mögött rejtett, szorosan összefüggött az egyház belső újjászervezésének programjával: vagyis azzal az elvárással, hogy az egyház reformálja meg magát, és adaptálja szervezeti felépítésébe a 19. század liberális vívmányait, normáit. A pápai csalatkozhatatlanság dogmájával viszont a katolicizmus nem a hatalom decentralizációja, hanem pont hogy annak centralizációja felé tett egy újabb lépést, amit a korabeli liberális közvélemény jellemzően úgy értelmezett, hogy Róma újfent nyíltan szembement a modern, polgári államszervezés eszmei-ideológiai alapjaival, s megint csak az abszolút monarchia mellett tett hitet.¹⁵⁹ Az „abszolutizmus” kifejezés ennél fogva egyfelől – a világegyház szintjén – a római centralizációra utalt, a már tárgyalt ultramontanizmus problémájára, másfelől – egyházmegegyei szinten – az alsópapság, illetve a világi hívek jogfosztottnak tartott státuszára, gyenge érdekérvényesítési képességére. A röpiratok szerzőinek ilyesfajta, azaz a hierarchia szintjeinek egymáshoz fűződő viszonyával kapcsolatos eszmefuttatásai azt is megvilágíthatják, hogy hogyan, miféle attitűddel fordultak az egyház fennálló formájának ellenfelei az alsóbb klérushoz, s hogyan próbálták egymással szembehelyezni az alsó-, illetve a felsőpapságot. Ezt feltárva látni fogjuk azt is, hogy a plébánosok és káplánok csoportjának milyenfajta idealizált, stilizált képét tárták olvasótáboruk elé a liberális ágensek. Itt jellegzetes, jó időre rögzült sztereotípiák, toposzok jelenlétét is regisztrálhatjuk majd, érdemes tehát mindennekelőtt ezeket áttekinteni.

¹⁵⁹ A zsinat idejének hazai sajtójával – az autonómiameozgalom összefüggésében – foglalkozik: TÖRÖK 1941, 201–245.

Minthogy a figyelmünk alább részint az alsó- és a felsőpapság megítélésének problémájára irányul, a dualista éra előestéjén jellemző liberális felfogásmód szellemi forrásait érintve fontosnak tartom, hogy először is Horváth Mihály példájához forduljunk. Nem pusztán azért, mert a szabadságharc idején, 1849-ben miniszteri pozíciójából¹⁶⁰ maga is felkarolta a reformot óhajtó alsópapság ügyét, és lefektette a – téma integráns részét képező, ezért alább alaposabban körüljárandó – katolikus autonómia liberális, illetve radikális koncepciójának alapjait,¹⁶¹ hanem azért is, mert a folytatásban idézendő írások lapjain az egyik legtöbb-ször citált szerző volt. Ez is jól példázhatja, hogy köz-, illetve történetírói munkássága mennyire nagy fokú hatást gyakorolt a korabeli közfelfogásra. Hogyan reprezentálódott tehát Horváth elbeszéléseiben az alsó-, és hogyan a felsőpapság? Példa gyanánt vegyük az 1848/1849 históriájáról írt, először 1865-ben megjelent, ám „nyilvános csendzavarás s a császári ház tagjainak megsértése”¹⁶² miatt 1866-ban betiltott grandiózus munkáját.¹⁶³ A klérussal kapcsolatos sztereotípiák formálódása szempontjából figyelemre méltó, hogy amíg Horváth az ifjabb alsópapsághoz bátor, erélyesen reformpárti attitűdöt fűzött, s az egyházi hierarchián belüli – szerzői megítélése szerint – elnyomott és jogfosztott pozícióját, egyúttal sanyarú egzisztenciális helyzetét, anyagi gondjait boncolgatta, addig a főpapságot több szemszögből is súlyosan megbírált írásában. Horváthnál egyaránt bűnlajstromuk részét képezte a hazafiatlan magatartás, a szolgai viszonyulás Bécs felé, a fényűzés és az önzés. A problémák eredőjét a jozefinista rendszerben jelölte meg, amely az egyház felső elitrétegét az abszolutista szellemű kormányzati hatalomhoz láncolta.¹⁶⁴ A hierarchia szintjeinek egymáshoz való viszonyáról formált álláspontját jól összefoglalják az alábbi sorok:

„A mily mértékben szolgai szellemet nyilvánítottak pedig,
kevés kivétellel, a kormány iránt, oly mértékben gyakor-

¹⁶⁰ 1849-ben Szemere Bertalan kormányának vallás- és közoktatási minisztere volt.

¹⁶¹ Lásd TÖRÖK 1941, 44–48.

¹⁶² *Szegedi Híradó* 8/1. 1866. január 4.

¹⁶³ Magam a második kiadást használtam: HORVÁTH 1872.

¹⁶⁴ HORVÁTH 1872, I. 34–38. és III. 123–130.

lották hierarchiai zsarnokságukat alárendeltjeik, a lelkesek iránt a püspökök. Az alsó munkás papság, mely a nap hevét és súlyát viselte, valóságos kényuralom alatt állott. Az alrendű pap, kivált ha azon vakmerőségre vetemedett, hogy némely ügyekben a pásztori levelek tartalmával meg nem elégedve, színlelés által ki nem elégítve, igazi meggyőződést szerzett magának, vagy épen szabadelvűséget nyilvánított, a szokásos szolgai szellemtől iszonyodott: sem törvényben, sem institutióban nem talált védelmet az őt gyakran, sőt többnyire igazságtalan feladások következtében üldözőbe vett püspöke ellen, ki, rendesen atyai tekintély s jóakarát külszíne alatt, irányában a legkorlátlanabb zsarnokságot gyakorolható s gyakorlá is nem egy ízben, mely ellen semmi orvoslát, semmi fölebbvitel, legálább sikeres, nem létezett.”¹⁶⁵

Általánosan elmondhatjuk, hogy 1848/1849 után olyan sztereotípiák – szinte szélsőségesen egyoldalú nézetek – rögzültek, hogy amíg a hazai alsópapság bátran támogatta a szabadságharcot, addig a főpapság a Habsburg-dinasztia pártján maradt. Ez ügyben persze a történeti kutatások jócskán árnyalják a képet: az alsóbb klérusnak nem minden képviselője szegődött a nemzeti ügy szolgálatába, a felsőklérusnak pedig nem minden tagja fordult szembe azzal, tehát nem mindnyájuk állt Bécs oldalára, a megtorlás ennek megfelelően a hazai püspöki kart is sújtotta.¹⁶⁶ Ezúttal viszont témám szempontjából maga a sztereotíp felfogás az, ami fontos, ugyanis a vizsgálandó irományok lapjain is nyomott hagyott.

Elengedhetetlen a téma kapcsán felvázolni a hazai katolikus autonómiamozgalom történetét, irányzatait is, minthogy annak a bizonyos mélyreható egyházreformnak az ideája, amely az egyházban is véget

¹⁶⁵ Horváth 1872, III. 125. Horváth felfogásáról, céljairól részletesebben lásd még pl. CSORBA 1999, 69–71.

¹⁶⁶ GERGELY–KARDOS–ROTTLER 1997, 133. A szóban forgó problémát, tehát az egyháziak 1848/1849-es szerepvállalását az újabb szakirodalomban vizsgálja: ZAKAR 2015, 253–268.

vethet az „absolutismus” korának, a történeti szereplők szemében éppen az az autonómia eszméjéhez kötődött.¹⁶⁷ A katolikus önkormányzat koncepciója szoros kapcsolatban állt egyház és állam szétválasztásának programjával, hiszen a szeparáció egy lehetséges velejáróját jelentette, s ennek megfelelően először 1848/1849-ben, a felekezetek egyenlőségéről és viszonyosságáról szóló törvény elfogadása után jött szóba, majd 1867-et követően, az egyház és állam viszonyának reformjáról folytatott újabb viták során került ismét napirendre az autonómia gondolata. Ekkoriban az önkormányzat felállításának mikéntje az egyházpolitikai viták központi jellegű problémájává vált, s mint ilyen, erősen foglalkoztatta a közvéleményt. Érdekes ezért összefoglalni, hogy az autonómiának milyen elgondolásai, eszméi bizonyultak irányadónak a polémiák idején szemben álló felek számára. A dualista korszak nyitányán Eötvös József báró mint vallás- és közoktatásügyi miniszter, egyúttal 1867-et követően az önkormányzat kezdeményezője, valamint a nyomában más liberálisok is azt tanácsolták, hogy az egyház – feladva tradicionális jogállását, előjogait, de ezáltal felszabadulva az államhatalom gyámsága alól – húzódjon hívei védőszárnya alá. Eötvös és elváratai egy olyasfajta, kifejezetten liberális szellemű autonómiai felállítást ajánlottak, amely valódi befolyást juttatott volna mind az alsópapság, mind a világiak számára egyes meghatározott – például a katolikus javakkal s így a nagy alapítványokkal vagy a népneveléssel kapcsolatos – egyházi ügyek intézésében, s amely ennél fogva valóban méltóvá vált volna az idáig a kormányzat által gyakorolt egyházi jogkörök átvételére. Egy ilyen egyházi reform lényegében megalapozhatta volna az állam és az egyház szétválasztását. Liberális oldalon tehát, legalábbis bizonyos fokig fontosnak tartották, hogy az állami szférához hasonlóan az egyházon belül – éppen az autonómiai intézmények révén – szabad- elvű, parlamentáris elvek is érvényesüljenek. Ezáltal persze a papság legszámosabb csoportja, az alsópapság befolyására nézve jóval fajsúlyosabbá vált volna az egyház struktúrájában.¹⁶⁸ 1869-ben már Deák Ferenc¹⁶⁹ képviselte a liberális katolikusok koncepcióját az autonómiai

¹⁶⁷ Török Jenő többször idézett műve (TÖRÖK 1941) mellett a témát jól összefoglalja: SARNYAI 2001.

¹⁶⁸ TÖRÖK 1941, 111–112.

¹⁶⁹ Deák szerepéhez: SARNYAI 2008.

előkészítő kongresszuson, ahol lehetősége nyílt személyesen is megtagasztalni, hogy a főpapság, jóllehet határozott igényt formált egy olyan típusú önkormányzatra, amely majd jogosulttá válhat a korábban az apostoli király, valamint a kormányzat által gyakorolt egyházügyi jogkörök, illetve a hatalmas katolikus alapítványok átvételére, aligha volt hajlandó ténylegesen engedni főpapi jogaiból, hatalmából – sem a világi hívek, sem a plébánosok és káplánok számára. Egyházuk szigorú hierarchikus rendjének fenntartásához ugyanis az autonómia újjól felállítandó intézményein belül is ragaszkodtak. Hajlottak ugyan a világiak abba való bevonására, de csak annyiban, amennyiben az új intézmények nem csorbítják a püspökök egyházkormányzati jogait. Összességében tehát a főpásztorok legfeljebb az állammal, vagyis a kormányzati befolyással szemben kívántak autonómiát (külső autonómia), elsősorban jogvédelmi-jogbiztosítási céllal, ám az egyházszervezet mélyreható reformjában (belső autonómia), amely egyházkormányzati jogaik sérelmével járt volna, a főpapok már nem bizonyultak partnernek. A katolikus autonómia eszméjének eme egyházas felfogású válfaját, amelyet persze nem kizárólag a hazai felsőklérus tagjai képviseltek, egyházilag konzervatívnak is nevezhetjük. Hozzátehetjük persze, hogy az egyház liberálisok által kívánt átalakításának koncepciója nemigen fért össze a katolikus egyház dogmatikai konstitúciójával sem. Ráadásul olyan szólamok is szárnyra kaptak az autonómiai mozgalmak folyamán, amelyek teljesen félresöpörve a katolicizmus specifikus jegyeit – egyúttal túlélve az evilági jellegű egyházi ügyek keretein – a katolikus egyház gyökeres, demokratikus és nemzeti irányú megreformálását propagálták. Olyan autonómiát szorgalmaztak tehát, amelynek keretében az egyházfegyelmi, sőt liturgikus reformok előtt is megnyílhat az út: mindez az autonómiaeszme harmadik radikális válfaját jelentette, amelynek eszménye – ahogy a forradalom és szabadságharc korában – ezúttal is követőkre talált a liberális alsóklérus körében, és többnyire az antiklerikális irodalomban is ennek jelenlétét regisztráltatjuk.

A tudós és teológus Hatala Péter – mint a *Szabad Egyház* című liberális katolikus lap szerkesztője, valamint az önkormányzat szervezésre hivatott 1870/1871-es országos kongresszus egyik képviselője – személyesen is fontos szerepet játszott a klérus szabadelvű és reformpárti szárnyának mozgalmában. Utólagos reflexiója jól példázhatja, milyen

heves polémiák, szenvedélyes érzelmek törtek felszínre az 1867 után újraindult autonómiamozgalom útján. Nézőpontja szerint ugyanis a konzervatív főpapok azt látván riadtak vissza az autonómiától, hogy „a magyar kath[olikus] világi intelligencia nem hajlandó az egyházi hierarchiában ez idő szerint lábra kapott, s a csatározhatlan pápaságban dogmatizált egyházi absolutismusnak, a hazátlan ultramontanizmusnak, a főpapi kényuralomnak, vakon engedelmeskedni”.¹⁷⁰ Amint láttuk, a neves teológus hírében álló Hatala – éppen a szóban forgó egyházi fejlemények révén – végül teljesen meghasonlott egyházával, s hamarosan unitáriussá vált.

Toldy István többször idézett fő művét *Elmélkedések az egyházreformról* címen tette közzé, az egyház belső megreformálásának ugyanis éppúgy nagy jelentőséget tulajdonított, ahogy a korszerű, szabadelvű egyházpolitika következetes érvényesítésének is. A pápai „absolutizmus” problémájával – látni fogjuk, nem egyedülálló módon – nála is szorosan összefonódott, hogy az egyes egyházmegyék szintjén a pápai főhatalmat kiszolgáló főpásztorok kaptak erős hatalmi jogosítványt az alsóbb klérus felett. 1868-ban, az autonómiamozgalom megindulásakor Toldy törekedett megszólítani a plébánosok és káplánok csoportjának tagjait azáltal, hogy a hierarchia alsóbb szintjeinek sérelmeire apellált írásában. Érdeemes megfigyelni, hogy milyen állandósult, újra meg újra visszatérő jelzőkkel illette a szerző munkájában az alsópapságot. „Hazafias” és „felvilágosult”, valamint egyházi hierarchián belül értve a „leghasznosabb”, „legmunkásabb”, sőt „egyedül lényeges” – egyaránt olyan jelzők, amelyek igen gyakran felbukkantak az „alpapság” szó előtt Toldy vitairatának lapjain.¹⁷¹ Tehát a méltató jelzők túlsúlya jellemezte az írás azon pontjait, ahol a főpapságtól elhatárolva az alsópapságról ejtett szót. Elvégre interpretációja szerint az alsóbb klérus, amely már csak a mindennapi feladatainál fogva is jobban integrálódott a világi társadalomba, nem bizonyult olyannyira ultramontánnak sem, mint a magatartásáért szüntelen kárhoztatott főpapi elit. Toldy hosszasan taglalta, hogy 1849 után jelentős erőfeszítések irányultak arra, hogy az ifjabb alsópapságból is jó ultramontánokat faragjanak, és kiöljék belőlük a magyar hazafiasságot.

¹⁷⁰ HATALA 1875, I. [Előszó.]

¹⁷¹ PL. TOLDY 1868, 25, 68, 81, 139, 194.

1848/1849 egyházi tapasztalatait mindenestre az alsópapságot érintve így összegezte:

„Sohasem érte ez el a bűnben, a hazafiatlanságban a főpapságot. Lényegében becsületes, hazafias volt, kivált 1830 óta. A forradalom nehéz napjaiban pedig nemcsak az egyház félszeg szerkezete ellen tudott e rend fellázadni, hanem számos tagjával részt vett a harc munkájában is, oktatta, buzdította, bátorította a népet, ontva saját vérért a haza szabadságáért. Azon élénkség, azon nemes hév, melylyel a magyar alpapságnak, kivált fiatalabb része 1848-ban egyrészt a haza szabadságáért, másrészt a kor reformeszméiért lelkesült, megijeszté önöket [vagyis: az ultramontánnak ítélt felsőklérust].”¹⁷²

Toldy az alsópapság egyházon belüli helyzetéről, lehetőségeiről igencsak sötét képet festett, és az egyházi hierarchia egyes szintjeinek viszonyrendszerét érintve rendszeresen „kényúri önkény”-ről, „szolgai függés”-ről írt, azaz felfogása teljesen megfelelt a liberálisok Horváth Mihály művében is felsejlő, jellemző látásmódjának. A papság rétegződésének témáját feszegetve maga is exponálta a jelentős vagyoni-jövedelmi különbségek problémáját. Ennek megfelelően szembehe-lyezte egymással a plébánosok és káplánok szegényebb rétegének méltatlan egzisztenciáját, elégtelen, silány díjazását, valamint a felettük álló egyháznagyok fényűzőnek ítélt életmódját, roppant gazdagságát. „Egyenlőtlenség, igazságtalanság a javak felosztásában, mely-nél az egyház leghasznosabb, s egyedül lényeges része, az alpapság, szükségét szenved, míg a henyélő főpapság kincsekben úszik; – korlátlan despotismus, melyet a püspök alpapságán, az egyház a híveken, s a pápa az egész egyházon gyakorol”¹⁷³ – összegezte véleményét Toldy az egyház belső viszonyairól szólva. Mint láthatjuk, ő is problémának ítélte, hogy az egyház nem enged befolyást a maga kebelében a világiak számára – szemben a számos ponton Toldynál is jó példát kínáló protestantizmussal.

¹⁷² TOLDY 1868, 234.

¹⁷³ TOLDY 1868, 154–156.

Megoldást a szerző a katolikus egyház decentralizációjában, elmélyült belső reformjában látott, vagyis az egyházszervezet gyökeres, demokratikus, illetve nemzeti irányú megreformálását sürgette. Katolikus autonómiaprogramját úgy összegezhetjük, hogy dőljenek le végre az egyházban a papságot a vallásos néptől elválasztó falak, s utóbbi kapjon tényleges befolyást az egyházi ügyek intézésében; az alsópapság választására például a nép nyerjen jogot; míg a káplánok és plébánosok függetlenedjenek a főpásztori hatalomtól; az ennél fogva jóval csekélyebb jogkörű püspökök személyéről pedig a világiak és az alsópapság együttesen legyen jogosult dönteni. Vitáiratóban továbbá vegyes összetételű, járási, vármegyei és országos zsinatok rendszerét ajánlotta. Ahogy fogalmazott: „boldog azon nép, melynek társadalmi élete, egyháza s politikai alkotmánya ugyanazon elveken alapulnak.”¹⁷⁴ Nyíltan hirdette tehát, hogy immár a katolikus egyházban is érvényt kellene szerezni a 19. század liberális politikai vívmányainak.

Természetesen az autonómia felállításának kérdése Toldynál is összefüggött az egyházi vagyon, például a nagy alapítványok jövőjének kérdésével. Mivel a katolikus birtokok szekularizációját csak fokozatosan, lassú ütemben végrehajtva vélte előnyösnek, átmeneti jelleggel azt javasolta, hogy az egyház javait olyan, világi tagságú egyházi bizottmányok kezeljék, amelyek megfizetve a helyi papságot gondot fordítanak a klérus arányos díjazására is. „Az alpapság nagy része – fejtegette – ezáltal jobb anyagi helyzetbe jutna, mint minőt eddig élvezett, s csak a dúsgazdag főpapságtól vétetnék el felesleges jövedelme, melyre akár vallási, akár politikai érdemeit tekintjük, soha méltó nem volt.” Az alsópapság egzisztenciájának javítását tehát főpásztori előjáróik hátrányára, az egyházi javak elvilágiasításának összefüggésében pedzegette. Toldy még az ifjú, nem ultramontán papság fellázadásának, nyílt emancipációs igényű fellépésének lehetőségét is felvetette szövegében.¹⁷⁵

Mivel az 1870/1871-es, az autonómia szabályzatát kidolgozni hivatott kongresszus összetétele egy, a főpapok álláspontjának jobban megfelelő szabályzat elfogadásának irányába mutatott, Toldy újabb, 1870. évi röpiratában már komoly aggályok kaptak hangot az autonómia

¹⁷⁴ TOLDY 1868, 190–199.

¹⁷⁵ TOLDY 1868, 218–222, 236–237.

ügyében, amelynek elsősorban veszélyes oldalaira irányozta a figyelmet. Külső autonómiát, vagyis a világi hatalomtól való szabadságot adni egy olyan az egyháznak – boncolgatta Toldy –, amely az országon belül roppantul befolyásos, erős, privilegizált jogállással bír, ám egyúttal erőteljesen függő helyzetű, és feltétlen engedelmességgel fordul egy idegen hatalom felé, hatalmas hiba, sőt felelőtlenség volna a törvényhozás részéről. Programját tehát úgy sommázza: „tétessék a kath[olikus] egyház függetlenné az államtól, de csak akkor, ha veszélyességének eszközeitől megfosztatott, s bensejében alkotmányos és demokratikus alapon újjászerveztetett”.¹⁷⁶

„Papramorgó” szemei előtt elsősorban a világegyház történetének legújabb fejleményei lebegtek, ennek megfelelően fordult az alsópapság sanyarú sorsának témájához is. Az „egész egyház rabszolgaságát”, vagyis annak szigorúan hierarchikus felépítését kifogásolva a publicista összefűzte a római egyházfő és a megyéspüspökök által gyakorolt „önkény” problémáját, amikor is felhánytorgatta: „A püspökök, hogy az alpapság felett zsarnokoskodhassanak, már a középkor végén eladták lelköket a pápának.” Liberális szemléletmódját jól mutatja, hogy egyebek mellett azért ostromozta az 1869/1870. évi zsinatot, mert az egyházi gyűlés nem engedett teret sem a világi hívek, sem az alsópapság képviselőinek, s az utóbbi tábor hiányából kifolyólag nem volt jelen a zsinaton olyan erő, „a ki a papság százezreinek emberi jogaiért felszólaljon”. Láthatjuk tehát, hogy „Papramorgó” kritikája a liberális szellemben felfogott szabadságjogok normatív elvárásának talaján állt, mialatt a „papi tyrannismus” ellen emelt szót.¹⁷⁷ Pamfletsorozatának másik, az egyházi autonómiával kapcsolatos mozgalmakra is reflektáló füzetében a publicista nyílt felhívással fordult a méltatlan helyzetűnek ítélt alsópapság haladó szárnyához:

„fontos feladat vár az alpapságra. Gondolja meg a magyar alpapság, hogy a küzdelemben, melyet a főpapság reakciója indított meg, nyerhet sokat, – de mitsem veszíthet. Hiszen az alpapságnak úgylis alig van egyebe, mint rabszol-

¹⁷⁶ TOLDY 1870, 116.

¹⁷⁷ „Papramorgó” 1870/b, 105, 107.

gai függése a főpapságtól. Itt az alkalom az alpapság számára: bátran kiállni a síkra s visszakövetelni a főpapságtól emberi s polgári jogait.”¹⁷⁸

A szabadelvű alsópapság pártjának lehetséges vezetőjéül „Papramorgó” ugyanitt – az egyébiránt általa is citált¹⁷⁹ – Horváth Mihályt javasolta.

Ha az egyház ellenfeleinek az 1870-es évtized elején született pamfletjeit szemléljük, megállapíthatjuk, hogy a „felvilágosult”, „hazafias” és „szabadelvű” alsópapság ideáltípusát még a legvérmesebb egyházzellenes szerzők is rendszerint felrajzolták, hogy hasonló gesztusok útján tiszteljenek a felfogásuk szerint nem ultramontán egyházi személyek előtt. A hazafiasabbnak, jobbnak tartott alsópapság tagjait ráadásul nem csupán azok az irományok méltatták ez időben, amelyek az autonómia összefüggésében keletkeztek. Remek példa lehet erre Péteri Károly jezsuitaellenes röpirata, amely a tetőfokra 1872/1873-ban hágó – s alaposabban a folytatásban tárgyalandó – jezsuita viták idején íródott. Péteri maga is fontosnak tartotta, hogy műve elején rögtön megtegye a differenciáló gesztust, s leszögezte: „[...] midőn én a klérus eljárását ostromozom, nem értem oda a magyarországi alsóbb római kath[olikus] papságot, mert ez felvilágosodását és hazafiságát több ízben is bebizonyította”.¹⁸⁰

Az alsópapságnak, illetve egy részének tett szörványos gesztusok ellenére az antiklerikális közírók hajlottak az alsóbb klérust is pellengezni, a papi hierarchia szintjeinek elhatárolására irányuló kísérletek tehát nem érvényesültek következetesen. Jellemző volt, hogy az alsópapság egyfelől maró gúny, sőt durva támadások célpontjául szolgált, másfelől a felszabadítandó áldozat szerepébe is helyezték a szóban forgó csoport tagjait. (Ezt a leglátványosabban éppen a „Papramorgó”-féle szövegvilág bizonyíthatja.)

Jó páran az alsópapság soraiból persze ténylegesen megfelelték a liberális szerzők papi ideáljának. Ráadásul 1848/1849 forradalmi atmoszférájához hasonlóan 1867 után a viszonyok ismét lehetővé tették, hogy fellépjen követeléseivel a papság alsóbb rétegeinek szabadelvű

¹⁷⁸ „Papramorgó” 1870/a, 121–123.

¹⁷⁹ „Papramorgó” 1870/a, 108.

¹⁸⁰ PÉTERI 1873, 13.

szárnya. Jellegzetes programjuk a liberális vagy akár radikális szellemben felfogott autonómián túl egyebek mellett a cölibátus eltörlését, illetve a bajusz, valamint polgári viselet engedélyezését is felölelte. Forduljunk itt a korábban már citált Bezerédj Sándor példájához, ő ugyanis 1868-ban, majd 1871-ben megjelent röpirataiban részletesen is kifejtette a plébánosok és káplánok reformpárti csoportjának jellegadó követeléseit. Bezerédjt még 1845-ben szentelték pappá, innentől fogva a váci egyházmegye áldozópapja volt. 1854 és 1855-ben rövid időre plébánossá vált, ám hamarosan lemondott javadalmáról, s visszavonultan élt Tiszavárkonyban, ahol is *A Váci Egyházmegye történeti névtára* szerint „sok kellemetlenséget szerzett az ottani lelkészeknek”.¹⁸¹ Füzetei mélyreható egyházi reformok mellett foglaltak állást, s nem mellőzték a világegyház és főleg a felsőklérus durva kritikáját sem. Súlyos vádjai alapján a főpapság mindig is az abszolutizmus kiszolgálójának bizonyult, ezáltal az abszolutista kormányzatok szolgájaként szegődve nem tett eleget sem az egyházi, sem a magyar nemzeti érdekek kellő képviselésének. Egyrészt tehát, mint az egyház számos más bírálója, szervilizmussal és hazafiatlansággal vádolta egyházának előjáróit, másrészt tagjainak evilági gazdagsága és fényűző életmódja miatt támadta az egyháznagyok csoportját. Egyébiránt Bezerédj a magyar püspökök kritikájában Horváth Mihálynak – ahogy írta: „jeles történész és nagy fia hazánknak” – a vádjait is citálta.¹⁸²

Erdemes jelezni Bezerédj – vagy például Toldy – vádjai kapcsán, hogy jóllehet nem kétséges, hogy a szabadságharc után Habsburg-hű egyházi személyek sorával feltöltött főpapság a dinasztia iránt valóban lojalitást mutatott, és ellátta feladatait – a Lajtán innen – a jogeljáráselméletre épített, vagyis az ország alkotmányának felszámolásával létrejött rendszer idején. Ám az 1847-es érzelmű, azaz a hagyományos magyar intézmények restaurációjára igényt formáló konzervatívok szerveződésében tevékenyen részt vettek, ami a birodalom fennálló rendjét és egységét féltő bécsi nuncius rosszallását is maga után vonta. Antonino De Luca apostoli nuncius aggodalommal figyelte, mi több, határozottan kifogásolta például Scitovszky János esztergomi érsek

¹⁸¹ Rövid életrajza ugyanitt: CHOBOT 1917, 700.

¹⁸² BEZERÉDJ 1868, 45.

közéleti szerepléseit is.¹⁸³ Amíg tehát az idézett, a liberális közvéleményre nyilván szélesebb körben jellemző reflexiók a főpapok szolgai főhajtásának, már-már kollaborációjának vádját állították kritikájuk középpontjába, addig a nuncius megítélése szerint a főpapság túlonként messzire ment az opposíció útján. (Később látni fogjuk, hogy – ha átértelmezve is, de – az ország ősi konstitúciójának alapjait oltalmazni kívánó álláspontok 1867 után is fontosnak bizonyultak az egyházi fél érvelési stratégiájában.)

Bezerédj 1868-as írásában a liberális papság jellemző, már 1848/1849-ben is megfogalmazott¹⁸⁴ programjait visszhangzottak. Ennyiben tehát a szöveget reprezentatívnak ítélni a reformok iránt fogékony alsópapság felfogására és elvárásaira nézve. Először is szabad választást javasolt minden egyházi pozíció betöltésében – a plébánosi állástól fogva egészen a főpásztori stallumok szintjéig –, és pedig az egyházi személyek mellett természetesen a világi hívek választójogával, valamint olyan, éves rendszerességgel zsinatok szervezését szorgalmazta, amelyek úgyszintén nyitva állnak a nem egyházi szereplők előtt. Továbbá a radikális papság olyan jellemző követelése is feltűntek pamfletjében, mint például a cölibátus eltörlése, a polgári viselet engedélyezése, s a nemzeti nyelvű liturgia bevezetését éppúgy időszerűnek vélte, ahogy a káptalanok, prépostságok, apátságok, illetve szerzetesrendek feloszlatását is. Általánosnak mondhatjuk érvelési sémáját is, amennyiben az egyházalkotmány demokratikus reformját sürgetve a hajdan volt ősegyház eszményét szegezte szembe a fennálló egyházi felépítménnyel. Egyúttal maga is ráirányította a figyelmet az alsópapság méltatlannak, jogfosztottnak tartott pozíciójára, és arra a problémára is, hogy „a hivatalos viselő osztálynak nincsen oly töredéke, a mely annyit nélkülözött volna valaha az életben, mint a kath[olikus] alsó klérus”. Megoldás gyanánt azt ajánlotta, hogy az egyház alapítványait és egyéb javait vegyes – azaz egyházi és világi tagokból álló – bizottmányok kezeljék, és ezek feleljenek a papság arányos, egyúttal méltányos fizetéséért.¹⁸⁵ Javaslatát itt főbb jegyeiben a Toldy-féle felvetést idézte.

¹⁸³ LUKÁCS 1981, 118–120; 125–131.

¹⁸⁴ A radikális papság sajtó útján is hangoztatott programjáról, valamint mozgalmuk súlyáról lásd ZAKAR 2001.

¹⁸⁵ BEZERÉDJ 1868, 63–64, 78–86.

1869-ben az alábbi rövid hír járta be a hazai sajtót: „Bezerédj Sándor szabadelvű kath[olikus] papot, ki a sajtó terén sok kellemetlenséget okozott az ultramontán uraknak, a váci püspök minden papi funkciótól felfüggesztette.”¹⁸⁶ Amíg korábbi pamfletjét mint „a váci püspöki megye áldozó papja” jegyezte, újabb, 1871. évi broszúrájának címlapján így már csak a „magánzó pap” aláírás szerepelt. Más is változott továbbá az évek folyamán: Bezerédj, ahogy a reformok más hívei is, csalódással tapasztalta, hogy az autonómia szervezése nem a szabadelvű elgondolások alapján történik. Második röpiratában ennél fogva már az 1870/1871-es országos autonómiai szervező kongresszus nem megfelelőnek ítélt irányvonalát kifogásolta, és a gyűléssel szemben a liberális politika fokozottabb szerepvállalását sürgette. Immár bizonyos, az egyház belügyeit érintő problémák feloldásában is az államhatalom, a liberális kormány, illetve az országgyűlés kompetenciáját hirdette.¹⁸⁷ Egyébiránt szintűgy általános attitűdnek mondhatjuk, hogy az autonomikus kongresszus munkájával elégedetlen Bezerédj a világi szféra közbelépését sürgette. Ugyanis a liberális lapok – közéjük értve a reformpárti alsópapságnak az egyház előjáróival szemben egyre fenyegetőbb hangú sajtóját is – rendszerint a szabadelvű kormányzat és országgyűlés jogosítványaira apelláltak a retrográdnak bélyegzett gyűlés egyházas szellemiségű többségével szemben, s elvetették az ott elfogadott tervezetet.¹⁸⁸ Horváth Mihály látásmódja annyiban ezúttal is iránymutató volt, hogy anno ő is hangsúlyozta, hogy az államnak joga, sőt feladata is, hogy lehetőséget nyújtson az egyház – konzervatív főpapság által ellenzett – reformjához. Elvégre, mint hirdette, az egyháznak mindössze a vallási dolgok szférájában szabad függetlenséget nyernie, ám evilági jellegű, külső ügyei, így szervezete felett a státus jogosítványaihoz nem férhet kétség.¹⁸⁹

A mélyreható és szabadelvű szemléletű egyházreform programja, amelynek keretében a népképviselési elv és parlamentarizmus elemeit

¹⁸⁶ Pl. *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap* 12/43. 1869. október 24. 1372.; *A Hon* 7/245. 1869. október 25.; *Magyarország és a Nagyvilág* 5/44. 1869. október 31. 527.

¹⁸⁷ BEZERÉDJ 1871, 40–41, 100–101, 112.

¹⁸⁸ TÖRÖK 1941, 295–305, 315–320.

¹⁸⁹ HORVÁTH 1872, III. 125–126.

óhajtották belecsempészni az egyház belső szervezetébe, persze éppúgy nem realizálódott, ahogy nem valósult meg az egyházas felfogású, vagyis jogvédelmi és jogbiztosítási célú (külső) autonómia sem. Ugyan a liberális közvélemény a kongresszuson elfogadott önkormányzati szabályzatot „ultramontán” vívmánynak bélyegezte, valójában a viták során a püspökök is jelentékeny engedményekre kényszerültek, emiatt maguk sem sürgették az autonómiai intézmények felállítását, sőt többen közülük kifejezetten ellenezték a szabályzat életbe léptetését. Jóllehet eltérő megfontolások alapján, de a kormányzat sem óhajtotta valóra váltani az autonómiát, mivel nem kívánt lemondani markáns, az egyházzal kapcsolatos jogköreiről. Összességében elmondható, hogy az a kompromisszumos szabályzat, amelyet az 1870/1871-es szervező kongresszus végül elfogadott, valójában egyik félnek sem kellett igazán: félretették, majd az autonómiamozgalom holtpontra jutott. Erősen feltételezhetjük persze, hogy a pápa amúgy sem adta volna áldását a magyarországi egyházszervezet decentralizációs és önkormányzati jellegű reformjához.¹⁹⁰ Egyház és állam viszonyában tehát maradt status quo, a heves polémiák pedig néhány éven belül az autonómia témájában is elcsendesedtek.

Előrepillantva időben ráadásul azt tapasztalhatjuk, hogy az 1890-es évek küzdelmei idejére az alsópapságról folytatott disputák jóformán kikoptak az egyházi kérdések polémiájából, s immár alig folytak viták az egyház belső és mélyreható, liberális megreformálásáról. (Az autonómia lehetősége újra felmerült ugyan, de egyre kevésbé kötötték össze a belső egyházreformok céljaival.) Sőt előállt egy olyasfajta szituáció is, amely megtépázta, sőt visszajára fordította az alsópapságnak a liberális és nacionalista szerzők szövegeiben eleddig észlelt előnyösebb megítélését. Miután ugyanis Csáky Albin kultuszminister 1890 februárjában kiadta „elkeresztelési” rendeletét a felekezeti vegyes házasságokból származó gyermekek ügyében, először az alsópapság harciasabb szárnyának soraiból szálltak szembe az új szabályozással – amely ellentmondott az egyházi álláspontnak –, míg a püspöki kar tagjai egyelőre a modus vivendi lehetőségeiről tárgyaltak úgy Budapesten, mint Rómában. Az ultramontánnak, felekezeti szelleműnek és kártékonynak tartott katolikus irányvonalat ezért a liberális közvélemény egy része

¹⁹⁰ TÖRÖK 1941, 327–333.

átmenetileg az alsópapsághoz kapcsolta, kiemelve, hogy a „heccez-káplánok” az egyház belső rendjét is felforgatnák.¹⁹¹

„Papi kaszt” vs. polgári társadalom – cölibátus és polgári házasság

A „papi kaszt” frázisa szintúgy gyakran felbukkant az antiklerikális röpiratok lapjain. Ez lényegében az egyházi rend, a hierarchia erősen pejoratív felhangú megnevezését jelentette. Kasztról írva a publicisták a papság társadalmi integrációjának hiányát kifogásolták, vagyis azt, hogy a rendi társadalom felbomlásának korában, mialatt a modern nemzeti közösség víziója vált irányadóvá, a klérus, a papi rend továbbra is megőrizte rendies különállását. Nézőpontjuk szerint mindez szorosan összefüggött a sajátosan felfogott ultramontanizmus problémájával: a papság erősebben kötődött egyházához, Rómához, mint hazájához, a római pápa pedig minden tőle telhetőt megtett, hogy elejét vegye az egyéb, így például a nemzeti kötődések elmélyülésének. A röpiratok szerzőgárdájának egybehangzó álláspontja alapján a pápaság elsősorban a cölibátus útján gátolta, hogy a klérus szervesebb részévé váljék hazája nemzeti közösségének.

„Míg a pap nőült, még mindig volt benne valami az emberből, a honpolgárból. – De a pápának, hogy universális absolutismusát érvényesíthesse, oly szolgákra volt szüksége, kik anyagilag s erkölcsileg csak tőle függenek, kiknek az egyházon kívül nincs senkijök es semmi-jök, mi iránt rokonszenvet érezhetnének” – írta Toldy, majd hosszasan taglalta, hogyan vált a pápák tudatos céljává, hogy elvágják az összes olyan, elsősorban családi szálát, amely a papot társadalomhoz fűzte. „Így lett a papságból szilárdan organisált hadserege Róma hatalmi törekvéseinek”¹⁹² – sommázta álláspontját. Láthatjuk, hogy a cölibátus témája Toldy interpretációjában összefonódott a római egyházfői hatalom problémájával. Érdekes mindezt összevetni Simonyi Iván véleményével, amely szerint VII. Gergely pápa előtt, még a papi nőtlenség előírá-

¹⁹¹ Az idézett szófordulat Beksics Gusztáv 1890-ben közzétett, később részletesebben érintendő röpiratából származik, amely szöveg mintapéldája az alsóbb klérus korabeli bírálatának. BEKSICS 1890.

¹⁹² TOLDY 1868, 200–202.

sát megelőzőleg: „A pap még hús volt a mi húsunkból, vér a mi vérünk-
ből. Velünk ment a csatába és velünk együtt vett részt a haza és embe-
riség érdekeiben.”¹⁹³ Bezerédj Sándor – mint felszentelt pap – maga is
hasonló álláspontjának adott hangot: „szerzetesek, barátok, apácák,
nötelen papok, püspökök nélkül megvolt, és pedig elég virágzó állapot-
ban, a katolikus egyház; hívei istenfélő és jámbor hazafiak s honpol-
gárok valának, maga a pápa is nős és családos ember volt.” Egyháza
pedig, mint folytatta, azért is vált olyanná, amilyennek leírta, mert „csak
ezen az utón lehetett az emberiséget a hit, az egyház, a vallás és erkölcs
elferdített fogalma és szinleges köpönyege alatt a lelki sötétségnek és
butaságnak azon labirintusába terelni, a melyben az a hatalom és ön-
kény vakeszközévé válhatott”¹⁹⁴ Bezerédj hozzáállása megfelelt a for-
radalmi alsópapság attitűdjének, amely egyházi réteg hangadói hajdan,
a forradalom és szabadságharc idején nyíltan követelték a cölibátus el-
törlését.¹⁹⁵ A radikális papság soraiban 1867 után újra hangot kaptak a
kötelező nőtlenség felszámolásának, vagy például a bajusz és a polgári
viselet engedélyezésének, sőt a nemzeti nyelvű liturgia bevezetésének
programpontjai is,¹⁹⁶ amelyek célja végső soron az volt, hogy az egy-
házi személyek külsejük, életformájuk szempontjából is integrálódja-
nak a polgári fejlődés útját járó társadalomba.

Barátfület című háromrészes pamfletsorozata mellett „Papramorgó”
egy önálló brosrát szentelt a cölibátus, valamint a polgári házasság té-
májának, amely úgyszintén 1870-ben jelent meg. A humoros, élcelődő
szöveg első egységének már a címe is igen beszédes: „A gazdasszony.
Egyháztörténeti tanulmány”. Az ő röpirata is tartalmazta azt a megállá-
pítást, hogy „az egyház minden papját csak úgy tehetette a pápai hatalom
rabszolgájává, ha sikerül eltépnie azon végső köteléket, mely a papot
még a társadalom érdekeivel összefűzte”, s hosszasan – a kifigurázás és
leleplezés céljával – élcelődött az egyházi személyek feltételezett nemi
életén. Gúnyos hangon írva a pápák állítólagos élvhajhász életmódjáról
egymás mellé helyezte Róma egyházfőit és a Kelet iszlám hitű fejedel-

¹⁹³ SIMONYI 1874, 94.

¹⁹⁴ BEZERÉDJ 1871, 54–55.

¹⁹⁵ ZAKAR 2001, 56–58; HERMANN 1973, 424.

¹⁹⁶ HERMANN 1973, 447.

meit. „Mintha a mohamedán korán egyenesen Krisztus helytartói számára íratott volna, a római pápák a többnejűségben mindig felül múlták muzulmán kollégáikat.”¹⁹⁷ A satíra a „gazdasszonyok” világtól, vagyis az előadása alapján egészen mindennaposnak tartott papi „ágyasságtól” gyorsan eljutott a súlyos szexuális aberrációk, devianciák, mint például a papi pedofília témájáig, mégpedig úgy, hogy a kifogásolt, egészségtelen és rendellenes nemi fejlődést a cölibátus folyamának monddta. Ez persze teljesen megfelelt az európai antiklerikális hangadók egyházzal szemben felrött kritikájának. A „fény százada” óta, például Denis Diderot nyomán járva német nyelvterületen is burjánzottak azok a kiadványok, amelyek a kolostorok világát és általában a klérust szexuálisan kicsapongónak, elfajzottnak, deviánsnak ábrázolták, míg a nem egyéninek, esetlegesnek, hanem igenis rendszerjellemezőnek ítélte jelenséget az emberi természettel ellentétesnek vélt egyházi intézmények – így a szerzetesi életforma, illetve a cölibátus – káros hatásával magyarázták.¹⁹⁸ Magyarországon sem egyedül „Papramorgó” firtatta, hogy a cölibátus természetellenes, s hogy a papok szeretőt tartanak, pusztán ő szentelte a legnagyobb figyelmet a témának. Remek példát jelenthet itt Simonyi eszmefuttatása is:

„A természet [...] törvényei szerint az embernek legalább 95%-jének az élethossziglan folytatott szűzies élet folytán okvetlen betegekké kell válniok. A természet törvényei, melyek erősebbek az egyház parancsainál, tudvalevőleg a papoknak 90%-jét a cölibátus törvényeit megszegni kényszerítik. A cölibátusnak tehát az a következtése, hogy azok, kik első sorban hivatvák a nép tanácsadói és erkölcsi példányképeinek lenni, házasságon kívüli viszonyban élnek, sőt bizonyos tekintetben a hívek nőtagjaira nézve veszélyesekké válnak.”¹⁹⁹

Az egyházzal szemben tollat ragadó szerzők határozottan államelvű felfogására is fényt vethet, hogy a korábban citált publicisták – Bezerédj

¹⁹⁷ „Papramorgó” 1870/d, 18–20, 40.

¹⁹⁸ BORUTTA 2011, 155–218.

¹⁹⁹ SIMONYI 1874, 142. Vö. TOLDY 1868, 205–206.

éppúgy, mint például Simonyi és Toldy – mindnyájan úgy foglaltak állást, hogy az államnak joga, sőt feladata is egyben, hogy eltörölje a cölibátust.²⁰⁰

„Papuramorgó” – nem egyedül a korszak vitáiban – a cölibátus problémáját összefűzte a polgári házasság témájával, amely utóbbi kapcsán kategorikusan kijelentette, hogy: „a házasság polgári szerződés, és mint ilyen eo ipso a polgári hatóságok elé tartozik”.²⁰¹ Általánosságban is elmondható, hogy röpiratok interpretációjában, egyúttal a liberális felfogás szerint a házasság intézménye a polgári társadalom fontos alapja, a házassági jog pedig a polgári életviszonyok szabályozója, polgári jellegéhez, így az állam kompetenciájához ennél fogva nem férhet kétség. Egészen természetes, hogy a pamfletek szerzői a házasságjogi reform kérdését is beágyazták a „papi hatalom” problémájának taglalásába. Narratívájuk alapján az egyház részint a házasságjogi monopóliumával tudta valóban uralma alá hajtani a társadalmat. Itt tulajdonképpen a korabeli liberalizmusok tipikus szekularizációs célhorizontját, programját azonosíthatjuk: feloldozni a polgári társadalmat a hitvallások gyámsága alól. Magyarországon fontos argumentum volt továbbá a házasságjogi reform mellett, hogy a vallási szempontból tagolt országban nyolcféle egyházi házassági jog létezett, ami teljesen ellentmondott a jogegyenlőség követelményének.²⁰² A kultúrharc retorikájára hangolt, liberális állásfoglalást jól példázhatják „Papuramorgó” sorai: „alkotmányos államban a polgári házasság intézménye által a házasság megmentetik az egyház tyrannismusától, – hogy az alkotmányos állam hatalomnak, a nép jogosan nyilatkozó akaratának rendeltessék alá”.²⁰³ A polgári házasság polémijával az 1890-es évek röpirattermését érintve fogok részletesebben foglalkozni, ahol is új színárnyalatok jelenlétét fogjuk látni: az univerzális-liberális érvek palettáját magyar nacionalista nézőpontok fogják továbbszínezni.

²⁰⁰ BEZERÉDJ 1871, 40–41; SIMONYI 1874, 144; TOLDY 1868, 205–206. „Papuramorgó” a cölibátus eltörlésének programját propagálva Toldyt idézte: „Papuramorgó” 1870/d, 49–56.

²⁰¹ „Papuramorgó” 1870/d, 66.

²⁰² A polgáriházasság-párti álláspontot összegzi: TOLDY 1868, 172–183.

²⁰³ „Papuramorgó” 1870/d, 67.

„Papi ámitás” és népoktatás

Az alsóbb néprétegek képzetlenségét, műveletlenségét, tehát szellemi értelemben vett szegénységét már Rudolf Virchow is a klérus befolyásának számlájára írta, és a német Kulturkampf liberális platformján kulcsszerepet tulajdonítottak népnevelés kérdésének. A hazai röpiratok az ultramontánnak tartott táborral folytatott harc egyik legfőbb frontjának úgyszintén a népnevelés szféráját tartották, mivel leginkább edukációval, az iskolapad útján vélték lehetségesnek a kárhozott „papi hatalom” felszámolását. Azonban nem csupán valamifajta korabeli német hatásról, a német kultúrharcos ideológusok meglátásainak elfogadásáról volt szó: újfent azt fogjuk látni, hogy a szálak a 18. századig, a filozófusok koráig nyúlnak vissza.

A jellemző felfogást szemléltetheti Bezerédj többször idézett röpirata, amelynek kiindulópontját a magyar népnek, a társadalom legszélesebb rétegeinek fájdalmasan alacsony műveltségi szintje – így az analfabéták aggasztóan magas aránya – jelentette, s a „magánzó pap” ez ügyben is az egyház felelősségét feszegette. Meglátása szerint a társadalom széles köreinek tudatlanságban tartása a múltban a papi befolyás fenntartásának egyik záloga volt, vagyis a papságra bízni a nép művelését, nevelését olyan, mint ha „ismert tolvajokra biznók a közpénztárak kezelését”.²⁰⁴ Toldy nagyon hasonló módon argumentált: „Kecskére bízuk a hájat, midőn azon hierarchia kezébe adtuk a tanügyet, mely csak addig tarthatja fenn túlsúlyát államéletünkben, míg népünk tudatlan, műveletlen marad.”²⁰⁵ Szinte minden idézett röpirat írója felhasználta a papi csalás vagy ámitás toposzát, amely jellegadóvá vált már az egyház 18. századi felvilágosult bírálatában is. Az imposzturátézisek²⁰⁶ szerint az intézményesült, egyházas formájú vallások csalók jóvoltából jöttek létre, majd szemfényvesztők által maradtak fenn, míg az egyszerű nép a hazug papok gyámsága alatt olyan tévképzetek, babonák foglyává vált, amelyek a fennálló rend, az egyházzal összeforrott, evilági jellegű hatalom szakrális legitimációjául szolgáltak. A „világosság”, a „felvilágosult” szellem elterjedését, társadalmi

²⁰⁴ BEZERÉDJ 1871, 2–3

²⁰⁵ TOLDY 1868, 186.

²⁰⁶ Ehhez lásd BALÁZS 2010, 131.

befogadását, így az alsóbb népi rétegek felemelését Diderot és társai a kiterjesztett közneveléstől remélték,²⁰⁷ s a 19. században a katolikus egyház liberális ellenfelei szintúgy kulcsszerepet tulajdonítottak a népoktatás laikus reformjának.

Újabb példa gyanánt forduljunk a Maár Péter Pálnak tulajdonított írás programjához: a röpirat Szent Péterje a magyar nemzetnek címzett levelében már a nemzethalál lehetőségét helyezte kilátásba, amennyiben a nemzet nem lép végre az érélyes tettek mezejére. Az apostol hangján tolmácsolt javaslatok alapján a magyarság úgy tesz helyesen, „ha a jezsuiták s a papok kezéből kiragadtatik a népnevelés-, ha ez alulról kezdetik meg s bizatik a nemzet legjobbjai, műveltebbjeire”. A péteri intelmek szerint mindemellett: „A papi javadalmak népoktatási s művelődési szent célokra felhasználandók.”²⁰⁸ Később, a szekularizációs viták témáját vizsgálva látni fogjuk, hogy a reformkorra nyúlik vissza az a gondolat, hogy az elvilágiasítandó katolikus javak népoktatási célra volnának fordítandók, így nem egyedül Maár képviselte ezt a dualizmus idején sem.

Eötvös József kultuszminiszter 1868. évi népiskolai törvénye, bár ajtót nyitott az immár nem hitvallásos jellegű, ún. „közös” népiskolák előtt, ami révén az új szabályozás a klérus haragját vonta magára,²⁰⁹ kevésbé felelt meg az antiklerikális körök elvárásainak, hiszen – az állami felügyelet mellett – továbbra is széles teret engedett a vallásfelekezeti alapú népoktatásnak. Márpedig a citált röpiratok szerzői egyaránt jobbnak látták volna, ha az állam végre teljesen kiebrudalja a klérust a népiskolák falai közül, vagyis az ország összes iskoláját szekularizálják. Simonyi Iván tulajdonképpen a teljes antiklerikális tábor álláspontjának adott hangot, amikor kijelentette: „Felekezeten államban felekezeti iskolának nincsen helye.”²¹⁰ Érdemes jelezni az 1870-es évtized elejének polémiáját érintve, hogy az újabb évszázadra a laicizmus (Laïcité) mintaországává váló Franciaországban is csak Eötvös idejét – s az idézett röpiratok megjelenését – követően, 1881/1882-re ért meghatározó állomásához az egyház tanügyi pozícióinak felszámolása, amikor is Jules Ferry közoktatási miniszter iskolatörvénye lefektette iskolarendszer szekularizációjának,

²⁰⁷ Lásd MORTIER 1983/b.

²⁰⁸ *Szent Péter három levele*, 1872, 40.

²⁰⁹ FAZEKAS 2008, 9.

²¹⁰ SIMONYI 1874, 137–138.

vagyis a laikus, ingyenes és kötelező általános iskolák kialakításának jogszabályi alapjait.²¹¹ Egyébiránt a francia köztársaságpártiak célja is az volt, hogy harcba szálljanak „az egyház népbutító törekvéseivel”, vagyis a klérus tudatformáló befolyását ellensúlyozva, az ifjabb generációk nevelése révén is védelmezzék 1789 alapelveit. Ferry szerint ezért reformja a „legtartósabb politikai reform” volt a III. Köztársaságban.²¹²

Magyarországon, jóllehet a 1890-es évek első felében a polémikák jóval fókuszáltabbá váltak, s fókuszpontjuk a tervezett egyházpolitikai törvényekre összpontosult, természetesen ekkoriban is napvilágot láttak olyan kiadványok, amelyek az alsó- és a középfokú oktatás reformját is sürgették. A „Rutilus” álneven megjelent röpirat radikális szekularizációs programja például az iskolai hittanórák felszámolására is javaslatot tett – megelőzendő, hogy a jövőben az ifjúságot „állami parancsszóra taníttassuk annak ellenkezőjére, amit a tudomány hirdet”.²¹³

Természetesen az egyház kebelében is felismerték az iskolák, a népoktatás kiemelt szerepét, vagyis azt, hogy az edukáció útján nyílhat a lehető legjobb lehetőségük, hogy elejét vegyék a társadalom egyháztól-valálástól való elfordulásának. Korábban a birodalmi konkordátum 1855-ös elfogadása remek lehetőségeket teremtett a katolicizmus számára, hiszen az elemi iskolák püspöki felügyelet alá kerültek, s a főpásztorok hatásköre lett például a középiskolai tankönyvek engedélyezése is.²¹⁴ A klérus soraiban 1867 után is tisztában voltak azzal, hogy a tanügyi pozíciók elveszejtése súlyos csapást, veszteséget jelentene az egyház társadalmi befolyására nézve. Egy 1871-ben megjelent, anonim és később még közelebbről is megismerendő röpirat például úgy fogalmazott: „Elvesztvén pedig iskoláinkat papságunk, elveszti azon arany hidat, mely őt a családok érdekeihez, a társadalom szívéhez fűzi. Elveszti jövőjének reményét, tekintélyében, társadalmi állásának, kulturai szerepének alapját s azon sziklát, melynek aljában a viharok hullámai mindenkor megtörttek.”²¹⁵

²¹¹ STADLER 1996, 21.

²¹² Idézi: PRICE 2001, 194

²¹³ „Rutilus” 1893, 6. A szerző, Szigetvári Iván álnevét Gulyás Pál álnév-lexikonja is feloldja: GULYÁS 1978, 380, 635. Egy másik példa az 1893. évből: „Veridicus” 1893, 122.

²¹⁴ HERMANN 1973, 434.

²¹⁵ *Nehány szó a magyar katolikus papsághoz*, 1871, 21.

2. Egyház, állam és a kultúrharc retorikája (1867–1875)

Egyházpolitikai programok

Egyház és állam viszonyát a rendi-feudális érában szoros és bonyolult kapcsolatok jellemezték, ami folytán a felek kölcsönösen függtek egymástól. A katolikus egyházat – mint kiváltságok sorával felruházott államegyházat – erős közjogi pozíciók illették, ráadásul a hazai főpapság evilági jellegű, markáns befolyását a hatalmas katolikus birtokállományok is fokozták. Így 1867 után az egyház és az állam között fennálló, szerteágazó kapcsolatok reformja a rendezendő egyházi ügyek sarkalatos pontját jelentette. A félig-meddig már érintett reformjavaslatok mind-mind ennek részét képezték. Ennélfogva fontosnak tartom alaposabban is górcső alá venni, hogy a mindeddig idézett röpiratok vajon hogyan foglaltak állást állam és egyház viszonyáról szólva. Hogyan és milyen megfontolások mentén javasolták az adott kapcsolatok reformját? Alább csak az 1867 és 1875 között írt röpiratokkal foglalkozom, mivel az 1890-es évek irodalmát egy újabb, önálló fejezetben fogom vizsgálni.

Szinte természetes, hogy a 19. századi pápai álláspontok az egyházpolitikára vonatkozólag is állandó hivatkozási alapokat kínáltak a hazai röpiratirodalomnak. IX. Pius *Syllabusa* ugyanis nem pusztán a liberális szellemben felfogott polgári szabadságjogok felett mondott elmarasztaló ítéletet, hanem a korszak olyasféle mérvadó teóriáit is tévedésnek bélyegezte, amelyek a polgári törvények elsőbbségéről általában az államok egyház felett bírt jogairól szóltak. A Kulturkampf előzőleg megismert, egyházas szemléletű definíciója szempontjából érdemes megjegyezni, hogy az egyház feje nyíltan tagadta, hogy „midőn mindkét hatalom törvényei összeütköznek, a polgári jog bír fölényvel”.²¹⁶ A római pápa, illetve az egyház evilági jellegű befolyásáról, hatalmi állásáról, valamint az államok szupremáciájáról folytatott, erősen elméleti természetű, absztrakt és ideologikus viták a kultúrharc retorikájának egyik eredőjét, releváns eszme-, illetve egyháztörténeti háttérét képezték.

A kultúrharc retorikájának megfelelően az állami „souverainitás” már Toldy István 1868-ban publikált munkájában kulcsfogalomává vált.

²¹⁶ Lásd FÜSSY 1880.

Okfejtése szerint az egyházpolitikai reformok elsődleges célja nem szabad, hogy más egyéb legyen, mint függetlenné tenni az államot az egyháztól. Hamar leszögezte: „Az állam természeténél fogva a legfőbb hatalom a maga területén. Nem fér meg tehát az államsouverainitás fogalmával, hogy maga mellett még egy másik kormányt tűrjön, hogy egy külföldi, elérhetetlen, absolute létező hatalomnak módot nyújtson ügyeibe beavatkozni, az államnak saját területen akadályokat gördíteni útjába.” Toldy a „souverainitás” igényének nézőpontjából nem csupán a római pápák befolyását tartotta aggályosnak, hiszen ettől függetlenül sem helyeselte egy olyan, az államhatalomtól független egyház fennállását sem, amely – mint potens hatalmi tényező – gátolhatja, de legalábbis visszafoghatja a hatalom bizonyos fokú centralizációját az ország határain belül. Toldy polémiájában a „status in statu” (vagyis „állam az államban”) frázis állandóan felrőtt vádjá, szintúgy az államhatalom omnipotenciájának elvárását sugallta. Liberális szellemben mindemellett egy olyan, vallásilag teljesen indifferens állam ideájának pártján foglalt állást, amely garantálja a vallások teljes és tiszta szabadságát. Az egyház autonómiájához, szabadságához azonban már másfajta attitűddel és igen komoly fenntartásokkal fordult. Kijelentette tehát: „Egyes emberek vallási ügyeibe az államnak semmi beleszólása nincs. De az egyház társasága oly egyéneknek, kik ugyanazt hiszik. Az egyház még nem a vallás, az csak külső, organisált vallási egyesület. Mint ilyen, az állam területén létezik; és semmi, ami az állam területén van, ki nem vonható felsősége alól.”²¹⁷ Toldy itt egy roppant fontos elvi alapvetést rögzített: mivel vallás és egyház nem azonos egymással, a vallás szabadsága nem jelenthet egyet az egyház – mint intézmény – szabadságával. A 19. században meghatározó filozófiai-államtudományi irányzatok felfogásmódjának megfelelően Toldy természetesnek ítélte, hogy minden jog forrása a nép szuverenitását kifejező állam, így kizárólagos forrása az egyház, a klérus jogainak is.

Hangsúlyozta tehát, hogy még a vallásilag semleges államot is szigorú felügyeleti jogok illetik, amelyek révén éberem szemlélheti: vajon a vallási tanok és szertartások megfelelnek-e a törvénynek? Szemben

²¹⁷ TOLDY 1868, 97–99.

Eötvös József autonómiafelfogásával²¹⁸ Toldy szerint az állam jogai az egyházfegyelemre, az ünnepnapok szabályozására, egyes ceremóniák – mint például a búcsújárások – eltörlésére, illetve némely szerzetesrend esetleges feloszlására egyaránt kiterjednek. Előtérbe helyezett államszuverenitási nézőpontjai mentén ráadásul az országtól független egyházfő befolyását sem tudta elfogadni. Kifejtette tehát: „Miután az államsouverainitás fogalmával össze nem fér, hogy polgárai rajta kívül egy idegen, az államtól független hatalom alá legyenek rendelve, az államnak joga van azon kapcsolatot, mely a területén lévő egyházat valamely külhatalomnak, pl. a pápaságnak, rendeli alá, felbontani.” Amíg pedig, folytatta, az államhatalom nem él effajta jogával, vagyis míg a hazai egyházszervezet Rómától függ, roppant fontosnak tartotta, hogy a hazai kormányzat továbbra is gyakorolja az apostoli király főkegyúri jogait, s éljen a királyi tetszvényjoggal is. Végül megüzente irománya „ultramontán” címzettjeinek, hogy a közeli jövőben a törvényhozás erélyesen fog eljárni velük szemben: „Mert kell, hogy az egyház alá rendeltessék az államhatalomnak.”²¹⁹

Mindemellett figyelemre érdemes, hogy Toldy vitairatában a „szabad egyház szabad államban” jelszavát is hirdette, egyúttal Alexis de Tocqueville művétől is inspiráltan²²⁰ az Egyesült Államok egyház-, illetve valláspolitikáját eszményítette, amely szerinte a fenti elv valódi megvalósítója volt. Ekkortájt, az egyházpolitikai reformok vitájában az országgyűlés falai között is gyakran hivatkoztak Amerikára: 1870-ben Franciaország és Anglia után az Egyesült Államok nyert említést a legtöbbször a magyar törvényhozásban, és a tengerentúli köztársaság éppen az egyház-, illetve valláspolitikára vonatkozólag szolgáltatott hivatkozási alapot.²²¹ Később, 1873-ban Deák Ferenc is az Egyesült Államok példáját citálta, mialatt felszólalásában egyház és állam elválasz-

²¹⁸ Eötvös az általa ajánlott autonómiai szervezetnek sem biztosított volna egyházfegyelmi mozgásteret, mert ezt tisztán egyházi ügynek ítélte, amelyre a világi személyek jogai nem szabad, hogy kiterjedjenek. Lásd SARNYAI 2001.

²¹⁹ TOLDY 1868, 99–104.

²²⁰ Idézte is Tocqueville művét, mialatt az Egyesült Államok vallási viszonyairól írt: TOLDY 1868, 105–106.

²²¹ HERGER Csabáné 2010, 8.

tásának eszménye mellett tett hitet, egyúttal olyan reformok sorát ajánlotta, amelyek hosszú távon az USA viszonyaihoz hasonló állapotok irányába mutatnak.²²² Toldy felfogása azonban, ahogy azt az általa előterjesztett „felügyeleti” és további állami jogok programja jól megvilágíthatja, nem felelt meg sem a liberális katolicizmus fősodró koncepciójának, amelynek szeme előtt a „szabad egyház, szabad államban” célja lebegett, sem az Amerikai Egyesült Államok valláspolitikájának. Elég itt mindössze a pápai függés felszámolásának Toldy-féle programjára gondolni. Érdeemes persze jelezni, azt maga Deák Ferenc is megállapította, hogy az állam intervenciója valóban létfontosságú, ha bizonyos kultuszok, vallások miatt főbb állami érdekek forognak kockán, ám Toldy a katolikus egyház jóval több tulajdonságát, specifikus jegyét bélyegezte államveszélyesnek, mint Deák vagy éppen az Egyesült Államok törvényhozása. A Toldynál jellegadó értelmezési keretek, premisszák tulajdonképp ezúttal is teljesen megfeleltek a kultúrharc retorikájának.

„Papuramorgó”, ahogy azt a zsinatról írt bíráló sorai is bizonyítják, maga sem felejtette el jelezni, hogy a csalhatatlan pápaság és a modern, szuverén állam nem férhet meg egymás mellett, mivel előbbi eszméje hadüzenetet jelent az utóbbi számára. Az egyház ráadásul, mint írta, a saját szabadsága alatt valójában világuralmi igényét értette. Jóllehet komplex, részletesen kifejtett egyházpolitikai programot nem vetett papírra, a *Barátfülelek* utolsó füzetének legvégén saját *Syllabus*ában, pontosabban: *Antisyllabus*ában foglalta össze a maga álláspontjait. Összesen 30 pontot fogalmazott meg, szemben IX. Pius eredetileg 80 pontjával. Ezek jelentős része a világi hatalom egyház feletti szupremáciáját hirdette. Álljon itt egynéhány példa: „Az egyházi hatalomnak a maga tekintélyét az államhatalom engedélye s beleegyezése nélkül gyakorolnia nem szabad.”; „Az államhatalomnak felügyeleti joga van az egyházi ügyek felett.”; „A világi hatalom a püspökségek alapítása s püspöki székek betöltése ügyében nem köteles a pápa akaratára hajolni.”; „Királyok és fejedelmek nemcsak ki vannak véve az egyház joghatósága alól, de felette is állanak.”²²³ Jól láthatjuk, hogy az egyház szabadságával, függetlenségével szemben ő is az állam lehető legteljesebb – s az egyházzal szemben fogantatosított – szuverenitására helyezte a hangsúlyt.

²²² *Képviselőházi napló*, 1872–1875. VII. (1873. május 19. – július 2.) 363–367.

²²³ „Papuramorgó” 1870/c, 114–119.

Bezerédj Sándor 1871-re, minthogy igencsak elégedetlen volt az autonómiai kongresszussal, más liberálisokkal együtt maga is a világi szféra felé fordult, onnét várva az egyházi kérdések megoldását. Így a kormányzat egyház feletti jogosítványait felsorolva kompetenciák széles palettáját rögzítette. Szerinte például a feleslegesnek ítélt egyházi stallumok felszámolása, „a kenyérpusztító szerzetes rendek, barátok, apácák, káptalanok beszüntetése”, a nemzeti nyelvű liturgia bevezetése, az egyházi hivatalok fizetésének szabályozása, no meg a papi nőtlenség eltörlése egyaránt elsősorban a kormányzat kompetenciája volt – persze a törvényhozás jóváhagyásával.²²⁴

Simonyi Iván 1874-es *Állam és egyház* című terjedelmes vitairata, mint címe is mutatja, állam és egyház kapcsolatának problémájára fókuszált, szerzője pedig a szöveget Deák Ferenc figyelmébe ajánlotta, s nem véletlenül járt el így: Simonyi lényegében „a szabad egyház szabad államban” liberális koncepciójával folytatott nyílt polémiát. A kultúrharc retorikájának hangján szólva – a szuverén állam, egyúttal a szabadság ügyét pártfogolva – taglalta aggályait az „amerikai rendszer” hazai adaptálási lehetőségeit illetően. Szilárd meggyőződése szerint az egyháznak nem szabadna szabadságot kapnia. Ugyanis egy, az állam gyámsága alól felszabadult és független egyházszervezet súlyos fenyegetést, veszélyt jelentene az államra, a polgári szabadságra nézve: az ultramontanizmus lényegében a szabadság nyújtotta lehetőségek segítségével számolná fel magát a szabadságot. Felfogása szerint a „doctrinaer” liberalizmus félszeg, felelőtlenül megengedő programja végső soron az ultramontanok malmára hajthatja a vizet. Mint írta: „A szabadság, melyet indolentiából vagy félelemből nyújtunk, csak ellenfelünknek fogja átszolgáltatni a tért.” Bosszús hangon boncolgatta tehát, „hogya a liberálisoknak is egy része, készséggel egyengeti az utat az ultramontanok számára, és minden módon iparkodik a gesztenyét kikaparó majom szerepét elvállalni”.²²⁵

Kultúrharcos látásmódja alapján az egyház államveszélyes, állam elleni harca valóság: „Az egyház, illetőleg Róma, nyílt hadat üzent magának a modern államnak, elkárhoztatta a türelmességet, a lelkiismereti

²²⁴ BEZERÉDJ 1871, 40–41, 101.

²²⁵ SIMONYI 1874, 5–19.

szabadságot, a modern civilisatiót, sőt magát a modern államot. Másrészt teljes függetlenséget és szabadságot követelt magának.” Simonyi álláspontja világos: az egyház nem nyerheti el a szabadságot, amelyre igényt formál, mert egyrészt nem fogadja el a jogalapot – a szabadságot –, amelyen saját szabadsága is alapulna, másrészt – ennek megfelelően – nem respektálja más felekezetek hasonló jogait sem, harmadrészt pedig magát nyíltan az állam fölébe helyezi. Egyébiránt a jogász-ideológus még az egyházi és az állami hatalom tekintélyének egymás mellé helyezését sem tudta elfogadni: „Egy világi és lelki auktoritásnak egymás mellé állítása, képtelenség, »organisált desorganisatio« – az ultramontanok találmánya és a doctinarismus legsütletebb szüleménye.” Simonyi szerint eljött az erélyesebb tettek ideje, hiszen a passzivitás is olyan ajtó, „melyen az ultramontán sereg bevonul, és a liberalismusnak minden alapját elvonja láb alul”. Nem ítélve elégségesnek a represszív, vagyis a megtorló rendszabályok gátlóerejét, preventív jellegű fellépést sürgetett az egyre nagyobb hatalmú ultramontanizmus ellen.²²⁶ Láthatjuk, hogy Simonyi az egyházban nem pusztán a régmúlt megmosolyogató maradványát látta: műve második füzetében hosszasan taglalta, hogy az ultramontán tábor hogyan szerezne érvényt befolyásának a szabadság rovására – mégpedig a modern, polgári szabadság által teremtett lehetőségek segítségével.

„A mi az emberiség és egyházra nézve károsnak mutatkozott az állami protectió volt, de nem az állam uralma az egyház fölött” – fogalmazta meg elvi alapvetését Simonyi, s végül előterjesztette saját programját, amely az egyház szigorú állami gyámságát javasolta. Az állam úgy jár el helyesen, fejtegette, ha a vallás teljes szabadságának megteremtése után megfosztja az egyházat előjogaitól, majd – rövid pórázon tartva azt – a stallumok betöltése mellett szintúgy saját joghatásága alá vonja a fiatal papok nevelését, megszabja az egyházi javak maximumát, mindemellett felülvizsgálja a kánonjog s a pápai bullák tartalmát, és pedig az állami törvények figyelembevételével.²²⁷ (Előzőleg érintettem, hogy egyebek mellett például a cölibátus állami úton történő eltörlése is része volt programjának.)

²²⁶ SIMONYI 1874, 24–25, 32–38, 51–52, 59.

²²⁷ SIMONYI 1874, 90, 144–145.

A leginkább radikális javaslatok a *Szent Péter három levele* című pamflet szerzőjének tollából születettek. Szinte szélsőségesen államelvű felfogásra vall, hogy a fiktív levelek kiadója az államnak, egész pontosan a törvényhozásnak tulajdonította azt a jogot, hogy a magyarországi egyházszervezet egészének létéről, jövőjéről döntsön. (Elgondolását alaposabban nem tartotta fontosnak alátámasztani, vagyis nem érvelt az országgyűlés ennyire széles kompetenciája mellett.) Először is előadta Szent Péter nevében, hogy az egyházi intézmények eltörlelendők, a főpapi méltóságok felszámolandók, az egyházi javak közművelődési és közjóléti intézmények felállítására fordítandók, az alsópapság „tehetséges, tanult egyénei pedig nyerjenek világi hivatalt, hogy majd megnősülván családapákká, böcsületes, hasznavehető honpolgárokká válhassanak”. (Itt is felvillant a „papi kaszt” kritikája: a nőtlenségben élő papságot a szerző haszontalannak tartotta a polgári társadalom, a haza számára.²²⁸) Legvégül az intelmek értelmezőjének szerepében összegezve a fiktív apostoli útmutatás tanulságait azt javasolta a magyarországnak, hogy: „A papoktól egyelőre el legyen vonva a választás és megválasztatás joga, míg a legközelebbi országgyűlés sorsukat eldöntő határozatokat nem hoz.”²²⁹ Ugyan az intézményesült papi hierarchia rendre támadások célpontja volt, jelen írás az általam ismert egyetlen olyan röpirat, amely expressis verbis felvetette az egyházi intézmények – törvényhozás útján való – teljes feloszlását.

Ehelyütt érdemes közelebbről megvizsgálni egy olyan kiadványt, amely ugyan később, az 1880-as évek elején jelent meg, referenciáit és tematikáját tekintetve, illetve szerzője felfogásmódja s álláspontjai alapján az írást világosan az 1870-es évek kultúrharcos irodalmához kapcsolhatjuk. A szöveg szerzőjének, Hegyi Pálnak (1830–?)²³⁰ az életútját is jelentősen befolyásolták a korabeli egyházi feszültségek. A néhai piarista szerzetes a *Syllabus* hatására fordult szembe egyházával, hogy aztán elhagyja azt. Ő a református hit mellett döntött. 1867 után már a sajtó frontján találjuk: hazai lapok rendszeres szerzője lett. Beutazva Franciaországot, Itáliát és Svájcot helvét földön lehetősége nyílt

²²⁸ Előzőleg ő is bírálta a „természetellenes” cölibátust, amelyet az erkölcsstelennek, a moralitás aláásójának tartott. *Szent Péter három levele*, 1872, 17.

²²⁹ *Szent Péter három levele*, 1872, 47–48, 56.

²³⁰ Életrajzi adatait lásd SZINNYEI 1891–1914, IV. 622–623. col.

közelebbről is bepillantani az elfajuló kultúrharok világába, ami Szinnyei szerint hatást gyakorolt – alább feldolgozandó – munkájára is. *Államfölség és papuralom. Egyházpolitikai tanulmány* című, viszonylag terjedelmes vitairatát 1882-ben tette közzé. Közel 200 oldalas érveléséhez függelék járult, amely egyrészt a *Syllabus* eredeti szövegét, valamint annak magyar fordítását tartalmazta, másrészt a porosz Kulturkampf folyamán az egyházzal szemben fogatosított, 1873-ban elfogadott „májusi törvények”²³¹ német nyelvű szövegét közölte. Előbbit, tehát a *Syllabus*t rendszeresen citálta vitairatában, utóbbi közlése pedig világosan mutatja, hogy a porosz–német kultúrharok mennyire fontosnak bizonyult látásmódja formálódásában. Ahogy azt *A Hon* című lap is megállapította az írást ajánlva olvasóinak, a szöveg szerzője „nem irtózik a kulturharctól sem, a mint hogy műve végén mintegy ajánlatul a hírhedt poroszországi májusi törvényeket közli”.²³²

Hegyi az egyház megannyi más bírálójához hasonlóan maga is úgy látta, hogy Róma, a pápaság a *Syllabus* retrográd tételeivel hadat üzent valamennyi államnak, illetve társadalomnak,²³³ és kifejtette, hogy amíg a modern állam, valamint a társadalom a folyamatos fejlődés útját járja, addig az egyházat a „merevnél is merevebb stabilizmus” jellemzi, így a távolság közöttük nőttön-nő, s mind’ jobban áthidalhatatlanná válik. Műve címe is jelezte, Hegyi polémiájának középpontjában az a bizonyos elgondolás állt, hogy a teljes állami szuverenitás – az „államfölség” – és az egyház evilági hatalma, befolyása – a „papuralom” – öszszeférhetetlen tényezők, amelyek éles ellentétben állnak egymással. Láthatjuk tehát, hogy egész érvelése a fősdorú kultúrharokos nézőponokra, interpretációs sémákra épült. Krédóját eszerint „az állami fölség-jog megoszthatatlanságának elve” jelentette, ennek fényében pedig az

²³¹ A porosz Landtag által 1873 májusában elfogadott és Hegyi révén is közölt törvények (1) a papság képzéséről és az egyházi hivatalok betöltéséről, (2) az egyházfegyelmi joghatóságról és egy, az egyházi ügyek terén eljárni hivatott királyi bíróság felállításáról, valamint (3) az egyházi fegyelmezési és büntetési jogok korlátjairól szölkak. Láthatjuk tehát, hogy a jogszabályok az egyház belső életébe is erősen belefolytak. Magyar nyelven a kultúrharok jogalkotásról lásd pl. NÉMETH 2009, 35–36.

²³² *A Hon* 20/194. 1882. július 16. [3.]

²³³ HEGYI 1882, 8.

egyház evilági hatalmi jogosítványait bitorlásnak tartotta, amint azt újra meg újra kihangsúlyozta vitáitában. Maga is hangot adott annak az álláspontnak, amely szerint az egyház valóságos állam az államban, sőt mint írta: jóval inkább állam az államok felett. Néhai egyházfők – így például VII. Gergely, III. Ince vagy VIII. Bonifác – manifestumait citálva hosszasan bizonygatta, hogy a római egyház hatalmi ideológiája a pápaság fénykorától fogva azt propagálja, hogy a római pápát felségjogok illetik a világi fejedelmek felett, s nincs új a nap alatt: ahogy azt a *Syllabus* tételei²³⁴ bizonyítják, Róma továbbra is fenntartja ilyesfajta igényeit. Hegyi éppen ezért veszélyesnek vélte, hogy az állam – a „szabad egyház” liberális jelszavát szem előtt tartva – mint független intézményt engedje maga mellé az egyházat – egyenrangú félnek elfogadva azt. Az egyház ugyanis – mint fejtegette – magasabb állásra, nagyobb hatalomra vágyik: nem fogja beérni az egyenrangúsággal, mert irányadó ideológiája alapján továbbra is magasabb állásra fog igényt formálni. Nézőpontja szerint az egyház amúgy is túlságosan nagy szabadsággal – azaz: hatalommal – bír. Fölösleges, sőt elhibázott dolog tehát a „szabad egyház szabad államban” jelszavát harsogni.²³⁵ Így a jellegzetes kultúrharcos interpretációs sémának megfelelően a klérus hatalmával, befolyásával az állam felségjogának, szuverenitásának követelményeit szegezte szembe, s az egyház állítólagos államellenes céljaira irányozta olvasói figyelmét:

„Nem, az állam és egyház egymás mellé rendezése, ennek független állása az államhatalom mellett semmi szín alatt sem engedhető meg [...], mert tiltja azt egy magasabb, általános- és föltétlenérvényű elv, az állami fölségjog megoszthatatlanságának elve. [...] A fölségjog megoszthatatlanságának elvét föladva, föladnók magát a fölségjogot, az államiság egyik lényeges att-

²³⁴ Itt a *Syllabus* 5. §-át aposztrofálta, amely az egyház jogairól szólt. IX. Pius az adott paragrafus alatt olyan állítások sorát bélyegezte tévedésnek, amelyek tagadták az egyház evilági hatalmát, és amelyek az államok, a polgári hatóságok egyház feletti jogairól szóltak. HEGYI 1882, 79. és függelék: 13–21.

²³⁵ HEGYI 1882, 65–92.

ribútumát, az államiságot magát; [...] magunk tárnánk kaput az államhatalom legkérlelhetelenebb ellensége előtt, azon ellenség előtt, mely még csak nem titkolja, hanem nyíltan a legünnepélyesebb alakban kimondja, hogy az államot még egyenrangú társnak sem tekintí maga mellett; azon ellenség előtt tárnánk kaput, mely csak színleg alkudozik, de tulajdonképpen csak teljes, föltétlen meghódolással elégíthető ki.”²³⁶

Hegyi tehát jóformán ugyanazt vallotta, mint Simonyi, és érvelésmódjuk is teljesen megegyezett. Hegyinél (és Simonyinál) tehát a liberális katolicizmus koncepciójának nyílt bírálatát regisztrálhatjuk. Hegyi például előbb idézte, majd aztán alaposan megbírálta Eötvös József alaptézisét, amely szerint „a vallás egyedül természetes állása keresztény államokban: ha a világi és az egyházi hatalom függetlenül állnak egymás mellett”.²³⁷ Hegyi persze mindennek ellenére is tisztelettel, Tisza Kálmán idejéből szemlélődve már nosztalgiával írt a „mélyen gondokozó államférfi” Eötvösről, aki legalább aktívan foglalkozott az egyházpolitikával. (Eötvös reputációját mutathatja, hogy a mély felfogásbeli különbségek ellenére Simonyi is tisztelettel említette a néhai minisztert.²³⁸)

Hegyi koncepciójának egyedi, jóval sajátosabb vonása az volt, hogy nyíltan tagadta nemcsak az egyház és állam szétválasztásának teóriáját, hanem azt a gondolatot is, hogy az államnak nincs (illetve nem szabadna, hogy legyen) vallása. Merthogy ő elengedhetetlennek ítélte, hogy az államhatalom szuverenitása, felségjoga az állampolgárok vallásos hitére is kiterjedjen.²³⁹ Amíg Jézust – és ezt később még érinteni fogom –, más egyházellenes szerzők jellemző mód pozitív színben szerepeltették a kiadványok oldalain, és szembehelyezték tanítását az egyház felfogásával, Hegyi a názareti prófétának is felelősséget tulajdonított abban, hogy tanításaiban elhatárolta egymástól az állam és a vallás

²³⁶ HEGYI 1882, 91–92.

²³⁷ HEGYI 1882, 89. Itt Eötvös *A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az államra* című művét idézte, lásd EÖTVÖS 1871, 548.

²³⁸ „Boldogult nemesszívű Eötvösünknek” nevezte. SIMONYI 1874, 27.

²³⁹ HEGYI 1882, 93–118.

szféráját, ami folytán rést ütött az állam oszthatatlan, korlátlan felségjogának pajzsán.²⁴⁰ Hegyi tehát negatív előjellel, rosszállva használta azt a populáris toposzt, amely szerint egyház és állam szétválasztásának programja Jézustól származik. Szerinte a hajdani római császárok felismerték ennek veszélyét, ezért üldözték tűzzel-vassal a kereszténységet. A vallás fontosságáról vallott gondolatait az alábbi módon foglalta össze:

„Nem igaz ám az, hogy a vallás kivülesik az állam körén; nem igaz, hogy nem az államnak kötelessége az ember valláserkölcsei érdekei fölött is örökösét gyakorolni; nem igaz, hogy az állam tartozik épen az ember legnemesebb lényét, erkölcsi kedélyvilágát, az egyház korlátlan, kizárólagos rendelkezésére bocsátani.

Ezen téveszmék elterjedése szolgáltatta a hierarchiának azon bitorolt fegyvereket, melyekkel rést nyitott az állam hatalmi körén; ilyen fegyverekkel szerzett, hamis címek alapján tolakodott a római-katolikus egyház hierarchiája a souverain államhatalom mellé, ezek segítségével osztotta meg tényleg az állami fölségjogot.”²⁴¹

Természetesen Hegyi eszmefuttatásai is a nemzeti egyház felállításának koncepciójához vezettek. Figyelemre érdemes viszont, hogy ő – egyedül az általam felhasznált röpiratok szerzői közül – ezt, tehát a nemzeti egyház felállítását a német földön létrejött ún. ókatolicizmusra kívánta alapozni, amely elutasította a római egyházfő tévedhetlenségének 1870-ben elfogadott dogmáját. Hegyi a nemzeti egyház mellett érvelve cseppet sem vallási-teológiai, hanem kifejezetten nemzeti érvekkel élt, s a nemzeti önértékre, a magyar nacionalizmusra apellált argumentációjában:

„Az állami függetlenség, melynek nemzeti egyház hatalmas támasza, sőt követelménye, már magában véve is oly cél, melynek biztosítása végett a legnagyobb áldozatokra

²⁴⁰ HEGYI 1882, 96–100.

²⁴¹ HEGYI 1882, 105

is készen kell lenni azon magyar nemzetnek, mely ezred-
éves állami léte alatt annak érdekében anynyi vérzivatar
között forgott; ha pedig még azt is tekintetbe vesszük,
hogy maroknyi nép vagyunk s nemzetiségünk gyarapítá-
sára minden alkalmas eszközt meg kell ragadnunk: az ó-
katolicizmus útján alakítandó, nemzeti egyházban szük-
séggépen oly termékeny eszmét kell fölismernünk mely-
nek avatott hirdetőkre van szüksége, hogy még a nép leg-
alsóbb rétegeiben is testté legyen.”

Egyébiránt a kultúrharok folyamán, a Német Birodalomban, továbbá
Svájcban is a kormányok előszeretettel protezsálták az ókatolicizmust
az „ultramontán”, azaz Rómához lojális egyházzal szemben.²⁴² Ma-
gyarország viszont nem vált olyasfajta bástyájává az újonnan létesült
(ellen)egyháznak, mint amilyennek a német kezdeményezők remélték:
a magyar főpapok – habár a zsinaton az ellenzék részét képezték, s nem
támogatták az infallibilitási dogmát – határozottan elutasították, hogy
az új egyházi közösség élére álljanak.²⁴³ (Hatala pedig, jóllehet előbb
Döllingerék követője lett,²⁴⁴ ám a folytatásban az unitárius egyház tag-
jává vált, s emebben vélte felfedezni a „független magyar nemzeti egy-
ház” ideális alapját.)

Érdeemes megjegyezni, hogy Hegyi nagyot változott az idők folya-
mán, s a századfordulóra visszatalált korábban elhagyott egyházába.
1899-ben az *Alkotmány* című néppárti lap közölte levelét, amelyben im-
már „a szabadkőművességgel és zsidósággal szövetkezett protestantiz-
must” bírálta, egyúttal kifejezte mély megbánását, sajnálatának adott
hangot korábbi irodalmi fellépéséért, s egyháza tagjainak megbocsátá-
sát kérte.²⁴⁵

²⁴² Lásd SZÁNTÓ 1988, 374–375; 382–384; 386.

²⁴³ HERMANN 1973, 457.

²⁴⁴ Erről, ill. az ókatolicizmus magyarországi fogadtatásáról lásd még pl.
HARSÁNYI 1989, 75.

²⁴⁵ Hegyi nyílt levelét lásd *Alkotmány* 4/32. 1899. február 5. 6

Szekularizációs diskurzusok

Az egyházpolitikai röpiratokban lépten-nyomon felbukkant a szekularizáció problémája, éspedig úgy, mint az egyházpolitika egyik, ha nem legfőbb kulcskérdése, amely a dualizmus korában éppúgy foglalkoztatta az egyházpolitikai gondolkodást, ahogy már a reformkorban is. Ennélfogva fontosnak tartom egy alfejezet erejéig fókuszáltabban is körüljárni a témát.

A 19. századi liberálisok sajátos egyházvagyon felfogása,²⁴⁶ amelyet a felvilágosodás korának, így a felvilágosult abszolútizmusnak a szemléletmódja is erősen befolyásolt, már jóval 1848 előtt kifarrott a szabadelvű közegek eszmevilágában. Saját koruk fogalmai alapján szemlélve a régmúlt évszázadok viszonyait a reformellenzék soraiban jó páran azt vallották, hogy az egyház a vagyonát annak valódi tulajdonosától, vagyis az államtól csupán használatra kapta, merthogy a néhai királyok ilyesfajta adományokkal óhajtották anyagilag is honorálni egyes kötelezettségek, közfeladatok teljesítését. Ebből eredt, hogy nézetük szerint az egyháznak juttatott birtokok, amelyek eredendően a költségfedezet, illetve a fizetés céljait szolgálták, valójában sohasem számítottak magántulajdonnak az egyház kezében: magát az országot tartották azok jogos tulajdonosának. Ennélfogva szerintük a magyar országgyűlés volt jogosult határozni a szóban forgó javak felhasználásáról, hova fordításáról. Borsod vármegye híres, 1841-es körlevele, a „borsodi indítvány”,²⁴⁷ amely erélyesen fellépve a klérussal szemben a katolikus javak – legalábbis részleges – szekularizációját, majd az egyházi kézből kiragadott források elsősorban köznevelési célú felhasználását javasolta, ugyancsak azon a megfontoláson alapult, hogy az egyház hajdan bizonyos közcélok előmozdításának fejében kapta javait. Palóczy László és társai interpretációjában ráadásul a hierarchia rossz gazdának bizonyult, mivel a gondjaira bízott jószágok hatalmas állományát nem eredeti rendeltetési céljaira használta, hanem fényűzésre, va-

²⁴⁶ Alább ezt Csorba László tanulmánya alapján fogom összefoglalni. Lásd CSORBA 1999, 29–46. Különösen: 43–44.

²⁴⁷ Szövegét közli: KOVÁCS 1893, 3–11. Korabeli jelentőségéről, egyúttal visszhangjairól: CSORBA 1999, 39–40.

lamint saját hatalmi céljaira fordította azt. Mindennek fényében körlevélük leszögezte, hogy az egyház kezébe került javak ügyében eljárni, tehát „azokat rendeltetési első céljuk szerint elintézni s arra ismét vissza vinni a törvényhozó test kötelessége”.²⁴⁸

Szinte valamennyi eddig idézett szerző érintette az egyházi javak problémáját. Toldy például, miután az evangéliumi egyszerűség ideáljának hátat fordító, elvilágiasodott egyházat ostromozta, maga is a fenti séma alapján propagálta, hogy az államnak – a magyar országgyűlésnek – igenis jogában áll kisajátítani az egyházi vagyont. Ennek magántulajdon jellegét ugyanis szintúgy határozottan tagadta. Amint boncolgatta: „A főtulajdonjog az egyházvagyon felett [...] ma is az államé. S így, ha az állam elveszi az egyháztól fekvő vagyonát, nem követ el rajta rablást, csak azt cselekszi, hogy azon államvagyont, melyet eddig az egyháznak engedett haszonélvezetül, visszaveszi tőle, s más módon hasznosítja. Az egyházvagyon nem más, mint közvetett államvagyon.” Elismerte persze, hogy az egyházvagyon egy része legalábbis nem állami eredetű, hanem magánszemélyek adományaiból származik, ám hangsúlyozta, hogy a klérus javainak eme részét is közcélra kapta: olyan közcélok előmozdítására, amelyek már egyre kevésbé számítanak az egyház feladatának, például az állam szerepvállalása miatt. „E feladatokat az egyház nem teljesíti többé, nem tarthat tehát igényt az azok fejében nyert javakra; s az állam csak az alapítványt tevők intencióját követi, ha javait elvéve az egyháztól, a társadalom humanitárius feladatainak betöltésére fordítja.”²⁴⁹ Itt Toldy a 19. századi liberálisok szekularizációs érvskálájának egyik alappilléret vetette papírra. Később, az 1890-es évek küzdelmei idején az egyházi javak lefoglalásának egyik leghangosabb szószólója, a polihisztor és országgyűlési képviselő Herman Ottó²⁵⁰ is kifejtette a parlament előtt, hogy „vissza kell származnia önként az államra mindannak a vagyonnak, mely egykoron bármely egyháznak adatott, hogy oly funkciót teljesítsen, a melyet ma már az állam van hivatva teljesíteni”.²⁵¹

²⁴⁸ KOVÁCS 1893, 6–7.

²⁴⁹ TOLDY 1868, 213–217.

²⁵⁰ Herman Ottó szekularizációs felfogásáról és parlamenti küzdelmeiről részletesen: RADA 2023.

²⁵¹ *Képviselőház naplója* [1892–1897], XIX. 271.

Jóllehet az egyházi birtokok – legalábbis részleges – szekularizációjának célja máshol is felbukkant, Bezerédj 1871-es írásában a tárgyalta probléma alapját, lényegi magját jelentette. Megállapította ugyanis, hogy előnyösebb lenne, ha a – reményei szerint majd szabadon választott – papságot az állam fizetné, mert véleménye szerint egy államilag fizetett egyházi réteg létrejötte a jövőben feloldana minden feszültséget egyház és állam között. Fontos hangsúlyozni, hogy az államilag biztosított fizetés nála is együtt járt volna az egyházi vagyonok világi lefoglalásával. Mondandójának magva pontosan az volt, hogy az egyház fennálló és általa is olyannyira támadott formájának alapja a hatalmas katolikus birtokállomány, vagyis a nagy horderejű reformoknak innen kell kiindulniuk. Eszmefuttatása így oda jutott, hogy az egyház valódi szabadságának előfeltétele nem egyéb, mint a katolikus javak szekularizációja.²⁵²

Bezerédj felvetése olyan szempontból sem volt kifejezetten eredeti, sajátos, hogy a közszájon forgó egyházpolitikai koncepciók a klerikusok államilag garantált fizetésének feltételül rendre a katolikus javak elvilágiasítását szabták. Mindez erősen összefüggött az 1848. évi XX. törvény széles körben – jellemzően persze liberálisok és protestánsok körében – osztott értelmezésmódjával. Elsősorban a jogszabály 3. paragrafusa vált táptalajává a hasonló szekularizációs felfogásnak, amely kimondta: „Minden bevett vallásfelekezetek egyházi és iskolai szükségéi közálladalmi költségek által fedeztessenek, s ez elvnek részletes alkalmazásával a ministerium az illető hitfelekezetek meghallgatásával a közelebbi törvényhozás elibe kimerítő törvényjavaslatot fog előterjeszteni.”²⁵³ 1867 után is tartotta magát a hazai gondolkodásban, hogy a paragrafus a hatalmas katolikus alapítványok szekularizációjának célját is magában foglalta. Csorba László viszont árnyaltabban látva a problémát úgy foglalt állást monográfiájában, hogy „a paragrafus semmiképpen nem zárta el ugyan, de közvetlenül nem is involválta a reformellenzék szekularizációs érvelésének fogantatását”. Majd

²⁵² BEZERÉDJ 1871, 40–41, 101, 112.

²⁵³ 1848. évi XX. törvénycikk a vallás dolgában, 3. §. Lásd CJH VIII. 243.

mindent összegezve megállapította: „Nem igaz tehát, hogy a 3. § végrehajtása csak szekularizáció útján volt lehetséges, igaz viszont, hogy sokan ezt tekintették a kérdés legkézenfekvőbb megoldásának.”²⁵⁴

A Bezerédj által papírra vetett elgondolások természetesen a parlamenti viták szintjén is feltűntek: Deák Ferenc például 1873-ban híres, programadó jellegű felszólalásában, mintegy egyházügyi végrendeletében maga is érintette a témát, ám elutasította a Bezerédj által (is) javallt opciót, vagyis azt, hogy az állam szekularizálja a katolikus vagyont, majd gondoskodjon a papság ellátásáról. Érvelésében egyház és állam szabadelvű szétválasztásának követelményét helyezte előtérbe: „Én ezt oly lépésnek tartom, amely nem vezet az én főczélom felé, hogy t. i. a status csak annyiban avatkozzék az egyház dolgaiba, amennyire szükséges; ez oly lépés, amely ettől visszafelé vezet”.²⁵⁵ (Való igaz, az egyházi személyek állami úton való javadalmazása, ahogy arra Deák rámutatott, nem felelt meg a nyugati liberalizmus egyház és állam elválasztását előirányzó teóriájának.)

Még egy további, az egyházi vagyonnal kapcsolatos elgondolást szeretnék itt kiemelni, éspedig Hegyi Pálét, amely megvilágíthatja, miért is tartottak a magyar főpapok az autonómia létrehozásától, amely a katolikus egyház radikális felfogású ellenfeleinél nyíltan szekularizációs célokkal fonódott össze. Hegyi elvileg elfogadta Eötvös koncepciójának egyik központi elemét, a katolikus önkormányzat felállítását, igaz, nagyon is sajátosan értelmezte ennek szerepét és időbeliségét. Egy olyasféle, eleve kérészéletűnek tervezett intézmény felállítását javasolta ugyanis, amelynek feladata, hogy megalapulása után kiragadja a klérus kezéből úgy a katolikus vagyont, mint az egyházi iskolák irányítását, ezt követően pedig – feladatát elvégezve – rögvest sírba szálljon.²⁵⁶ Ő tehát palástolatlanul propagálta, hogy autonómiának nincs is egyéb célja, mint a „»Syllabus« alapján álló papság”²⁵⁷ befolyásának megtörése.

²⁵⁴ CSORBA 1999, 53.

²⁵⁵ *Képviselőházi napló*, 1872–1875. VII. (1873. május 19. – július 2.) 366.

²⁵⁶ HEGYI 1882, 151–162.

²⁵⁷ Így utalt a jogfosztandó papságra: HEGYI 1882, 156.

Háborús metaforák, militáns frazeológia

Megfigyelhetjük mindemellett, hogy – a kultúrharc retorikájának megfelelően – a publicisták többnyire a háborús hadviselés militáns metaforáihoz nyúltak. Jellemző volt például, hogy a kolostorok „kaszárnyák” gyanánt nyertek említést. Így Toldy a szerzetességet érintve feltette a költői kérdést: „Ki ne ismerne azon nagy kaszárnyákat, melyekből a pápai abszolutizmus őrseregei megszállva tartják hazánkat?”²⁵⁸ „Papramorgó” a zsinat során latolgatva a jövő lehetőségeit írta, hogy: „Püspökeink [...] vissza fognak jönni, s felfűtve az apostoli áldással, torkig felfegyverkezve titkos utasításokkal, organisálni fogják a küzdelmet a szabadság ellen.”²⁵⁹ Míg Bezerédj Sándor, bár a kultúrharc retorikája brosúrája frazeológiáját gyengébben jellemezte, „a fölvilágosodás és szabadság elvei” szerint végzett nevelést sürgetve megjegyezte, hogy: „A katolikus autonómiai congressus épen ez ellen fegyverkezik.”²⁶⁰ Simonyi szerint pedig, mint idéztem, a pápaság „nyílt hadat üzen” a modern államnak, és ha Budapest tétlenül szemléli az egyház előretörését, az „ultramontán sereg bevonul” az országba. Az egyház ellen sürgetett, önvédelmi jellegű szabadságharcnak, az egyházi és az állami hatalom szuverenitási harcának víziója tehát nyelvi szinten is testet öltött.

A militáns szófordulatok használata nem volt valamifajta magyar sajátosság: a katonai hadviselés hasonló metaforái a porosz–német Kulturkampf liberális beszédmódjaiban is jelen voltak. Kardok, lándzsák, bombák – egyaránt feltűntek a kultúrharcos jogalkotás metaforáiként, mialatt a liberálisok valóságos hadiállapotról, a Német Birodalom és Róma háborújáról szóltak, továbbá jellemző volt, hogy a belföldi fronton zajló harcot az 1871-ben győzelemmel lezárt, a franciák ellen megvívott háború fejleményeihez mérték.²⁶¹

²⁵⁸ TOLDY 1868, 223.

²⁵⁹ „Papramorgó” 1870/a, 120.

²⁶⁰ BEZERÉDJ 1871, 19–20.

²⁶¹ GROSS 1997, 561–563. Lásd még pl. BORUTTA 2011, 309–310.

Kontinentális liberalizmus és a jozefinizmus öröksége

A röpiratok programjai tehát egy erősen államelvű felfogásrendből sarjadtak, ezt tanúsítják mindazok a javaslatok, amelyek az egyház szigorú állami felügyeletéről, illetve gyámságáról szoltak, mind pedig azok az elgondolások, amelyek értelmében az állam volt jogosult dönteni az egyházfegyelemről, így például a cölibátus eltörléséről is. A röpiratok álláspontjairól szólva elmondhatjuk, hogy államelvű felfogásuk a hajdani felvilágosult abszolutizmus szemléletmódját idézte.

Célszerű emiatt visszapillantani az újkor, egész pontosan a 18. század egyházpolitikai örökségére. Az abszolutizmus egyházpolitikájának ugyanis szintúgy határozott célja volt, hogy a katolikus egyházat mind’ jobban az állam felügyelete, illetve irányítása alá vonja. Jóllehet a Habsburg-abszolutizmus egyházügyi rendszerét II. József után a jozefinista jelzővel illetjük, valójában már Mária Terézia megalapozta fia és majdani utódja államegyházi szisztémáját.²⁶² II. József radikális politikája aztán egy olyasfajta, határozottan abszolutista szuverenitásfelfogásban gyökerezett, amely szerint ő maga császári minőségében nemcsak az egyházpolitikát, egyház és állam viszonyát szabályozhatja, hanem szuverén fejedelmi jogainál fogva szervezeti és fegyelmi kérdések, az egyház belső dolgaival kapcsolatos ügyek, így például a liturgia és a papnevelés esetében is eljárni jogosult. Ennek megfelelően mélyen belemélyült az egyház belügyeibe. Erőfeszítései egyúttal arra irányultak, hogy elvágja a lehető legtöbb olyan szálát, amely a Habsburg Birodalom hierarchiáját Rómához fűzte. Korlátozta az egyház által ápolts külső, római kapcsolatok fenntartását, vagyis azt, hogy a dunai birodalom főpapjai, így a magyar főpapok is Rómához forduljanak, s hogy belső illetőségű, például házassági ügyek összefüggésében onnan várjanak döntést vagy iránymutatást. Továbbá állami befolyás alá vonta a papnevelést – az egyházmegyei szemináriumok helyett ún. generális szemináriumok felállításával, ahol aztán a világi hatalom beleszólt a

²⁶² Mária Terézia maga is jogot formált arra, hogy lehetősége legyen szuverén módon eljárni birodalma egyházi ügyeiben, így döntött például új magyarországi egyházmegyéek felállításától is. Értelmezése szerint ugyanis az újonnan felvett „apostoli király” titulus megfelelő jogcímet biztosított ilyen egyházpolitikájához. KATUS 2007, 59–66.

tananyagok tartalmába is.²⁶³ Korábban láttuk, hogy a papi utánpótlás-képzőhelyek állami ellenőrzésének, felügyeletének programja a Kulturkampf ideológiájától sem állt távol, mint ahogy az a szándék is nagy hangot kapott a kultúrharcos irodalomban, hogy elvágják a hazai egyházi hierarchiát Rómától. Ez persze összhangban állt az egyház állami alávetésének alapvető céljával. Később látni fogjuk, hogy hasonló analógiát mutattak a szerzetesrendek ügyében megfelelőnek ítélt eljárás-módok is. Vagyis hiába a szabadelvű jelszavak, lényeges kérdések esetében az idézett antiklerikális röpiratok felfogásmódja jóval inkább idézte a felvilágosodás abszolutista attitűdjét, mint a „szabad egyház szabad államban” elv liberális koncepcióját. Egyébiránt a jozefinista szellem nem volt idegen az újabb korszak egyházpolitikai gyakorlatától sem: az előző évszázadban létrejött államegyházi rendszer – igaz, az egyház számára legsérlemesebb elemeit 1790-től leépítették – jóval túlélte II. Józsefet, s a 19. század első felében is jellegadó maradt. 1849 után, az újabszolutizmus idején Ferenc József a jozefinista maradványok felszámolásába is belefogott, a folyamat koronája volt az 1855-ös konkordátum. Felmerül viszont az egyháztörténeti irodalomban, hogy a fejedelelem 1867-től részben azért engedett teret a cizslajtán liberálisok egyházügyi erőfeszítéseinek, amely fáradozások nem utolsósorban a konkordátum felszámolására, felmondására irányultak, mert immáron ő maga is a jozefinista rendszer bizonyos fokú restaurációját óhajtotta.²⁶⁴

Azonban a hajdani jozefinizmusról szólva fontos hangsúlyozni, hogy a birodalma modernizációját óhajtó II. József jelentős állami-társadalmi feladatok sorát szánta az állam alá rendelt egyházi hierarchiának, mialatt az alsópapságtól, a plébánosok csoportjától határozottan elvárta, hogy hozzájáruljanak a gazdasági és társadalmi fejlődés előmozdításához, egyúttal a nép felvilágosításához is. Így a papságra új és kifejezetten világi jellegű feladatok hárultak.²⁶⁵ Ezzel szemben az 1860-as évek végén, illetve az 1870-es évek elején született röpiratok szerzőgárdájának elváráshorizontján immár egy, az ősi előjogaitól meg-

²⁶³ Minderről részletesen: KATUS 2007, 66–73.

²⁶⁴ FAZEKAS 2008, 4, 9.

²⁶⁵ Lásd pl. FORGÓ–GÓZSY 2018, 118–121.

fosztott, mindössze a vallás szférájában eljárni hivatott egyház szerepelt, amelynek társadalmi befolyása elenyészett államegyházi múltjához viszonyítva. Ez pedig igen jelentős különbség.

A felvilágosodás, főleg a „felvilágosult despotizmus” előzményét érintve ne feledjük, hogy Szabó Miklós tipológiája alapján a kontinentális liberalizmus, amely magyar földön főleg a dualizmus érájában jutott érvényre,²⁶⁶ éppen a felvilágosult abszolutizmus örökségéből táplálkozott:²⁶⁷ legfőbb ellenfelének a régi világ erői, lenyomatai, az elmaradott viszonyok bizonyultak, fő célját pedig a rendi-feudális maradványok felszámolása jelentette, míg programja a jogállamiság továbbfejlesztésére irányult. Szemben a liberalizmus klasszikus válfajával s az éjjeliőrállam ideájával a kontinentális irányzat egy szélesebb kompetenciájú államot óhajtott, amely aztán a haladás, a reformok ügyét is előmozdíthatja. Szabó szerint a kötelező laikus népoktatás éppen a kontinentális liberalizmus programjához fűződött, mivel a felvilágosult műveltség terjesztése remek fegyvernek ígérkezett a konzervatív erők, így például a klérus ellen.²⁶⁸ A lengyel Maciej Janowski szerint a kelet-közép-európai liberálisok centralizációs politikája, amelyet 1867 után a magyar a szabadelvűek is képviseltek, a helyi viszonyok sajátosságaira, sanyarúságára adott válasz volt – lényegében: egy lehetséges gyógyír az elmaradottságra –, nem pedig a nyugati liberális eszmények megtagadása.²⁶⁹ Részben a liberalizmus regionális sajátosságaival is magyarázhatjuk tehát, hogy minden előbb idézett szöveg szerzője helyeselte, sőt propagálta az állami kormányzat széles egyházügyi kompetenciáját.

Hozzátehetjük persze, hogy az a fajta egyházellenes eszmerendszer, amelyen a kultúrharc retorikája alapult, szinte megágyazott a publicisták államelvű felfogásának, hiszen alappozíciójuk, látásmódjuk, amely alapján az egyház fennálló formáját államveszélyesnek bélyegezték, és a megkérdőjelezettnek ítélt állami szuverenitás ügyére helyezték a hangsúlyt, már-már determinálta, maga után vonta a preventív jellegű

²⁶⁶ TAKÁTS 2007, 27.

²⁶⁷ Míg a klasszikus, angolszász liberalizmus elsősorban a rendiség hagyományából, egész pontosan a rendek abszolutizmusellenes harcának hagyományából sarjadt. SZABÓ 2008/a, 11.

²⁶⁸ SZABÓ 2008/a, 15–16.

²⁶⁹ JANOWSKI 1999, 134–138.

és az állam szupremáciáját garantáló szabályozások, eljárások programját. A kultúrharc retorikáján szólva, ennek nyelvén beszélve és ennek sémái alapján interpretálva az egyházi kérdéseket nemigen, de legalábbis nehezen lehetett másfajta választ adni a felmerült egyházpolitikai problémákra.

3. Katolikus válaszok az antiklerikálisok vádjaira, programjaira

Itt mindössze röviden érinthetjük, hogy a korabeli egyházi közírók vajon hogyan reagáltak az antiklerikálisok vádjaira, programjaira. Ahogy a másik oldalt, a katolikus felfogást vizsgálva is főleg, jóllehet nem kizárólag röpiratokhoz fordultam. Célom volt, hogy felvázoljam a lehetséges egyházi válaszok, érvelésmódok főbb típusait, vagyis az intranzigens-egyházias; a hazafias-nemzeti; majd a liberális (liberális katolikus) jellegű egyházi argumentációk egynéhány példáját egyaránt körüljárjam. Továbbá a korábban leírtak fényében kiemelt figyelmet fordítok arra, hogy az alsópapságról folytatott liberális diskurzusok milyenfajta válaszokra sarkallták a katolikus tábor.

Először érdemes összefoglalni a katolikus felfogású sajtó pozíciójának főbb általános jegyeit az egyházi kérdések vitájában. 1867-től a katolikus közírók gyakorta kifogásolták a hazai közhangulat szerintük erősen egyház- és vallásellenes irányát. Meglátásuk alapján az egyház úgy Magyarországon, mint szerte Európában, valóságos ostromlott várrá vált.²⁷⁰ Így hajlamosak voltak már-már szabályos egyházüldözést vizionálni. (Interpretációjuk, néhol drámai hangvételük a bevezető fejezetben említett hagyományos, teológiai szemléletű egyháztörténeti feldolgozások lapjairól is ismerős lehet.) Elmondható, hogy az egyházi fél 1867-től fogva alapvetően defenzívába szorult, s védelmi küzdelmük folyamán az intranzigens, egyházias felfogású szereplők legfőbb célját a liberálisok egyházpolitikájának feltartóztatása, illetve a katolikus javak szekularizációjának megakadályozása jelentette. Egerszersmind reagálni kényszerültek a kiterjedtebben érvényesülő magyar sajtószabadság jóvoltából a polémiák idején elburjánzó antiklerikális irodalom vádjaira, álláspontjaira is.

²⁷⁰ Minderről, valamint általában az egyház sajtóhoz fűződő viszonyáról és a korszak katolikus sajtójának attitűdjeiről összefoglalólag lásd KLESTENITZ 2021.

Hitvédelmi retorika

Korábban, a „kultúrharc” korabeli értelmezéseit, fogalmait vizsgálva a korszak katolikus publicisztikájához, pontosabban három olyan írásához fordultam, amelyek egyaránt jól megvilágítják az intranzigens egyházi felfogást, annak antiliberális attitűdjét. A hitvédelem retorikája, amelynek mindenkor célja az volt, hogy fényt vessen a szilárd katolikus tanítások, illetve a liberális egyház- és valláspolitikai ideák szembenállására, összeférhetetlenségére – természetesen az előbbieket mellett foglalva állást –, a klérus egyik legfőbb, bár közel sem az egyetlen érvelési módozatának számított.

Éppúgy, mint az 1890 után, vagyis a „magyar kultúrharc” korában, a legtöbb egyházi reakciót már a kora dualista korszakban is a polgári házassággal kapcsolatos szabadelvű elgondolások váltották ki. Egy 1867-es keletű, *A polgári házasság* című anonim röpirat reprezentatív példa gyanánt állhat itt: a szerző túlnyomórészt az intranzigens katolikus tanítást kifejtve érvelt a polgári házassággal szemben citálva a *Szentírást* és például IX. Pius házasságügyi állásfoglalását is. Eszmefuttatása azt próbálta igazolni, hogy a házasság intézménye és ennek szentségi jellege olyannyira összeforrtak egymással, hogy egy új, tisztán polgári jogintézmény esetében valójában a „házasság” elnevezés sem bírna létjoggal. Ahogy egy, a katolikus sajtóban meglehetősen populáris szófordulatot használva²⁷¹ több ízben is megpendítette, az jóval inkább „polgári ágyasság” volna. Úgyszintén felhozta a polgári házasság ellen, hogy az a protestantizmus szüleménye, újrafeltalálója pedig az egyházüldöző francia forradalom volt. Összességében tehát azt állította, hogy az egyház egyetlen hű, igaz fia sem támogathatja a házasságjog polgári reformját.²⁷²

Az egyházi válaszok azon válfaja, amelynek első számú célja az volt, hogy – pápai útmutatások, zsinati határozatok, valamint a *Szentírás* alapján – főleg teológiai úton igazolja a hajlíthatatlan egyházi tanítást, természetesen a másik oldal szemléletmódja fényében aligha számított legitim érvelésnek. A hasonló argumentációk reális célja csupán

²⁷¹ Lásd pl. *Religio* 30/3. 1871. július 8. 20. és *Religio* 31/49. 1872. december 18. 387.

²⁷² „egy katolikus hazafi” 1867, 1–34.

az egyházas formában vallásos rétegek megnyerése lehetett. Ilyesféle érvelések esetében persze lehetőség sem nyílt valódi vitára: az elvi kiindulópontok, a premissák ugyanis túlságosan távol álltak egymástól. Ezt példázhatja az a korábban már idézett infallibilitáspárti röpirat is, amely a pápai csalatkozhatatlanság dogmája mellett a *Szentírást* és a szenthagyományt citálva foglalt állást, tehát szigorúan teológiai vonalon maradt. Mindössze alig pár mondatot vetett oda az elsősorban az egyház történetét taglaló, a citált vitairatok szerzői közül például „Paparomorgót” és „Bocskai Brutust” is a soraiban tudó tábornak:

„Mielőtt e cikket bezárnék, jónak látjuk, megjegyezni, miszerint épen nem katolikus eljárás az, hogy a történelemmel előállva, mindjárt tagadjuk a pápák csalatkozhatatlanságát. Tessék Uraim! előbb megdönteni a Szentírás és hagyományból hozott érveket; aztán beszéljünk a történelemről. Mert valamint a Szentháromságot tagadó racionalisták, úgy ezen tudós történészek ellen is azt mondja minden becsületes katolikus: Uram! ez kinyilatkoztatott igazság; már pedig inkább hiszek az Istennek, mint eszemnek, mely hibázhat, vagy mint az Ön történetének! Igen, mint láttuk kinyilatkoztatott igazság, hogy a pápák valahányszor ex cathedra szólnak, hibázhatlanok; félre tehát olyan történelmi ostobaságokkal!”²⁷³

Nemzeti érvskála, avagy válaszok az ultramontanizmus vádjára

Korábban láthattuk, hogy az egyház ellen intézett támadások nem egyszer kifejezetten nacionalista felhangot kaptak (ultramontanizmus vádja), a klérus ellenfelei ugyanis Magyarországon is próbálták nacionalizálni küzdelmük ideológiáját. Igaz, ezt természetesnek vehetjük, mert ha az agitátorok célját a társadalom politikailag aktív csoportjainak megszólítása jelentette, a korszak disputáiban az agitáció kellő hatékonyságának szándéka megkövetelte, hogy a program a hazafiasság pátoaszát is magára vonja, s valamiképp nemzeti látószöggel is bírjon. Ezért különösen figyelemre érdemesek a hazafiatlanság vádpontjaira

²⁷³ ULÁR 1871, 39.

adott katolikus válaszok, alternatívák. A kultúrharcos csatározások katolikus sajtója azt tanúsítja, hogy az egyházi közírók többnyire szintén keresték a lehetőséget, hogy érvelésmódjuk – a magyar nacionalizmus gondolatvilágához igazodva – a nemzet félelmeire és reményeire apelláljon, egyszersmind, hogy a nemzeti érdekek érvényesülését a katolicizmushoz kapcsolják.

Első példám egy 1868-as röpirat, amely a házassági jognak liberális részről már ekkor sürgetett polgári reformja ellen agitált, szerzője pedig a klérus harcias közírója, intranszignans szárnyának egyik neves, emblematikus alakja, Palásthy Pál (1825–1899)²⁷⁴ volt. Jóllehet nagyrészt a teológus Palásthy brosúrája is a katolikus egyház hagyományos álláspontjait visszhangozta – vagyis a szentségi házasság, egyúttal a jó, keresztényi erkölcsök védelmében emelt szót a polgárilag létesített „bűnös ágyasság” ellen –, láthatólag célja volt az is, hogy lehetőleg olvasójának hazafias érzelmvilágára is hatást gyakoroljon, s a polgári házasság elleni harcnak valamifajta magyar nemzeti dimenziót adjon. Pamfletje elején így rögvést feltűnt az egyházi érvtípusok egyik jellegzetes – a nemzeti önértékre apelláló – interpretációs sémája. A polgári házasságot ugyanis úgy tálalta olvasójának, mint egy, a magyarságtól teljesen idegen intézményt, amelyet a liberálisok a külföldöt majmolva próbálnak hazai földbe plántálni. „Mintha a magyar nemzet a külföldnek szatócspiacza volna, hol minden ócska, elviselt ruha legjobb kelen-dőségnek örvendhet” – adott alaphangot irományának, amelynek oldalain aztán állandó hasonlattá vált, hogy a polgári házasság itt nem lenne egyéb, mint „külföldről behozott, ócska ruha”.²⁷⁵ Nem véletlen, hogy az egyházi író pont a ruházatot választotta hasonlata tárgyául: amíg a magyar ruha a rendi patriotizmus 18. századi fellángolása óta a nemzeti jelleg és öntudat egyik kifejezőjének, azaz hazafias szimbólumnak számított, addig a jól ismert toposz alapján az, ha a honpolgárok idegen gúnyákba bújtak, az ország morális romlásának tanújelét adta, s ezáltal

²⁷⁴ Katolikus pap. Egyebek mellett a *Religio* szerkesztője volt, de hajlíthatatlan és konfrontatív attitűdjéből kifolyólag a katolikus lap éléről az autonómiai mozgalom csatározásai folyamán végül távozni kényszerült. TÖRÖK 1941, 89–93.

²⁷⁵ PALÁSTHY 1868, 3–4, 44, 51. stb.

a nemzet csillagának leáldozását is előre jelezte.²⁷⁶ Érdekes összevetni Palásthy írását a feljebb idézett, *A polgári házasság* című, 1867-ben névtelenül megjelentetett füzettel, amelynek szerzője maga is hamarjában, röpirata előszavában megállapította a polgári házasságról szólva, hogy: „E tan apostolai idegen eszmét akarnak meghonosítani, melynek keletkezése egy ország erkölcsi romlását tünteti fel.”²⁷⁷ Bizonyára a magyar nacionalizmus erőpozícióját ismerve feltételezték, hogy a hazai közegek a nemzeti nézőpontokra erősebben rezonálnak, így rögtön szövegük elején siettek leszögezni: a polgári házasságjog intézménye külföldi szülemény, s mint ilyen teljesen nemzetidegen. (Önmagában az is meglehetősen beszédes, hogy az 1867-ben anonim módon kiadott röpirat címlapján mindössze az „egy katolikus hazafi” szerzőségi megjelölés szerepelt.)

Újabb példa gyanánt forduljunk egy 1872-ben kiadott rövid röpirathoz, amely *Őszinte szózat Magyarország katolikusaihoz* címen látott napvilágot. Ugyan a broszúra borítóján és címlapján csak az „egy katolikus honpolgár” szerzői megjelölés szerepelt, a szöveg szerzőjének kilétét voltaképp mégsem fedte homály: az írást a bölcsészeti doktor és katolikus pap Szabados Józsefnek (1818–1892) tulajdonították.²⁷⁸ Figyelemre érdemes, hogy eme klerikális szellemű pamflet érvelési stratégiája is erősen apellált megcélzott közönségének hazafias érzelmeire, és ennek megfelelően kimondottan magyar nemzeti nézőpontok is rendre előtérbe kerültek eszmefuttatásaiban. „Honpolgár” így pamfletjének bevezetőjében rögvest megvallotta hazaszeretetét: „En hazámat kétszeresen szeretem; szeretem mert magyar vagyok, szeretem mert katolikus vagyok. Vallásomnak, egyházamnak biztosításában édes hazámnak, az ő fenállásának biztosítását látom. Hazámnak bukása felett megölné a bánat” – írta, mintegy megelőlegezve egyik alaptézisét,

²⁷⁶ Ez a republikanizmus nyelvének ismert toposza. Erről részletesebben, a 18. század végi rendi-nemzeti ellenállás, illetve a nemzeti viselet témáját érintve: NAGY 2013.

²⁷⁷ „egy katolikus hazafi” 1867, I. (Előszó.)

²⁷⁸ Lásd SZÖLLŐSY 1889, 780–781. Ugyanitt megtudhatjuk, hogy a füzetet két kiadásban, 8000 példányban publikálták gróf Apponyi György támogatásával.

amely szerint egyházának és hazájának sorsa összeforrt a magyar történelem évszázadaiban. Hazafias attitűdjét frazeológiai elemek révén is jelezte. Feltűnt például a Vörösmarty-féle Szózat parafrázisa is: „Tudod, hogy a magyar hazának földjén kívül nincsen számodra hely, a magyar haza szent földjén neked élned és halnod kell.” Mindezt azért is exponálta, mert közös nemzeti kötődésük erejétől fogva remélte, hogy sorait olvasva magyar honfitársai bizalommal fogják olvasni írását, hiszen – mint írta – „mi testvérek, hitsorsosok, honpolgártársak vagyunk”.²⁷⁹

Ahogy azt a „Honpolgár” önmegjelölés is sugallhatja, az egyházas szemléletű szerző szövegében a leginkább elterjedt politikai nyelv, az ősi alkotmányra hivatkozás nyomait, elemeit is megragadhatjuk, amely nyelv a 19. század első felétől – találkozáskor a republikánus politikai dialektussal – a magyar nacionalisták egyik fő nyelvjárását is megalapozta.²⁸⁰ „Kedves olvasóm! – fogott agitációjába az író – én is hívlak, esdekelve kérlek tégedet, kelj fel, jöjj haladék nélkül, hogy az őseidtől reád maradt örökséget, legnagyobb kincsedet mentsd meg.”²⁸¹ Mind az ősök folytonos aposztrofálása, mind pedig az a gondolat, hogy voltaképp örökségük, hagyatékuk forog kockán, beleillett a jelzett beszédmód érvelési sémájába. Sőt – a magyar nemzeti szemszögből – legfőbb tézisének is az ősi alkotmányra hivatkozás érvskálájával, az ún. épületmetafora felhasználásával foglalta össze. Ennek lényege, hogy a magyarok történetileg kiforrott alkotmánya olyan, mint egy ház, amelynek ha eredeti tartópilléreit megingatják, kimozdítják, összedől az egész felépítmény. Alapjaiban, főbb, sajátos jegyeiben tehát a szokásjogi jellegű alkotmány nem reformálható: megváltoztathatatlan. Ennélfogva az élő nemzedékek feladata, hogy sértetlenül adják tovább hazájuk ősi konstitúcióját utódjaik generációjának – úgy, ahogy azt hajdan maguk kapták elődjeiktől.²⁸² „Honpolgár” interpretációjában a magyar államiság, az alkotmány egyik tartópilléréül pont a katolikus egyház szolgált, mely igazi országfenntartó tényezőnek bizonyult az államalapítás óta. Mint írta:

²⁷⁹ „egy katolikus honpolgár” 1872, 5–6.

²⁸⁰ A politikai nyelvekről és a fent említett nyelvek összefonódásairól a 19. század elején: TAKÁCS 1998.

²⁸¹ „egy katolikus honpolgár” 1872, 4.

²⁸² TAKÁCS 2007, 16–17, 34–36.

„Mert első szent királyunk István a magyar hazát és alkotmányt a katolika vallásra és egyházra alapította és építette. Sok veszedelemben forgott azóta édes magyar hazánk, tatár török megtámadta azt, és pusztította; belső viszálykodások is tépték azt számtalanszor, de a szent István által tett fundamentum, a katolika vallás és egyház mint gránitkeménységű erős összetartó alap fentartotta azt a mai napig. Most a szent István által rakott grániterős fundamentumot kezdik az ország és alkotmány épülete alól kiszedni, és annak helyébe semmi, vagy csak homokkő alapot rakni. Így össze kell dőlni előbb-utóbb az épületnek. A katolika vallást s egyházat édes magyar hazánkban is elnyomni, és semmivé akarják tenni, de ez maga után fogja huzni az ország és szabadságunk bukását is.”²⁸³

Fontos hangsúlyozni az ősi alkotmányra hivatkozás kapcsán, hogy a korabeli Magyarországon, ahol a sajátos magyar közjog ismerete a nemzettudat egyik forrásává vált,²⁸⁴ az ország konstitúcióját, történeti joganyagát a liberális oldalon is tisztelet övezve, ennek tekintélyéhez nem fért kétség. Közismert, hogy már a reformkor kezdetén is megjelentek a történeti-szokásjogi alkotmány szabadelvű átértelmezésére irányuló kísérletek,²⁸⁵ s amint korábban láttuk, az antiklerikális röpiratokban is felbukkant a közjogi historizálás szemlélete. Ez lehetőséget teremtett az egyházi fél képviselőinek, hogy a historizáló személelmód vonzerejét szem előtt tartva olyasféle érveket kovácsoljanak maguk számára, amelyek némiképpen reflektáltak a nemzeti elitek egyik legfőbb közéleti krédójára. Éspedig olyan módon, hogy a hajdanán közjogilag is kiemelt egyházban a középkori eredetű alkotmány egyik alappillérét jelölték meg. Újabb példa gyanánt forduljunk az 1868-ban „Vinicola” álnéven kiadott röpirat ismeretlen szerzőjének ősi alkotmánnyal kapcsolatos felfogásához. Konzervatív álláspontja talajáról bírálva 1848 liberális jellegű reformjait felhánytorgatta, hogy a liberális

²⁸³ „egy katolikus honpolgár” 1872, 7.

²⁸⁴ PÉTER 1998/b, 220.

²⁸⁵ Később az 1848-as liberális nemzedék többsége is folytonosnak kívánta látni az áprilisi törvényeket az ország ősi alkotmányával. TAKÁCS 2007, 35.

erők – hiába próbálták ezt elleplezni, elhallgatni – valójában az „ős alkotmánynak alapelveitől eltérve” fogtak jogalkotásba. Ennek egyik remek példája, hogy csorbát ejtettek az egyház ősi jogain.²⁸⁶ Láthatjuk, hogy maga is a történeti-szokásjogi alkotmány katolikus alapjait hangsúlyozta, és szemére hányta az 1848-as törvényhozásnak, hogy „az ő alkotmánynak leglényegesebb alapjelmét, annak pozitív kereszténységét vagy katholicismusát is kérdés alá vonhatónak és megváltoztathatónak lenni feltételezte”. Ráadásul ahogy „Honpolgár”, úgy „Vinicola” is felemligte az államalapító király nevét, és leszögezte, hogy „szent István állama úgy szólván mindenét, még életét is a katholicismusnak köszönheti”.²⁸⁷ Mindkettőjük szövegében megragadhatjuk azt a gondolatot, hogy nagy államalapító királyunk az országot hajdan a katolikus egyházra, a katholicizmusra alapozta. Gondolataik jól megvilágíthatják Szent István 19. századra felújított kultuszának világi jellegű, ideológiai-politikai funkcióját. Ennek példáját nyújthatják az augusztus 20-i körmenetek is, mivel ezek célhorizontján szintúgy ott lebegett, hogy általuk is demonstrálják a katolikus egyház, illetve a magyar állam összefonódását, egymásrataltságát.²⁸⁸ Kiforrott tehát a magyar történelem protestáns-függetlenségi szemléletű elbeszélésmódjának egyfajta katolikus ellennarratívája, amely a katolikus egyház erős nemzetfenntartó szerepét exponálta, azt állítva, hogy az országot a kard szerezte ugyan, de a kereszt tartotta meg. 1896-ban e gondolat állt a középpontjában Vaszary Kolos érsek hercegprímás millenniumi beszédjének is.²⁸⁹

Körüljártuk, hogy milyen hagyományok, minták és értékek mellett tettek hitet az egyházi közírók, a közügyek polémijában azonban szintúgy roppant fontos, hogy mi, illetve kik ellen foglaltak állást, hiszen az ellenségről felrajzolt képek rendszerint lényeges szegmensét képezik a közéleti agitációnak. „Honpolgár” például írásában világosan rámutatott az egyház legfőbb – feltételezett – ellenségeire, amikor is a szabadkőművesek ténykedésére irányozta olvasója figyelmét. Fontos célja

²⁸⁶ Rosszallva utalt az 1848. évi XX. törvény 2. §-ára, amely kimondta a törvényesen bevett vallásfelekezetek egyenlőségét és viszonyosságát.

²⁸⁷ „Vinicola” 1868, 38–39.

²⁸⁸ KLIMÓ 1999, 49–50.

²⁸⁹ KLESTENITZ 2018, 274–275.

volt ugyanis, hogy feltárja társaságuk egyházellenes, sőt állam- és nemzetromboló céljait, vagyis azon vádak sorát vetette papírra, amelyet a korabeli katolikus sajtó hasábjain is hangoztattak, és amelyet a későbbi érák egyes antiliberális szereplői is felrőttak a szervezettel szemben.²⁹⁰ Röviden jeleznek itt egy analógiát: ahogy az 1867 után elburjánzó, jó-részt liberális szemléletű szerzők által jegyzett antijezsuita irodalomban, úgy az egyházi-konzervatív tábor jellemző felfogásmódja szerint is egy internacionális jellegű szervezetben öltött testet az ország egyik legádázabb megrontója – egyfelől tehát a jezsuita rend, másfelől pedig a nemzetközi szabadkőművesség.²⁹¹ Kifejezetten egybecsengtek főbb vádpontjaik is: (1.) titkos társaságról írtak, amely a színpalak mögött szerveződik, onnét machinál, és felelősség terheli a történelem sötét fejezeteiért; (2.) ármány, szemfényvesztés, ravasz eljárásmodok jellemzik; (3.) célja befolyásos pártfogók behálózása; (4.) roppant anyagi erőforrások felett rendelkezik; (5.) az alacsonyabb rangú tagság feltétlen engedelmességgel teljesíti előjárói utasításait, ennél fogva szolgálai, valóságos rabszolgai sorban sínylődnek, (6.) de szervezetük éppen emiatt professzionális elnyomó-hatalmi gépezet. Mind-mind olyan állítások, amelyek „Honpolgár” írásában éppúgy megfogalmazódtak a „malteros atyafiak” páholyaira, ahogy a másik oldalon a jezsuitákra vonatkozólag. Szintúgy hasonlatos volt, hogy a vádak „hiteles” forrásaiul itt is az ördöginek festett társaság állítólagos, nyilvánosságra jutott önvallomásai, iratai, erősen kétséges eredetű belső szabályzatai szolgáltak. „Honpolgár” hazafias retorikájából fakadólag azt bizonygatta, hogy a „vakoló kanalas atyafiak” a magyar nemzet ellenségei is egyben, mivel céljuk

²⁹⁰ Ezt napjainkig ívelően megfigyelhetjük. Kiváló példája ennek Raffai Ernő munkássága. Lásd pl. RAFFAI 2019. Itt is megfogalmazódik ráadásul az a gondolat, hogy az egyházellenes erők a magyar állam egyik régi, hagyományos tartópillérét támadták, ezáltal pedig a „keresztény magyar nemzet-államot” gyengítették.

²⁹¹ Más módon, de a jezsuiták és a szabadkőművesek szerepének bizonyos hasonlóságára Piotr S. Wandycz is utalt. Ő a 18. századról szólva fogalmazott úgy, hogy: „Ahogy a jezsuiták egykor az ellenreformáció élharcosai voltak, most úgy lett a felvilágosodás bajnoka az éppen születőben lévő szabadkőművesség.” WANDY CZ 2004, 94.

az „ősök” hitének és főleg a haza sorsával összeforrt katolikus egyháznak az elpusztítása. Vagyis a klerikális sajtó jellegzetes interpretációs keretének megfelelően szabályos egyházüldözést feltételezett szerte Európában, és egy füst alatt, a jelszavak szintjén hangsúlyozta ennek nemzetellenes természetét is. „Honpolgár” az antiklerikális sajtóhadjáratot tehát a szabadkőműves páholyok számlájára írta.²⁹² Szövege egyébiránt azt is bizonyíthatja, hogy a háborús frazeológia az egyházi irodalomban is feltűnt. „Honpolgár” szerint ugyanis a szabadkőművesek „négy ágyúja” az ügyük iránt való buzgóság, az egyetértés és összetartás, a fegyelmezettség, vagyis a szófogadás, valamint a bátor fellépés. Felhívta tehát a katolikus közönséget: „El kell foglalnunk ellenségeinktől ezen négy ágyút, és azokat ellenük kell fordítanunk, akkor ők bizonyosan megretírnak [hátrálnak, visszavonulnak], annál is inkább, mert mi sokkal többen vagyunk mint ők.”²⁹³

A kultúrharckok folyamán, amint azt korábban körüljártam, az egyházellenes szerzők által javasolt, Rómától elvágott, egyúttal a modern államhatalomnak alárendelt nemzeti egyház víziójával szemben is lehetőség nyílt nemzeti látószögű argumentumhoz nyúlni. *Néhány szó a magyar katolikus papsághoz* címen látott napvilágot 1871-ben egy ilyen szempontból releváns röpirat, amelynek – sajnos ismeretlen kilétű – szerzője felhívta közönsége figyelmét: az ellenoldalon kívánt nemzeti egyház belügyeiben természetesen az állami kormányzat lenne illetékes, ez pedig a sajátosan magyar nézőpontból is veszéllyel fenyegetne, ha ugyanis valaha olyan kormány jutna hatalomra Magyarországon, amely „célját a germanizmussal való assimilatióban keresné”, vagy netán a szláv ambíciók támogatójává válna, az valóságos katasztrofát hozna a magyarságra.²⁹⁴ Érvelése fényében tehát a nemzeti egyház magyar nemzeti szempontból is baljós volna.

„És mindez talán azért történjék, hogy [...] a magyar nép lelkiismerete, szelleme egy nemzeti pópaság tehetetlensége által megvesztegettessék, hogy a magyar hazafiság a kath[olikus] magyar papságban birt biztos és mindenkor

²⁹² „egy katolikus honpolgár” 1872, 9–33.

²⁹³ „egy katolikus honpolgár” 1872, 34–35.

²⁹⁴ *Néhány szó a magyar katolikus papsághoz*, 1871, 42–43.

hű tényezőjét elveszítse; hogy a magyar génusz, a hazai közművelődés és nemesedés egyik legnagyobb contingensét, értelmiségének tetemes osztályát, termékenységének és terjedésének született forrását, gazdag világát elfojtsa?”²⁹⁵

Sorai mögött könnyen felfedezhetjük azt a máshol is hangsúlyozott álláspontját, amely szerint az egyház, a magyar papság rendkívül jelentős mértékben emelte a magyarság nemzeti műveltségét az elmúlt évszázadok folyamán. Ennélfogva aztán a hazai katolicizmus nem csupán az állam, hanem a magyar kultúra kimagasló támaszát, stabil oszlopát is adta felfogása szerint. Ráadásul az egyházi író a politizáló nemzeti elitnek legfőbb külügyi hiedelmére, az „éjszaki kolosszus” fenyegetésére²⁹⁶ is reagált. Szerinte ugyanis az általa óhajtott, autonómiával felruházott,²⁹⁷ ezáltal jogaiban megerősített egyház „képes lesz hazánkat a katolicizmus és európai polgárosodás védbástyájává tenni ismét, éjszakeről jöhető bármily támadások ellenében”. Továbbá azt állította, hogy – szintúgy a hazai katolicizmus által – „fajunk élete biztosítatik az abszorpció [elnyelődés] ellen, mely azt két óriási népfaj részéről már már fenyegetni látszik”.²⁹⁸ Itt bizonyára a herderi jóslatra utalt, vagyis arra, hogy a magyar nemzet eltűnhet a germán és szláv népek tengerében.

Válaszok az alsópapsággal kapcsolatos liberális diskurzusokra

Egészen természetes, hogy a katolikus felfogású szerzők a liberális oldal alsópapsággal kapcsolatos felvetéseire is reflektálni kényszerültek – s azt, hogy hogyan is reagáltak, kiválóan megvilágíthatja az imént idézett, ismeretlen szerzőségű röpirat, amelynek célja az volt, hogy az egyházas, tehát nem liberális indíttatású, hanem elsősorban jogvédelmi és jogbiztosítási célú autonómia pártján agitáljon, és ennek előmozdítá-

²⁹⁵ *Nehány szó a magyar katolikus papsághoz*, 1871, 43–44.

²⁹⁶ Az Orosz Birodalomtól, egyúttal a pánszlávizmustól való félelem a 19. század első felétől fogva jellemezte a magyar nemzeti elitet. Lásd GYURGYÁK 2007, 31–32.

²⁹⁷ Természetesen az egyházas felfogásnak megfelelő, az egyház hierarchiáját nem sértő, jogvédelmi célú autonómiát szorgalmazott.

²⁹⁸ *Nehány szó a magyar katolikus papsághoz*, 1871, 5.

sára, támogatására buzdítsa a hazai papságot. Érvelése szerint a katolikus önkormányzat, ha létrejön, megóvhatja az egyház iskoláit, sőt elháríthatja az egyház ellenségeinek a katolikus javak szekularizálására irányuló erőfeszítéseit is. A röpirat névtelen szerzője az alsópapságról – egyúttal az alsópapsághoz – szólva nyíltan reagált a liberális és antiklerikális sajtó alsóbb klérussal kapcsolatos elgondolásaira. Meglátása szerint az egyházellenes hangadók valójában csak viszályt próbáltak szítani az egyházon belül az alsópapság és a főpapság megosztó célú szembefordításával. Ám mint írta, a hazai papság: „Visszautasítja és lelkének egész erejével perhorresciálja azon izgatásokat, melyek anyagi javak kecssegtetése alatt oda céloznak, hogy az alsó papságot az episcopatussal ellentétbe helyezvén, közéjük a visszavonás szellemét plántálják.”²⁹⁹ Interpretációja szerint a káros belviszály, amelyet az egyház ellenfelei gerjesztenének, hosszú távon a teljes egyház leigázásának célját szolgálná azáltal, hogy megbontaná a papság egységét. Álláspontja világos volt: a külső támadások elhárítása belső összhangra és összetartásra formál igényt, az alacsonyabb jövedelmű papok részéről pedig végzetes hiba volna, ha a valós gondjaik orvoslását – elfordulva egyházuktól – az ellenoldaltól remélnék. Kifejtette tehát: „Az alpapság anyagi sorsán segíteni kellé. E végre, kellő alapok előteremtése vált szükségessé. De gyógyszerében halált hozott volna, ha a segílyt nem ott keresi, s ha a javítás eszközeit nem onnét teremti, hol a papság állásának élete forog: magában a papság közszellemében! Belülről kelle hozni a támaszt, a papság szeretetéből a papság vigasztalására.”³⁰⁰

A röpirat lapjain az idealizált magyar pap – nyilván normatív elvárást sugalló módon megformált – alakja is egész máshogy festett, mint a liberális szemléletű iratok oldalain. Elváráshorizontján ugyanis egy olyan alsópapság eszménye jelent meg, amely nehezebb egzisztenciális helyzete ellenére is ellenáll az anyagias ígéretek esetleges csábításának, hű marad egyházához, annak hierarchiájához, s lojalitását anyagi gondjai sem tudják megingatni. „Nincs pap e széles hazában, ki az egyház érdekeit felfogva, csak egy pillanatra is óhajtana, mikép a főpapi javak a főpapság kezeiből kivétetvén, a megszegényült püspökségek árán na-

²⁹⁹ *Nehány szó a magyar katolikus papsághoz*, 1871, 61.

³⁰⁰ *Nehány szó a magyar katolikus papsághoz*, 1871, 71.

gyobb jövedelmek élvezetéhez jusson” – írta. Itt nyilván azokra a javaslatokra reflektált, amelyek az alsópapság méltányosnak tartott állami fizetésének előfeltételül az egyházi javak elvilágiasítását szabták. Álláspontja szerint a „fukar” állami fizetés, amely a szekularizáció nyomában járna, amúgy is roppant ártalmas volna: az egyház függetlensége elenyészne, ami aláásná a papság reputációját is.³⁰¹ Az országos autonómiai kongresszus munkájának lezárulta után a publicista már határozottan állította, hogy a fent említett, megosztó célú erőfeszítések hiábavalónak bizonyultak, mert megtörték a papság lojalitását.

A pamflet szerzőjének mondandója a jellemző, általánosnak mondható egyházi felfogáson alapult. A *Religio* például ennek szellemében tette egyértelművé, hogy semmiféle közvetítői szerepet sem fog magára vállalni az alsó- és a felsőklérus között, mivel az egyház egyetlen szerves egységet – testet – jelent, ennél fogva részei, tehát a fő és a tagok nem szorulnak ilyesféle közvetítésre. Ráadásul, folytatta a lap, az alsópapság nem vitatott problémáit, amelyek az egyház belügyeit képezik, amúgy sem szerencsés a sajtó révén kitergetni, s nyilvánosan tárgyalni. Végül e szerkesztőségi közlemény is megjegyezte, hogy: „Az ellenség a pásztorok s nyáj közé akar befurakodni hogy dispergantur oves.³⁰² Ne engedjünk senkit közünkbe tolakodni.”³⁰³ Ugyanitt 1873-ban egy nyolcrészes cikksorozatot közöltek, amelynek szerzője, a jeles egyházi szónok hírében álló Gundy Mihály (1805–1895) esperesplébános szerint a liberálisok célját Voltaire testamentumának („*Écrasez l’infâme / Tiporjátok el a gyalázatot*”) végrehajtása jelenti, és ezt elérendő próbálják belső viszályok magjait elhintve szétforgácsolni az egyház belső egységét, és gátolni a papság önvédelmi tömörülését. „Midőn tehát a jelen liberális áramlat, az alpapság mellett, (ennek javát negélyezve) a főpapság ellen sorompóba lép, a leggaládabb ármánykodást követi el, miszerint t. i. Sión őrei közt meghasonlást, pártokra szakadást akar előidézni, hogy [...] ellentállás nélkül bevehesse, földülhassa a szent Siont, felszaggathassa a szentély köveit, s azokat az utcák fejezetére szórhassa.”³⁰⁴

³⁰¹ *Nehány szó a magyar katolikus papsághoz*, 1871, 71–73.

³⁰² Bibliai utalás: Zak 13,7. „Lesújtok a pásztorra, és szétszélednek a juhok.”

³⁰³ *Religio* 31/38. 1872. november 9. 302–304.

³⁰⁴ GUNDY 1873, 356.

Az egyházas reflexiók szerint tehát az egyház egészével szemben álló liberális erők célja az volt, hogy a belső feszültségek felszításával szétforgácsolják a klérus egységét, és éppen emiatt pedzegették az alsópapság nehéz helyzetét, s próbálták ezáltal is ellentétes oldalon pozicionálni a felső- és az alsópapságot. Ezzel szemben – a katolikus publicisztika alapján – létfontosságúnak számított, hogy az egyházi személyek felismerjék rendjük szerves egységét, mivel a hierarchia tagjait tényleges érdek- és sorsközösség kapcsolja össze: az alsópapság gondjait-bajait igazán csak az egyházon belül orvosolhatják, a felsőklérussal szemben ellenséges erők ugyanis pusztán színleg kívánják felkarolni a valóban sanyarúbb sorsú alsóklérus ügyét, hiszen mögöttes céljuk az egyház egészének leigázása.

Liberális érvek – egyházi térfélen

Már az eddig összefoglaltak is bizonyíthatják, hogy egyházi fél érvskálája szélesebb és színesebb volt annál, mint hogy megmaradjon az intranszigenz egyházi álláspontok, valamint a dogmák – hitvédelmi célzatú – felvázolásánál, illetve a liberális javaslatok, elvi alapvetések teológiai bírálásánál. Érdeemes megjegyezni, hogy a dualista korszak folyamán, az egyházi ügyek országgyűlési vitájában a katolikus szónokok nem egyszer a liberális szabadságjogok követelményeinek retorikájához nyúltak. Ugyanis a királyi tetszvényjog felújítása – válaszként a pápai csalatkozhatatlanság dogmájára –, valamint azok az egyházpolitikai koncepciók, amelyek az egyházszervezet szigorú állami felügyelete mellett érveltek, no meg az egyház belső struktúráját és dogmatikáját támadták, lehetőséget teremtettek az egyházi fél parlamenti képviselőinek, hogy liberális hangot megütve emeljenek szót mindezek ellen, tehát éppen a liberális követelmények – főleg a vallásszabadság – elfeledését kérik számon a liberálisok táborát bírálva.³⁰⁵ Egyebek mellett a nemzeti egyház létrehozásának célja ellen is felhasználhatók voltak bizonyos liberális argumentumok, amit a már citált, *Nehány szó a magyar katolikus papsághoz* című autonómiapárti brosúra is jól példázhat.

³⁰⁵ Az egyházi fél ilyesféle reflexióit idézi SCHLETT 2010, 495, 503–504, 520–521.

Névtelen szerzője ugyanis úgy utalt a vallási és a világi szférák elválasztására, mint a szabadság alapjára, garanciájára: „Azon elvek között, melyeket az emberiség nagy küzdelmek és sok szenvedések után vezethetett csak a civilizációba, van egy, mely minden szabadságnak és rendnek alapját, sőt magának a lelkiismereti szabadságnak is forrását képezi. Ez, a lelki dolgoknak, a szellemi érdekeknek, a világi, az anyagi dolgoktól való elválasztása.” Ezt már kifejezetten liberális katolikus érvelésnek tekinthetjük. Nézetei szerint a nemzeti egyház azáltal, hogy egyúttal államegyház is volna, tagadása volna a szabad, alkotmányos elveknek, a vallásszabadságnak és a felekezeti egyenjogúságnak is.³⁰⁶

A jogokra, például a szabadság- vagy a tulajdonnal kapcsolatos jogokra, mint a modern világ követelményeire való hivatkozás a pápai állam 1870-es elfoglalására adott egyházas szemléletű reflexiókban is előtérbe került. Igaz, itt elsősorban IX. Pius pápa álláspontjai bizonyultak iránymutatónak: az egyházfő nézőpontja szerint már egyes földjeinek 1860-as elcsatolása is szabályos rablás volt: istentelen (el)bitorlás, a pápaság kifosztása, amely az isteni és emberi jogok félresöpprésével, illetve semmibevételével járt együtt.³⁰⁷ 1870-ben pedig a magát fogolynak, a „Vatikán foglyának” nyilvánító IX. Pius „*Respicientes ea*” kezdetű enciklikájában³⁰⁸ tiltakozott az Egyházi Állam utolsó maradványainak elfoglalása miatt, és újra hangot adott a rablásról, bitorlásról, a jogok lábbal taposásáról szóló álláspontjának. (A Kúria álláspontjai az egyházi sajtóban, valamint a historiográfiában jellegadó értelmezési keretek alappilléreit is hosszú időre, évtizedekre kijelölték. Vagyis a pápa szavai tartósan irányt szabtak annak, hogyan interpretálták az egyházi szerzők reflexiói az olasz egyesítés 1860. és 1870. évi fejleményeit.³⁰⁹) A *Magyar Sion* „A római invasio története” című, 1870-es közleménye

³⁰⁶ *Néhány szó a magyar katolikus papsághoz*, 1871, 30–35.

³⁰⁷ Lásd IX. Pius pápa 1860. szeptember 28. tartott allokúciója (Pio IX: „*Novos et ante*”. Allocuzione. 28 settembre 1860). Olasz nyelven olvasható: www.vatican.va/content/piusix/it/documents/allocuzione-novos-et-ante-28-settembre1860.html (utolsó letöltés: 2022. július 1.)

³⁰⁸ Pius PP. IX: „*Respicientes ea*”. Epistola encyclica. 1 Novembris 1870. Lásd online: www.vatican.va/content/pius-ix/la/documents/epistola-encyclica-res-picientes-ea-1-novembris1870.html (utolsó letöltés: 2022. július 1.)

³⁰⁹ Erről részletesen: RADA 2022.

megfelelt eme jellemző egyházi felfogásnak: a névtelen szerző interpretációjában Róma Olaszországhoz csatolása valóságos „rablás” volt, amely során a tulajdonhoz fűződő jogok félresöpprésével lényegében a nyers ököljog jutott érvényre. A független egyházi államot pártfogolva aztán érvelésmódja a klasszikus liberalizmus szellemét idézte, amennyiben az állami omnipotenciát veszélyforrásnak ítélte az országok szabadságára nézve. Meglátása szerint pedig a szupranacionális jellegű, független egyházi főhatalom hiánya nemzetállami „pápakirályok” előtt fog teret nyitni – lényegében: a nemzeti egyházak által –, amelyek elfojtják majd a társadalmak szabadságát.³¹⁰ Állítása alapján tehát a független pápai állam, valamint a hozzá fűződő egyházfői hatalom eleddig ellenpontoszni tudta az állami-fejedelmi hatalmat.

*

Úgy gondolom, a felhasznált kútfők is bizonyíthatják, hogy a katolikus közírók érszálkája jóval szélesebbnek és színesebbnek bizonyult annál, mint hogy pusztán teológiai természetű, hitvédelmi jellegű érvek, álláspontok felvázolásával argumentáljanak a tervezett és az egyházra nézve sérelmes reformok ellen. Természetesen a klérus hitvédelmi retorikája határozottan átjárta az itt feldolgozott füzetek lapjait is – ezt tetten érhetjük például dogmák, pápai útmutatások, valamint a *Szentírás* folyamatos citálásában –, az egyházas felfogású publicisták azonban a jóval laicizáltabb világhoz is szóltak. Céljuk volt, hogy a felekezeti kötelmek és érzelmek mellett hatni tudjanak az olvasók hazafias, nemzeti érzéseire is. Elhárítva tehát az „ultramontanizmus” hazafiatlanságra utaló vádját, a klerikális szerzők nem egyszer kifejezetten nemzeti szerepkörbe helyezkedtek, mialatt az egyházi és a nemzeti érdekek harmóniáját, ezek – történetileg rögzült – összefonódását hangsúlyozták. Ezáltal interpretációjuk alapján egyházuk lényegében a magyar állam és nemzet jövőjének, fennmaradásának egyik letéteményesét is jelentette. Ráadásul a viták során az egyház képviselői annak is megtalálták az útját-módját, hogy a liberális eszmék, elvi alapvetések követelményeit kérjék számon a – néhol államelvű felfogásra hajló – liberális oldalon.

³¹⁰ *A római invasio története*, 1870. Különösen: 785. oldal.

A liberális alapelvek érvényesítésének követelése paradox módon akkor vált a legfajsúlyosabbá a katolikusok politikai kommunikációjában, amikor a hazai katolicizmus a legnagyobb összecsapását vívta a magyar liberális kormányerővel, tehát az 1890-es évtized első felében, a „magyar kultúrharc” korában. Ekkor ugyanis a felekezeti vegyes házasságok és az „elkeresztelések” problémája került a küzdelmek középpontjába, ami kiváló muníciót nyújtott az egyháziak számára, hogy liberális alapelvek citálásával érveljenek az általuk oly’ régóta támadott, a „sexus sexum sequitur” elvét érvényesítő 1868-as jogszabállyal szemben. A fennálló szabályozás eltörlése egybeesett a katolikus egyházi érdekekkel, ám a klérusnak lehetősége nyílt, hogy – normatív elvárásként – a szülők megállapodási jogát, vallásválasztási szabadságát pártfogolják a vegyes vallású házasságok szabad döntését megbéklyózó jogi szabályozást támadva.³¹¹ Az 1890-es évek küzdelmeivel viszont részletesebben egy újabb fejezetben foglalkozom.

³¹¹ Így érvelt a korszak két esztergomi érseke, Simor János, majd Vaszary Kólos is. Lásd SALACZ 1938, 44–45, 337.

II. ANTIJEZSUITA VITAIRATOK AZ 1870-ES ÉVEK ELSŐ FELÉNEK MAGYARORSZÁGÁN

A 19. századi hazai antiklerikális irodalom integráns részét képezték azok az antijezsuita vitairatok, amelyek az 1870-es évek első felében jelentek meg, hogy a német Kulturkampf jezsuitaellenes kampányának hatásától sem függetlenül a fiatal birodalomból 1872-ben száműzött jezsuiták ellen agitáljanak, azaz befogadásuk ellen érveljenek, egyúttal Magyarországon is német mintájú, tehát preventív fellépést javasoljanak a Jézus-társasággal szemben. Ne feledjük, hogy ez idő tájt, 1867-től mintegy 1873-ig Magyarországot szintúgy kultúrharcos légkör jellemezte – az egyházügyi viták lángjai itt is magasra csaptak –, ami folytán számos további olyan iromány látott napvilágot, amelyet heves egyházellenes érzelmek fűtöttek. A múlt tapasztalatai márpedig azt tanúsítják, hogy az egyházellenes támadások szinte állandó velejárója az erőteljes szerzetes- és főleg jezsuitaellenes agitáció. Az antijezsuita indulatok fellángolása tehát jórészt az antiklerikális közhangulat folyamata volt, vagyis nem magyarázhatjuk azt kizárólagosan a német földön (is) felszított jezsuitaellenes ellenérzések, félelmek exportjával. A társaságnak már az 1869/1870-es vatikáni zsinat előestéjén jócskán kijutott az antiklerikálisok kritikájából – a Lajtán innen éppúgy, mint szerte Európában. A németországi fejlemények így valójában csak újabb olajat öntöttek tüzre – elősegítve, hogy immár kifejezetten a jezsuiták ellen írt irományok kerüljenek sajtó alá.

Az antijezsuitizmus ráadásul hosszú múltra nyúlt vissza Európában, hiszen a jezsuiták ellenreformációs fellépésük idejétől fogva rendre az egyház ellenfeleinek célkeresztjébe kerültek, s jóformán már a 17. századra kiforrtak azok a vádpontok,³¹² amelyek az antijezsuita irodalomban századokon át – mindenfajta cáfolatnak ellenállva – állandósult, rendre vissza-visszatérő pontjait, elemeit jelentették a jezsuiták állítólagos bűnlajstromának, vagyis a kora újkortól egészen a legújabb korig befolyásolták a rend megítélését.³¹³ A jellegzetes előítéletek szerint a

³¹² Jól összefoglalja BÁNKUTI 2013.

³¹³ A 20. századi pártállami diktatúra szemében a Jézus-társaság szintén a „klerikális reakció” élcsapatát, a haladás gátját jelentette, amely ráadásul

rendtagok még a legerkölcstelenebb eszközök felhasználástól sem riadtak vissza „szent” céljaik elérésében, s akár pártfogolták is az erkölcstelenséget. Szemfényvesztés és pénzhajhászás, felforgatás és lázítás, sőt emberölés – egyaránt a jezsuita módszerek palettájának részét képezték az újkor során rögzült sztereotípiák alapján, amely előítéletek szerint végső soron egy önös érdekek szerint eljáró, ármánykodó és képmutató magatartásformát fűztek hozzájuk. Az antijezsuitizmus állandó táplálója volt továbbá, hogy a társaságnak roppant nagy, mind egyházi, mind pedig evilági jellegű befolyást tulajdonítottak. A 19. század egyházkritikájára, ahogy azt a korábban leírtak is bizonyíthatják, a 18. század felvilágosult irodalma, filozófiája igen komoly hatást gyakorolt. Érdemes tehát megjegyezni, hogy a felvilágosodás korában – mialatt ösztűz zúdult a kolostorok világára, s a szerzetesek kritikája fokozottabb volt a világi papság kritikájánál – a legsúlyosabb támadások ugyancsak a jezsuiták ellen irányultak. A jezsuitaellenes erők offenzívája végül magát a pápát is rábírta a rend – utóbb mindössze ideiglenesnek bizonyult – feloszlatására.³¹⁴

Az alábbi fejezetben a fent említett jezsuitaellenes vitairatok alapján egyrészt megvizsgálom, hogy mennyiben élt tovább az antijezsuitizmus hagyományos formája a 1870-es évek első felében született szövegek lapjain, másfelől szemügyre veszem, hogy a régi elemek folytonossága mellett hogyan ágyazódtak a röpiratok saját koruk jellegadó, előzőleg feltérképezett egyházkritikájába. Úgy gondolom, így kirajzolódik majd, hogy melyek az antijezsuita irodalomnak – mint az antiklerikális dokumentumok valóban sajátos csoportjának – a teljes egyházellenes jellegű forrásbázison belüli specifikus jegyei. Látni fogjuk ugyanis, hogy a szóban forgó sajátosságok jóval túlmutatnak azon, hogy a szerzők itt mindössze egyetlen rend, nem pedig az egyház egészének kritikáját vetették papírra. Kutatásom forrásbázisául itt öt – önálló füzet, illetve könyv formájában kiadott – antijezsuita vitairat szolgált, amelyek mind 1872/1873-ban jelentek meg.

jelentős befolyásra tett szert a világi szférában is – vagyis a kommunisták is jórészt a jezsuitaellenesség évszázados hagyományából táplálkoztak. BÁNKUTI 2013, 473–474.

³¹⁴ VANYÓ 1983, 83, 86.

Közéleti viták a jezsuitákról a reformkor idején és a rend betelepítése

Az 1814-ben VII. Pius pápa által újra felállított Jézus-társaságról, annak befogadásáról már a reformkorban komoly közéleti viták zajlottak.³¹⁵ Az antijezsuitizmus évszázados hagyományának megfelelően a jezsuita rend többnyire olyan ármányos, fondorlatos, rosszindulatú, emellett nemzetellenes tényezőt jelentett a honi liberális – egyben nacionalista – erők szemében, amelynek a felekezeti viszályok felszításában, illetve az egyházi álláspontok formálásában egyaránt főszerepet tulajdonítottak. Jellemző volt, hogy még a vegyesházasságok körüli feszültségek hátterében is a társaság stratégiáját sejtették megbújni. Emiatt pedig gátolni próbálták, hogy a jezsuiták ismét befogadást nyerjenek a Magyar Királyságba. Az 1839/1840-es diétán például még törvényt is indítványoztak, hogy az országgyűlés beleegyezését a szerzetek befogadásának feltételéül szabják. Jóllehet ezt a felsőtáblán nem támogatták, elejtették, az ország erősen antijezsuita hangulata – ahogy arra Fazekas Csaba rámutatott – egyelőre elegendőnek bizonyult, hogy a jezsuiták visszatelepítése a nyilvánvaló egyházi igények ellenére elmaradjon. Az 1848/49-es forradalom és szabadságharc vereségével, az újabszolutizmus idején végül megnyílt az út a Jézus-társaság előtt: 1853-ban jezsuita rendház nyitotta meg kapuit Nagyszombatban.³¹⁶ Jelen előzmények fényében érthetjük meg igazán, miért jelentkezett a hazai sajtóban már 1867 májusában a jezsuiták kiűzésének programja,³¹⁷ és miért fajultak el olyannyira a jezsuitákról szóló viták, mihelyst a porosz–német Kulturkampf hullámai Magyarországra is átsaptak.

Régi jezsuitaképek – újabb szövegek

A kora dualista korszak jezsuitaellenes irodalma az antijezsuitizmus százados hagyományából sarjadt: a jezsuiták ellen tollat ragadva a szerzők mondhatni leporolták a régi idők vádiratait, vagyis újrászövegezték a rend ellen fellépő elődjeik jellegzetes, az emberöltők sorában mond-

³¹⁵ Lásd FAZEKAS 1999.

³¹⁶ FAZEKAS 1999, 84–99, 112–113.

³¹⁷ PETRUCH 1992, 269.

hatni bejáratott vádjait, előítéleteit, sztereotípiáit. A szövegvilág legtöbb szerzője utalt is a társadalom régi, a renddel szemben táplált antipátiájára, vagyis részint a már kiforrott jezsuitaellenes érzelmekre apeláltak. Ezt példázhatja a református Mányoki Tamás (1832–1911)³¹⁸ röpirata, amelyet szerzője – azonnal belevágva a rend pellengérezésébe – az alábbi mondattal nyitott: „A jesuiták ellen, – kik katonailag rendezett társaságukban az emberiség ellen valóságos merényletet képeznek – [...] minden becsületes ember ösztönszerű utálatot érez.”³¹⁹ A szintén református Péteri³²⁰ Károly (1819–1877)³²¹ vitairata elején ugyanúgy gyorsan leszögezte, hogy immár „a népek jogosult átka nehezedik e fekete csuhás banditákra”, s „[n]incs egy valódi humánus, szabadelvű ember, ki e szerzetre ki nem mondta volna a »pereat«-ot. Minden jóérzésű ember előtt a jezsuita név egy hangzású az Ur ellen pártot ütött Levia-thánéval.”³²² Kettőjük jöllehet református volt, ne higgyük, hogy felekezeti háttérük bizonyult döntőnek jezsuitaellenes felfogásuk, hangnemük szempontjából. A Jézus-társaságról szólva nem volt visszafogottabb a katolikus felekezetű Toldy István sem. Ez persze nem meglepő, figyelembe véve, hogy Toldy máshol is hasonló hangot ütött meg az egyházat ostorozva. Kifejezetten a jezsuiták ellen írt könyvének bevezetőjében tehát ő is felemlegette a régi ellenszenvet. Mint írta: „Itt van e társaság, melyet a nemzet számtalanszor elítélt, melytől a társadalom jobb elemei undorral fordulnak el, s melynek minden lépte e földön hazaárulás.”³²³ A felekezeti előítélet, elfogultság ráadásul a múlt olyasfajta maradványának számított az antijezsuita szerzők szemében, amely a 19. század felvilágosult emberfőit nem jellemezheti többé. Diskay Kálmán Ernő³²⁴ röpirata például református nyomdából származott

³¹⁸ 1848-as honvéd, 1865-től nagyszékelyi (Tolna vm.) református lelkész-tanító. SZINNYEI 1891–1914, VIII. 525–526. col.

³¹⁹ MÁNYOKI 1872, 3.

³²⁰ Máshol: Pétery.

³²¹ 1848/1849-ben nemzetőr kapitány, 1861 és 1872 között országgyűlési képviselő, 1867 után a közjogi baloldal képviselője. SZINNYEI 1891–1914, X. 886–888. col.

³²² PÉTERI 1873, 7.

³²³ TOLDY 1873, 6.

³²⁴ Később ügyvéd volt Kőrmenden. SZINNYEI 1891–1914, II. 896. col.

ugyan, írója viszont már brosúrája legelején sietett jelezni, hogy az elő-rehaladt, felvilágosult szellem ellenlábasai azok, akik próbálnak „újra válaszfalat rakni felekezet és felekezet [...] közé”.³²⁵

Ahogy a feljebb idézett szöveghelyek erősen összecsengtek, úgy a korpuszok egészéről is elmondhatjuk ugyanezt, hiszen mindnyájuk az antijezsuitizmus hagyományos vádpontjait fogalmazta újra. Előadásuk alapján képmutatás, ármánykodás és féktelenség jellemezte a jezsuita rendet, amelynek szeme előtt rendre önös érdekek, vagyis hatalmi célok lebegtek. Olyannyira sötét, szinte démoni képet festettek a társaságról, amely alapján a már-már dehumanizált jezsuiták majd’ minden emberi gyarlóság, bűnös hajlam hordozójává, reprezentánsává váltak. Jó példával szolgálhat itt egy, a jezsuitaviták csúcspontján, 1872-ben megjelent anonim, feltehetőleg Maár Péter Pál által írt röpirat,³²⁶ amelynek mottója az alábbi sorok voltak:

„Min törhette egykor fejét Zeusz úr unalmában?
Már csak próbát teszek, ugymond, sütvé-főzve magában
Bonc-olvadék, hiúz-szemek, rók[a]-ravaszság, csalás
Tigris-álnoksággal kevert gyík-hizelgés, gyík-sírás, –
Ennyi gonosz keveréknek lombikja alá gyújtott,
Addig főzte, míg belőle egy lény kibontakozott...
Kárhozatos alakjában láthatón lett vegyítve
Az egybefőtt, összeforrott alkatrész mindegyike.
Láttára Zeusz maga is lélegzetét beszíta,
Míg magához térve végre kiálta: Jé!.. suita!”³²⁷

A néhol tréfás hangnem ellenére a publicisták a Jézus-társaságban szívos és veszélyes, félelmetes ellenfelet jelöltek meg. Rendjük kiváltságok sorával felruházva s a „katonailag rendezett” tagok feltétlen engedelmessége folytán professzionális elnyomó-hatalmi gépezet jelleget öltött, amely „finomul kiszámított mestermű” volt a maga módján. Mányoki szerint például „egy Herkules kellene ide, ki e hydrát megölni

³²⁵ DISKAY 1872, 4–5.

³²⁶ A röpirat szerzőségi háttéréről lásd: 141. és 148. lábjegyzet.

³²⁷ *A jezsuitákról*, 1872, 3.

képes volna”.³²⁸ A „hydra”, „százfejű hydra” hasonlat, amely szintűgy régre nyúlt vissza az antijezsuita irodalomban, másutt is feltűnt a korabeli vitairatok frazeológiájában. Érdemes viszont megjegyezni, a rendtagok „rabszolgai engedelmessége” egyfelől s generálisuk „korlátlan despotismusa” másfelől³²⁹ – bár a társaság bírálói korábban is kifogásolták – a 19. századi szabadelvű olvasóközönség polgári jellegű értékrendjének fényében még ellenszenvesebbnek festettek. A jezsuitaelles szövegek előszeretettel idézték és interpretálták a jezsuiták ignáci rendalkotmányát s társaságuk további állítólagos szabályait. A feltétlen engedelmisség tényét persze maguk a jezsuiták sem tagadták, jóllehet ellenkező előjellel fogták fel azt, amit Bernhard Zsigmond SJ (1880–1926) személyes és apologetikus hangvételű munkája is megvilágíthat. Utalva ugyanis a külső bírálók álláspontjára úgy fogalmazott: „a keresztény világnézet alaptétele, hogy az isteni tekintély föltétlen mértéke lévén minden teremtet akaratnak, ez föltétlen engedelmisséggel adózik az isteni akarat bárminemű törvényes megnyilvánulása előtt.”³³⁰

„Minden nemzeti, állami, sőt egyéni élet virágozhatásának fő alapja az erkölcs”³³¹ – szögezte le szövege elején az anonim szöveg szerzője, jelen triviális megállapítás pedig meglehetősen fontos szerepet töltött be argumentációjában. A jezsuiták – állítólagos – botrányos „erkölcstana”, erkölcstelenségük témája, azaz az antijezsuitizmus tradicionális vádja, az okfejtések elengedhetetlen részét képezte: így tehát mindőjük előszeretettel és többnyire terjedelmesen fejtegette a jezsuita erkölcsök feltételezett feslettségét. Kétértelműség, „mentalis reservatio”, a jezsuita morálfilozófiához fűzött probabilizmus – egyaránt kritikájuk célpontjai voltak. A „cél szentesíti az eszközt” frázis – mint a jezsuita elvek jellemzésének ősrégi panelje – lépten-nyomon feltűnt az újabb iratok lapjain is. „Az emberiség tiszteletreméltó része az erkölcsiség örök elvei nevében elítélte a Jézus-társaságot; és ez ítélet visszavonhatatlan. A jezsuita név az erkölcsi undor kifejezése, és az is fog maradni”³³² –

³²⁸ Az előbb idézett kifejezések is Mátyóki Tamás munkájából származnak. MÁTYÓKI 1872, 3, 5, 37.

³²⁹ A szófordulatok Toldytól származnak. TOLDY 1873, 36.

³³⁰ BERNHARD 1918, 16.

³³¹ *A jezsuitákról*, 1872, 8.

³³² TOLDY 1873, 253.

jegyezte meg például Toldy. Mind ő, mind pedig a többi vitairat írója főleg az ellenreformáció idején élt jezsuiták³³³ írásaira utalt vádjait igazolandó. Azon álláspont, amely szerint a jezsuiták teológiai felfogása végső soron az erkölcsök lanyhulásához vezet, a janzenista viták idején, elsősorban a természettudós, filozófus, teológus Blaise Pascal (1623–1662) *Vidéki levelek* című műve révén terjedt el igazán.³³⁴ Diskay és Toldy idézte is Pascalt a jezsuiták morális tanairól írva.³³⁵ Jórészt, habár nem kizárólag az immoralitás vádjából fakadt, hogy a szövegek szerzői több helyütt éppúgy a kereszténység védelmének jogcímén léptek fel a jezsuiták ellen, mint elődjeik, tehát a rend régi ellenfelei.

Kora újkori vádak láttak újfent napvilágot az 1872/1873-ban született szövegek szerzői által felhozott történelmi példák útján is: a vizsgált polémiák szüntelen intrikák és a fejedelmek elleni merényletek históriájáról szóltak. Vádiratuk alapján a jezsuiták anno felkarolták a zsarnokölés jogát, sőt több ízben a tettek mezejére léptek: IV. Henrik mellett jó pár európai fejedelem halálát írták a jezsuiták számlájára. A reformkori viták hevében is előszeretettel felhánytorgatott intoleranciát, a vallási viszályok felszítását mindahányan felrótták a társaságnak, amelynek türelmetlensége interpretációjukban súlyos háborús konfliktusok sorának okozójává vált az európai történelemben: a harmincéves háború például rendre a jezsuiták művét jelentette a röpiratok narratívájában.³³⁶ A szélsőséges jezsuitaellenes felfogást jól példázhatja Diskay kommentárja, amely alapján: „A hol ők működtek ott az áldott béke kihalt, mert ők a halálnak gyermekei valának.”³³⁷

Szinte természetes, hogy a szövegek érvelésében előtérbe kerültek a 17. századi magyar történelem fejezetei is, és a szerzők főleg a protestánsok sérelmeit hánytorgatták fel a renddel szemben – beágyazva mon-

³³³ Előszeretettel emlegették például Francisco Suárez, Antonio Escobar y Mendoza és Tomás Sánchez nevét, illetve műveit. Lásd DISKAY 1872, 8, 31, 33; MÁNYOKI 1872, 25; PÉTERI 1873, 72–77; TOLDY 1873, 102–103, 127, 132–133, 167–168, 170–171 stb.

³³⁴ Lásd BANGERT 2002, 179–182; BÁNKUTI 2013, 477.

³³⁵ DISKAY 1872, 28; TOLDY 1873, 242.

³³⁶ *A jezsuitákról*, 1872, 18–19; MÁNYOKI 1872, 15; TOLDY 1873, 50.

³³⁷ DISKAY 1872, 19.

dandójukat a magyar múlt protestáns-függetlenségi szemléletű elbeszélismódjába. A század fejleményeit Péteri ecsetelte a legterjedelmesebben. Vitairata döntő hányadában az ellenreformációról, így a „templomrablások” történetéről, no meg a kora újkori rendi felkelésekről értekezett. A közjogi felfogása alapján baloldali s az 1867-tel szemben táplált antipátiájának ezúttal is hangot adó szerző szélsőségesen Habsburg-ellenes elbeszélésben egy megsüvegelt „protestáns nemzeti párt” és egy megvetett „jezsuita német párt” feszült egymásnak. A felekezeti viszályok felszításának vádja sem hiányzott narratívájából: valósággal felmagasztalta a magyarok vallási türelmét, amely feltűnésük előtt a tolerancia igazi mintaországává avanszálta a Magyar Királyságot. Interpretációja szerint a legfőbb bűnök Pázmány Pétert terhelték, „ki a vallásos egyetértés és béke templomát erőszakos, törvényeket eltapodó eljárásával felgyújtotta s a fanatikus bécsi kormány ördögi céljait elősegítette”.³³⁸ Kritikája központjában így Pázmány állt, jellemzéséből pedig jól kirajzolódtak a tipikus jezsuitaellenes előítéletek:

„Minden szabadelvű író a jezsuitákat ítélte el a felekezeti türelmetlenség és polgári háborukért. És különösen Pázmány Pétert bélyegzi meg az alkotmánytörténet minden lapja. Meg kell vallani, hogy jó sensált nyert benne a despotikus bécsi kormány. Nem tudománya, nem lángesze, mert ennek műveiben semmi nyomát nem látom, hanem ügyessége, az emberi gyengék ismerete, jezsuita fondorkodása, semmitől vissza nem riadó szemtelensége és erőszakossága által vitte keresztül átkos céljait. Aljas volt a cél, aljasok a hozzá vezető eszközök. Szóval ő minden ízében jezsuita volt. Ezzel azt hiszem minden meg van mondva.”³³⁹

Jegyezzük meg, a katolikus felekezetű, közjogilag pedig jobboldali Toldy maga is úgy foglalt állást a múlt csatározásairól szólva, hogy: „A protestantismus [...] sorsa egygyé forrt a szabadság sorsával. A kettő együtt győzött és együtt győzetett le.” A jezsuiták szerepét exponálva pedig megjegyezte: „A katholicismus hóditotta meg Magyarországot az

³³⁸ PÉTERI 1873, 31–32, 133.

³³⁹ PÉTERI 1873, 37.

absolutizmusnak; de előbb a jezsuiták hódították meg a nemzetet a katolicizmusnak.”³⁴⁰ Toldy kritikájából természetesen szintúgy jócskán kijutott Pázmánynak is.³⁴¹

Mindeddig főleg a régi jegyek továbbélésére próbáltam felhívni a figyelmet, fontosnak tartom azonban hangsúlyozni azt is, hogy a régi vélemények nem feltétlenül régen született munkák által hagyományozódtak rá a vizsgált antijezsuita irodalomra. Az antijezsuitizmus hagyományos álláspontjait taglalva a publicisták források gyanánt jelentős részben saját századuk anyagaihoz nyúltak. (Amellett persze, hogy kora újkori jezsuita teológusok s egyéb szerzők sorait is szívesen idézték.) Néhány példa: Mányoki a „nyomoru társaság Machiavelli-féle elveit” érintve olyan 19. századi történészek szövegét citálta, mint a liberális Edgar Quinet és Jules Michelet.³⁴² A francia szerzők közös munkáját Diskay szintúgy forrásul használta.³⁴³ Péteri egyik legfőbb kútforrásul a liberális Vincenzo Gioberti apát munkája szolgált,³⁴⁴ a neoguelf gondolat szószólója ugyanis hajdan a jezsuita rend ellen is fellépett az egyház belső megújulását szorgalmazva.³⁴⁵ Cseppet sem meglepő tehát, hogy a hazai vitairatok is az antijezsuitizmus Európa-szerte elterjedt álláspontjait, frázisait visszhangozták. Természetesen a magyar történelem elbeszélése a hazai irodalmon alapult: Toldy Pázmány ellen felrótt vádjai például jelentős részben a katolikus címzetes püspök Horváth Mihály történeti művén alapultak.³⁴⁶

Antijezsuitizmus és antiklerikalizmus

Vajon hogyan viszonyultak a feldolgozott szövegek az egyház egészéhez? Felfokozott jezsuitaellenes offenzívájuk vajon mennyiben irányult

³⁴⁰ TOLDY 1873, 377.

³⁴¹ A vitairat Pázmány Péterről írt részeit és az egyházi fél egyes reflexióit bemutatja: AJKAY 2016.

³⁴² MÁNYOKI 1872, 21.

³⁴³ DISKAY 1872, 23–24.

³⁴⁴ XIV. Kelemen pápa haláláról szólva s halála miatt a társaságot vádolva szintén Giobertit idézte. PÉTERI 1873, 88–90.

³⁴⁵ Gioberti antijezsuita propagandájához lásd BORUTTA 2011, 218–220.

³⁴⁶ Erre Ajkay Alinka is felhívta a figyelmet: AJKAY 2016, 212.

a teljes katolikus egyház ellen? Ne feledjük ez ügyben, hogy az antijezsuitizmus az elmúlt évszázadok folyamán nem állt meg az egyház falainál, hanem jelen volt azon belül is: az antijezsuitizmus a papság egy részét is megérintette, 1773-ban pedig, ugyan a Bourbon-monarchiák hathatós nyomására, végül maga az egyházfő döntött a társaság felszámolásáról.³⁴⁷ Érdekes először megfigyelni, hogyan fogták fel a vitairatok a jezsuita rend és a katolikus egyház viszonyát.

A szövegek jellegzetes interpretációjában a jezsuiták és az egyház viszonya meglehetősen ambivalens volt, hiszen egyfelől a pápai hatalom egyik legfőbb támaszául szolgáltak, másfelől azonban a pápák iránti lojalitásuk mindössze addig terjedt, ameddig az saját hatalmi céljaik elérésében hasznosnak bizonyult. Általános volt, hogy a publicisták a rend feloszlataáról döntő XIV. Kelemen pápa haláláról (1774) – szerintük: megmérgezéséről – írva is a jezsuiták felelősségét feszegették,³⁴⁸ saját koruk fejleményeit pedig úgy interpretálták, hogy a visszaállított jezsuiták immár teljesen uralmuk alá hajtották a pápaságot. Az egyház antiliberalis, retrográd és ultramontán tendenciája, amely a csatlakozhatatlanság dogmájának elfogadásával ért csúcspontjára, interpretációjuk szerint a jezsuiták befolyásának tanújele volt, lényegében a „jesuitismus” egyházon belüli diadalát jelentette. Péteri szerint a híres-hírhedt *Syllabus* – amely ekkortájt a reakciós katolikus felfogás szimbólumává vált a liberálisok szemében – a jezsuiták „bibliája” volt.³⁴⁹ Értelmzésük szerint tehát a fennálló egyház arculatát maga a társaság formálta. Véleményük ez ügyben teljesen megfelelt a korszak tipikus egyházkritikai látásmódjának. Mindemellett itt is felidézhetjük az antijezsuitizmus történeti előzményeit, hiszen a társaság túlzottnak tartott egyházon belüli hatalmának gondolata szintén régről eredt.

Míthogy az antijezsuitizmus többnyire az egyházon belül is talajra talált, amit például Gioberti apát antijezsuita hadjárata is bizonyít, sőt jó

³⁴⁷ VANYÓ 1983, 86–87.

³⁴⁸ DISKAY 1872, 20–21; N. n. 1872, 45; PÉTERI 1873, 84–90; TOLDY 1873, 329–330.

³⁴⁹ PÉTERI 1873, 153.

páran a 19. századi hazai liberális papság soraiban is osztották az antiklerikálisok jezsuitaellenes felfogását,³⁵⁰ a szerzők többnyire differenciáltak az egyház belső viszonyairól szólva. Korábban citáltam Péteri jezsuitaellenes polémiájában megfogalmazott, elismerő megjegyzését az alsópap-ságról,³⁵¹ Toldy pedig írása nyitányán rögtön egy olyan történetet tárt olvasója elé, amely szerint egy „tisztos, öszfűrtű pap” Rómában könnyekre fakadt amiatt, hogy a pontosan 100 éve feloszlatott jezsuita rend immár uralomra jutott a pápai udvarban. Művében végül egy teljes fejezetet írt *A jezsuiták küzdelmei az egyházzal* címen, és érvelése szerint az egyház jövője függött attól, hogy el tudja-e magát határolni a Jézus-társaságtól, vagy sem. Végül oda jutott: „Követelnie kell [a jezsuita rend betiltását] minden vallásos katolikusként, mert a keresztyénségnek alig van veszedelmesebb ellensége a Jézustársaságnál.”³⁵² Igaz, láttuk korábban, hogy bizonyos differenciáló gesztusok – elsősorban az alsópapság irányába – a klérus ellenfeleinek egyéb szövegeit is jellemezték.

Az antijezsuita polémiák azonban gyakorta átcsaptak a katolikus egyház kritikájába, s határozottan antiklerikális koncepciók is napfényre kerültek a jezsuitaellenes szövegek révén: a névtelenül megjelent röpirat szerzője megragadta a lehetőséget, hogy az egyház erős pozícióira és gazdagságára irányítva a figyelmet röviden antiklerikális álláspontját is felvázolja: „Templomok helyett építsünk tanodákat” – hirdette egyebek mellett.³⁵³ Péteri szintűgy pedzegette, hogy eljött az ideje az egyházi javak elvilágiasításának és népnevelési célra fordításának.³⁵⁴ Teljesen logikus tehát, ha a vitairatok itt vizsgált csoportját határozottan antiklerikális források gyanánt kezeljük.

Azok a felvilágosodásban fogant antiklerikális álláspontok, amelyek a korszak egyházkritikájában domináltak, szintén feltűntek az antijezsuita irodalomban. A jezsuiták tehát – mint a „sötétség” ágensei, mint

³⁵⁰ 1867 után ráadásul újra hallatta hangját a papság liberális szárnya, és például a „magánzó pap” Bezerédj Sándor idézett vitairatában a „jezsuita” szó éppolyan pejoratív értelemmel szerepelt, mint a „világi” antiklerikális kiadványok lapjain. Lásd BEZERÉDJ 1871.

³⁵¹ PÉTERI 1873, 13.

³⁵² TOLDY 1873, 5, 296, 409.

³⁵³ *A jezsuitákról*, 1872, 47–49.

³⁵⁴ PÉTERI 1873, 63–64.

a „világosság” ellenfelei – az egyetemes emberi fejlődés, a polgári haladás gátjait jelenítették meg a szövegvilágban. Ez persze együtt járt azzal, hogy a *Syllabus* sötétnek, középkorinak ítélt felfogását általában az egyház retrográd tendenciáját a társasághoz kapcsolták. Az anonim röpirat írója szerint például a társaság 19. század eleji restaurációja után a jezsuiták „újból fölemelvén hydra-fejeiket, édes mosolylyal húzzák a sötétség kárpitját az alig napot látott emberiség szemeire”.³⁵⁵ A „felvilágosodás” jelszava valamennyi vitairat oldalain felsejlett. Péteri például, ugyan figyelme főleg a „fény századát” megelőző eseményekre összpontosult, saját korának dolgait is firtatta, és élt lehetőséggel, hogy szintén a felvilágosodás, továbbá a szabadságjogok pártján foglaljon állást a jezsuita „középkori eszmék” ellen.³⁵⁶ Diskay szintén mint „a szabadság, testvériség, egyenlőség, és az ész minden vívmányainak ellenségeiről” írt a jezsuitákról, majd jórészt ő is a haladás, valamint a felvilágosodás cégére alatt ítélte el a rendet.³⁵⁷ Az antijezsuita vitairatok frazeológiája, gondolati alappozíciója tehát itt teljesen beágyazódott a korszak antiklerikális irodalmába. Habár a társaság tagjai már a felvilágosodás idején ilyesféle színben jelentek meg a jezsuitaellenes körök felfogásában, a 19. század folyamán a tipikus vádnak újabb táptalajt adott, hogy restaurációjuk után a jezsuiták jelentősebb része – mint a régi, 1789 előtti értékek képviselője – világosan az ancien régime oldalán pozícionálta magát, és bizalmatlanságot táplált a megváltozott világ új ideológiái iránt. Ez persze nem volt független attól a fájdalmas tapasztalattól, hogy a forradalmi mozgalmak jellemző módon a rendtagok üldözésével jártak.³⁵⁸

Kultúrharcos interpretációs keretek és jezsuitaellenesség

A Jézus-társaság felépítésének erőteljes centralizációja és római origója már az újkor folyamán konfliktusok forrásává vált. Az abszolút monarchiák és az államegyházi elgondolások pártfogói hajlottak ugyanis a pápai hatalom előretolt bástyáját látni a társaságban. Így a felvilágosodás

³⁵⁵ A *jezsuitákról*, 1872, 6.

³⁵⁶ PÉTERI 1873, 94–95 stb.

³⁵⁷ DISKAY 1872, 3, 42–43.

³⁵⁸ BANGERT 374–375; BÁNKUTI 2013, 478–479.

idején is jórészt állampolitikai szempontok inspirálták a jezsuiták, valamint az egyéb szerzetesrendek elleni hajsztát. A szerzetesség ellenfelei tehát gyakorta firtatták az állam iránti lojalitás hiányát, mialatt a rendek soraiban a pápának – mint külföldi hatalomnak – a zsoldosait jelölték meg, amely sereget feltétlen engedelmességi fogadalom láncolja Rómához.³⁵⁹ Például II. József is rosszallólag jegyezte meg leveleiben a rendek ausztriai tagjairól írva, hogy „minden egyes alkalommal Rómába, a Pontifex Maximushoz fordulnak”, továbbá azt is kifogásolta, hogy „kivonják magukat a polgári törvények hatálya alól”.³⁶⁰ A Róma, vagyis az egyházfő erőteljes befolyását szüntelen felhánytorgató 18. századi támadások a jezsuita rend tagjait persze fokozottabban sújtották. Fontosnak tartottam jelen előzmények felvázolását, mivel az 1870-es évek elején, amikor is az antiklerikális sajtóban jellegadóvá vált kultúrharc retorikája, az egyházellenes körök éppen egy Róma elleni és államvédelmi jellegű háború programját propagálták a teljes állami szuverenitás jelszavának zászlaja alatt, egyúttal a pápahűség, illetve az állampolgári lojalitás hierarchiájának problémáját firtatták az „ultramontán” papságot ostromozva. Vajon mennyire szőtte át a kultúrharc retorikája az antijezsuita irodalmat?

A kultúrharcos interpretációs keretek, amelyek Toldy 1868-as, az egyházreformról írt antiklerikális vitáirátában is érvényesültek, természetesen a szerző jezsuitaellenes szövegében is feltűntek. Kiindulópontja az volt, hogy a rend létrejöttétől fogva állandó háborút folytat az állami szuverenitás ideája s a tiszta állameszme ellen: „Tudták ők jól és tudják ma is, hogy theokrátiájok csupán az állami élet teljes felbomlása után, az állami eszme romjain volna megvalósítható, és habozás nélkül megindították és vívják ma is a küzdelmet az államok souverainitása ellen szóval és tettel, sajtóban és szószékben, iskolában és gyóntatószékben.” Egpár 19. századi példa mellett elsősorban 16–17. századi jezsuita szerzők, így az egyháztanítók sorába emelt Roberto Bellarmino (1542–1621) sorait citálva próbálta igazolni, hogy három fronton támadták – s támadják szüntelen – az állam szuverenitását: 1. A társaság tagjai a pápa szupremáciáját hirdetik a világi fejedelmek felett, felfogásuk szerint az egyház fejének joga van az állami hatalom fejét trónjáról

³⁵⁹ BÁNKUTI 2013, 477; VANYÓ 1983, 84–85.

³⁶⁰ Idézi VANYÓ 1983, 88.

letenni. 2. Tanításuk alapján az egyházi személyek nem alávetettek a világi hatalomnak, emiatt az állami törvények rájuk nem feltétlenül érvényesek. 3. A jezsuita tanok ráadásul olykor még az állampolgárokat is felmentik a törvények betartása alól.³⁶¹ Kritikája középpontjában tehát elsősorban azok a teológiai irányzatok álltak, amelyek az egyház fejének kiterjedt hatalmat tulajdonítottak az evilági ügyek szférájában is. Olyan frázisok, olyan kulcsfogalmak felhasználásával érvelt Toldy, amelyek ekkortájt a kultúrharc retorikáját jellemezték – állameszme és szuverenitás, hazaárulás és ultramontanizmus –, s látni fogjuk, hogy antijezsuita programját igazolandó is főleg a lojalitáshierarchiák problémáját exponálta.

Az állampolitikai szempontok persze egyebütt is felbukkantak az antijezsuita szövegvilágban. A Mányoki-féle pamflet alcíme a jezsuiták jellemzését „államhozi viszonyukra” összpontosítva ígérte, majd a szerző egyebek mellett felemlgette, hogy a rend a történelem folyamán egészen a fejedelmek trónjaiig kiterjesztette „üzelmét”, ami által belenyúlt az európai államok sorsának formálásába. Érvelése végül oda vezetett, hogy az állam nem szabad, hogy megtűrjön egy olyan társaságot, amely magára nézve „semmiféle államtörvényt kötelezőnek el nem ismer”.³⁶² Am fontosnak tartom hangsúlyozni: az állami szempont itt mindössze annyiban volt jelen, amennyiben a hasonló álláspontok, vádak – úgymint: államellenes magatartás, nem tisztelt állami törvények – már a feloszlás idején, jó egy évszázaddal ezelőtt is jellemezték a jezsuitaellenes felfogást. A kultúrharc retorikája azonban a maga sajátos fogalmi hálójával, frazeológiájával, jellegzetesen 19. századi referenciájú utalásaival nem vált dominánssá, jellegadóvá eme röpirat oldalain. Péteri szövegéről is elmondhatjuk ugyanezt, ami, úgy gondolom, jóformán abból fakadt, hogy a vitairat írója jóval többet foglalkozott a jezsuiták régi sztereotípiák szerinti jellemrajzának felvázolásával vagy éppen az ellenreformáció, mint például a „templomrablások” részletes leírásával, mint a polgári éra egyházügyi feszültségeivel. Figyelemre érdemes nyelvi innováció volt viszont irományában, hogy utalva

³⁶¹ TOLDY 1872, 281–292.

³⁶² MÁNYOKI 1872, 5–6, 37.

a Jézus-társaság szupranacionális jellegére több ízben élt a „fekete-csuhás Internationale” szófordulattal,³⁶³ amely éppúgy sugallta a hazafiatlanság vádját, mint azt, hogy társaságuk fenyegetést jelent a polgári világra nézve. Frázisa egy, legalábbis német földön már bejáratott gondolaton, toposzon alapult, merthogy a Kulturkampf ideológusai is szívesen fejtegették a kommunizmus és a katolicizmus (az ultramontanizmus) állítólagos párhuzamait, hasonlóságait, esetleg kettejük lehetséges szövetségét is.³⁶⁴ Itt részint bizonyára az 1871. évi párizsi kommün hatására fellángolt félelmek mozgósításának célja rejlett a háttérben.

A kultúrharc retorikája Diskay és a névtelen füzet szerzőjének érvelésmódjában is mindössze halványan volt jelen. Igaz, mindkettőjük rosszállva utalt a társaság római orientációjára, s egyaránt idézték a francia eredetű szállóigét, amely szerint „Loyola intézménye oly kard, melynek markolata Rómában, hegye mindenütt van”.³⁶⁵

Mindezt összegezve megállapíthatjuk, hogy a kultúrharc retorikája itt némileg gyengébben jutott érvényre a szerzők érvelési stratégiájában, mint egyebütt az egyházellenes irodalomban, mivel a szerzők a jezsuiták ügyét elsősorban nem a „modern” állam és az „ultramontán” egyház 19. századi erőpróbáját exponálva tárgyalták – igaz, ilyesféle nézőpontok is rendre felsejlettek. Jóval jellemzőbb volt azonban, hogy állítólagos múltbéli tapasztalatok, vagyis több évszázados történelmi példák és előítéletek fényében ítélték el a jezsuita rendet. Bár Toldynál fajsúlyosabban volt jelen a kultúrharcos interpretációs séma, összességében viszont az ő argumentációjában is a régebbi történelmi példák, utalások voltak túlsúlyban.

A liberális szabadságjogok és a jezsuiták – avagy a jezsuitaellenes programok

Korábban azt hangsúlyoztam, mennyire erőteljes és látványos folytonosság ragadható meg az állandósult vádak, a jellemző sztereotípiák te-

³⁶³ PÉTERI 1873, 4, 12, 23.

³⁶⁴ GROSS 1997, 564–565.

³⁶⁵ *A jezsuitákról*, 1872, 14. Diskay verziójában: „a jésuitismus egy kard, melynek markolata Rómában van s hegyei az egész világon [.]” DISKAY 1872, 7.

rén az antijezsuita irodalomban a 17–18. századtól egészen a kora dualista korig terjedőleg. Fontos szempont azonban, hogy az itt vizsgált szövegek szerzőgárdája immár egy olyan érában fogalmazta a jezsuita rend száműzését sürgető, tehát eredetileg szintúgy a régebbi idők módszerének megfelelő programját, amely a liberalizmus szellemében felfogott szabadságjogok minden eddigénél szélesebb érvényesülését ígérte. Szögezzük le: mindnyájuk a „szabadság”, a „felvilágosodás” jelszavait hirdette, tehát a „korszellem” pártján pozicionálta magát, ezzel együtt egy olyan eljárást javasoltak a jezsuita renddel szemben, amely hajdan az újkori monarchiák gyakorlatát jellemezte. Igaz, elegendő például a Német Birodalomra gondolni, az abszolút monarchiák eljárás-módját néha a 19. századi államok is folytatták. A szóban forgó problémára a rend ellen fellépő felek szinte mindannyian reflektáltak valahogy, azaz fontosnak tartották, hogy igazolják elképzelésük létjogosultságát a 19. századi magyar liberalizmus fénykorában, a szabadelvűség kontextusában.

Érdeemes ugyanitt egy rövid pillantást vetni a német jezsuitatörvény vitájára, hiszen a Reichstag pártjain belül is vitát generált, hogy a jogfosztó, represszív törvényjavaslat vajon mennyiben férhet össze, illetve megférhet-e egyáltalán a liberalizmus emberjogi alapelveivel. Először is forduljunk egy, a törvény pártját fogó, reprezentatív állásfoglaláshoz. Eduard Windthorst, Berlin haladóparti képviselője a polémiák hevében kijelentette, hogy a felrótt kifogások a szabadság hamis fogalmán alapulnak: a Centrupárt soraiban, mint hirdette, a szabadságon felhatalmazást értettek az emberek szabadságának elnyomására is. Szerinte viszont a szabadság valójában nem nyújt oltalmat a szolgáltságnak, a tolerancia pedig nem tűri az intoleranciát. Részint pont a szabadságjogok dilemmája miatt azonban sem a nemzeti liberális és a haladóparti képviselők, sem a demokraták álláspontja nem volt egyhangú a jezsuitatörvény ügyében: a javaslat elfogadásának vitájában ugyanis liberális agályok is hangot kaptak – olyanok, amelyek a liberális nacionalisták hajdani üldözéséig, a hírhedt karlsbadi határozatok emlékéig is eljutottak. A Reichstag zsidó tagjait emellett feltehetőleg az a baljós lehetőség is aggasztotta, hogy a különleges eljárásban elfogadott jogfosztó törvény egy olyan jogi precedenst teremthet, amely a jövőben egyéb kisebbségek polgári jogaira nézve is veszélyforrást jelenthet: a nemzeti

liberális zsidó képviselők tehát nem szavaztak együtt pártjuk fősodrával, függetlenül attól, hogy egyébiránt – a további egyházellenes élű törvények esetében – maguk is támogatták a kultúrharcos jogalkotást.³⁶⁶ Lássuk most a vizsgált röpiratok álláspontjait.

Mányoki Tamás határozott módon propagálta, hogy „alkotmányos kormányunknak” legégetőbb teendője nem egyéb, mint a Jézus-társaságot „a nemes és szabad Németország példája nyomán hazánk határából kiűzni”. Rögtön a német példát exponálta tehát, s a Német Birodalmat a „szabad” jelzővel illette, jelezve ezáltal, hogy a javasolt eljárás és a szabadság, a szabadelvű fejlődés cseppet sem mond ellent egymásnak. Elvi szempontból mérlegelve persze amellet foglalt állást, hogy a polgári szabadság fogalmának, követelményének megfelelően hazájában mind az egyének, mind pedig az egyetek „erejük kifejlesztését a legszabadabb alapon és minden irányban eszközölhessék”. Argumentációját folytatva azonban azt bizonygatta, hogy „lehetetlen bűnös közönnyel elnézni oly társulat létezését, mely éppen a szabadság elnyomására alakult, melynek borzasztó statutumai minden nemes érzélem elfojtását s a valódi míveltség visszaszorítását célozzák, oly társulatot, melynek tagjai főnököknek vak engedelmességet esküdván, titkos üzemekben – a nagy gépezetnek csak öntudatlan részei hozatnak mozgásba”.³⁶⁷ Sorai azt sugallják, hogy félretéve a liberális eszmék elvárásait, a jezsuita rend ellen rendhagyó módon, egyedi módszerrel kell eljárni, álláspontja igazolása céljából pedig ismét felemlgette az antijezsuitizmus jellemző vádpontjait. Előtérbe helyezve helyüzt, hogy társaságuk „a szabadság elnyomására alakult”, a rendben lényegében fenyegető tényezőt, veszélyforrást jelölt meg a szabadságra, a polgári államra és társadalomra nézve. A fellépést ellenük így olyan fényben tüntette fel, mintha az a polgári világ valamifajta önvédelmi mechanizmusa volna, amelynek célja éppenséggel a polgári szabadság megóvása. Mányoki okfejtése tulajdonképp a Windthorst által is felhasznált interpretációs sémára épült.

Toldy érvelése jórészt összeesengett az előzőleg idézett szerzőjével: mivel nézete szerint a jezsuiták a szabadság legádázabb ellenségei, „privilegiált hóhérai”, rendjük szerinte sem részesülhet a szabadság

³⁶⁶ Minderről részletesen: GROSS 1997, 550–560.

³⁶⁷ MÁNYOKI 1872, 36–37.

gyümölcsöiből. Interpretációjában egyenesen az állam, valamint a szabadság ellen folytatnak harcot azok, „[a]kik nem rövidlátásból, hanem öntudatosan hivatkoznak a jezsuitismus védelmében a liberális elvekre, midőn a szabadság nevében követelnek pártfogást a szabadság ellenségeinek”. Érvelése, amely a szuverén állami hatalomnak a jezsuita rend révén megkérdőjelezett önvédelmi jogát hangsúlyozta, teljesen megfelelt a kultúrharc retorikájának. Szenvedéllyel fejtegette, hogy a jezsuitizmus olyan veszélyt jelent, amellyel szemben nem elegendő a represszív rendszer, hanem preventív jellegű rendszabályok szükségesek. „Valjon lehet-e annak, ki nem esküdt ellensége az állami eszmének és minden szabadságnak, lehet-e józanul kételkednie afelett, hogy az államnak joga, sőt önmaga és polgárai iránti kötelessége e notorius veszélyességű embereket területéről kitiltani?” – faggatta olvasóját. Ezenfelül úgyszintén felhívta a figyelmet mind Németország, mind „a szabadság védszárnyai alatt újjászületett” Olaszország példájára, s a magyar történeti jogig is visszanyúlt argumentációja.³⁶⁸ Toldy a Jézus-társaság betiltása mellett minden, a rendbe belépett személyt megfosztott volna állampolgárságától, hiszen álláspontja alapján a jezsuiták méltatlannak bizonyultak a magyar állampolgárságra – éspedig római rendfőnökük iránti feltétlen engedelmességük, lojalitásuk miatt. Nem jogosult tehát polgárjogra szerinte, „ki római főnökének feltétlen engedelmisséget fogadott, kit generálisa Kalocsáról vagy Szatmárról bármely percben áttehet Pekingbe vagy Buenos-Ayresbe, ki egyiránt köteles prédikálni és lopni, misét olvasni és hazáját elárulni, amint a generális parancsolja”.³⁶⁹ Az egyházhoz, illetve a hazához – az államhoz – fűződő lojalítások hierarchiáját bolygató hazafiatlanság vád, amely folytonfolyvást feltűnt az antiklerikális iratok lapjain, ahogy azt láthatjuk, meg lehetőségen végletes, szélsőséges megoldási javaslatot inspirált az antijezsuita irodalomban.

Hasonló hozzáállással fordult a problémához az anonim brosúra írója is: a szabadság oltalmazása céljából szintúgy bizonyos korlátok felállítását javasolta. Előbb a jezsuiták 1848. évi svájci száműzetéséről

³⁶⁸ Hangsúlyozva, hogy Magyarországnak ősrégi joga a szerzetesrendek befogadásáról vagy ennek ellenkezőjéről dönteni. TOLDY 1873, 447.

³⁶⁹ TOLDY 1873, 442–450.

hozott alkotmánycikkely³⁷⁰ példájával állt elő, amely szerinte a „szabadság megóvására” született, majd a magyar állam türelmére utalva megjegyezte, hogy „bár a türelem sok tekintetben állami erkölcsnek mondható, azért még sem tanácsos az minden körülmények közt és mindennek irányában”.³⁷¹ Jóval rövidebb terjedelmű röpiratában viszont ő nem terjesztett elő részletesebb, pontosabban meghatározott jezsuitaellenes tervet. Diskay érvelése alapján a hajdani tapasztalatok elengedők kell hogy legyenek a magyarság számára, hogy ne tűrje meg hazájában a társaság tagjait. Mint írta: „A jesuitismusnak a józan magyar kebelben soha sem volt fészke, most midőn azt mondják, hogy vissza vagyunk adva ön magunknak, most készítsünk-e számára puha fészket, hogy istentelen bűneit onnan repítve ki eltemessen bennünket!” Figyelemre érdemes, hogy ő is felhívta a figyelmet az európai példák sorára: a „türelmes német” s az újjászületett, egyesült olasz nemzet mellett Spanyolország példájára³⁷² is utalt, mint amely állam földjéről „az ördögi hadat elkergeté”.³⁷³ Megállapíthatjuk tehát, hogy az európai precedensek a hazai agitátorok felfogásában azt igazolták, hogy a társaság betiltása nem ellentmond a szabadelvű fejlődésnek, hanem éppenséggel tanújele, velejárója a progressziónak, a szabad előrehaladásnak.

Péteri Károly vitairatának apropójául ugyan a német földről elűzött jezsuiták ügye szolgált,³⁷⁴ célja jóval túlmutatott azon, hogy a száműzött szerzetesek befogadása ellen érveljen, amit fontosnak tartott hamarjában tisztázni: „nem arról kell intézkedni, hogy a Németországból

³⁷⁰ Itt a Sonderbund-háború után született új svájci szövetségi alkotmányról van szó. A jezsuiták kiutasítását egyébként előzőleg már a háború előestéjén is elrendelték. BANGERT 2002, 400.

³⁷¹ *A jezsuitákról*, 1872, 21.

³⁷² Spanyolországból már az 1820-as forradalom során száműzték a jezsuitákat, a szerző azonban itt bizonyára az 1868-as fordulatra, forradalomra utalt, amely szintűgy a jezsuiták elűzését eredményezte. BANGERT 2002, 390–391.

³⁷³ DISKAY 1872, 44–45.

³⁷⁴ Péteri vitairata Haynald Lajos Pest megye közgyűlésén 1872. november 12-én elhangzott beszédére reagált, amelyben a kalocsai érsek védelmébe vette a jezsuita rendet, továbbá cáfolta, hogy a Német Birodalomból elűzött rendtagok Magyarország felé vennék az irányt. A beszéd tartalmát kivonatolja: PETRUCH 1992, 282–288.

kitiltott rend ide be ne bocsáttassék, hanem hogy a rend, mely ide törvényes engedelem nélkül a rémkorszak alatt becsempészte magát, innen kikergetessék.” Érvelésének középpontjában tehát az állt, hogy a rend törvénytelenül volt jelen az országban, hiszen visszafogadásához az országgyűlés nem járult hozzá. A jezsuiták ugyanis, mint írta, az önkényuralmi korszak alatt léptek újra a leigázott ország földjére, és „[e]zen invasion alapszik a fekete csuhás banda itteni létjoga. A szuro nyok védelme alatt rontottak be hazánkba, telepedtek le s építettek kasszányákat a méltóságos főrendek és főpapság védelme alatt.” Elbeszélése fényében betelepülésük az ország jogfosztott státuszának folyománya volt. Péteri szerint a Jézus-társaság pápa általi feloszlatásával a rendről előzőleg elfogadott valamennyi törvény érvényét veszítette, így 1814 – vagyis a társaság visszaállítása – után magyarországi engedélyezésük új törvényt igényelt volna. Jó pár európai példát citált azt igazolandó, hogy a jezsuiták befogadásáról másutt is új törvények születtek. Itt is megfigyelhetjük tehát a gondolkodás európai perspektíváját. Péteri tehát elsősorban nem is a törvényhozás, hanem a közigazgatás útján javasolt szigorú eljárást a jezsuiták ellen.³⁷⁵ Érvelésmódjában ehelyütt némileg felsejlettek a kultúrharcos interpretációs keretek is: a politikai hatalom tekintélyére apellálva hangsúlyozta, hogy a jezsuiták törvénytelen jelenlétével „a nemzet erkölcsi és politikai reputációja” forgott kockán.³⁷⁶

Az antijezsuita agitáció, amely a napi sajtóban is gőzerővel folyt, annyiban legalábbis célt ért, hogy a jezsuitaellenes félelmek felerősödtek, míg az indulatok magas fokra hágtak Magyarországon. Pozsonyban – a *Pesti Napló* szerint – a rend tagjait nyíltan szidalmazták, sőt követ is meghajigálták. Miután a jezsuiták elhagyni kényszerültek Németországot, országszerte rémhírek kaptak szárnyra, amelyek állítólagos idegen jezsuiták feltűnéséről szóltak. Egyidejűleg megyei, valamint városi petíciók kérték, hogy a kormány, illetve az országgyűlés vegye elejét a német földről elűzöttek befogadásának, továbbá számolják fel a jezsuiták fennálló rendházait az országban.³⁷⁷ (Diskay röpiratának apropójául

³⁷⁵ PÉTERI 1873, 13–17, 23.

³⁷⁶ PÉTERI 1873, 93.

³⁷⁷ PETRUCH 1992, 278–280.

pont az szolgált, hogy Pápa városa nem fogta pártját az antijezsuita köriratnak.³⁷⁸) A polémia idejével elcsendesedtek, jóllehet az országgyűlésben még 1876-ban is indítványozták a jezsuiták kitiltását.³⁷⁹

A korábban citált egyházellenes kiadványok a jezsuiták mellett természetesen a többi szerzetesrenddel szemben is felhánytorgatták, hogy Róma felé lojálisak, hogy feltétlen engedelmességet fogadnak, amely az ország határain túli előjárókhöz láncolja a rend tagjait – amit márpedig egyetlen szuverén állam sem tűrhet. A röpiratok állandó álláspontja volt, hogy a szerzetesek idegen testet képeznek az államban. Ennek megfelelően a feljebb felvázolt – vagyis a betiltást szorgalmazó programok – többnyire a szerzetesség egészére kiterjedtek. Figyeljük meg például a katolikus felekezetű Simonyi Iván álláspontjait. Interpretációja szerint a „doctrinaer” liberalizmus, amely megfosztja önvédelmi fegyvereitől az államot, ezáltal pedig szabad utat nyit az ultramontanizmus előtt, oda vezetett Belgiumban, a liberális katolicizmus érvényesülésének egyik mintaországában, hogy az apácák, a szerzetesek, így a jezsuiták szinte elárasztották az országot. Előterjesztette saját egyházügyi javaslatát Simonyi végül megállapította: „A jezsuiták számüzendők: bár az ellenükben fenálló törvényes okok mindazon szerzetekre is érvényesek, melyeknek főnökeik Rómában laknak.”³⁸⁰ 1868-as munkájában Toldy is súlyosan bírálta a szerzetesi intézményt – megjegyezve egyebek mellett, hogy „a szerzetesek Róma legkitartóbb, legfanatikusabb, legügyesebb előharcosai”. Természetesnek ítéltük tehát, hogy ő is azt propagálta, hogy az állam töröljön el minden szerzetesrendet, majd foglalja le azok javait.³⁸¹ Hozzátehetjük: a reformprogramok iránt fogékony közegek már a reformkor előestéjén sötét képet festettek a szerzetesrendek közéleti ténykedéséről, szerepéről, s a szerzetességben a haladás gátját jelölték meg. Ennek megfelelően fokozottabb ellenőrzésük, illetve bizonyos fokú megrendszabályozásuk mellett több ízben felosztásuk igénye is felmerült, jóllehet ez utóbbiról, vagyis az ország összes szerzetesrendjének felszámolásáról szóló javas-

³⁷⁸ *Fővárosi Lapok* 10/147. 1873. június 28. 640.

³⁷⁹ SALACZ 1974, 56–57.

³⁸⁰ SIMONYI 1874, 82–83, 131.

³⁸¹ TOLDY 1868, 223–227.

lat még 1848 forradalmi atmoszférájában sem nyert számottevő támogatást.³⁸² Úgy gondolom, a fentebb felvázolt programok, javaslatok is megvilágíthatják, hogy a 19. századi radikális egyházpolitikai koncepciók, elgondolások háttérében mennyire erősen volt jelen a felvilágosult abszolutizmus, a jozefinizmus³⁸³ szellemi öröksége.

Utalva a magyar egyházpolitikai harcok európai viszonylatban jóval enyhébb jellegére elmondhatjuk, hiába nyertek teret a diskurzusok szintjén azok a bizonyos jezsuita- és szerzetesellenes jelszavak, amelyek a földrész más országaiban is elharapódtak, Magyarországon a jezsuiták betiltását előirányzó koncepciók éppúgy papíron maradtak, ahogy az egyéb rendek feloszlatásáról szóló javaslatok is. A magyar állam nem lépett a tettek mezéjére úgy, mint például a Szárd-Piemonti Királyság, ahol – miután 1848-ban betiltották a Jézus-társaságot – 1855-ben egyéb rendek felszámolásába és vagyonuk lefoglalásába is belefogtak. Az előzőleg idézett szerzők szemei előtt, ahogy azt a fentiek is bizonyítják, az európai példák is rendre ott lebegtek. Később, 1875-ben, a német Kulturkampf során Poroszországban is döntés született a legtöbb szerzetesrend feloszlatásáról. (A jezsuiták betiltásáról 1872-ben birodalmi szinten hoztak törvényt.) Természetesen a Német Birodalomban és Itáliában egyaránt felfokozott médiahadjáratok előzték meg a jezsuita-, illetve szerzetesellenes állami fellépést. A kampányok ráadásul a katolikus többségű Szárd-Piemonti Királyságban hasonló forrásokból táplálkoztak, mint a protestáns dominanciájú Poroszországban,³⁸⁴ ami szintúgy azt igazolhatja, hogy a felekezeti háttér immár nem feltétlenül bizonyult döntő tényezőnek. Ez persze nem meglepő, hiszen más forrásbázis alapján, a hazai képviselőházi naplók feldolgozása során Schlett István is rámutatott már, hogy a katolikus egyházzal formált álláspontok immár nem feltétlenül függtek a felekezetiségtől: például

³⁸² FAZEKAS 1999, 82, 108–109.

³⁸³ Mint közismert, II. József felvilágosult abszolutizmusa is eljutott egyes szerzetesrendek felszámolásáig. VANYÓ, 1983, 89–90.

³⁸⁴ A németországi és itáliai jezsuita- és szerzetesellenes agitációhoz, majd politikai cselekvéshez lásd BORUTTA 2011, 218–265.

Németh Albert kemény egyházkritikája is igazolhatja, hogy az antiklerikális nézetek a 19. századi hazai liberálisok és nacionalisták táborában is képesnek bizonyultak felülírni az eredendő felekezeti kötődést.³⁸⁵

A „jezsuita” szó tágabb értelméről

Végül érdemes szót ejteni a „jezsuita” szó tág, átvitt értelmű jelentéstartományáról. A szó ugyanis több ízben már 1848 előtt eloldódott eredeti, elsődleges jelentésétől, s tágabb értelemben nem pusztán a rendet és tagjait, hanem a reformellenes, maradi és fanatizmusra hajló egyházas felfogást jelölte.³⁸⁶ A dualizmus érájában fogant antiklerikális források szóhasználatában a „jezsuita” szintűgy a retrográd egyházi irány szinonimájává vált: a „jezsuitizmus” egyet jelentett az „ultramontanizmussal”. Emellett – s ez a jezsuitaellenes szövegekre igen jellemző volt – a szerzők hajlottak jezsuita embertípusról beszélni, mint amely személy magán hordja a rendtagok sztereotípiák szerinti tulajdonságait, azaz fondorlatos, szemfényvesztő, álszent és főleg hazug. A nevét elrejtő szerző, tehát feltehetőleg Maar például röpirata tárgyát definiálendő leszögezte, hogy bár a „jezsuitizmus” szerinte „magával az emberi nem teremtésével vette kezdetét”, a folytatásban „csupán azon jezsuitákról legyen szó, kik a »Jézus társasága« érdemes tagjai”.³⁸⁷ Péteri polémiájában a pap történész Fraknói Vilmos Pázmányról írt művét is hosszasan boncolgatta, amely műnek véleménye szerint valamennyi lapja azt bizonyítja, hogy szerzője – „Páter Frankl” – „habár nem beöltözött tagja a rendnek, [...] jezsuita az utolsó csepp vérig, az utolsó izig”.³⁸⁸

Összefoglalás

A bencés történész Vanyó Tihamér a felvilágosodás idejének pamfletjeit vizsgálva rávilágított már, hogy: „[a] szerzetesség elleni irodalom

³⁸⁵ Lásd SCHLETT 2010, 499.

³⁸⁶ FAZEKAS 1999, 109–111.

³⁸⁷ *A jezsuitákról*, 1872, 6.

³⁸⁸ PÉTERI 1873, 94.

egyáltalán nem oly gazdag gondolatokban és érvekben, mint kötetekben.”³⁸⁹ Úgy gondolom, meglátása a 19. századi hazai antijezsuita vitatirodalmat illetőleg is megállja helyét, hiszen forrásbázisom öt szerzője jóformán ugyanúgy argumentált a jezsuiták ellen. Mindent összegezve megállapíthatjuk, hogy a tanulmányomban feldogozott antijezsuita szövegek jórészt a kora újkori gyökerű, tradicionális antijezsuitizmusból táplálkoztak, jóllehet a 19. századi antiklerikális iratok interpretációi, népszerű témái, ha volt is kapcsolatuk a Jézus-társasággal, úgy látom, némileg visszafogottabban, gyérebben kerültek napfényre a hagyományos antijezsuita vádpontok árnyékában. Kora újkori példák persze máshol is rendre feltűntek az antiklerikális irodalomban, s érintőleg az antijezsuita brosrák is foglalkoztak 19. századi eseményekkel, az arányok viszont itt határozottan elbillentek az előbbieik javára. A felekezeti eredetű előítéletek így tovább éltek ugyan, de immár elszakadtak, függetlenedtek a szerzők felekezeti háttérétől, ami általában is igaz a katolicizmus 19. századi kritikájára. Jóllehet az antijezsuitizmus a múlt századok folyamán nem feltétlenül járt együtt egyházellenes attitűddel – gondoljunk csak a jezsuiták egyházon belüli ellenfeleire –, az 1870 után napvilágot látott röpiratok ízig-vérig antiklerikális források voltak, ennek fényében elemzésük során a specifikus jegyek mellett jó pár olyan szövegösszefüggésre is felhívtam a figyelmet, amelyek a jezsuitaellenes irodalmat az általános egyházellenes szövegvilágba ágyazták. Meglehetősen jellemző volt, hogy olykor ugyanazon gyarlóságok – mint például csalás, pénz- és hatalomvágy, a sötétség terjesztése – sorát, amelyet máshol az egyház egészének szemére hánytak, a jezsuitaellenes irományok kifejezetten a jezsuita rendhez fűzték, vagy legalábbis hatványozottan érvényesnek vélték rájuk nézve a katolikus papsággal szemben általában is felhánytorgatott bűnlajstromok pontjait. Nem túlzás azt állítani, hogy jezsuitákról festett szinte ördögi képek még annál is sötétebbnek bizonyultak, mint ahogyan máshol ábrázolták a papságot. Az ellenségkép-képzés igazi mintapéldáját érhetjük tehát tetten a feltérképezett diskurzustérben.

A magyar publicisták jezsuitaellenes érvskálája, véleményei természetesen teljesen egybecsengtek Európa egyház- és jezsuitaellenes közvéleményének felfogásával, minthogy forrásbázisuk is nagyban azonos

³⁸⁹ VANYÓ 1983, 84.

volt, ami világosan visszaigazolja az antijezsuitizmus transznacionális jellegét. Megjegyezhetjük emellett: a magyar história protestáns és függetlenségi szemléletű narratívája, amely igen fajsúlyosan volt jelen a hazai jezsuitaellenes irodalomban, valamifajta sajátos, magyar nemzeti színezetet is adott az itteni antijezsuitizmusnak.

Ahogy az általános antiklerikális vitairatok, úgy az antijezsuita disputák programjai is túlhágtak a liberális szabadságjogok határain, amennyiben a társaságban történetileg igazolt veszélyforrást azonosítva nem represszív, hanem olyan, preventív jellegű törvényszerzést sürgettek, amely a rendtől lényegében megtagadta volna azt a szabadságot, amelyet a liberális elvek szellemében – egyéb személyek, illetve egyesületek esetében – többnyire maguk a jezsuitaellenes szerzők is helyeseltek. Ezúttal is azt láthatjuk tehát, hogy az antiklerikális iratok lapjain nemigen, legfeljebb pusztán a jelszavak szintjén érvényesült a „szabad egyház szabad államban”-féle alapvetés, merthogy programjaikban rendre olyasféle elképzelések kerültek előtérbe, amelyek jóval inkább az abszolutista rendszerek felfogásrendjét idézték. Ezt sem tekinthetjük persze valamifajta magyar specifikumnak. A propagált jezsuitaellenes fellépés létjogosultságát igazolandó, így rendre felemlegették más európai államok századbeli eljárásait is.

III. KULTÚRHARC, NACIONALIZMUS ÉS ANTIKLERIKALIZMUS AZ EGYHÁZPOLITIKAI KÜZDELMEK RÖPIRATIRODALMÁBAN

E fejezet középpontjába az 1890-es évek első felének szövegei kerülnek, tehát az egyházpolitikai küzdelmeknek vagy magyar kultúrharcnak is nevezett fejlemények antiklerikális röpiratirodalma, amelyről mindaddig némileg kevesebb szót ejtettem. Közel két évtizednyi idő is eltelt a kora dualista korszak egyházi kérdések körül fellobbant csatározásai óta, mire Csáky miniszter „elkeresztelési” rendelete újra felszínre hozta a felekezeti vegyes házasságok, ezeken keresztül pedig az egyházpolitikai reformok – Tisza idején alig bolygatott – problémáit. Érdemes lesz tehát figyelmet fordítani az eszmetörténeti mező egészének színélváltzásaira, hogy a folytatásban ezt is figyelembe véve szemléljük az antiklerikális kútfők újabb csoportját.

Változások a politikai gondolkodás fősodrában

A 19. század utolsó negyedét vizsgálva az eszmetörténeti összefoglalások a fősodró hazai politikai gondolkodás paradigmájának nacionalista irányú, a magyar nemzeti szempontokat mind’ jobban előtérbe helyező elmozdulására, módosulására hívják fel a figyelmet. A fiatalabb generációk tagjai ugyanis az 1870-es évektől a nemzeti érdekek hatékonyabb védelmét követelték az államtól: sürgették, hogy az váljon valódi nemzetállammá, s mint ilyen lépjen fel erélyesebben a nemzetiségi „agitációk” ellen, s akár hatalmi eszközök útján is támogassa az ország nem magyar ajkú lakosságának magyarosítását. Eötvös József néhai liberális ideája, az etnikai-nyelvi szempontból semleges állam, amelyen jórészt az 1868-ban elfogadott, „a nemzetiségi egyenjogúság tárgyában” hozott törvény is alapult, nemigen tett szert népszerűsége a hazai liberálisok – egyúttal nacionalisták – táborában. Szembefordulva a semleges és toleráns állam szabadelvű teóriájával többségük már olyan „magyar nemzeti államra” formált igényt, amely – azon túl, hogy a liberalizmus kontinentális válfajának szellemében a haladás motorja s a

közjó előmozdítója is egyben – mint a magyar nemzet erejének kifejezője tevélegesen segíti a magyarságot nemzeti céljai elérésében, Kárpát-medencei hegemoniájának fenntartásában.³⁹⁰

A nacionalista megfontolások fajsúlyos jelenléte a magyar liberálisok politikájában persze egyáltalán nem volt újszerű jelenség. Péter László is felhívta már a figyelmet, hogy a reformkorban felkarolt, haladó, polgári jellegű reformprogramok mögött sem feltétlenül liberális és filantróp alapelvek, hanem több ízben igenis nacionalista princípiumok rejtettek. A nacionalizmus azonban a 19. század első felében még nem lett kizárólagos értékmérője a liberálisok politikájának. A századfordulóig – mint a történész megállapította – ez is megtörtént, s a század végére a liberális eszmék már rendre alárendelődtek a nacionalizmus doktrínájának.³⁹¹ Nemzet és haladás relációjában „a nemzet primátusának dogmává merevedése” – ahogy Gergely András fogalmazott – a dualizmus idején már gátat szabott például a politikai rendszer demokratikus irányú továbbfejlesztésének is.³⁹² Mint látni fogjuk, a század utolsó évtizedében a nacionalista szempontok az egyházügyi reformok vitájába is erőteljesen beférkőztek, vagyis a nacionalizmus nyelvezete, érvrendszere, asszimilációs célhorizontja nyomot hagyott a „magyar kultúrharc” folyamán diadalra vitt reformok polémiajában is. Az újabb fejezetben tehát azt fogom vizsgálni, hogy a század utolsó évtizedében a magyar nacionalizmus nyelvezete, eszmevilága vajon hogyan járta át az antiklerikális-egyházpolitikai röpiratok frazeológiáját, érvskáláját és jellegzetes interpretációit.

Itt persze mindössze a hangsúlyok eltolódását regisztrálhatjuk, s az antiklerikális diskurzusok bizonyos fokú áthangolódását, hiszen a nacionalista szempontok, ha relatíve gyengébb súllyal is, de az 1870-es évek elejének szövegeiben is megjelentek. Az ultramontanizmus vádjának 19. századi-századvégi megjelenési formáját például már bátran értelmezhetjük a nacionalizmus összefüggésében. A modern nacionalizmus ugyanis – doktrínájának megfelelően – a felépítendő nemzet, illetve nemzetállam részére minden másnál magasabb rendű lojalitást

³⁹⁰ CIEGER 2001, 107–116; TAKÁTS 2007, 71–72, 78–79.

³⁹¹ PÉTER 1998/a, 68–69, 77.

³⁹² GERGELY 1987, 117.

igényelt. Így a modern nemzet szinte abszolutizált tárgyává vált a politikai lojalitásnak, amely maga alá gyűrte a régi – például regionális vagy éppen egyházi – tényezőket, s a helyükbe lépett.³⁹³

Új színárnyalatok: az antiklerikalizmus nacionalista érvskálája

Az 1890 után zajló egyházpolitikai küzdelmek idejére a nacionalista szempontok és jelszavak hangsúlyosabbá váltak, s még fontosabb szerepet játszottak az antiklerikális röpiratokban. Ezt jól példázhatja, hogy a lépten-nyomon ostromozott szigorú, „ultramontán” egyházas felfogás opposícióját a szövegek egy jelentős hányadában már nem az egyetemes emberi haladás, a polgári fejlődés liberális eszménye, nem a „felvilágosodás”, a terjedő „világosság” jelentette, mint előzőleg, 1870 táján, hanem kifejezetten a modern nacionalizmus eszméje, ezzel együtt a felépítendő „nemzeti állam” programja. Az egyházas szellem fő kihívója, ellenfele tehát a diskurzusok szintjén – több szövegben legalábbis – megváltozott.

A református erdélyi jogász Deák Albert (1864–1924)³⁹⁴ 1894-ben publikált röpiratának már a főcíme is meglehetősen beszédes: *Harc a nemzetállam ellen.*³⁹⁵ A szöveg szerzőjének interpretációjában a 19. századi „kulturharc”, amely Magyarországon is fellángolt, nem egyéb, mint a modern nemzeti eszme és a római egyház összecsapása, amely mint annyiszor a történelemben, úgy most is a politikai hatalom körül forog, hiszen – hiába foglalták el II. Viktor Emánuel olasz csapatai a pápai államot – Róma továbbra is ragaszkodik régi pozícióihoz. Értelmezése szerint a pápai hatalom ellen folytatott évszázados küzdelmek még nem érték végét, a szerző reményei szerint viszont a még legyőzetlen pápai hatalom most már ténylegesen a végét járja, merthogy „a pápaság, ez a világra szóló hatalom, soha sem állott talán jelentékenyebb áramlattal szemben, mint a mit a jelen század uralkodó eszméje: a »Nemzetiségi eszme« indított”. A röpirat írója rámutatott az egyház szupranacionális jellegének és a modern nacionalizmusnak a szemben-

³⁹³ PÉTER 1998, 62, 67.

³⁹⁴ Életrajza: SZINNYEI 1891–1914, II. 666–667. col.

³⁹⁵ „Trebla Kádder” 1894.

állására, és diszharmóniájukat bizonygatta. Amíg az egyház a „legszívesebben látná az egész civilizált világot egy hatalmas szellemi birodalomban (természetesen a pápa jogara alatt) egyesítve”, s egységes, univerzális jegyeit preferálná, addig a nemzet új, modern eszméje „még jobban szembetűnővé tette és kiélesítette a civilizált világ nemzetiségenkinti tagozatát”, s „a nemzeti egyéniség erőteljességét, az egyetemlegesség köréből való kitűnését, kiemelkedését parancsolja” – fejtegette a szerző. Álláspontja alapján valójában nem a Csáky-féle rendelet, s még csak nem is a polgári házasság ügye miatt feszült egymásnak egyház és állam, hanem „a század legnagyobb hatalma: a »Nemzetiségi Eszme«” miatt, minthogy „Az ifju »Nemzeti Eszme« harca ez a »Világ Uralom« életunt ideájával”.³⁹⁶

A kormánypárti politikus, publicista és ügyvéd Beksics Gusztáv (1846–1906) „Febronius” álnéven³⁹⁷ publikált *Ultramontanismus és nemzeti állam* című röpirata szintúgy jó példája az egyházpolitikai irodalom századvégi nacionalista áthangolódásának. A szerző 1891-ben, még az egyházpolitikai küzdelmek előestéjén az ismét felerősödött felekezeti konfliktusok, illetve a felekezetekre jellemző intolerancia nemzeti szempontból romboló hatására irányította a figyelmet. Magyarország vallási tagoltsága a látásmódja alapján rendkívül kártékony „felekezeti szellem” türelmetlenségével egyetemben olyan centrifugális hatású, szétforgácsoló tényezőt jelentett szerinte, amely gátolta a modern magyar nemzet integrálódását – vagyis azt, hogy a Kárpát-medence népei végre egy erős nemzetben egyesüljenek.³⁹⁸ Noha, ahogy az iromány címe is sejteti, a szerző kritikája elsősorban az ultramontanizmusra s főleg a katolikus alsópapságra irányult, a „felekezeti szellem” ellen felhozott vádpontjait a protestánsok egy részével szemben is felrőtta. A röpirat írója ráadásul rosszállva utalt egyes nemzetiségek és felekezeti identitásuk összefonódására is. Ne feledjük, hogy a régi Magyarországon a felekezeti és a nemzetiségi tömbök több esetben fedték egymást. Jellemző volt továbbá, hogy a nem magyar ajkú népek nemzeti és vallási élete szinte összeforrt egymással, hiszen egyházi szervezetük egyúttal nemzetiségi nyelvük, kultúrájuk legfőbb fenntartóját, ápolóját, fejlesztőjét

³⁹⁶ „Trebla Kádder” 1894, 7–10, 13–14, 33–36.

³⁹⁷ „Febronius” 1891. – Beksics álnévét Salacz is feloldja. SALACZ 1938, 119.

³⁹⁸ „Febronius” 1891, 12–15, 18.

is jelentette, amire az 1868-ban született nemzetiségi törvény is széles lehetőséget engedett. Az ortodox románok vagy például a szerbek felekezeti és nemzeti életének egybefonódása persze polgárosodásuk alacsony fokával is összefüggött, mivel régiesebb társadalmuk laicizálódása jóval lassabban haladt.³⁹⁹ Mindemellett megjegyezhetjük, hogy az a gondolat, amely szerint a felekezeti sokszínűség nehezíti a nemzeti egység megteremtését, egyáltalán nem volt új, feltűnt már a reformkorban is. Széchenyi István gróf *Hitel* című művében például a nemzeti egység igényéről írva a centrifugális erők sorában utalt a vallási tagoltságra is.⁴⁰⁰

A „felekezeti szellem” aknamunkájának gondolata Beksics egyházpolitikai programjának egyik kiindulópontjául szolgált. „Az államnak tehát – mint írta – saját kezébe kell vennie a nemzeti célok minden munkaeszközét. Nem adhat ezekből egyet sem át a felekezeteknek. A felekezeti szellem nem lehet megbízható munkatársa; az a szellem, mely először vallási, s csak azután magyar szellem.” Egy olyan erős, cselekvőképes állam koncepcióját ragadhatjuk meg röpiratában, amely felül-emelkedik a felekezeti viszálykodáson, és garantálja a magyar nemzeti érdekek elsőbbségét. Lényegében a polgári anyakönyvezés és a polgári házasság bevezetése éppúgy a „nemzeti állam” céljai szempontjából nyert jelentőséget érvelésében, mint például a főkegyúri jogok fenntartása is – utóbbi gátolhatja ugyanis, hogy Magyarországon belül „államellenes törekvések kapjanak lábra”. Egyház és állam teljes szétválasztásától viszont óva intette hazáját, mert az egyház állammal szembeni autonómiájában, szabadságában veszélyforrást látott. Egyfelől aggályait hangsúlyozta, hogy a szabadság az ultramontanizmus diadalútját tenné lehetővé Magyarországon, mialatt a többi vallás a szabad versenyben alulmaradna a hadsereg módjára fegyelmezett, erőteljesen centralizált, ezáltal roppant erős egyházzal szemben, amely élve a szabad

³⁹⁹ A témához lásd pl.: GERGELY 2008.

⁴⁰⁰ Széchenyi olyan magyar nemzeti célok és vívmányok igényével lépett fel, amelyek mentén „szépen egybe olvadna ’s egy testté válna mind azon számtalan felekezet, mellyet vallás, írói gőg, státus, személyes haszon, mania ’s a’ t. úgy mint a’ könnyen eldarabolható követ a fővény, eddig egymáshoz csak gyengén tartott ’s hazánkat töredékeny mosaikhoz tette hasonlónak”. SZÉCHENYI 1830, 225.

mozgástér lehetőségével hamarosan előretörne a parlamenten belül is. Itt lényegében a hajdan Simonyi Iván, majd például Hegyi Pál által is megfogalmazott aggodalmak, félelmek sejlettek fel a Szabadelvű Párt publicistájának szövegében. Másfelől félelme szerint a szlovák vagy a horvát katolikusok magas számaránya miatt az egyházi önkormányzat, amelynek létrejötte a szeparációból adódna, az ország egyes részein nemzeti-ségi aspirációk alapjául szolgálna. Ennélfogva nem támogatta az egyház-szervezet decentralizációját sem – amelynek célját 1868–1871 körül még felkarolták az antiklerikális röpiratok –, mivel szerinte szintén nemzeti-ségi célok érvényesülésére teremtené lehetőséget.⁴⁰¹ Megállapíthatjuk tehát, hogy a nacionalista nézőpont előretörése Beksics Gusztávnál nem pusztán az érvek skáláját, a szöveg nyelvezetét színezte át, hanem az előzőleg megismert fősdru reformkoncepciót is felülírta.

Ugyan a vallásszabadság, illetve a felekezeti egyenjogúság is fontos jelszó volt röpiratában, amelyben a – saját programja szerint felfogott – szabadelvűséget is protezsálta, de *expressis verbis* leszögezte, hogy a liberalizmus „nem mehet tovább, mint a hol már az állami érdekbe ütköznék”. Államelvű felfogását sugallta a „Febronius” álnév is. A 18. században a német Nikolaus Johann von Hontheim püspök publikált ilyen álnéven, s az évszázadok során folyamatosan megerősödött pápai hatalommal szemben a – gallikán mintájú – államegyházak és a püspökök jelentősebb szabadsága, függetlensége mellett érvelt. A febronianizmus, amely a jozefinizmust is inspirálta, hajlott elfogadni az államok, a fejedelmek kiterjedtebb jogait az egyház felett.⁴⁰²

1893-ban Beksics újabb pamflettel jelentkezett, most „Severus” álnéven publikált.⁴⁰³ Irománya apropójául Schlauch Lőrinc bíboros, nagyváradi püspök eredetileg Ferenc József részére írt felterjesztése szolgált, amelyben a főpap a házassági jogi törvényjavaslatot támadta, és amely hamarosan nyomtatott formában is napvilágot látott.⁴⁰⁴ Igazodva a Szabadelvű Párt céljaihoz „Severus” nem óhajtott a teljes egyház ellen frontot nyitni: világos gesztusok útján próbálta elhatárolni a hazai egyház „ultramontán” platformját a papság hazafiasabbnak, lojálisabbnak

⁴⁰¹ „Febronius” 1891, 13, 43–44, 68–69, 74.

⁴⁰² DIÓS 1993–2013, III. 520–521.

⁴⁰³ Álnévét Gulyás lexikonja is feloldja: GULYÁS 1978, 392, 525.

⁴⁰⁴ SALACZ 1938, 264–267.

tartott szárnyától, amely utóbbi csoport reményei szerint a főpapság egy részét is magában foglalta. Dörge delmes vádjai szerint az „ultramontán reakció” Schlauch Lőrincsel az élen mind az állam, mind az egyéb felekezetek ellen felszítaná a háború lángját. A kultúrharc retorikájára jellemző militáns metaforák, szófordulatok a nagyvárad püspök kritikájában is rendre előtérbe kerültek: „Schlauch Lőrincz pásztorbotja lándzsává hegyeződött ki. Érvei éles töltények, habár ritkán találunk, sőt néha el sem sülnék.” Memoranduma „arzenál”, amely segítségével „fel fogja fegyverezni rohamra induló fekete hadseregét”. Egyébiránt a publicista támadásai jórészt ezúttal is a „felekezeti szellem” ellen irányultak. Érvelése szerint a nemzet újjászületésének, egyúttal az állam konszolidációjának záloga, „ha a felekezeti szellemet [a] hatalmas nemzeti szellem legyőzi, nemcsak a hivek, hanem egyszersmind az egyházi vezérek szívében”. 1893-as röpiratában továbbá már eljutott egy nemzeti, de legalábbis nemzetibb egyház programjáig is. Konceptióját persze ő is historizálta: a Mohács előtti egyház függetlenségét méltatta, amelynek szabadsága szerinte egyedülálló volt Európában. „Állami és nemzeti függetlenségünk visszaszerzése után vissza kell térnünk a Mohács előtti egyházpolitikához. [...] Magyarországnak nemcsak Bécstől, hanem egyszersmind Rómától való függetlenségéhez” – írta, vagyis a római függést – interpretációjában: a „birodalmi egyházpolitika” folyamánát – úgy tálalta, mint egy, a nemzet őseredeti történeti fejlődésétől eltérő fejleményt, amely idegen, külső tényezők befolyása útján jutott érvényre az országban. Végül az alábbi felhívással fordult olvasójához: „Legyen jelszavunkká: »Magyar nemzeti egyház és nemzeti állam«.”⁴⁰⁵

A röpiratok a 19. század végi magyar nacionalizmus központi problémáját, a nemzetiségi kérdést is összekapcsolták az egyházpolitikai reformok polémiájával, elsősorban a polgári házasság tárgyában – amely nem mellesleg a legtöbb vitát generálta,⁴⁰⁶ s kulcsfontosságú volt a reformok sorában. 1867-től, liberális részről ugyanis egyre többen sürgették, hogy a szabadelvű reformok során fokozatosan kiépülő polgári jogállam – megfelelve az állam és egyház szétválasztását előirányzó liberális felfogásnak – vonja saját szabályozása alá a házasságot, hogy a

⁴⁰⁵ „Severus” 1893, 10–17, 96–98, 102.

⁴⁰⁶ A polgári házasság vitájához, ennek érvelésmódjaihoz részletesebben lásd SARNYAI 2015.

fennálló bonyolult viszonyok, a nyolcféle különböző felekezeti házasságjog helyébe egységes polgári házassági jog lépjen. Jellemző liberális érvelés szerint a házasság amúgy is a polgári társadalom alapintézménye, amelynek polgári szerződés jellegéhez, így az állam jogosultságához nem férhet kétség. A röpiratokban a tervezett törvény emellett másfajta, kifejezetten magyar nemzeti szempontú jelentőségre is szert tett: a polgári házasság mint a nemzetiségek asszimilációjának lehetséges előmozdítója nyert értelmet. A reform ilyesféle szerepét az egységes nemzeti jogok megteremtésében, így a vallásilag – egyúttal nemzetiségileg – vegyes házasságok előtti gátló tényezők lebontásában jelölték meg.

Így érvelt Beksics is: „A polgári házasságot nem azért kell követelni, mert most conflictus van az állam és a kath[olikus] egyház közt. Mint az állami és nemzeti célok megvalósításának egyik legfőbb eszközét követelni kellett már régen. Mint a nemzetiségi és táji ellentétek leggyorsabb megszüntetőjét; mint az állami és nemzeti öntudat legbiztosabb hordozóját.” Ugyanitt megmagyarázta, szerinte hogyan segítené elő a házasságügyi reform a magyarosodást: „A különböző fajok más és más valláshoz tartozván, a felekezeti papok gátolták az összevegyítést. A polgári házasság megszünteti ez akadályt, tehát a magyar nemzet összeforrásának e házasság legfőbb eszköze.”⁴⁰⁷ Deák Albert ugyancsak komoly jelentőséget tulajdonított a polgári házasságnak a magyarosodás szempontjából. Mint írta:

„Arról van szó, hogy a nemzetiségi területek szerint szétszakított, nemzetiségi egyházak szerint separált, ritualis jogok helyett, egységes, nemzeti és állampolgári institúció létesíttessék [...], mely a nemzetiségeket ismét egy lépéssel közelebb hozza a magyar állameszme szivveréséhez. Hogy a ruthén, a tót, a szerb, az oláh, a ki most kizárólag politikai tévtanokkal szaturált pópája hatása alatt áll: érezze a magyar állam jóltevő kezét, közellétét, életének legünnepélyesebb, legfontosabb momentumában: a házasságkötés, a családalapítás actusában.”⁴⁰⁸

⁴⁰⁷ „Febronius” 1891, 96–97.

⁴⁰⁸ „Trebla Kádler” 1894, 35.

A polgári házasság intézményéhez fűződő asszimilációs remények természetesen a tervezett reform országgyűlési tárgyalása során is felmerültek. Szilágyi Dezső igazságügy-miniszter például hangsúlyozta a parlament előtt, „hogy a nemzet különböző alkatelemeit a közös jogintézmények egysége által is össze kell forrasztani; s ezen összeforrasztását első sorban a házassági, a családi intézményt szabályozó jog egységében kell érvényre emelni”.⁴⁰⁹

A „Flamma” álnéven jegyzett, feltehetőleg az ügyvéd és újságíró Pollák Illés (1852–1930)⁴¹⁰ által írt röpirat házasságjogi reform-párti érvelését a nacionalista nézőpontok abszolút dominanciája jellemezte: a publicista által előirányzott végső cél itt sem volt más, mint „hogy a régi magyar vallások által termelt fajok s osztályok keverékéből az egységes magyar nemzet előállhasson”. Tipikus epokalista érvelésmódja⁴¹¹ szerint elengedhetetlen, hogy a magyarság együtt haladjon a modern világ fejlődési irányával, s felvegye a lépést az európai nemzetállamok éleződő versenyében. Emiatt létfontosságú álláspontja alapján, hogy a 9 milliós magyar nemzet magába olvasztva a Kárpát-medence mind a 17 millió lakóját⁴¹² megerősödjön. A szerző hite szerint az állam ugyan megtenné a tőle telhetőt e célból, „[á]mde a katolikus egyház odasánczolta magát a széles országutra és kánoni lövegeivel megállítja a nemzeti fejlődés üde menetét”. Természetesen itt, ahol újra fellelhetjük a militáns frazeológiát, a polgári házassággal szembeni ellenállására, illetve a felekezeti vegyes házasságok egyházi-felekezeti szabályozásból fakadó korlátjaira, problémáira hívta fel olvasója figyelmét, amely viszontagságok folytán „Magyarország el van ütve a legfontosabb

⁴⁰⁹ *Képviselőházi napló*, 1892–1897. XV. (1893. december 1. – 1894. február 6.) 84.

⁴¹⁰ A szerző álnévét Gulyás Pál álnévlexikonja is feloldja: GULYÁS 1978, 164, 614. Életrajza: SZINNYEI 1891–1914, X. 1342–1343. col.

⁴¹¹ Az epokalista érvelési típus szerint a nemzet érvényesülésének és fennmaradásának legfőbb feltétele, hogy alkalmazkodjék a korszellemhez, vagyis igazodjon a világ fejlődésének irányvonalához. Lásd TAKÁTS 2007, 64.

⁴¹² A szerző utalt ilyen formában Magyarország népességére. Az 1890. évi népszámlálás szerint Magyarország népessége 15,231 millió fő volt, Horvát-Szlavónországgal együtt 17,463 millió. A magyar nyelvet 8,539 millió fő beszélte (mint anyanyelvet: 7,426 millió). *Magyar Statisztikai Évkönyv* 1894, 20.

nemzetképző erőtlől”, vagyis „a vérkeresztelés hatalmas nivelláló eszközétől”. Gyógyírt a mind’ égetőbb problémákra „Flamma” szerint is egy, a magyarság céljainak megfelelő házasságjogi reform nyújthat: „Ha nem nézi a magyar nemzet érdekeit a katolikus egyház, akkor kötelessége nézni a magyar nemzetnek. Tegyen, a mint más nemzetek tevének, mikor Róma kasztokat akart kebelükben statuálni örökre, ezek pedig útját állták a jogállamnak, a nemzeti államnak.”⁴¹³ Láthatjuk, hogy „Flamma” írásában is a „nemzeti állam” víziója, elérendő célja került előtérbe, érvelése pedig megvilágítja, hogy a reformok nála éppúgy, mint Beksics Gusztáv programjában a nemzeti érdekek elsőbbségének, feltétlen érvényesülésének garanciáját ígérték. Egyházi részről egyébiránt ténylegesen nem helyeselték a felekezeten kívüli házasságokat. Az egyházas szemléletű történész Salacz Gábor sorait⁴¹⁴ idézve az egyház „a vallási közömböségtől féltve híveit s lehetetlennek tartva vegyes vallású házasságok között annak a lelki egységnek biztosítását, mely a házasság katolikus fogalmából következik, sohasem helyeselte, mindig ellenezte, sőt igyekezett meg is akadályozni a vegyes házasságokat”.

A polgári házasságért folytatott harcot „Flamma” is jóval tágabb összefüggésbe helyezte, s mint Róma és a nemzet összeecsapását, harcat interpretálta, amelynek tétje a nemzet függetlensége, és amely szinte létharc a magyarság számára. Olvasótábora nemzeti önértékre apelálva bizonygatta, hogy a pápai hatalmi befolyás elfogadhatatlan, le-sújtó és megalázó a nemzetre nézve. Végül odáig jutott, hogy amíg Európa jó része már felszámolta saját területén a római befolyást, addig a fennálló helyzetben „Magyarország alattvalója Rómának”. A röpirat írója – feltéve, hogy a pápa nem fog engedni – mint a harc lehetséges eredményét egy új, Rómától függetlenedett nemzeti egyház létrehozásának esélyét is megpendítette. Ennek fényében figyelmeztette a pap-ságot: „A magyar előbb születik magyarnak s csak aztán vesz fel a kereszténységbe. Mikor Szt. István alatt felvették a katholicismust, azért tették, mert jobbnak találták. Semmi sem mutatja pedig, hogy a nemzet választóképesége s joga valahol elveszett volna a történelem

⁴¹³ „Flamma” 1894, 34–41, 48–49.

⁴¹⁴ SALACZ 1938, 10–11.

erdőiben.”⁴¹⁵ Előzőleg érintettem, hogy nemcsak „Severus” röpiratában, hanem már az 1870-es évek elején, sőt hajdan már a reformkori viták idején is felmerült egy Rómától függetlenedett magyar nemzeti egyház gondolata.

Érdemes megjegyezni, a fennmaradásért folytatott nemzeti harc gondolata, amely „Flamma” argumentációját is átjárja, ez idő tájt a nacionalizmus meglehetősen jellegzetes toposzát jelentette. A század utolsó harmadában a hazai értelmiség a terjedő nacionáldarwinista felfogás jegyében fokozatosan a nemzeti létharc gondolatának és a nemzethalál – a létharccal, a kiválasztódás folyamatával összefüggő – képzetének foglyává vált, ami a támadóvá vált nacionalizmus számára is jogosítványt szerzett, s rányomta bélyegét a magyar nemzetiségi politikai gondolkodásra.⁴¹⁶ Habár a szociáldarwinizmus befolyásától más szövegek szerzői sem függetlenedtek, a „Flamma” által írt röpirat frazeológiájában, érvelésmódjában a darwinista jellegű hatás látványosan jutott érvényre: a szerző „a természet nagy fejlődési törvényeit” emlegette, a társadalmi és vallási intézmények összefüggésében természettudományi-biológiai analógiák sorát citálta, s Darwint név szerint is megemlíttette szövegében.⁴¹⁷

A reformjavaslatok tehát a röpiratok interpretációjában a nemzeti érdekeket szolgálták, mint nemzeti követelmények jelentek meg, ennek bizonyítékául pedig a publicisták előszeretettel emlegették fel, hogy a nemzetiségi „irredenták” – vagyis a nemzet felfogásuk szerinti ellenségei – is a reformok ellen tevékenykedtek. A nemzetiségek jelentős részben ténylegesen elleneztek a törvények elfogadását: az aradi román gyűlés állásfoglalása szerint például az egyházügyi reformok programja s főleg a polgári házasság nem csupán egyházuk alapelveit és dogmáit sérti, hanem „szétbomlasztja a nemzeti egyház önkormányzatát” is.⁴¹⁸ A románok végül szolidaritásukat fejezték ki az ország más nem magyar népcsoportjai felé. Mindebből egyébiránt a konzervatív-egyházi oldal is próbált érvet kovácsolni a maga számára a liberálisok ellen, ami során a reformok ellenfelei a nemzetiségi veszélyt tematizálva a nemzet

⁴¹⁵ „Flamma” 1894, 6, 81–82, 140–142.

⁴¹⁶ NÉMETH G. 1976, 31, 38–39.

⁴¹⁷ „Flamma” 1894, 19, 24, 27–28.

⁴¹⁸ Az 1894. május 3-ai aradi román gyűlés határozatait lásd: KEMÉNY G. 1956, 131.

félelmeire apelláltak. Már a korábban citált és „egy katolikus hazafi” aláírással 1867-ben megjelentetett röpirat szerzőjének a polgári házassággal szemben felhozott érvei között is fellelhetjük, hogy a liberális házasságjogi reform megsértené a nemzetiségek vallásos érzelmeit, vagyis liberálisok csak újabb olajat öntenének a tűzre: „A nemzetiségek forronganak, s lecsillapításuk, kielégítésük helyett legszentebb érzelmeikben akarják megtámadni, s orvosság helyett keserűséget nyújtanak a felizgatótt kedélyek fokozására.”⁴¹⁹ – írta. (Korábban, a kultúrharcfelfogások relációjában felvázoltam, hogy a Kulturkampf kapcsán a mérsékelt liberális politikai erők is elsősorban a felekezeti és nemzetiségi konfliktusok fel-lángolásától tartottak, természetesnek vehetjük tehát, hogy egyházi térfélen éppen a hasonló viszályok fokozódásával riogattak.)

Egyes nemzetiségi közegek egyházpolitikai ellenzéki sége persze muníciót nyújtott az események olyfajta interpretálásához, hogy a katolikus egyház a nemzetiségek segítségével folytat háborút a magyar állam ellen, amit például *Lázadó papok* című röpiratában a „Rutilus” álnevű publicista, az irodalomtörténész, esztéta és gimnáziumi tanár Szigetvári Iván (1858–1932)⁴²⁰ maga is felpanaszolt. A háborús metaforák egyik legszemléletesebb példáját nyújtják sorai, amelyek szerint amióta a szabadelvű kormány felvette programjába az egyházpolitikai reformokat, szüntelen „dúl a harc, szól az ágyú a falusi templomoktól kezdve föl a püspöki konferenciáig és amint tisztességes háborúhoz il-lik, jönnek a szövetséges hadak Rómából és az osztrák feudálisoktól, oláhoktól és tótoktól meg egyéb jóbarátaitól a magyar nemzetnek”.⁴²¹ Bizonyára mindez lehetőséget kínált még jobban elidegeníteni a nemzeti érzelmű olvasót az egyházi állásponttól – vagyis magyar hazafias érzelemvilágot mozgósítani a papság ellen.

„Rutilus” brosúrája jól példázhatja továbbá, hogy a 19. század végi magyar nacionalizmus nyelvezete és eszmevilága még az olyan röpiratok oldalain is feltűnt, nyomot hagyott, amelyek érvelése – szemben az előző három szövegével – nem nacionalista megfontolások mentén épült fel, vagyis középpontjukban nem kifejezetten nacionalista jellegű

⁴¹⁹ „egy katolikus hazafi” 1867, 30.

⁴²⁰ Életrajza: SZINNYEI 1891–1914, XIII. 846–848. col. (Álnevét Szinnyei is feloldja.)

⁴²¹ „Rutilus” 1893, 8.

célok álltak. Szigetvári ugyanis elsősorban a nem vallásos állampolgárok hangját hallatva szorgalmazta a teljes vallásszabadságot, így a felekezeti különiség jogi lehetőségének megteremtését, majd az anyakönyvezés, a házasság, valamint az iskolák szekularizációját. Noha nehezményezte a szabadelvűség magyarországi elhanyagolását, és rossszallólag írt az egyház szabadelvűség ellen folytatott agitációjáról – szerinte: hadjáratáról –, mégsem mint a liberalizmus, hanem mint a szocializmus programját aposztrofálta fő álláspontját, amely szerint „a vallást magánüggé kell tenni”.⁴²² Figyelemre érdemes, hogy még egy, a szocializmus felé nyitott értelmiségitől⁴²³ sem állt távol nacionalista jellegű frázisok és interpretációk használata, ha az egyházi ügyek polémijához szólt hozzá. A kultúrharc retorikája persze, ahogy a háborús hasonlatok is bizonyíthatják, az ő szövegét is teljesen átjárta, sőt a kultúrharcos interpretációs keretek iskolapéldáját lelhetjük fel a röpiratban. A hazafias önértzet felébresztése céljából egyház és állam erőpróbájának tétjét a haza feletti hatalomban, vagyis az ország függetlenségében jelölte meg: „Meg kell ezt magyarázni a jövő kornak, hogy megértse. Meg kell mondani világosan, hogy a kérdés ez volt: ki bírja a hatalmat »a négy folyó és hármas bérc honában:« egy felekezet papsága-e vagy az állam.” A magyar nyelv terjedésének ügyét ugyanitt az egyházi latinnal fűzte össze: „Évtizedek óta folytatjuk a magyarosítást, nyelvünk hódít minden téren, csak a kath[olikus] theológiát nem bírja meghódítani; ennek a nyelve idegen marad örökké, hogy ez idegen nyelven dirigálhassák a papságot Rómából.”⁴²⁴ Tehát a nyelv idegenségét exponálva sugallta a „fekete seregek” révén képviselt egyházi érdekek – nézőpontja szerinti – idegenségét a hazától.

⁴²² „Rutilus” 1893, 5–7.

⁴²³ Röpiratában utalt a munkásmozgalom és az ultramontanizmus hazai megítélésének véleménye szerinti kettős mércéjére. „Ha szegény munkások gyűlnek össze elpanaszolni, hogy éheznek és egy-egy merészebb hang halatszik a társadalom ellen, csak a tömeget kergeti szét a rendőrség, a vezetőket rendszerint ott marasztalja, hogy törvény elé állítsa »külföldről jövő izgatás miatt.« Mert az csak a püspököknek van megengedve, hogy világgá hirdessék, milyen utasításokat kapnak a Vatikánból a magyar kormány ellen.” „Rutilus” 1893, 8.

⁴²⁴ „Rutilus” 1893, 5, 10.

A „Veridicus” álnéven megjelent polgáriházasság-párti röpiratról is elmondhatjuk, hogy bár érvelésében a nacionalizmus asszimilációs cél-horizontja nem bírt központi jelentőséggel,⁴²⁵ szerzője több ponton mégis hatni próbált olvasója hazafias érzületére, ami folytán a szövegben nacionalista jellegű frázisok is megjelentek. Elsősorban a házasság polgári jellege mellett érvelt, és a biblia sorait citálva bizonygatta, hogy mind Jézus, mind az apostolok elfogadták a házasságot tisztán világi jellegű, polgári ügynek. Röpirata utolsó harmadában aztán ő is eljutott az ultramontanizmus engesztelhetetlen bírálataig, az idegen, római befolyás felhánytorgatásáig, és súlyosan becsmérelte a magyar főpapokat a pápa iránti lojalitásuk miatt. Az „ultramontán” jelző mellett, mint említettem, itt előszeretettel élt a németes „Römling” formával is. Utalva az egyházi latin nyelv idegenségére, ahogy Szigetvári, úgy „Veridicus” is felrótta a honi papsággal szemben: nem elég, hogy „Róma parancs-zavára hallgat”, „még csak vallási nyelve se hazai”. A nacionalizmus ott jutott a legerőteljesebben érvényre nála, ahol a felekezetek szerveződését kifogásolta, merthogy a felekezeti keretek erősödésében szint-úgy nemzetbontó, a nemzeti egység szempontjából romboló hatású tendenciát vélt felfedezni. Mint fejtegette: „Itt tehát katolikus körök⁴²⁶ alkotásával, protestáns szegregáló törekvésekkel szaggatni szét a nemzet-test egységét [...], nemcsak hazafiatlan dolog, de egyenesen nemzeti bűn; ilyenféle, az egységes hazának nemzettestét szétszaggató munkára nincs Magyarországnak szüksége.” Eszmefuttatása végén állást fog-

⁴²⁵ Csupán röpirata végén utalt röviden a polgári házasság lehetséges asszimilációs szerepére, ám ezt – egyedülálló módon az általam olvasott röpiratok sorában – nem pusztán nemzetállami, hanem részint összbirodalmi szempontból mérlegelve tette. A házasságjogi reform szerinte tehát ama célból is fontos, „hogy a különböző népfaj s vallási szektákra szakadozott polgárlott monarchia népeinek házasságok általi egybeolvadása után a birodalom consolidatiója előmozdittassék, miért is a polg[ári] házasság szószólói egyszersmind az ország s az ösbirodalom legőszintébb barátai gyanánt üdvözölhetők[,] míg annak ellenesei egyuttal a monarchia nyílt vagy alatto-mos titkos elleneiként tekintendők”. „Veridicus” 1893, 127.

⁴²⁶ A Katolikus Körök az egyházpolitikai küzdelmek légkörében jöttek létre, és a katolikus politikai mozgalom támaszaivá váltak, sőt a hitélet fejlesztésében is szerepet vállaltak. SALACZ 1938, 155.

lalva a nemzeti kötődés elsőbbsége mellett opposícióba helyezte egymással a hazaszeretetet és az ultramontanizmust is. „Róma nekünk idegen föld, nem hazánk, semminemű javával nem élünk, de ám ennek a mi hazánknak földje szent előttünk; ez a föld, melyhez annyi drága honfivér tapad, melyből kinőttünk, mely éltet s táplál, mely adományával eláraszt, s mely iránt oly nagyok a mi kötelességeink, utánna álljon e Romának!?”⁴²⁷ – fogalmazott.

A történettudomány részéről többen jelezték már, hogy valójában nem a laicizálódás folyamatának egyirányú, diadalmas előrehaladása, a vallási kötelmek erejének folyamatos gyengülése jellemezte a 19. századot, a religió szempontjából ugyanis egymással ellentétes irányú folyamatok hullámszerű mozgását észlelhetjük a századot vizsgálva, s a felekezetek felújult konfrontációja vagy a felekezeti egyletek és pártok létrejötte egyaránt a társadalom szekularizációjával ellentétes, a felekezeti keretek megerősödésével járó tendenciák tanújelül szolgálhat.⁴²⁸ Válaszul a szekularizációs kihívásra a katolikus egyház például csakugyan azon fáradozott, hogy felekezeti jellegű intézmények hálóját létrehozva szorosabbra vonja felügyeletét hívei felett, s azok valóságos különtársadalomban tömörüljenek – a lehető legjobban elvágva, elhatárolódva a külvilágtól.⁴²⁹ Liberális részről márpedig éppen eme erőfeszítések, valamint az újjal létrejött felekezeti szellemű intézmények miatt rótták fel a nemzeti egység megbontását, ezáltal a nemzetállam-építés hátráltatását a katolicizmusnak. A citált röpiratok is rendre rótták a felekezeti viszályok és szerveződések fokozódását, míg a „felekezetieskedés” kritikájának adtak hangot, s a vallási tagoltság – véleményük szerinti – nemzetgyengítő erejét feszegették. A *magyar nemzeti egyházpolitika* című és „Megyei” álnéven közölt 1893-as füzet, amely főbb mondandójában megegyezett a nacionalista motivációjú röpiratok álláspontjaival, ennek fényében jellemezte az előirányzott – és ez idő tájt népszerű jelszót jelentő – „nemzeti egyházpolitikát” is: „egyrészt minden vallásbeli elé legfőbb földi tekintélyül a magyar állam suveránitását helyezi; másrészt pedig ép ezen legfőbb földi tekintélyével hárítja

⁴²⁷ „Veridicus” 1893, 104, 118–120.

⁴²⁸ Lásd BRANDT 2013.

⁴²⁹ Lásd KLESTENITZ 2018, 268–269.

el a nemzeti amalgamizációnak a felekezetiességben rejlő akadályait.”⁴³⁰ Az egyházpolitikai küzdelmek idején a felekezetiesség bástyáinak erősödését például katolikus nagygyűlések jelezték,⁴³¹ majd a politikai katolicizmus⁴³² zászlóbontásával létrejött a Néppárt, amely az egyházpolitikai törvények revíziójáért harcolt. Előrepillantva megjegyezhetjük, hogy az a vád, amely alapján az ultramontán erők a nemzetiségekkel léptek szövetségre, átszállt az új pártformációra is. Egy, az újonlag alapított Néppárt ellen publikált és erősen antiklerikális jellegű röpirat szerint „igaz magyar ember nem lehet tagja annak a pártnak, amelyik csakhogy czélt érjen, szövetkezik a haza ellenségeivel, rumunynyal, tóttal, ráczzal”.⁴³³ (Ugyanis a Néppárt türelmet hirdetett a nemzetiséggel, illetve ezek egyes követeléseivel szemben.⁴³⁴)

Végül megjegyezhetjük, hogy az itt vizsgált forráscsoportban a nacionalizmus még rendre szabadelvűséggel járt együtt, s nem töltődött

⁴³⁰ „Megyei” 1893, 14.

⁴³¹ Már a dualista éra kezdetén felmerült egy demonstratív célú nagygyűlés lehetősége, amelyhez mintát a német katolicizmus seregszemléi jelentettek, ám a főpapság egyelőre nem támogatta az idea megvalósítását. Új lendületet és áttörést csak az 1890-es évek hoztak, amikor is az egyházpolitikai küzdelmek felrázták és cselekvésre készítették az ország hithű katolikusait, valamint Rómából is erőteljesebb fellépésre, önszerveződésre, ezáltal hatékonyabb érdekérvényesítésre ösztönözték a magyarországi katolicizmust. 1893–1895 között már vidéki nagygyűléseken demonstráltak a liberálisok egyházpolitikája ellen, 1896-ban pedig összegyűlt a Magyarországi Katolikus Egyesületek Első Országos Kongresszusa, amely több szempontból már a későbbi nagygyűlések sajátosságait mutatta. 1900-tól megindultak az intézményes keretek között, évente szervezett országos nagygyűlések, az első világháború kezdetéig összesen 12 ilyen eseményt rendeztek. Mindezt összefoglalja: CSIBI 2017, 55–60. Érdemes röviden megjegyezni, hogy az ultramontanizmus vádját cáfolandó a magyar király és a haza iránti lojalitás rítusai a nagygyűléseken is rendre megjelentek. Lásd KLESTENITZ 2016.

⁴³² A számos írás témáját képező politikai katolicizmus mellett csak alig esik szó a politikai protestantizmusról. Ennek értelmezési lehetőségeiről lásd KOVÁCS 2016.

⁴³³ *Jön a sáska!* 1896, 30.

⁴³⁴ SZABÓ 1977, 206–207.

antiszemita tartalommal úgy, mint általában az integrális nacionalizmusok. „Megyei” például – fájjalva az antiszemitizmus hazai pozícióit – határozottan pártfogolta az izraelita vallás recepcióját is, s mint szinte minden előzőleg érintett, nacionalista inspirációjú szöveg szerzője a házassági reformot propagálva utalt a magyarországi zsidók asszimilációjának céljára is. Ahogy fogalmazott: „a zsidóság amalgamizációjának szükséges volta már magában elegendő ok valna a polgári házasság behozatalára”.⁴³⁵ (Az 1894. évi házassági törvény végül a keresztények és zsidók között kötött házasságok előtt is utat nyitott.)

Közhely szinte, hogy „haza és haladás” jelszavának – a nacionalizmus és a liberalizmus programjának – régi harmóniája a dualizmus idejének végére felbomlott. A 19. század végétől, de legalábbis az új századelőtől fogva a magyar nacionalizmus antimodernizációs, antikapitalista fordulatát regisztrálják a kutatások,⁴³⁶ amely folyamattal párhuzamosan a liberalizmus Magyarországon is válságba jutott. Népszerűsége, mozgósító ereje némileg már a század utolsó évtizedeire megcsappant.⁴³⁷ Az 1894/1895-ben diadalra jutott, a polgári anyakönyvezésről és házasságról, valamint a vallások szabad gyakorlásáról s az izraelita recepcióról szóló törvények a liberalizmus utolsó nagy horderejű győzelmét jelentették a dualista országban. Igaz, a reformok vitájában immár nem feltétlenül vagy legalábbis nem mindig a hagyományos értelemben vett liberális érvek játszottak főszerepet.

Katolikus válaszok a „magyar kultúrharc” korában

Röviden ezúttal is kitérve az egyház válaszaira azt láthatjuk, hogy a kultúrharcos viták csúcspontján már a magyarországi klérus legmagasabb fóruma reagált a liberálisok céljaira, valamint vádpontjaira. Az 1893. november 30-tól december 7-ig ülésező püspökkari konferencián ugyanis a főpapok elhatározták egy, az egyházpolitikai reformok ellen szövegezett, közös pásztorlevél kibocsátását, amelynek kidolgozására Schlauch Lőrinc nagyváradi püspök elnöklete mellett Székesfehérvár

⁴³⁵ „Megyei” 1893, 31, 35.

⁴³⁶ Lásd pl. PETRÁS 2006.

⁴³⁷ TAKÁTS 2007, 75.

főpásztora, Steiner Fülöp, valamint Veszprém főpásztora, Hornig Károly báró lett felkérve.⁴³⁸ A konferencia által – bizonyos módosítások foganatosítása után – jóváhagyott pásztorlevél középpontjába a főpapok a magyarországi katolicizmus nehéz védelmi küzdelmét helyezték, és felhívást intéztek egyházuk híveihez: „Tömörüljete lekipásztoraitok s egyéb tiszteletreméltó katolikus férfiak vezetése alatt s emeljéte fel tiltakozó szavazatokat sérelmeink ellen.” Amint a korábban vizsgált röpiratok esetében, úgy a közös pásztorlevélben is megtalálhatjuk azt a toposzt, amely szerint a Szent István király művének tartópilléréül szolgáló katolicizmus biztos országfenntartó erőt jelent a magyarok számára. Hiszen – ahogy a főpapok fogalmaztak – konferenciájuk tárgyát olyasféle sérelmek képezték, „a melyek szent István királyunk legdrágább örökségén, kath[olikus] vallásunkon, már eddig is ejtettek: katolikus vallásunkon – mondjuk – a mellyel pedig, midőn vele népét a szent király megajándékozta, az ország fennállásának, boldogságának s dicsőségének egyedül biztos alapját rakta le”.⁴³⁹

Először is határozottan cáfolták azt, hogy a katolikusok szítottak volna viszályt az országban, s kiemelték, hogy küzdelmük védelmi jellegű, ahogy azt a pásztorlevél több ízben nyomatékosította: „ez nem támadás, ez jogosult védelem”. Ellentmondva a hazaszeretet hiányára utaló vádnak kiáltványuk felhívta a figyelmet, hogy mennyit is köszönhet Magyarország a katolicizmusnak. Ennélfogva pedig védelmezve az egyház jogait egyúttal „az állami élet legszentebb érdekében küzdünk, s nemes önérzettel utalunk dicső őseinkre, akik szent hitükkel és annak szent malasztjával szívükben védték a hazát és tartották fenn számunkra”. Mivel a liberálisok egyik központi vádja 1890 után az volt, hogy az ultramontánnak bélyegzett klérus megkérdőjelezi, mi több: megtámadja az állam tekintélyét, a dokumentum természetesen erre is reflektált. „Mi szent hitünk tanítása szerint tiszteljük az Istentől rendelt állami hatalmat s neki engedelmeskedünk. De az állami hatalomnak, melynek Isten a szerzője, meg van Istentől szabott korláta is, és ez az Isten törvénye” – fogalmaztak, majd hangsúlyozták: „az állami hatalom iránt híven őrzött tiszteletünkől is vezéreltetve s magának az államnak érdekében emeljük fel szavunkat oly intézkedések ellen, amelyeknek

⁴³⁸ SALACZ 1938, 277–278.

⁴³⁹ A teljes pásztorlevelet közli: *Religio* 53/1–2. 1894. január 3–6. 2–5.

megtételére az államnak joga nincsen, mert ellenkeznek Szentegyházunk Istentől eredő hitével és jogaival, katolikus lelkiismeretünk szabadságával”. Tagadva, hogy védelmi küzdelmük a haladás ellen irányulna, amint azt az ellentábor hirdette, maguk a főpapok is eljutottak a már említett épületmetafora megfogalmazásához:

„A sérelmek, melyek ellen küzdünk, nem erkölcsi haladást, hanem hanyatlást jelentenek. Nincs haladás Krisztus ellen. Nem lehet államokat a keresztény eszmék romjaira építeni; nem szolgál senki a haladásnak, a civilizációnak, harccal az egyház ellen. Szent István királyunk államfői bölcseséggel, próbált, becses követ tett birodalma alapjául, Krisztus szent tanát és kegyelmét; aki e birodalomnak ez alapját aláássa, az veszélyezteti magát e dicső, ezredéves épületet.”

Kultúrharcfelfogások az újabb röpiratok lapjain

Míg a 1870-es évek szövegei, mivel jórészt még 1873, tehát Virchow híres beszéde előtt születettek, nyilván nem szóltak Kulturkampfról, az 1890-es évek pamfletjei már jól ismerték eme kifejezést, és a zajló harcot többnyire kifejezetten kultúrharcnak tartották. Az egyházpolitikai küzdelmek kezdetén Beksics röpiratában még a jellegzetes félelmek kaptak hangot, s „Febronius” figyelmeztette hazáját, hogy kerülje a „kulturharcot, melyet Poroszország és Bismarck, annyi keserűséget és szenvedést okozva, végig küzdöttek”.⁴⁴⁰ (Viszonyítási pontot tehát nála is porosz–német Kulturkampf jelentett.) A kormánypárti publicista a harcot tehát 1891-ben nem tartotta zajló folyamatnak, realitásnak. Sőt két évvel később „Severus” álnéven is mindössze az „ultramontán” erők fegyverkezéséről és háborús céljairól szólt. Egyúttal figyelmeztette az adott tábor: „A magyar közvéleményben igenis tűz van. Tűz, mely kipattanásra kész. Ép ezért óvakodjék az ultramontán reakció a tűzzel játszani!”⁴⁴¹

⁴⁴⁰ „Febronius” 1891, 73.

⁴⁴¹ „Severus” 1893, 84.

1893-ban viszont a „Rutilus” álnevű füzet szerzője már egyenesen élcelődött azon, hogyan félté-rettegte hazája a „kulturharc veszedelmét”. Mint írta: „A legtöbbet emlegetett és legjobban rettegett eszme ez idő szerint minálunk. Politikus és nem politikus jámbor lelkek ezzel ijesztgetik egymást, mint a gyermeket a mumussal, ez a vörös rém, amelynek hallatára keresztet vetnek magukra, áhitattal rebegve: Minden jó lélek dicsérje az urat, hogy távolítsa el tőlünk a kulturharc veszedelmét.” A röpirat szerzője szerint a félelem mellett az a bizonyos probléma is megzavarta a tisztánlátást, hogy ugyanazon szó alatt nem ugyanazt értették az emberek. Megállapította, hogy anno Virchow csupán a „Kulturkampf” szóösszetételt találta fel, ám a mögöttes jelenség régtől fogva ismeretes Európában. Poroszország, illetve a Német Birodalom Kulturkampfja mögött – taglalta a publicista – lényegében az alábbi és Magyarországon is jól ismert probléma rejlett: „az állam érvényesíteni akarja hatalmát minden téren, az egyházzal szemben is; hűséget és engedelmisséget kíván összes alattvalóitól, a kath[olikus] papoktól is. Erre a pápa saját hatalmát szembeállítja az állammal és a papoknak megtiltja az engedelmisséget.” Olyannyira historizálta a szóban forgó harcot, hogy narratívája alapján a 16. századi reformáció nyomában járó összecsapások princípiuma „se volt más, mint a pápaság harca az államok szabadsága ellen, átszöve természetesen számos politikai érdekekkel, tulajdonképpen a legnagyobb kulturharc”. Ahol pedig a protestantizmus győzelemre jutott, ott az országok „el is végezték a maguk kulturharcát”.⁴⁴² Hasonló volt Deák Albert álláspontja is. A Kulturkampf, amelyet ő is valóságosnak tartott hazájában, szerinte is régről eredt, s a századok folyamán a pápaság – evilági jellegű – hatalmi céljai és pozíciói miatt lángolt fel újra meg újra a történelemben. Így az albigeni mozgalom, a reformáció, majd a francia forradalom mind-mind a historizált „kultur-harc” egy-egy fejezetét, epizódját jelentette narratívájában. Definíciója szerint: „A kultur-harc voltaképpen a pápaság, a klerikalizmus harca azon tényezőkkel, melyek az általa birt hatalmi kört csorbitani képesek.”⁴⁴³ Jól láthatjuk, hogy a Kulturkampfort nem úgy értelmezték, mint valamifajta újabb keletű s kifejezetten saját koruk fej-

⁴⁴² „Rutilus” 1893, 14–17.

⁴⁴³ „Trebla Kádder” 1894, 5–8, 13.

lődésére jellemző fejleményt. A magyar nemzetállami szuverenitás kiteljesítésének, így a külföldi, pápai befolyás felszámolásának a célja az idézett szerzők nézőpontja szerint viszont immár elengedhetlenné tette, hogy a harc végre Magyarországon is lefolyjon, s a nemzet győzelmével záruljon.

Összefoglalás

Úgy gondolom, a hazai antiklerikális diskurzusok nacionalista áthangolódását mutatja, hogy a liberális jelzővel méltán fémjelzett reformok támogatása céljából született röpiratok egy jelentős részében a nacionalista jellegű megfontolások szinte elnyomták a liberális szempontokat, s a nacionalizmus hatása még ott is látványosan érvényre jutott, ahol nem vált abszolút dominánssá egy-egy szöveg érvskálájában. Habár a nacionalista érvek, interpretációk már negyedszázaddal ezelőtt is megjelentek az antiklerikális irodalomban, sőt részint még ennél is régebbre nyúltak vissza, azonban a nemzeti jelszavak és nézőpontok az 1890-es évek elejére jóval hangsúlyosabbá váltak, nem egyszer immár főszerepet játszottak. Egyrészt igen jellemző volt, hogy a röpiratok egyház és állam ellentétét úgy interpretálták, mint a magyar nemzet és a szupranacionalis egyház összeecsapását, amelynek tétje végső soron a nemzet, illetve a „magyar nemzeti állam” függetlensége Rómával szemben. Másrészt a magyar nacionalizmus asszimilációs elvárásai is igen erőteljes befolyással voltak a polgáriházasság-párti állásfoglalásokra. Harmadrészt a felekezeti feszültségek felújulása idején több szerző is megfogalmazta azt a vádat, hogy a túlzott felekezeti kötődések és főleg a viszályok bomlasztják a nemzet egységét. Céljuk persze nem a specifikus felekezeti hitelvek felszámolása volt, pusztán a felfogásuk szerinti nemzeti érdekek feltétel nélküli elsőbbségére formáltak igényt mindenféle felekezeti szemponttal szemben. A liberalizmust mindemellett – ha mást is értettek szabadelvűségén, mint anno például Eötvös vagy Deák – szinte mindnyájuk mint mércét, mint normatív alapot helyezte olvasója elé. A tanulmányomban feltérképezett antiklerikális-egyházpolitikai diskurzustérben tehát „haza és haladás” programja még összefonódott egymással, jóllehet a súlypont nem egyszer erőteljesen elbillent a nacionalizmus javára.

Érdemes megjegyezni, hogy korábban a német Kulturkampfnak is megvolt a maga nemzeti dimenziója: Bismarck a politikai katolicizmust, amelyet a szeparatizmus pártolásával vádolt, hajlott összefűzni részint az elzászi franciák, de főleg a lengyelek ügyével. A harcok alatt ráadásul a liberális sajtótól sem állt távol, hogy az újságírók határozottan nacionalizálják a fiatal német birodalom és az ultramontanizmus konfrontációját.⁴⁴⁴ A kultúrharcos iratok ideológiájának nemzeti-nemzetiségi dimenziója 1890 után Magyarországon is látványosabba vált.

A röpiratokban ekkortájt már megjelent a kultúrharc kifejezés is. Noha a mérsékelt liberálisok, jórészt pont az ország vallási és nemzeti-ségi széttagoltsága miatt – a felekezeti viszályok felszításától tartva –, többnyire kerülni kívánták a Kulturkampft, az antiklerikális röpiratok publicistái már hajlottak igent mondani a harcra, amely értelmezésük szerint az ultramontanizmus feletti végső győzelem ígéretével, egyúttal az állami szuverenitás kiteljesítésével kecsegtetett. Figyelemre érdemes, hogy historizálva a harcot a Luther nevével fémjelzett reformációs mozgalmat is egyre-másra úgy interpretálták, mint valamifajta pápaság-ellenes szabadságharcot, amely a röpiratok interpretációjában többször is a Kulturkampf fontos epizódját jelentette. A reformáció kultúrharcos interpretálásának alapja tehát egy láthatólag pozitív színezetű reformációfelfogás volt. Érdemes tehát alaposabban megvizsgálni, hogy a hazai antiklerikalizmus, amely, mint jeleztem, értelmezésem szerint az anti-katolicizmussal azonos, hogyan is viszonyult a protestantizmushoz.

⁴⁴⁴ BORUTTA 2011, 107–109, 317–320.

IV. KULTÚRHARCOS INTERPRETÁCIÓS SÉMÁK ÉS A PROTESTANTIZMUS

Kultúrharc és protestantizmus

„Németország állami egységét védte az ultramontanizmus ellen. A protestáns Észak küzdött ez egységért, a kultúrharcz elrejtett alakjában, a kath. Dél ellen. Poroszország, Bajorország és a katolikus lakosságú egyéb vidékek ellen. Luthernek porosz katona-kabátba öltözött szelleme vívott nemcsak Rómával, hanem a germanizmust állította szembe a gallicizmussal.”⁴⁴⁵

Egy olyan, igencsak közkeletű kultúrharcfelfogás rejlik Beksics fent idézett sorai mögött, amely alapján a kultúrharcok archetípusának, a porosz–német Kulturkampfnek a világnézeti gyökereit és esszenciáját tulajdonképpen a katolicizmus, valamint a lutheri protestantizmus hagyományos szembenállása képezte, és amely felfogást, tehát a felekezeti harc narratíváját valójában jócskán árnyalhatják a történeti kutatások.⁴⁴⁶ Egészen természetes, hogy a katolikus és a protestáns felekezetek ellentéte a magyarországi küzdelmek historiográfiájában is többször nyert említést úgy, mint az események egyik központi mozgatórugója. Elvégre az ún. „elkeresztelések” bonyodalmi, amelyek a vallásfelekezetek viszálykodásaiból fakadtak, a „magyar kultúrharc” közvetlen eredőjét, felhajtóerejét jelentették, s gyakran az egyházpolitikai polémiák is bizonyos fokú vallásfelekezeti színárnyalatot kaptak. Olyan interpretációs keretek is tovább éltek tehát a régebbi egyháztörténeti feldolgozások oldalain, amelyek a korabeli egyházi szereplők látásmódján, álláspontjain, netán vádjain alapultak – ilyen volt például az a meglátás, hogy a liberalizmus és a protestantizmus szinte kéz a kézben jártak egymással, és erős egységfrontot képeztek a katolicizmussal

⁴⁴⁵ „Febronius” 1891, 119.

⁴⁴⁶ A Kulturkampf törvénykezése például, bár jóval enyhébben ugyan, de némileg az evangélikus egyházat is érintette, Bismarck pedig nemigen bírta az evangélikus óporosz konzervatívok támogatását erőteljesen világias politikájában. WINKLER 2005, 206.

szemben. Salacz többször idézett monográfiájának narratívájában is fontos szerepet játszottak a felekezeti nézőpontok, a konzervatív, egyházas szemléletű történész pedig a II. világháború előestéjén rosszállólag konstatálta, hogy: „A katolicizmussal ellentétben a protestántizmus teljes egészében eljegyezte magát a liberalizmussal.” Majd az 1890-es erőviszonyok felvázolása során megállapította, hogy: „A protestantizmusnak szövetségese volt ekkor a zsidóság, a szabadkőművesség és a nálunk protestáns vezényszóra hallgató liberális⁴⁴⁷ s így koncentrikus támadás indult a katolicizmus ellen. A kormány a protestantizmussal nem mert szembeszállni, katolikus tagjait azonnal a klerikalizmus vádjával illették volna.”⁴⁴⁸ Csak-hogy a liberális egyházpolitikai törvények nem feltétlenül estek egybe a protestáns érdekekkel sem, emiatt aztán a szabadelvű, a reformokat pártfogoló s valóban jóval hangosabb protestáns kiállások, állásfoglalások mellett kételyek és félelmek is hangot kaptak, és pedig mind az evangélikus, mind pedig a református egyház berkeiben.⁴⁴⁹ Ám a politikailag liberális érzelmű egyházi és világi protestánsok – legalábbis egy markáns csoportjuk – a hazafias pátozzsal átitatott szabadelvűség érvényesülésének politikai szempontjait a specifikusan felekezeti, református vagy evangélikus érdekek elé helyezték. Zoványi Jenő az alábbi módon interpretálta a problémát nagyszabású, a hazai protestantizmus múltjáról írt művében: „A protestánsok zöme átérzve minden korszerű haladás iránti erkölcsi kötelezettségét, lelkesedéssel sorakozott az ú. n. szabadelvű egyházpolitika mellé, nem törődve azzal, hogy egyházaiknak legalább is ugyanannyi vesztesége fog származni belőle, mint a katolikuséinak, előnyük pedig semmisen járhat vele.”⁴⁵⁰

⁴⁴⁷ Vö. ezt K. Török Mihály Miklós megjegyzésével, amely szerint már a német kultúrharc „hullámai átsaptak Magyarországra is, ahol a már megerősödött szabadkőművesség igyekezett megragadni az alkalmat, hogy lemásolja a német protestantizmus és szabadkőművesség szövetségével megvívott harcot”. K. TÖRÖK 1933.

⁴⁴⁸ SALACZ 1974, 7–8, 80–81.

⁴⁴⁹ A protestánsok attitűdjeiről: KÓSA 2011/d, 292–294, 300–301.

⁴⁵⁰ ZOVÁNYI 2004, 296. – Zoványi össze is foglalta, hogy melyek voltak azok a bizonyos károk, hátrányok, amelyek a kormány szabadelvű reformtörvényeiből a protestáns egyházakra háramlottak. Egyrészt az 1890-es évtized közepéig elfogadott jogszabályi keretek is a laicizálódás irányába mutattak, másrészt a polgári házasság, valamint az állami anyakönyvezés bevezetése

A „magyar kultúrharc” bizonyos tapasztalataitól függetlenül persze általánosságban is elmondható: a századforduló idejére olyan sztereotípiák rögzültek a közfelfogásban, amelyek alapján a katolicizmus a reakciós és középkorias, míg a protestantizmus a liberális és haladáspárti szemléletmódot reprezentálta a történelemben.⁴⁵¹ Ez a túlságosan általánosító és nyilván erőteljesen elfogult felfogás természetesen az antiklerikális irodalomra is nagy fokú hatást gyakorolt – ahogy azt az alábbiak bizonyítani fogják. Ugyan a feldolgozott röpiratok többnyire csak érintőlegesen foglalkoztak a protestantizmussal, hiszen figyelmük elsősorban a katolikus egyház kritikájára, egyúttal az egyházpolitikai reformokra összpontosult, egyes protestáns jellemzők előtérbe helyezését mégis megfigyelhetjük a feltérképezett diskurzustérben, ahol egyébiránt a katolikus és a protestáns felekezeti háttérű szerzők ugyanazon eszmevilág talajáról, szinte ugyanúgy hivatkoztak a protestantizmusra. A folytatásban görcső alá veszem, hogyan értelmezte a reformációt és a protestáns szellemiséget a kultúrharcos jellegű röpiratok szerzőgárdája, s egyúttal azt is, hogyan integrálódott a protestantizmus sajátos értelmezése-interpretálása a kultúrharc retorikájába.

A protestantizmus mint pozitív példa

Az ultramontanizmus vádját felröva, a katolicizmus római origóját kifogásolva az antiklerikális röpiratírók előszeretettel exponálták az erősebb helyi identitású protestáns egyházak példáját, sőt, mint látni fogjuk, egészében is a protestantizmust preferálták a katolicizmussal szemben.⁴⁵² A fiatal Gárdonyi Géza például polgáriházasság-párti

a protestáns lelkészeknek jelentékeny jövedelemkiesést jelentetett, ezek révén ugyanis elestek stólájuk egy részétől. Harmadrészt a gyermekek vallásáról elfogadott törvény is része volt a kormány liberális reformcsomagjának, amely feladva a „sexus sexum sequitur” elv kötelező erejű, kizárólagos előírását megteremtette a jogi lehetőségét, hogy a vegyes vallású házaspárok frigyre lépésük előtt szabadon megállapodjanak leendő utódjaik vallásáról. Ez pedig ellentétben állt a protestáns egyházak világosan megfogalmazott elvárásaival. ZOVÁNYI 2004, 373–374.

⁴⁵¹ KÓSA 2011/a, 118.

⁴⁵² Ez német földön is jellemző volt: amíg például Bismarck a politikai katolicizmusban a birodalom Rómából vezérelt belső ellenségét jelölte meg,

röpiratában a protestánsok – mi több: a zsidók – hazafiasabb attitűdjeit szegezte szembe a katolikus klérus Róma-hűségével: „A zsidópap soha nem ágál az állam ellen, a lutheránus papnak nincs oka fenekedni; a református papjaink hazafisága kétségbevonhatlan; csak a katolikus papság az, a melynek nem Budapest parancsol, hanem Roma, s nem a magyar nemzet boldogulása a törvénye, hanem a papi uralom biztosítása.”⁴⁵³ Az evangélikus-katolikus vegyes házasságból született Gárdonyi „egy római katolikus polgár” szerzőségi megjelöléssel publikált brosúrájában tehát éppúgy a hazai református papságot övezte a „kétségbevonhatlan” hazafiság dicsfényével, ahogy a reformátusság maga is hajlott összefűzni a református vallást a magyar hazafiság pátoaszával. (Kósa László szerint igazán a 19. században, a neoabszolutizmus idején telítődött a „magyar vallás” elnevezés nemzeti-ideológiai színezettel.)⁴⁵⁴

Gárdonyi idézett sorait az 1890-es évek küzdelmei közepette jegyezte, ám hasonló álláspontok kaptak hangot a kora dualista korszak irodalmában is. A szintén katolikus felekezetű Toldy István például elismerően fejtegette, hogy a „reformáció merész forradalma [...] államok határai közé korlátolt, nemzeti egyházakat” teremtett, és szintén ellentétbe helyezte a „hazátlan ultramontanizmust” a protestantizmus hazafias attitűdjeivel. Az egyházalkotmányok más irányú fejlődésével magyarázta, „hogy az ultramontanizmus hazáját nem a hazában, hanem Rómában keresi, s hogy a protestantizmus a haza érdekét helyezi mindenek fölé”.⁴⁵⁵ Toldy ennek megfelelően az egyházreform fellett töprengve is bizonyos protestáns minták felé fordult, hiszen amíg „a protestáns egyházalkotmányok vagy a reszpublika vagy az alkotmányos, demokratikus monarchia institutióihoz hasonló”, addig „a katolikus egyház szervezete a legridegebb abszolutizmusnak mintaképe”.⁴⁵⁶ Jól láthatjuk, hogy politikai kategóriák alapján értelmezte az egyházak

addig az új birodalmat maga is hajlamos volt az „evangélikus császárság” szerepében értelmezni. WINKLER 2005, 198.

⁴⁵³ „egy római katolikus polgár” 1894, 15.

⁴⁵⁴ KÓSA 2011/b, 149.

⁴⁵⁵ TOLDY 1868, 191–192, 195.

⁴⁵⁶ TOLDY 1868, 195.

belső struktúráját, mialatt a katolikus egyház decentralizációját, gyökerekig nyúló, liberális és népképviselési jellegű reformját szorgalmazta. Ez időben a konzervatív-egyházias tábor többször felrótta, hogy a liberális szellemű egyházreform pártfogói lényegében a protestantizmus mintájára, a katolicizmussal voltaképpen inkompatibilis, demokratikus és protestáns jellegzetességeket adaptálva reformálnák a katolikus egyházat. Ellenben, ha a diskurzusok nem az egyház belső autonómiája, hanem külső önkormányzata körül forogtak, amelyre a felsőklérus az állammal, a kormányzati befolyással szemben formált igényt, úgy a klerikális sajtó, valamint a püspökök is a protestánsok jogaira, autonómiájára hivatkozva utaltak a vallásfelekezetek jogi egyenlőségét és viszonyosságát deklaráló 1848. évi XX. törvénycikkelyre. Ez ellen persze a protestáns sajtó emelt szót: hangoztatva, hogy a katolikus egyház velük ellentétben nem független, abszolút hatalmú ura ugyanis Rómából igazgatja, magát hatalmilag az állam fölé helyezi, ami folytán nem nyerhet protestáns mintájú autonómiát az államtól.⁴⁵⁷ (A katolikus egyház külső önkormányzata, mint láttuk, Toldy szerint is csak szigorú feltételek fejében szabadna, hogy zöld utat kapjon.)

Nem pusztán az egyházszervezet decentralizációjának terén járták volna az egyházi reformok szószólói a protestantizmus útját: a cölibátust támadva a protestáns felekezetek szintúgy pozitív példát jelentettek. A protestáns „Papramorgó”⁴⁵⁸ maga is úgy tartotta, a protestánsok azáltal, hogy nemet mondtak a kötelező papi nőtlenségre, „eo ipso lemondtak a polgári társadalom feletti uralomról”. „S ennek következménye egyrészt egészségesebb, szabadabb egyház-alkotmány volt, másrészt az, hogy a protestánsoknál úgy a papság, mint a nép általában erkölcsösebb mint a katolikusoknál.”⁴⁵⁹ Noha az 1890-es évek elejére a cölibátus eltörlésének ügye és az egyház belső reformja már nemigen szerepelt a szerzők programjain, eme jellegzetes felfogást fellelhetjük a katolikus felekezetű Beksics pamfletjében is. „Febro-

⁴⁵⁷ TÖRÖK 1941, 131, 137–138, 255.

⁴⁵⁸ Később a szövegek szerzőjeként ismert Kóródy Sándort a beregi református egyházmegye világi jegyzőjének, majd egyházmegyei tanácsbírójának is megválasztották. SZINNYEI 1891–1914, VI. 1059–1060. col.

⁴⁵⁹ „Papramorgó” 1870/d, 49.

nus” ugyanis úgy méltányolta a protestantizmust, mint amely „mindenütt a nemzeti életbe olvad bele s melynek papjait a vér kapcsa köti a társadalomhoz, kik nem hódolnak központi akaratnak és nem fogadnak el vak engedelmességet”.⁴⁶⁰

A kultúrharcos egyházpolitikai koncepciók központi célja, mint láttuk, az volt, hogy az állami és a társadalmi szférát mindinkább feloldozzák a klerikális befolyás alól, az antiklerikális szerzők pedig – lényegében a katolikus egyház kártékony állami-társadalmi szerepét igazolandó – több ízben fejtegették, hogy a protestáns társadalmak anyagi és szellemi kultúrája mind Európában, mind a tengeren túl messze meghaladja a katolikus népekéét. A protestantizmus állítólagos műveltségi fölénye – mint rendre felhasznált toposz⁴⁶¹ – szervesen beépült a kultúrharc retorikájába. „Papramorgó” a hitvallásos alapokon álló oktatás szekularizációját javasolva a protestáns Észak-Európa és a katolikus Dél helyzetére is felhívta a figyelmet. „Mily hatással van a római papság uralma valamely nemzet művelődésére, mutatják a protestáns Angol és Poroszország, a legcivilisáltabb, és mutatják a legújabb időig papi uralom alatt álló Spanyol- és Olaszország, e legmiveletlenebb birodalmak a civilisált világnak”⁴⁶² – fogalmazott. A katolikus felekezetű Simonyi Iván is előhozakodott a protestáns társadalmak feltételezett műveltségi fölényével munkájában. A protestáns példa itt is teljesen integrálódott a publicista argumentációjába. Polemizálva a „szabad egyház szabad államban” elvén nyugvó egyházpolitikával s az egyház szigorú állami gyámságát javasolva ugyanis Simonyi a protestáns egyház-állam kapcsolatok példáját is segítségül hívta. Természetesen ő is a protestáns

⁴⁶⁰ „Febronius” 1891, 68.

⁴⁶¹ Az alapelgondolás kapcsán újfent Rudolf Virchow példájára utalnék: a ropant súlyos, 1846-os felső-sziléziai tífuszjárványról, annak hátteréről helyszíni vizsgálatot folytató orvos a humanitárius katasztrófát szoros összefüggésbe helyezte a tartomány elmaradottnak, az újabb idők társadalmi fejlődésétől, kultúrájától távolinak, egyszóval civilizálatlannak tartott viszonyaival, s a protestáns családból származó Virchow a problémák hátterében jórészt a helyi lengyelek katolicizmusát, egyúttal a klérus ártalmas befolyását vélte felfedezni. Minderről részletesen: BORUTTA 2011, 88–95.

⁴⁶² „Papramorgó” 1870/a, 97.

társadalmak fejlettebb és szabadabb viszonyaira, magasabb műveltségi szintjére utalt.

„Daczára, hogy protestáns országokban az egyház alá volt rendelve az államnak, szabadság és műveltség ott inkább virágzott, mint katolikus államokban [...] A protestáns országokban mindenütt kitűnők az iskolák: a nép kitartó és munkás; a műveltség magas és általánosan el van terjedve; az ipar virágzó. A nemzet független, a politikai szabadság sokkal előbb fejlődött, mint a kath. államokban.”

A röpirat írója Anglia, Észak-Németország, a skandináv királyságok és az Egyesült Államok példáját szegezte szembe Olaszország, Spanyolország és Mexikó nyomorúságosnak tartott állapotaival. Ám a protestáns országok, társadalmak fejlettségét nem a protestáns teológiák specifikus jegyeivel, hanem az állam erőteljes befolyásával magyarázta: interpretációjában a protestáns egyházak legfőbb érdeme, amely révén a társadalmak felvirágzásához is hozzájárultak, az volt, hogy jobban hajlottak elfogadni a világi hatalom vezető szerepét.⁴⁶³ Franciaországról szót ejtve Beksics is kijelentette, hogy az újkorban a „protestantismus kiirtása által századokra lökte magát vissza. A hugenottákban megölte saját szellemi potenciáját”.⁴⁶⁴ („Febronius” itt is a „felekezeti szellem”, illetve a „vallási harcok” veszélyeire figyelmeztette olvasóját.)

Mindemellett a reformáció általános, tiszteletteljes aposztrofálásai megvilágíthatják, hogy tartotta magát az a felvilágosult eszmevilágból sarjadó, historizáló gondolati hagyomány, amely alapján a liberális kortársak hajlottak arra, hogy a reformációt mint az európai szabadság-eszme, a liberalizmus egyik eredőjét méltányolják.⁴⁶⁵ A reformáció tehát látásmódjuk szerint a felvilágosult eszmék jegyében felfogott haladás, egyetemes fejlődés előtt tört utat. Simonyi például megállapította, hogy a „protestantismus már magában hordja a fejlődhetést. Számos felekezetei még a legszabadabb gondolkodású férfi észjárását is meg

⁴⁶³ SIMONYI 1874, 98–101, 106.

⁴⁶⁴ „Febronius” 1891, 31.

⁴⁶⁵ KÓSA 2011/b, 147–148.

tudták egyeztetni a bibliával.” Ugyanő általánosságban is méltatta a reformációt, noha nagyszabású, tágabban értelmezett történelmi missziója az ellenreformáció és a jezsuiták miatt szerinte jóformán kudarcba fulladt. „A reformatio, ezen nagyszerű kísérlet az egyházat az emberiség érdekeivel teljesen kiegyenlíteni, meghiúsult.”⁴⁶⁶ A protestantizmus ilyesféle értelmezését a 19. században még tovább erősítette, hogy amíg Róma a francia forradalom után határozottan szembefordult a világ új szellemi jelenségeivel, és nyíltan fellépett a liberalizmus mindahány formája ellen – ami átjárta a pápaság majdnem minden eszmei manifesztációját –, addig a protestantizmus másfajta választ adott a felvilágosodásra: olyat, amely a modern szabadságeszme, a tudomány és a vallás összeegyeztetését célozta. Ez pedig Magyarországon is a német filozófiától inspirált liberális teológiai irányzatok térnyerését eredményezte.⁴⁶⁷

Végül érdemes szót ejteni nemzeti történelem interpretálásáról is. Természetesen nem pusztán az antijezsuita vitairatirodalomban vált meghatározóvá a kora újkori magyar história protestáns szemléletű elbeszélésmódja, hanem más antiklerikális röpiratok oldalain is. Jóllehet a katolicizmus ellen született polémikák esetében egészen természetesen vehetjük, hogy a publicisták szimpátiával fordultak a hajdan vallási jogaik védelmében harcoló protestánsok irányába. Ez esetben persze olyan álláspontok és látásmódok találtak befogadásra az antiklerikális irodalomban, amelyek általában is átjárták a szabadelvű, egyúttal nemzeti érzelmű közfelfogást – és nem pusztán protestáns térfélen. Miután a kora újkor rendi jellegű felkelései a protestantizmus, a vallásszabadság ügyét is felkarolták, a magyar história nemzeti-függetlenségi szellemen fogant interpretációja alapján a protestantizmus, amely együtt küzdött a magyar – rendi – nemzettel Béccsel szemben, mindig is a magyar szabadság, egyúttal a nemzeti függetlenség ügyének letéteményesét, stabil szövetségét jelentette.⁴⁶⁸ A protestáns Deák Albert harcisan nacionalista brosúrájában a 19. századról írva is összefűzte a protestantizmus és a magyarság, egyszersmind a szabadság ügyét. „A protestáns érdekek szövetségébe lépett a szabadelvű áramlat és a szabadságra törekvő egész reformirányzat, ellenben a katolikus érdeknek

⁴⁶⁶ SIMONYI 1874, 16.

⁴⁶⁷ KÓSA 2011/b, 143–150.

⁴⁶⁸ KÓSA 2011/b, 146–147.

kedvezett a pápai befolyásnak ez időtájt kezdődött erősbulése egész Európában” – írta, majd a közjogi kiegyezéshez vezető út történetét fejtegetve is élt a lehetőséggel, hogy levonja tanulság gyanánt: „a nemzet alkotmányos szabadsága és a protestánsok érdekei karöltve járnak.”⁴⁶⁹

Igen jellemző volt tehát, hogy a dualista korszak értelmiségijeit közül többen a protestantizmust a szabadság eszméjéhez kötötték, míg a katolicizmus alacsonyabb társadalmi reputációval bírt, legalábbis a liberálisok körében. Ezt felpanaszolván állítólag Eötvös József megjegyezte egyszer: „Menj, kérdezz meg egy reformátust, milyen vallású, büszkén fogja felelni, hogy kálvinista, Kérdezz meg egy katolikust, bocsánatot fog kérni, mert katolikus.”⁴⁷⁰

A protestáns sajtó és a kultúrharc retorikája

Noha kutatásom tárgyát jórészt a klérus ellenfeleinek tisztán világias motivációjú szövegei képezték, érdemesnek vélem jelezni, hogy a protestáns egyházi elit,⁴⁷¹ illetve sajtó is felhasználta, mozgósította a kultúrharc retorikáját az ősi ellenféllel szemben. „Vigyázatok hazánk őrei, kiknek kezetekben van a nemzet törvényhozó hatalma, hogy részt ne törjön és azon be ne lopózkodjék állami szervezetünkbe az idegen érdekeknek szolgáló ultramontanizmus!” – olvashatjuk például a liberális *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap* hasábjain. Az egyházpolitikai küzdelmek légkörében a lap írója felrótta továbbá, hogy „a főpapság a magyar közjog megsértésével Rómához fordult tanácsért”, tevékenységük pedig nem egyéb, „mint a magyar állam és állami szuverenitásának megtagadása”.⁴⁷² Egyrészt elmondható, hogy a kifogásolt keresztelések

⁴⁶⁹ „Trebla Kádder” 1894, 18, 24.

⁴⁷⁰ Idézi SALACZ 1874, 12–13.

⁴⁷¹ Az 1890-es évtized kezdetén a dunántúli református püspök, Pap Gábor például több, különféle természetű, de egyaránt egyházi kötődésű témát is a kultúrharcos sémák alapján keretezett, mivel nagyban befolyásolta, áthatalta látásmódját az a felfogás, hogy a magyar állam és a Rómához lojális, ultramontán hierarchia olyasfajta, nagy horderejű harca zajlik az országban, amelynek tétje nem kevesebb, mint a magyar állam szuverenitása. Lásd RADA 2024.

⁴⁷² *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap* 35/18. 1892. április 7. („Örök, vigyázatok!”) 245–246. col.

körül fellobbant viszályok kontextusában a protestánsok a fennálló, vagyis a „sexus sexum sequitur” alapelven nyugvó jogi szabályozás szigorú fenntartását kívánták, ennek erélyes végrehajtását követelték, így a magyar állam hatalmára, a kormányzat erejére apellálva próbálták felvenni a harcot a hazai törvénnyel és rendelettel nyíltan is dacoló egyháziakkal szemben. Éppúgy a szuverén magyar állam és jogalkotás tekintélyére hivatkoztak tehát, mint a klérus egyéb, liberális és nacionalista bírálói. Másrészt szintúgy igaz, hogy a protestáns orgánum már jóval ezelőtt a „modern állam” pártján pozícionálta magát az ultramontanizmussal szemben folytatott harca során. Ballagi Mór például itt hirdette még 1870-ben, hogy a zsinat ultramontán irányzata a modern államra és a polgári társadalomra nézve egyaránt fenyegetést jelent, és ha elfogadják a pápai infallibilitás dogmáját, „a pápaság élethalálra folytató hadat izen az európai civilisációnak és mindazoknak, ki[k] a modern állam eszméit a társadalmi együttlét nélkülözhetlen feltételeiül vallják”.⁴⁷³ Ballagi érvelésmódja, fogalmi és interpretációs keretei tehát teljesen megfeleltek a kultúrharc retorikájának.

„Protestáns ultramontanizmus”

Mindemellett a protestánsok nem kizárólag csak pozitív színben nyertek említést röpiratok lapjain. Toldy például – még az 1868. évi népis-kolai törvény elfogadását megelőzőleg – azt jósolta, hogy „a protestáns papság nagy része ép úgy fogja például a felekezeti oktatás rendszerét védelmezni, mint a legvadabb ultramontánok”. Ugyanő az autonómiát és az egyházreformot illetően is figyelmeztetett: „Nem szabad azért vakon utánoznunk a protestantismus iustitutióit; mert magok a protestáns egyházak sem fejezik ki híven, mindenben a reformáció elveit.”⁴⁷⁴ A protestáns egyházak és előjáróik sem feleltek meg mindig és mindenben az antiklerikális publicisták eszményi, erősen idealizált protestantizmusfelfogásának. „Papramorgó”, ugyan a polgári házasság ügyének természetes szövetségesét vélte felfedezni a hazai protestantizmusban, mégis megjegyezte, hogy „akadhatnak a protestánsok közt egyes

⁴⁷³ BALLAGI 1870, 201. col.

⁴⁷⁴ TOLDY 1868, 195.

orthodoxok, kik a protestantismus szellemét félreismervén [...] elle-
nezni fogják e szabadelvű reformot”.⁴⁷⁵ Simonyi pedig – példázandó,
hogy még egy „democratikusan” szervezett egyháznak sem szabadna
az államtól túlzottan nagy függetlenséget nyernie – a kálvinista Genf
példájával állt elő. „Ezen köztársaság és democratikusan szervezett
egyház a legnagyobb zsarnokságot gyakorolta a lelkiismereten, a csa-
ládi élet szentélyén. Ezen köztársaság volt az, mely az átutazó spanyol
Servetus nevű orvost lassú tűznél halálra kínoztta, mert tagadta volt a
szentháromságot.” Rosszallva ejtett szót továbbá a 19. századi
„orthodox protestáns” táborról is, habár ő már szövege elején leszö-
gezte, hogy a protestantizmus haladásellenes, bigott elhajlása nemigen
jelenthet olyan fenyegetést az államra, mint a római egyház „orthodox”,
ultramontán irányzata.⁴⁷⁶

Tény, hogy nem minden protestánst tudott, s jó részük feltehetőleg
nem is óhajtott imponálni az antiklerikális, illetve liberális platformnak,
így éppúgy, mint német nyelvterületen, a Kulturkampf irodalmában,⁴⁷⁷
úgy a magyar szövegvilágban is feltűnt a „protestáns ultramontaniz-
mus” fogalma, amelyet például Beksics is használt.⁴⁷⁸ Itt persze az „ult-
ramontanizmus” már elhagyta eredeti, „ultra montes” jelentését, s pusztán
a vallásfelekezeti szempontok előtérbe helyezésére, a tradicionális
hitelvek fenntartásának szándékára és egyházpolitikai konzervativiz-
musra utalt.

Az eredendőleg református, ám felekezete hitvallási alapjaitól im-
már eltávolodott Péteri Károly reformációról szóló eszmefuttatása jól
szemléltetheti az antiklerikális körök protestantizmusról formált képé-
nek jellemző kettősségét:

„Párhuzamot vonva ezen [katolikus] vallás és a protestáns
vallás között, annyit minden szabadelvű író, minden gon-
dolkozó fő elismer, hogy a reformatio szemben hatalmas

⁴⁷⁵ „Papramorgó” 1870/d, 73.

⁴⁷⁶ SIMONYI 1874, 15, 102–103.

⁴⁷⁷ BORUTTA 2011, 355–357.

⁴⁷⁸ Pamfletjében felhánytorgatta például, hogy a „protestáns ultramontanizmus
támogatta a katholikust a zsidóság ellenében”. „Febronius” 1891, 16.

versenytársával, egy új korszak teremtője lett s egyik tényezője a civilisationnak s ha nem is szülője, legalább szülöttje egy felvilágosodottabb korszaknak.

A reformátoroknak, be kell vallanom, hogy nem célja, de fellépésük következménye lőn a szabad vizsgálódás; ennek folytán a lelkiismereti szabadság és a vallási türelem. [...] Kálvin és Luther [...], fájdalom, nem az észre, hanem a bibliára fektették a súlyt s ezáltal ők is gátolták, habár eredménytelenül, a civilisatio terjedését, s még hozzá a maguk lázadását következetlenül másokban büntették meg, mint Kalvin Servétben, és sok helyen áldozatból elnyomókká lettek.”⁴⁷⁹

Összefoglalás

A források tanulságai alapján az antiklerikális publicisták elsősorban a protestantizmus – felfogásuk szerinti – esszenciáját, őseredeti szellemiségét respektálták. Ez közel sem jelentett egyet a saját koruk protestánsai vagy a reformáció nagyjai iránt megnyilvánuló feltétlen tisztelettel. Hogyan festett tehát a protestantizmusról formált, nyilván erősen idealizált képük, s miért tartották minden hibájuk mellett is jobbnak, nemzeti és szabadelvű nézőpontból egyaránt előnyösebbnek a reformációs hagyományok egyházi közösségeit?

Állam és egyház hatalmi konfrontációjának felvázolása során egyrészt szívesen fejtegették, hogy a reformált egyházak sohasem formáltak igényt olyasféle, egyetemes és evilági hatalomra, mint amilyet Róma, a pápaság foglalt programjába, s rendre fejet hajtottak az állam szupremáciája előtt. Másrészt a hazai reformátusság azon túl, hogy semmiféle országhatáron túli hatalomtól sem függött, sajátos „magyar vallás” pátoaszával amúgy is jobban imponált a röpiratok felfogásmódjának. Továbbá amíg Róma hajthatatlan antiliberalizmusa, „orthodox” teológiai hajthatatlansága a liberálisok állandó célpontjává vált, a szabadelvű felfogás hajlamos volt a progressziót a protestantizmushoz kapcsolni. (Ezt a fajta látásmódot, álláspontot nyilván a kor protestáns

⁴⁷⁹ PÉTERI 1873, 112–113.

teológiai liberalizmusa is megerősítette.) Az egyházi hatalom felszámolásához ráadásul rendre érvül szolgált, hogy a protestáns országok, ahol nem érvényesült a katolikus klérus befolyása, az általánosan elfogadott vélemények szerint műveltebbnek és fejlettebbnek bizonyultak. Mindemellett az antiklerikális közírók a katolikus egyház szigorú hierarchiájával, abszolutisztikus jellegű egyházalkotmányával szemben a protestáns felekezetek demokratikusabb sajátosságaira is hivatkozni tudtak.

Az antiklerikális röpiratirodalomban is megfigyelhetjük tehát azt a – máshol is regisztrált⁴⁸⁰ – jelenséget, hogy amíg az értelmiségi rétegek sorában a katolikus egyház meglehetősen népszerűtlen volt, a polgári, de legalábbis polgárosuló közvélemény jóval erősebb szimpátiával fordult a protestantizmus irányába. A 19. századi liberalizmus fénykorában, egyben a modern nemzetépítés idején azonban tanácsos volt visszafogottan bánni a protestáns jellemzők túlságos idealizálásával, nehogy az a „felekezetieskedés” vádját vonja maga után. Ez persze a katolikusokat, így Toldyt, Simonyit, Beksicset legkevésbé sem fenyegette: legtöbbjük még röpiratában is jelezte katolikus felekezetűségét – jóllehet az antiklerikális diskurzustérben szinte elenyésztek a felekezeti különbségek, és az interpretációk szintjén már nemigen jutottak érvényre.

*

Péteri fent idézett eszmefuttatása, ahol is a szerző szembehelyezte egymással a Szentírást és a rációt, az antiklerikális csoportok kereszténységhez, sőt általában a valláshoz való viszonyára irányítja figyelmet. Monográfiám utolsó fejezete pedig éppen ezt fogja körüljárni.

⁴⁸⁰ KÓSA 2011/b, 141–142.

V. ANTIKLERIKÁLIS RÖPIRATOK VALLÁSSAL KAPCSOLATOS ATTITÚDJEI

Vajon az egyházellenes röpiratok egyúttal a vallás ellen is frontot kívántak nyitni? Mennyiben irányult polémiajuk a vallásos meggyőződések, hitek ellen? Elöljáróban érdemes megjegyezni, hogy a 19. században a mérsékelt liberálisok koncepciója alapján az egyházpolitikai reformok nem volt szabad, hogy az egyes felekezeti hitelvek sérelmével járjanak, vagyis felfogásuk szerint az egyházi jogkörök problémája nem forrt össze a vallás ügyével úgy, ahogy azt a hagyományos pozícióit megőrizni próbáló katolikus egyház hirdette. Egyházi részről ugyanis a viták során – a régi államegyház előjogait, privilegizált státuszát igazolandó – gyakorta a katolikus dogmatikára hivatkoztak.⁴⁸¹ Interpretációjuk fényében tehát az egyház sérelmei egyszersmind a vallás sérelmeit is jelentették. A klérus hitvédelmi retorikáját – a századvégi egyházpolitikai küzdelmek idejéről – Schopper György rozsnyói püspök harcias hangvétellő 1892-es pásztorlevele is jól példázhatja: az egyházpolitikai küzdelmek tevékeny egyházi szereplője többek között azért fordult a katolikus közönséghez, mert megítélése szerint a vallás forgott veszélyben Magyarországon, és eljött az ideje, hogy az egyház tagjai, hívei „egyetértve sorakozzanak a vallás védelmére”. A főpásztor ráadásul a liberális fenyegetést meglehetősen tág összefüggésbe helyezte, amikor is kijelentette: „ma a harcz a hitöket védő keresztények és a szabadkőművességgel szövetkezett keresztényellenes szekták között folyik”.⁴⁸² A klerikális sajtó persze már jóval korábban, az 1867 utáni első erőpróbák közepette is a vallás háborgatását kötötte a liberálisok agitációjához – például a polgári házasság tárgyában, amely reform az egyházas álláspont alapján, ha elfogadnák, sértené a hitet, amely szerint a házasság szentségi jelleggel bír. Katolikus részről a 19. századi viták folyamán – az egyházpolitikai reformkoncepciók és egyes elfogadott törvények

⁴⁸¹ CSORBA 1999, 32.

⁴⁸² Közli: *Religio* 51/2. 1892. január 6. („Schopper György rozsnyói püspök körlevele a kath. egyház helyzetéről hazánkban, tekintettel a közelgő képviselő-választásokra”) 15–18.

mellett – az olyan irományok burjánzását is rendre kifogásolták, „melyek a vallást gyalázzák és ez által a nép vallásos érzését csökkentik”.⁴⁸³ Egyházas nézőpontból szemlélve, ahogy azt látni fogjuk, az itt kifogásolt kiadványok valóban támadták a vallást, a katolikusok dogmatikáját. Fontosnak tartom azonban hangsúlyozni, hogy a folytatásban a vallásról szólva az antiklerikális publicisták sajátos értelmezéseit, álláspontjait járom körül.

Hogyan viszonyult tehát a valláshoz – önértelmezése szerint – az egyházzal szemben olyannyira ellenséges szövegek szerzőgárdája? Vajon felfogásukban elvált-e egymástól az egyház és a vallás ügye? Hogyan fordult továbbá az ateizmushoz, illetve a vallási közönyösség problémájához, amelynek összefüggésében az egyházas sajtó komoly felelősséget tulajdonított nekik? Könyvem utolsó fejezete tehát a sajátos vallásfelfogások és kereszténységértelmezések tárgykörére összpontosul, így végső soron a szekularizációs projektek szószólói által reprezentált, a vallással kapcsolatos elgondolások világába kalauzolja olvasóját.

Röpiratok a vallásról a kora dualista korszakban

Az imént felvázolt egyházas álláspont, amely szerint az egyház ellen hirdetett politikai és sajtóhadjáratok egyszersmind a vallás ellen is irányultak, természetesen az egyházpolitikai tárgyú röpiratok szerzőit is reflexióra bírta – úgy gondolom, már csupán a vallásos érzelmű, ám a reformok oldalán esetleg megnyerhető olvasók megnyugtatása céljából is. Ennek megfelelően legtöbbjük próbát tett, hogy elhatárolja egymástól az egyház és a vallás ügyét a reformok polémijában.

Toldy István az egyház-, illetve valláspolitikai programját előterjesztve élesen elhatárolta egymástól az egyházat és a vallást, és felhívta olvasója figyelmét: „E különbséget nem szabad felednünk, mert az ultramontánok okoskodásainak egyetlen ereje épen abban rejlik, hogy törekvéseiket, melyeknek egyedüli rugója a hierarchia hatalomvágya, az egyház s a vallás érdekeinek leple alá burkoltan állítják a világ elé.” Kijelentette tehát, őt bizony nem ejti zavarba, ha az ultramontán tábor vallásellenes fellépéssel vádolja, mivel szemfényvesztésnek tartja a

⁴⁸³ *Falusi levelek a polgári házasságról*, 1868, 4.

fogalmak összemosását. „Nincs nagyobb humbug a világon, mint az, melyet ti üztök, midőn a hierarchiát a vallással azonosítjátok” – szúrta oda írása egyházi címzettjeinek. Mindemellett – mint látni fogjuk – fejtegetései során ő sem tartotta vissza magát attól, hogy egy-egy gondolatmenet erejéig a katolicizmus bizonyos hitelveit is kérdőre vonja, s a katolikus dogmatikát támadja. Igaz, az egyház belső felépítését, szerkezetét bírálva szükségképpen szembe kellett kerülnie a dogmák egy részével is.

Bizonygatva azonban, hogy céljától távol állna háborgatni magát a vallást, Toldy leszögezte, hogy a vallásos hit szerinte állami szükségletet jelent, amennyiben segít fenntartani a megfelelő morált a társadalomban. „A műveltségben hátrább állóknál, s minden nép nagyobb tömegénél [...] a tudást a hit, az ész a vallás pótolja. Mindezen polgároknak, – s mert ezek teszik a túlnyomó számot, tehát általában véve a népben, kikben ezen erkölcsi érzületet csak ezen utóbbi eszköz képes megszűlni, ápolni, vallásosság szükséges.”⁴⁸⁴ Itt egy, a roppant nagy hatású Voltaire által is vallott⁴⁸⁵ gondolat recepcióját ragadhatjuk meg. Gyakorta a felvilágosult filozófiai irányzatok hívei is erkölcsi követelmények mentén, a morális tartás szempontjából mérlegelve tulajdonítottak jelentőséget a vallásnak – főleg a szélesebb, műveletlenebb tömegek vallásosságának. Félelmük szerint ugyanis, amíg az ateizmus erkölcsi nihilizmussá fajulhat, addig az istenhit igenis szavatolhatja a morált a nép soraiban. A vallás viszont a hasonló felfogások alapján már nem alapfeltétele az erkölcsiségnek, és Toldy sorai mögött is felfedezhetjük a független, vagyis a vallástól eloldódott morál gondolatát. Ez persze teljesen szemben állt az egyházi tanítással, amely szerint az erkölcsi kötelességek helyes felismerése kizárólag a vallás útján lehetséges, mivel az erkölcsi törvények Istentől erednek.

Toldy röpiratában utalt a vallásos hit egy, a nézőpontja szerint veszélyes válfajára is, és figyelmeztetett, hogy „túlhajtva, a vallásosság vakbuzgósággá fajul”, ilyen formában pedig – mint ahogy egyébiránt

⁴⁸⁴ TOLDY 1868, 45, 47–49.

⁴⁸⁵ LUDASSY 1991, 15–16.

hajdan a francia *Enciklopédia* is hirdette⁴⁸⁶ – néha még fenyegetőbb lehet, mint ellenkezője, vagyis a vallástalanság, s nem teljesítheti fent említett nemes, pozitív szerepét sem. A római katolikus vallás márpedig Toldy vádjai alapján már a megfelelő erkölcsi érzület fenntartására sem bizonyult képesnek, ami miatt az értelmiség szerinte vallás híján is morálisabb volt, mint a vallásilag buzgóbb néptömegek. „A tömeg vallásos, de erkölcstelen. Az intelligencia erkölcsösebb, de vallástalan” – írta. Toldy a hierarchia hatalmi céljaival fűzte össze azt a folyamatot, amely során a tételes vallás „fanatismussá, papi szemfényvesztéssé, sőt mysticismussá” silányult az évszázadok egymásutánjában. A vallással kapcsolatos problémák eredője, előidézője tehát értelmezésében a hatalomvágy, egész pontosan a népek feletti szellemi és anyagi uralom vágya volt.

„Ezért rakta meg [az egyház] a vallást szemkápráztató cerimoniákkal, melyeket a keresztyénség a római birodalom korában, tehát létezése első századaiban még nem ismert; ezért folyamodott az ördögidézés, istenitéletek, a különféle babonák és csudák eszközeihez, hogy békóba verje a míveletlen nép phantáziáját. Ezért teremtett poklot a szeretet vallásában, és megnépesíté az ördögök hadaival s a gyötrelem ezernyi nemeivel, hogy legyen, ami terrorizmusát fenntartsa. – Ezért gyártá egész rendszerét a szentségeknek, hogy azok segélyével megragadhasa az embert amint a világba lép, s kísérhesse egész életén keresztül.”

Később a század felvilágosult szellemét helyezte szembe a vallás bírált formájával, amely felett reményei szerint, ha lassan is, de eljár az idő: „A felvilágosodás, dacára azon akadályoknak, melyeket az önök [az ultramontánok] politikája útjába gördített, bár lassan, döcögve, de csak halad nálunk is, a vallási eszmék háttérbe szorultak, a hierarchia bitortlott nymbusza oszlófélben van. Mert, ami e nymbuszt alkotja, az elfogultság, az előítélet, a babona mindinkább tűnik a nép lelkiületéből.”⁴⁸⁷

⁴⁸⁶ Az *Enciklopédiának* a vallással kapcsolatos főbb álláspontjaihoz lásd pl. KÖPECZI 1986, 99–111.

⁴⁸⁷ Idézett szöveghelyek: TOLDY 1868, 45, 101, 167–168, 236.

A felekezeti közönyösség Toldy fenti soraiban is jelzett terjedésére, ami folytán egyre szélesebb rétegek távolodtak el a templomok világától, természetesen az egyházak is felfigyeltek, s a folyamatot a század közepe táját vizsgálva a történetírás is regisztrálta.⁴⁸⁸ A röpirat szerzője azonban, noha az egyház által táplált – értelmezése szerint: elfajzott, babonás és türelmetlen – hit lanyhulását nem igazán sajnálta, a vallást programja alapján mégsem hagyná pusztulni, sőt éppenséggel megmen-
tené: felszabadítaná a hierarchia alól, amely interpretációjában nem csupán megmételyezte az emberek hitét, hanem félő, hogy magával rántaná a vallást a végső pusztulásba is. Összességében tehát Toldynál a vallás, legalábbis bizonyos szabad, eszményi formájában, igenis meg-
férhet a szabadelvű fejlődéssel.

Toldy 1868-as programadó irományában az ateizmus témáját ugyan nem érintette, újabb, autonómiai tárgyú brosúrájában azonban az egyházreform összefüggésében szót ejtett az ateista alternatíváról is. Interpretációjában az ateista világnézet térfoglalása, amelyért álláspontja alapján a felelősség a papságot terhelte, a 18. századot jellemezte, míg a 19. már másfajta választ adott az egyház gyarlóságára: „míg ezelőtt egy századdal a szabadság barátai az atheismusban kerestek menekvést, ma az egyházi intézmények reformját sürgetik.”⁴⁸⁹ Sajátos interpretációja az autonómiamozgalom relációjában értelmezendő: a célja bizonyára az volt, hogy az egyházi reform vitájában a vallástalanságot mind’ jobban elhatárolja radikális autonómiakoncepciójától, az egyház megreformálását pedig a vallástól való teljes elfordulás alternatívája gyanánt prezentálja. Eszerint tehát az egyház mélyreható, liberális szemléletű reformja valójában a vallás javát szolgálná, merthogy fennálló formájában az egyház csak elidegeníti hitétől a társadalmat. Később, antijezsuita polémijában az ateizmust – részben legalábbis – a jezsuitizmushoz fűzte: „A jezsuiták nyomában bigottság jár és atheismus, valódi vallásosság soha. A Jézustársaságnak talán nincs egyetlen tagja sem, ki vallásos legyen a szó valódi, keresztyén értelmében. Rá nézve a vallás üzlet, politikai eszköz, mely hatalomra vezet és befolyást szerez az emberek lelkére.”⁴⁹⁰ Megfigyelhetjük tehát, hogy az ateizmus

⁴⁸⁸ Lásd KÓSA 2011/c.

⁴⁸⁹ TOLDY 1870, 11.

⁴⁹⁰ TOLDY 1873, 58.

többször negatív előjelű példát jelentett, s mint egy szerencsétlen és megelőzendő lehetőség nyert említést a Toldy-féle szövegvilágban.

Toldy vallásra adott interpretációi, jól láthatjuk, a „papi csalás” toposzán alapultak, ami általában is jellemző volt a vizsgált röpiratirodalomra. A „papi ámitás” vádjára nagy hangsúlyt kapott például a hajdan felszentelt pap Bezerédj Sándor pamfletjében is. Mint fejtegette:

„A papságnak érdeke és fényes állása hozta magával azt, hogy a nép egyeteme minden tekintetben az ő fényes állásának, vagyonosságának hatalmas eszköze legyen, a mellett magának a vallásnak nemesebb irányú elvei- és szelleméről még csak sötét fogalommal se bírhasson; hanem elmerülve a babonáskodás és vakhit ábrándjaiba, érdekeinek és terveinek, de a melyek a haza és emberiség közös érdekeitől egészen külön váltak, hatalmas eszközéül és gyámoítására szolgáljon.”⁴⁹¹

Bezerédj reagált továbbá a klerikális sajtó panaszaira is. Interpretációjában hiába keseregtek egyházi részcsoportok a vallási közönyösség térfoglalása felett, valójában nem a felvilágosult és liberális eszmék, hanem a csaló, a hit eredeti esszenciájától eloldódott egyház volt felelős a vallásssosság hanyatlásáért. Ennyiben tehát értelmezése teljesen megegyezett Toldyéval. „És hát mire való az a szentséges irodalom által szórt káromkodási özön, a világ és emberiség vallástalansága és vallásos közömbössége ellen? midőn a hitetlenség és vallástalanság minden anyagát maga a pápa, a püspökök és papok szolgáltatják.” Bezerédj maga is úgy foglalt állást, hogy az egyház liberális szellemű belső reformja, amelynek esélye ekkortájt az autonómiai mozgalom összefüggésében sejlett fel, a hitélet fellendülését is elősegítené – ami meglátása szerint roppant fontos volna. Maga is hangsúlyozta ugyanis, hogy a megfelelő vallásssosság, a hit Istenben elengedhetetlen szükséglete az emberiségnek.⁴⁹²

Azt, hogy a 18. századból származott fogalmi ellentétpárok – tehát fény, felvilágosodás, illetve sötétség, babona – a vallásos hitek megíté-

⁴⁹¹ BEZERÉDJ 1871, 2–3.

⁴⁹² BEZERÉDJ 1871, 15–17.

lésére nézve továbbra is roppant befolyásoló erővel bírtak, a „Papramorgó” által írt pamfletek szintén megvilágíthatják. Figyeljük meg például, ahogy a szerző a nőtársadalom – német földön is meglehetősen jellemző nemi sztereotípiák szerinti⁴⁹³ – vallásosságát boncolgatta:

„A nőkben a kedély, az érzelem, s amit ezek táplálnak: az előítélet az uralkodó elem. Hajlandóbbak a vallásosságnak azon beteges nemére, melyet pietismusnak nevezünk, lelkek fogékonyabb a papság mézes ígéinek befogadására, anélkül hogy felvilágosodott elmével e mézkegereg alatt a szavak mérgét felfedeznék, anélkül hogy előítéleteikkel az ész és felvilágosodás okait szembe állíthatnák.”⁴⁹⁴

A vallásosság bírált megnyilvánulási formáját, amely tehát nem ráción, hanem elsősorban emóción és előítéletességen alapult, ő a „pietismus” szóval jelölte, amely kifejezés jelen esetben természetesen nem protestáns megújulási mozgalmakra utalt, hiszen kritikája a katolikus egyházra irányult. Racionalista attitűdjé *Barátfülek* című pamfletsorozatát is átvjárta. „Papramorgó” itt meglehetősen terjedelmesen ecsetelte, hogy a katolikus papságnak hogyan „sikerült a vallást kiengesztelhetetlen elmentésbe hozni az ésszel”, ami folytán „a művelt ember nem képes hinni dogmáikat”. A szentháromságtant, a Mária-tiszteletet vagy például a purgatóriumot már a – sajátos meglátása alapján pogány mintájú – „katholikus mythologia” világába sorolta, majd hogy nevetségessé tegye, jó pár oldalon át élcelődött a szentek legendáin, csodáin s az ördögbe vetett hiten is.⁴⁹⁵ Gunyoros egyházkritikája tehát határozottan átcsapott a katolikus vallás kritikájába. Ezt persze egyéb szerzők esetében is elmondhatjuk. Végére is általános volt, hogy az antiklerikális szerzők

⁴⁹³ A német sajtóirodalomban rendre feltűnt az a bizonyos toposz, amely szerint a nők természetükből fakadólag fogékonyabbak az érzelmi alapú vallásosságra, így a vallás irracionálisnak és babonásnak tartott egyházi formájára is. Ebből kifolyólag a klerikális befolyás – a tipikus vádak alapján – a nőtársadalom felett fokozottabban érvényesült. Lásd BORUTTA 2011, 372–380.

⁴⁹⁴ „Papramorgó” 1870/d, 74.

⁴⁹⁵ „Papramorgó” 1870/a, 44–73.

a vallásos hit létjogosultságának, sőt jelentőségének elvi elfogadása mellett nem riadtak vissza attól, hogy több ízben nyíltan is bírálat alá vonják a tételes, intézményesült vallásokat – leginkább a katolikus vallást.

A Maár Péter Pál nevéhez kötött pamflet is jó példáját kínálja az emberi értelemmel felfoghatatlan csodák, misztériumok, dogmák s általában a tételes vallások bírálatának. Szent Péter első képzeletbeli levelében, amelynek címzettje egyébiránt IX. Pius pápa volt, azt olvashatjuk ugyanis, hogy a más-más vallások papjai haláluk után bizony egyaránt bűnhődni fognak, éspedig szemfényvesztő, imposztori szerepük miatt.

„A hizott papok mind a Saturnus-ra helyeztetnek. Ott koplal már a brahmin, az egyptomi, héber, görög, római pap és augur; ott a római-katholikus és protestáns bármely felekezetű papok, az ó- és újhitű zsidó rabbik és a pápák egy jelentékeny száma, a katholikus és egyéb felekezetű szerzetesek serege stb. ki valamennyi annyi ezer esztendeig sovárogoz étel-ital után, ahány áldozatot sikkasztott el, ahány böjtöt rendelt a jámbor hívőknek, ahányszor megszegte a természet törvényeit vagy végre ahányszor oly dogmákat hirdetett vagy oly csudákról szólt, melyeknek valóságán saját értelme és esze is kételkedék.”⁴⁹⁶

A pamflet szerzőjének racionalista szemléletmódjára is fényt vethet, ahogy nyíltan leszögezte Szent Péter nevében: „A természet az egyetlen igazság, mely kizár minden csudát.” Ahogy „Papuramorgó”, úgy ő is élcelődött az egyház szentjein: Szent Péter elbeszélése szerint haláluk után egy olyan üstökös vár rájuk, amely a túlvilágon a bolondok házának funkcióját biztosítja.⁴⁹⁷ Tréfás megjegyzések az antijezsuita irodalomban is feltűntek a szentek, illetve a csodák ügyében. Péteri Károly például gúnyos hangon boncolgatta, hogy a páterek immár alig-alig nyúlnak a „19. század értelmi műveltségét arczul csapó csudák és imposturák” régi módszeréhez, „mert »a felvilágosodás által végképen

⁴⁹⁶ *Szent Péter három levele*, 1872, 8.

⁴⁹⁷ *Szent Péter három levele*, 1872, 2–3, 16.

megromlott emberiség«, nem érdemes többé az angyalok és szentek személyes beavatkozására”.⁴⁹⁸

A forráscsoport egészét illetően elmondhatjuk tehát, hogy főleg a csodák és misztériumok szolgáltak gúny és bírálat tárgyául a röpiratok oldalain – tehát a vallás természetfeletti elemei –, ami a korszak racionalista valláskritikájának jellemzője volt. Mindemellett persze egyikőjük sem ateista alappozíciót foglalt el munkájában. Figyelemre érdemes ez ügyben Dudek Jánosnak (1858–1916), a hazai hittudomány és hitvédelem reprezentatív alakjának⁴⁹⁹ reflexiója: a konzervatív apologéta az olyan racionalistákról írva, „kik az anyagelviség borzalmas következtetéseitől visszariadva, a kinyilatkoztatott kereszténység és a materializmus között valamiféle félúton mozognak”, azon álláspontjának adott hangot, hogy a természetfeletti tagadása – ha következetesen képviselik, vagyis ha levonják az elvi alapvetések valamennyi konzekvenciáját – végső soron materializmusba torkollik.⁵⁰⁰

Simonyi Iván vallással kapcsolatos attitűdje is hasonló volt: írásában hamar előrebocsátotta, hogy a vallást ő is roppant fontosnak tartja az egész emberiségre nézve, tehát a hit állami és társadalmi jelentőségéhez szerinte sem férhet kétség. Ám felhívta a figyelmet egy, a hittel összefüggő és más publicisták által is megjelölt veszélyforrásra, amely abban állt, hogy minden vallás megoszlott egy maradi, „orthodox” és egy haladó irányzatra. Előbbi szerinte egy olyan, „az egyháznak bizonyos speciális intézményeit kétségbeesetten védő irány, melynek zászlóvivője rendesen a papság”, és amely „rendesen túl szokott szárnyaltatni a műveltség és korszellem által”. Utóbbi viszont, vagyis a haladók pártja „a fősúlyt a minden vallás közös részére, az erkölcsstanra, és egy kimagyarázhatlan földöntúli hatalom tiszteletére helyezi”, s „magasabb és általánosabb elvre lévén fektetve, azonos marad az emberiség legfőbb törekvéseivel”. Ugyanitt röviden utalt a „haladó” tábor protestantizmuson

⁴⁹⁸ PÉTERI 1873, 92.

⁴⁹⁹ Katolikus pap, a *Religio* publicistája, majd a századforduló után a dogmatika professzora a Tudományegyetem teológiai fakultásán. Az antievolutionista és antimodernista teológus pályájához lásd HORVÁTH 1995.

⁵⁰⁰ DUDEK 1893, 15.

belüli erőfölényére is,⁵⁰¹ saját egyháza viszonyairól, ultramontán tendenciájáról viszont aggodalommal írt.⁵⁰² Feljebb idézett sorai mögött szintúgy könnyen felfedezhetjük a toleráns, egyszersmind racionális, haladó vallásnak eredetileg a felvilágosodásban fogant, majd a 19. század eszmei mezéjén is virágzó ideáját, amely előzőleg például Toldynál is felsejlett. A vallással összefüggésben a morál, a morális megfontolások előtérbe helyezésére, ami Simonyinál is megjelent, az értelmiség soraiban Immanuel Kant filozófiája is ösztönzőleg hatott, hiszen a filozófus a vallás igazi terepét, jelentőségét éppen az erkölcs szférájában értelmezte.⁵⁰³

A katolikus felekezetű Simonyi előzőleg, még 1870-ben hozzászólt az autonómia vitájához is: a témához való viszonyulásáról szót ejtve hamar leszögezte, hogy tollat ragadva nem vallási indifferencia, hanem vallásos érzelem, „a valódi keresztyénségnek szeretete” ihlette programját. Kiindulópontja az volt, hogy „a katolikus külső egyházszerkezet” minden bajnak a forrása, így a katolikusok soraiban burjánzó vallási közönyösség legfőbb okozója is. A vallástól való elfordulás tehát itt is mint sajnálatos tény interpretálódott, összefüggésben pedig, ahogy más publicisták, úgy Simonyi is az egyház felelősségét feszegette. Alátámasztandó, hogy támadásai a „hierarchikus szerkezet” ellen irányulnak, s nem a katolikus dogmatika ellen – amelyet szerinte nem volna szabad háborgatni az autonómiai mozgalom során –, amellet érvelt, hogy igazságtalanok azok a vádak, amelyek szerint a katolikus vallás távolabb áll a tudománytól, a rációtól, mint a protestáns hitelvek. „Nem csak a katolikus, hanem ép úgy csaknem minden egyéb keresztyén és nem keresztyén felekezet hitelvei olyanok, hogy az ész és tudomány bírálata előtt meg nem állhatnak” – írta. Láthatjuk, hogy mindössze egy félmondat erejéig ugyan, de a vallások racionalista jellegű kritikájának lehetőségét Simonyi is felvetette. Visszatérve gondolatmenetére: interpretációjában a protestánsok „szabadabb fejlődését” sem dogmák

⁵⁰¹ Ez idő tájt valóban a liberális teológiai irányzatok nyertek teret a hazai protestantizmuson belül. Ehhez lásd KÓSA 2011/b.

⁵⁰² SIMONYI 1874, 14–16.

⁵⁰³ HORVÁTH 2006, 83–84.

alapozták meg, hanem a „papi uralom” megtörése volt – a szerinte előnyösebb – fejlődésük igazi előmozdítója. Vagyis az, amit autonómiai programja a katolikus egyházon belül is javasolt.⁵⁰⁴

Hegyi Pál vallással kapcsolatos attitűdjeit szemlélve szintúgy elmondhatjuk, hogy a kiugrott piarista eszmevilága vitáirata alapján abszolút beágyazódott a korszak jellegadó liberális felfogásmódjába. Szövege eszmefuttatásait átjárta az egyházi dogmák határozott bírálata, ám ő sem valamifajta ateista-materialista pozíciót elfoglalva támadta a vallás egyházas formáját, hanem maga is egy felvilágosult, filantróp jellegű általános vallás ideáját propagálta a dogmatikus religiókkal, felekezeti keretekkel szemben. A „felekezetesség” tehát felfogásában az idealizált, igazi vallásosság – ahogy fogalmazott: „az egységes és általános emberi vallás” – ellenfogalmát jelentette.⁵⁰⁵ Ennek megfelelően a felekezeti külsőségek, specifikus hitelvek, rítusok támadásai állandó céltáblájává váltak. Ennek hátterében persze rendszerint ott rejtett a természetfeletti kinyilatkoztatás tagadása – legalábbis reflektált gondolkodás esetén –, és Hegyinél ténylegesen fellelhetjük az isteni kinyilatkoztatás nyílt kritikáját is:

„Az egyházfelekezetek [...] kisebb-nagyobb mértékben kénytelenek a vallás lényegét elburkolni; nekik épen létérdékkel ellenkezik az, hogy a vallást isteni egyszerűségében ismerjék föl híveik. Akadályoztatják is azt értéktelen pitykéikkel kisebb-nagyobb mértékben valamennyien; védelmezik azokat a hiú cafrangokat minden kigondolható módon, fölfűjják őket, rájuk hazudják a lényegesség mázát; istenkáromló vakmerőséggel holmi »kinyilatkoztatást« emlegetnek, mintha a véghetetlenjóságú lény az emberiség túlnyomólag nagy rész előtt oly sötét homályba burkolta volna az örök üdvösség eszközeit, hogy különös, természetfölötti »kinyilatkoztatás« nélkül egyáltalában fölismerhetők sem volnának[.]”⁵⁰⁶

⁵⁰⁴ SIMONYI 1870, 7–11.

⁵⁰⁵ HEGYI 1882, 106–118.

⁵⁰⁶ HEGYI 1882, 108.

Nála ráadásul azt is konstatálhatjuk, hogy a „fény századában” született művek nem áttételesen, nemcsak később megjelent szövegek, esetleg a közbeszéd révén továbbhagyományozva hatottak, hanem közvetlen kútfőt jelentettek. A lépten-nyomon aposztrofált és forrásmegjelöléssel idézett francia philosophe-ok citátumait olvasva ugyanis kétség sem férhet, hogy eszmevilágának közvetlen szellemi eredőjét a 18. századi felvilágosodás bölcséletében kereshetjük. Így idézte egyebek mellett Diderot, Montesquieu, Rousseau, valamint Condorcet egyházzal és vallással szembeni gondolatait,⁵⁰⁷ Voltaire pedig az egyik legsűrűbben idézett szerző volt vitairatai lapjain: citálta a „nagy gúnyoló” szállóige jellegű megállapítását is, amely szerint „ha isten nem volna[,] föl kellene azt találnunk.”⁵⁰⁸

A röpiratok szerzői tehát nem fogták vissza magukat a katolikus vallás kritikájában sem, vagyis gyakran a saját maguk által kijelölt határokat is átlépték. Mindemellett persze, s ezt fontos hangsúlyozni, ha az egyházpolitikai reformkonceptiókról volt szó, mindnyájuk, így például „Papramorgó” is határozottan tagadta, hogy a tervezett egyházügyi reformok sértenék a hitet. Legfőbb érvük szerint például a polgári házasság az egyházi mellett, nem pedig helyette jönne létre, vagyis a reform meghagyná a lehetőséget, hogy a hívő párok továbbra is oltár elé járuljanak. „Papramorgó” egy, az egyház hitvédelmi retorikáját aláásni próbáló fejezete végén úgy foglalt állást, hogy „nem a vallás érdeke, hanem az egyház, vagyis a papság tekintélye, – a papi szellem ápolása fekszik az ultramontanoknak lelkükön, midőn jesuitikus arcfintorítással a vallás veszedelméről zengnek elégiákat!”⁵⁰⁹ Egyház és vallás ügye tehát néha nála is élesen elvált egymástól.

Természetesen az alapelvek szintjén minden szerző a lehető legteljesebb vallásszabadság pártján állt, s éppúgy, mint megannyi korabeli liberálisnál, így például Széchenyi István gondolatvilágában,⁵¹⁰ a röpiratok oldalain is megjelent a személyes, egyénileg felfogott és megélt,

⁵⁰⁷ Lásd HEGYI 1882, 15–16, 116–117, 155–156.

⁵⁰⁸ HEGYI 1882, 123. (Eredeti francia: „Si Dieu n’existait pas, il faudrait l’inventer.”)

⁵⁰⁹ „Papramorgó” 1870/d, 130.

⁵¹⁰ A reformkori eredetű liberális elit, elsősorban Széchenyi István szabadelvű és keresztény felfogásához: CSORBA 1992, 53–60. – Széchenyi nagy közéleti vitapartneréről, a protestáns családi háttérű Kossuth Lajosról szintúgy

a felekezeti béklyóiból felszabadult vallásosság ideája, amely a szabadelvűek körében a lelkiismereti szabadság, egyúttal a felekezeti egyenjogúság céljának releváns szellemi hátterét is képezte.⁵¹¹ Ne fedjük viszont, a szélesebb körben, mondhatni általánosan megfigyelhető jelenségek, tendenciák mellett – a felekezeti kötődések feloldódása szempontjában – markáns fokozati különbségek is felfedezhetőek a liberálisok írott örökségében, s az antiklerikális publicisták többnyire igen messzire jutottak a bármifajta dogmatikus vallásosságtól eltávolodó úton. A vallásszabadság olyannyira propagált eszméjének érvényesülésén ráadásul csorbát ejtett a röpiratok programjaiban, hogy az állam egyház feletti jogait, szupremáciáját hirdető szerzők ez ügyben, vagyis a vallás gyakorlásában is bizonyos fokú korlátok felállítását javasolták. Toldy szerint például az államot a szertartások, a ceremóniák esetében is felügyelet illeti, s így joga van „néhány egyházi cerimóniákat, melyek demoralisáló hatással bírnak, mint például a búcsújárást, eltörölni”.⁵¹² Ugyanitt ismét felidézhetjük a jozefinizmust, hiszen anno a felvilágosult abszolutizmus fáradozásai is arra irányultak, hogy visszaszoruljanak a népi vallásosság olyan elemei, mint a búcsújárások, a körmenetek és a zárándoklatok, amelyek aligha harmonizáltak a hatalom racionalizáló elgondolásaival.⁵¹³

Laicizált kereszténységfelfogások és a dogmák kritikája

Az egyházellenes szövegek érvelésmódjának jellemzője volt, hogy a szerzők a kereszténység – felfogásuk szerinti – lényegét, eredetét, tiszta formáját szegezték szembe az egyház fennálló formájával, dogmaival és céljaival. A kereszténység tehát véleményük szerint – legalábbis eredetileg – nem csalók koholmánya volt, jóval inkább áldozatául

elmondható, hogy a merev dogmatizmus távol állt tőle, és részint idealista, illetve racionalista attitűdje szembeállította mind az intranzigens katolicizmussal, mind pedig a lutheránus ortodoxiával. Mindemellett ő is vallási toleranciát hirdetett, s reményei egy, a konfesszionalizmust meghaladó, a keresztényi felebaráti szeretet eszméjétől áthatott nemzeti egységhez fűződtek. Kossuth vallásos felfogásáról lásd KOVÁCS 2021, 164–168.

⁵¹¹ CSORBA 1999, 31–32.

⁵¹² TOLDY 1868, 102.

⁵¹³ FORGÓ–GÖZSY 2018, 121.

esett a szemfényvesztésnek. Érdekes tehát szemügyre venni, hogy a kereszténységnek milyenféle értelmezései nyertek teret a vizsgált szövegvilágban.

Toldy, miután rendre felhánytorgatta, hogy a katolikus egyház ádáz ellenfele mind a szabadságnak, mind pedig a demokráciának, hitet tett a kereszténység mellett, álláspontja alapján ugyanis: „A keresztyénség a szabadság, a demokratia vallása.” Értelmezése szerint a 18. századi francia forradalom hármasszója sem új keletű eszmék kifejezője, csupán „Krisztus nagy eszméinek újabb definitiója” volt.⁵¹⁴ Ennek fényében az 1789-es revolúció, amely az egyházas historiográfiában az újkori történelem egyik legsötétebb epizódját jelentette,⁵¹⁵ Toldy felfogásában pont az anno Jézus által is előirányzott úton haladt: „A francia forradalom csak egy, határozott lépés volt azon cél felé, mely eszményül lebegett a nagy reformátor lelke előtt: egy szabad ország, melynek minden lakója, jogban és kötelességben egyenlően, testvéries, felebaráti szeretetben él egymással.”⁵¹⁶ „Papuramorgó” forradalomról jegyzett sorai egybecsengtek Toldyéival: a forradalom, amelynek idején a pamfletjében népszerűsített polgári házasságot is törvénné emelték, „midőn a szabadságot, egyenlőséget és testvériséget írta zászlajára, nem tett mást, mint szabatosb alakba foglalta a keresztyénség legmagasztosabb eszméit!”⁵¹⁷ A kereszténységnek egy, a 19. században kifejezetten liberális értelmezését fedezhetjük fel a szerzők fent idézett megjegyzéseiben: Felicité Robert de Lamennais nyomán⁵¹⁸ a liberális katolikusok Európa-szerte hirdették, hogy a szabadság, egyenlőség, testvériség eszméjének, egyszersmind a forradalom után zászlót bontó liberalizmus programjának a csírája ott rejtett már a jézusi kereszténység őseredeti,

⁵¹⁴ TOLDY 1868, 49, 242.

⁵¹⁵ Lásd pl. Füßy Tamásnak, a Szent István Társulat igazgatójának a forradalom centenáriuma írt dolgozatát, amely mintapéldája lehet a forradalom egyházi bírálatának. FÜSSY 1888.

⁵¹⁶ TOLDY 1868, 242.

⁵¹⁷ „Papuramorgó” 1870/d, 89–90.

⁵¹⁸ A francia pap Lamennais már szabadelvű fordulata előtt, mint hithű ultramontán is eljutott odáig fejtegetéseiben, hogy a szabadság, az egyenlőség és a testvériség első meghirdetését Krisztusnak vindikálja – jóllehet a *liberté* fogalmát ez idő tájt még nem igazán a liberalizmus szellemében értelmezte. Lásd LUDASSY 1989, 34.

tiszta formájában. Eötvös József például a személyes szabadság igényét, amelyet – a modern liberalizmus eszméjének képviselőjeként – rendületlenül pártfogolt, ugyancsak a kereszténységből eredeztette.⁵¹⁹ Igaz, a Lamennais vagy Eötvös által meghirdetett egyházpolitikai elképzelések, amelyek az egyház szabadságára formáltak igényt, nem igen értek össze az antiklerikális röpiratok radikálisan államelvű programjaival – no meg Eötvös a francia forradalomról sem írt olyan rajongással, mint a citált antiklerikális publicisták.⁵²⁰

A jézusi programot, mint láthatjuk, meglehetősen profanizált formában fogták fel a szerzők. Ezt Simonyi észrevétele is példázhatja: a Jézusnak tulajdonított elvek végrehajtására utalva ugyanis az egyházak helyett a világi szféra – egyelőre eredménytelen – erőfeszítéseit emlegette. Mint írta: „Krisztus elvei oly dicső eszményt képeznek, melynek megoldásán még mai nap is hiába fáradoznak a pártok, államférfiak, és tudósok. Ezen elvek valósítását csakis a jövőtől várjuk. Habár részben oly faktoroktól, melyektől sokan azt talán legkevésbé várták volna.”⁵²¹ Argumentációját az autonómia vitájában részben szintén a kereszténység – előzőleg érintett – liberális interpretációjára alapozta.⁵²² Ennek megfelelően az egyház demokratikus reformja, decentralizációja, a „hierarchikus szerkezet” felszámolása érvelésében egyet jelentene az eredeti jézusi felfogásához való visszatalálással. Vagyis az autonómia célja, vezérelve nem volt egyéb véleménye szerint, mint „az absolut hierarchicus egyházszerkezetet Krisztus, Urunk szándéka szerint az ő egyház értelmében teljesen democraticussá át változtatni”.⁵²³

Jézus tehát nem holmi imposztorszerepben jelent meg a röpiratirodalomban, sőt a szövegek szerzőgárdája roppant határozottsággal pro-

⁵¹⁹ BARCZA 2000, 131–132.

⁵²⁰ RADA 2014, 208–210, 214–215.

⁵²¹ SIMONYI 1874, 105.

⁵²² Simonyi is papírra vetette tehát, hogy „Krisztus egyháza tisztán demokratikus intézmény volt; kimondta az emberek közti teljes egyenlőséget, nem ismert külön papirendet, – vagyonközösséget, védtelen állapotot követelt; főtörvénye volt a szeretet”. SIMONYI 1870, 12–13.

⁵²³ SIMONYI 1870, 34.

pagálta, hogy valójában ők, vagyis a szabadelvű reformok hívei képviselik a krisztusi örökséget – s a legkevésbé sem az egyház, amely interpretációjukban éppenséggel ellenfele a jézusi eszmének, és csaló módon bújik a vallás és hajdani alapítója mögé. „Krisztus nevét használva jelszól, harcoltok Krisztus tanai ellen, keresztyénség érdekeit hangoztatva, meg akarjátok semmisíteni annak legistenibb elveit. Ez ellentét nem képzelet, hanem valóság” – vádolta ultramontán címzettjét Toldy.⁵²⁴ „Papuramorgó” véleménye teljesen megegyezett ezzel. Szerinte a papság csúfot űz a „legnemesebb vallás” alapítójából, hiszen „Krisztust, midőn ráfogja, hogy a római egyház mai ész- és igazságellenes alkotmánya közvetlenül tőle ered: pellengérré állítja”.⁵²⁵ Jézus személyének és a római egyháznak az oppozícióba helyezését természetesen máshol is könnyen fellelhetjük az antiklerikális örökségben: a türelmetlenséggel polemizálva a már több ízben citált Voltaire is egymással szemben pozicionálta Jézus türelmes, szelíd és megbocsátó természetét, illetve a vallási fanatizmus – néhol egyenes vérszomjasnak festett – intoleranciáját.⁵²⁶ A röpiratok által is ostromozott „fanatizmus” legfőbb megnyilvánulási formáját szintén a vallási, felekezeti türelmetlenség jelentette, amely viszályt, gyűlöletet gerjeszt, sőt – ha az egyház lehetőségei engedik – vallásüldözéshez vezet. Az egyháztörténet ilyen sötét foltjait talán „Papuramorgó” ecsetelte a legterjedelmesebben: pamfletsorozata harmadik füzetének a címében egyebek mellett „a papság vérszomja, az inquisitio gaztettei” szerepeltek.

A Maár Péter Pálnak tulajdonított és Szent Péter képzeletbeli leveleit közlő írás is a fent felvázolt sémák alapján interpretálta Jézus tanítását:

„Ahhelyett hogy keresztyén községeket alakítottatok volna, melyek áthatva a szeretet vallásától a boldogság egy-egy sugarával világosítsák és melegítsék a földi és testiség nyomorában sínylő emberi kedélyt, – ti rendszeresített üzletet csináltatok a Mester tiszta, magasztos intézményéből; szeretet helyett a gyűlölet magvát hintettétek a népek közé, úgy

⁵²⁴ TOLDY 1868, 52–53.

⁵²⁵ „Papuramorgó” 1870/c, 8.

⁵²⁶ VOLTAIRE 1991, 308–314.

hogy az emberiség vallás-felekezeti táborokra oszlott, ahelyett, hogy egy nagy családot képezve haladhatna az értelmi és kedélyi tökély egyedül boldogító célja felé.”⁵²⁷

Az idézett pamflet szerzője, mielőtt még javaslatot tett volna az egyházi hierarchia felszámolására, azt sugalmazta, hogy maga Szent Péter sem tud olyasmiről, „hogy a Mester papokat rendelt volna”.⁵²⁸

Jézust nemcsak egyházzal, hanem a vallással kapcsolatos radikális elgondolások alátámasztására is hivatkozási alapként használták a publicisták, mialatt a dogmáktól, babonáktól és persze mindenfajta egyházi hierarchiától egyaránt megtisztított vallás pártján foglaltak állást. Toldy leszögezte például, hogy „Krisztus vallása nem ismeri a hierarchiát, nem a dogmát”. Interpretációjában a dogmákat már a hierarchia támaszaiként faragták a papok.⁵²⁹ Feltűnt tehát a dogmamentes kereszténység koncepciója, amely főleg a protestánsok soraiban hódított a hosszú 19. században. A hasonló módon állást foglaló „Papramorgó” az egyház dogmáin élcelődve úgy fogalmazott: „Valódi satyráját képezik e dogmák Krisztus egyszerű és tiszta tanainak, ki soha effélékkel nem foglalkozott, s ki, ha feltámadna, elképedne az abszurdumok azon rengeteg halmazán, mely azóta az ő firmája alatt tálaltatik a világ elé.” Pamflet-sorozata utolsó füzetében végül már odáig jutott, hogy Krisztus „[t]anában a legfigyelmesebb vizsgálat is csak két hittételt fog felfedezni: az Isten létezését s a lélek halhatatlanságát”.⁵³⁰ Tipikus deista koncepcióját⁵³¹, amely az antijezsuita irodalomban is feltűnt,⁵³² összeegyeztette

⁵²⁷ *Szent Péter három levele*, 1872, 6.

⁵²⁸ *Szent Péter három levele*, 1872, 5.

⁵²⁹ TOLDY 1868, 50–51. Jezsuitaellenes szövegében az alábbi módon foglalta össze mindezt: „A keresztyén papság Krisztus erkölcsi és társadalmi eszméiből dogmatikus vallást, s a vallásból egyházat, a római püspök az egyházból hierarchiát csinált.” TOLDY 1873, 21–22.

⁵³⁰ „Papramorgó” 1870/c, 10–11, 106.

⁵³¹ A deista inspirációjú „hitvallások” gyakran korlátozódtak a „Papramorgó” révén is említett „két hittételre”. Jó példát kínálhat a Maximilien Robespierre nevéhez köthető Legfelsőbb Lény kultusza is, amely szintúgy azon alapult, hogy „[a] francia nép elismeri Legfelsőbb Lény létezését és a lélek halhatatlanságát”. Lásd HAHNER 1999, 382.

⁵³² Lásd *A jezsuitákról*, 1872, 48.

tehát a kereszténység eszményi felfogásával, ami nem volt idegen a francia felvilágosodás deistáitól, így Voltaire-től sem.

Deizmusról írva a francia eszmetörténeti előzmények felemlítése mellett nem elhanyagolható az angol történelmi és filozófiai irodalom hatása sem: „Papuramorgó” például Thomas Buckle deista jellegű gondolatait citálta az órásmester szerepében felfogott istenről írva,⁵³³ az ókori rómaiak valláspolitikáját tárgyalva pedig szintén egy angol deista, a 18. századi történétíró Edward Gibbon szolgált forrásául.⁵³⁴ (A Magyarországon ez idő tájt igen népszerű Buckle-t Toldy, sőt Simonyi is idézte – jóllehet nem deista gondolatok kapcsán, hanem a hatalommal való visszaélésről,⁵³⁵ illetve egyes népek és vallásuk viszonyáról írva.⁵³⁶)

Később a dogmamentes kereszténység koncepcióját a „Magyarország sajtóapostolának” nevezett jezsuita teológus, Bangha Béla (1880–1940) a protestantizmus összefüggésében bírálta, ezzel együtt észrevétele itt is figyelemre érdemes: „Dogmatika, legalább valami nagyon szerény értelemben vett dogmatika nélkül hitről épűgy nem lehet szó, mint ahogy matematikáról nem lehet szó szilárd axiómák, alapigazságok nélkül. Nem lehet hinni, ha nincs mit hinni, s nem lehet »hitvallást tenni« valamiről, ha nincs semmi, amit szilárd igazságnak tartunk.”⁵³⁷

Ahogy már az előzőek is sejteni engedték, Jézus előtt nem úgy hajtottak fejet a szerzők, mint egy isteni személyiség s az emberiség megváltója előtt, hanem nemes – éspedig progresszív – eszmék meghirdetőjét, tanítóját tisztelték személyében, aki, ha kiválóbb is volt embertársainál, végső soron maga is ember volt, s nem bírt isteni természettel.

⁵³³ „A [papok a] világegyetem nagy megalkotóját, minden létező dolgok teremőjét egy ügyetlen mesteremberhez hasonlítják, ki oly rosszul érti mesterségét, hogy minduntalan hivatnunk kell, hogy masináját ismét mozgásba hozza.” „Papuramorgó” 1870/a, 48.

⁵³⁴ „Papuramorgó” itt amellelt érvelt, hogy anno az ókori rómaiak jóval embersegesebb és toleránsabb attitűddel fordultak az első keresztények felé annál, ahogy később a hatalmi pozícióba jutott egyház viszonyult feltételezett ellenfeleihez. „Papuramorgó” 1870/c, 40–45.

⁵³⁵ TOLDY 1870, 18.

⁵³⁶ Egész pontosan azt állítva, hogy a franciák jobbak, mint katolikus vallásuk, míg a protestáns skótok nem érnek fel vallásuk szintjéig. SIMONYI 1870, 11.

⁵³⁷ BANGHA 1916, 483.

A misztériumok elleni támadások tehát a kereszténység központi jelentőségű misztériumára is kiterjedtek, hiszen racionalista felfogásuk nem fért meg az Isten megtestesülésébe és a szentháromságba vetetett hittel. Értelmezésük szerint a szentháromságtan álcája mögött a Jézus által meghaladott politeizmus lopódzott vissza a vallásba. Simonyi interpretációjában például a középkori kereszténység feladta eredeti lényegét, s többé „nem volt keresztény; a monotheismus helyett, megnépesítette a menyországot három Istennel, Istenanyával, angyalokkal, szentekkel”.⁵³⁸ A szentháromság, mint láthatjuk, nála mint „három Isten” nyert említést. „Papramorgó” pamfletjében a papságot megszólítva hasonló módon támadta a szentháromságtant: „De ha Krisztus isten, meg az isten is isten, akkor, önök feladták a monotheismust. Ezt pedig nem tehették, midőn ellenségeik ellen épen vádult hozták fel a polytheismust. Két istenök már volt. Atya és fiú. Nemsokára hozzáadták a szentlelket is. Lett egyszerre három isten. E tan furcsa oppositio volt Krisztus emelkedett monotheismusával szemben.” Máshol ugyanő a pogány politeizmus hajdan volt három főistenére utalt, mint olyan hármasságra, amelynek analógiájára a csalónak tartott papok megformálták a szentháromságot.⁵³⁹ A szóban forgó tan tagadására az egyházas szemléletű sajtó is reagált: a *Katholikus Hetilap* például a „két ellenséges tábor” szellemi horizontjának ellentétét exponálva megragadta a lehetőséget, hogy a Jézus istenségébe vetett hitet helyezze előtérbe azon ellentmondások sorára irányítva olvasótábora figyelmét, amelyek miatt az egyház nem engedhet ellenfeleivel szemben.

„Harcz ez egyház és állam, a hit és hitetlenség képviselői között; hogy engedhetne itt a hit, hogy engedhetne az egyház? A hívő keresztények igaznak tartják, hogy az ember Ádám által esett el, és hogy Krisztus valóságos Isten, ki e földre szállott, hogy az embereket Istennel ismét kibékítse, és evégre a kereszten halt meg. A hitetlenek ellenben Krisztust halandó embernek tartják, ki a legjobb esetben

⁵³⁸ SIMONYI 1874, 105.

⁵³⁹ „Papramorgó” 1870/c, 108; „Papramorgó” 1870/a, 46.

bölcs tanításokban részesítette az emberiséget. És ez igen nagy különbség.”⁵⁴⁰

Nem véletlen, hogy az idézett sajtótermék kiemelt figyelmet szentelt a Jézus-értelmezések problémájára, hiszen Krisztus deszakralizálása, amely teljesen megfelelt a publicisták határozottan laicizált vallásideájának, abszolút beágyazódott a 19. század eszmetörténeti jelenségvilágába. A felvilágosult philosophe-ok nyomán a században fellendült „liberális Jézus-kutatás” inspirációjára ugyanis – nem feltétlenül vallástalan, de nem is az egyházas formában vallásos felfogású – történészek sora fáradozott azon, hogy megírja Jézusnak a hittől, az egyház ősi dogmáitól függetlenített – racionalizált – biográfiáját. Megemlíthetjük például David Strauss vagy Ernest Renan népszerű életrajzát. Ahogy azonban már a 20. századi bíráló is rámutatott, jellemzően minden szerző önnön saját eszményei szerint formálta meg a maga „történeti Jézusát”: mint az erényes élet példaadóját, a hiteles embereszmény megvalósítóját vagy mint szociális reformert mutatva be olvasójának a „Mestert”.⁵⁴¹

Magyarországon szabadelvű részről Jézussal, valamint a vallási dogmák problémájával ekkoriban a frissen unitárius hitre tért Hatala Péter teológus foglalkozott a legalaposabban. Okfejtésében a katolikus vallás racionalista kritikájának mintapéldáját ragadhatjuk meg. Kiindulópontja az volt, hogy az emberi észnek, egyúttal a tudományok fejlődésének ítélőszéke előtt a régi dogmák többé nem állják meg a helyüket, ami a 19. század utolsó harmadára „vallási krízis” alapjává vált, hiszen az emberi értelem túllépte a vallás „uralkodó felekezeti alakjait”. Hatala cáfolni próbálta mind a római pápa, mind a tanító egyház csalatkozhatatlanságát, mi több: a Szentírás isteni inspirációját is. Az összehasonlító vallástudomány vívmányait is citáló nyelvész-teológus magát a „tulvilági kinyilatkoztatást” sem fogadta el, mert szerinte a józan emberi ész sohasem szorult ilyesmire. A biblia evangéliumait vizsgálva aztán úgy foglalt állást, hogy Jézus nem bírt isteni személyiséggel, az „orthodoxia” szentháromságtana pedig nem áll meg „a józan ész ítélőszéke előtt”. Racionalista nézőpontja mentén ugyanis ő sem tudta elfogadni a szentháromság misztériumát. Jézus vallását azonban maga is

⁵⁴⁰ *Katholikus Hetilap* 30/37. 1874. szeptember 10. („A két ellenséges tábor”) 367.

⁵⁴¹ KERESZTY–PUSKÁS 2015, 24–25.

eszményítette, a vallási krízis kiútjaként pedig a kereszténység tiszta, jézusi formájához való visszatalálást ajánlotta. Így végül oda jutott, hogy minden vallás egy reménytelen „orthodox”, illetve egy „haladó-pártra” oszlott. Hatala az utóbbi tábor tagjaihoz szólt: hagyják el eredeti egyházukat, s az egyszemélyű Istent valló unitárius egyházban egyesüljenek, amely „a független magyar nemzeti egyház” ideális alapjává válhat.⁵⁴²

Hatala „hitvallásában” – ahogy egyes frázisok szintjén az antiklerikális röpiratok lapjain is – a vallás, a kereszténység újragondolásának hasonló programpontjait fedezhetjük fel, mint amilyenek a hitet a század „haladó” szellemével összeegyeztetni próbáló, természetfeletti jellegétől mind’ jobban megfosztó protestáns teológiai liberalizmus hazai irányzataiban is megjelentek.⁵⁴³ Ez persze nem meglepő figyelembe véve, hogy a liberális teológusok számára irányadó volt, hogy megfeleljenek a 19. századi „korszellemnek”, ami már önmagában is hasonló szellemi hatások sorát sejteti. A Jézus-értelmezések esetében is felfedezhető a hasonlóság, hiszen a teológiai liberalizmus több képviselője, ha nyíltan nem is tagadta a szentháromságot, hallgatott Jézus isteni természetéről, ami legalábbis mint „implicit unitarizmus” fogható fel.⁵⁴⁴ Habár a német szellemi közegeből eredt liberális teológiák – amelyek képviselői eltávolodtak felekezetük régi dogmáitól – a protestantizmuson belül jelentkeztek, gyakran hatást gyakoroltak a katolikus felekezetű értelmiség vallásról való gondolkodására is.⁵⁴⁵ Ne feledjük, Simonyi vagy Hatala minden felekezetet egy „haladó” és egy „orthodox” pártra osztott, mivel a felekezeti dogmatikáktól eloldódó vallási felfogások a katolikusok soraiban is elterjedtek. Emiatt hangsúlyozták, hogy

⁵⁴² HATALA 1875, 1–2, 22, 68–69, 135–149, 175.

⁵⁴³ KÓSA 2011/b, 144–146, 150–151.

⁵⁴⁴ GÁRDONYI 2006, 35. A protestáns sajtó szerint az 1880-as évek vége felé a hazai református papságnak legalább a fele implicate unitárius nézeteket képviselt, tehát nem fogadta el a szentháromság misztériumát, Jézus istenségét. SALACZ 1874, 79.

⁵⁴⁵ Például az egyházához haláláig hű Eötvös József is citálta Friedrich Schleiermacher gondolatait a hit bensőséges megéléséről, s a dogmatizmus őt, vagyis Eötvöst sem jellemezte. BARCZA 2000, 130–131.

az eltérő felekezetek „felvilágosult” tagjai valójában jóval közelebb állnak egymáshoz, mint saját felekezetük „orthodox” tagjaihoz – eltávolodva ugyanis a dogmáktól a felekezeti különbségek szinte elenyésztek. A protestáns teológiai liberalizmus égisze alatt már egy új, a fennálló felekezetek feletti „világvallás” programja is körvonalazódni látszott, ennek szellemében az 1871-ben létrejött, liberális talajon álló Protestáns Egylet tagsága a katolikusok, sőt az izraeliták előtt is nyitva állt. A teológiai liberalizmus protestáns ellenfelei, bírálói szerint persze mozgalmuk olyannyira eloldódott a reformátusság hitvallási alapjaitól, hogy nem volt többé jogosult a protestáns, illetve a keresztyén jelzőre.⁵⁴⁶ A liberális szárny erős pozíciója – egyéb tényezők mellett – mindenestre hozzájárult ahhoz, hogy az antiklerikális publicisták felekezeti háttérüktől függetlenül többnyire szimpátiával fordultak a protestantizmus felé.

Az univerzális és dogmamentes vallás ideája Péteri Károly antijezsuita polémiajában is feltűnt: miután Péteri még az iszlám hitről is ejtett pár szót, amellezt érvelt, hogy valójában a tételes vallások egyetlen formája, „mythológiája” sem felel meg a fejlett tudománynak, sőt a józan észnek sem. Az eredetileg református Péteri ráadásul tagadta a vallási dogmák legfőbb jogcímét, az isteni kijelentést is, és szilárd álláspontja szerint egyetlen világvallás sem bírt isteni eredettel. A „fölény” persze, mint fejtegette, tényleg beszél az emberiséghez, de ezt egyetlenegy nyelven teszi: a természet nyelvén. Péteri felfogása tehát egy új, dogmamentes és egyetemes vallás programja felé mutatott. Az emberek véleménye szerint rendre félreértették Istent, az istenképzetek genezisét illetőleg pedig Voltaire-t idézte: „Voltaire azt mondja, hogy az ember istent saját képére teremtetten, ezen paradoxonnak látszó állítást aligha lehet megcáfolni.” Figyelemre érdemes végül, hogy cáfolandó a vádat, amely szerint református hitéből fakadólag támadta a Jézus-társaságot, illetve pártfogolta a protestáns oldalt, felekezetiileg független istenhitére hivatkozott: „Nálam ezen felekezeti szempont nem is működhetett, mert az én vallásom a tiszta, minden meséktől és dogmáktól ment monoteizmus.”⁵⁴⁷

⁵⁴⁶ KOVÁCS 2011, 44–49.

⁵⁴⁷ PÉTERI 1873, 103–105, 212–213.

A racionális, transzcendens elemeitől megfosztott, valamint dogma-mentes vallás gondolata, amely az előzőleg idézett röpiratok szerzőit inspirálta, természetesen a katolikus hitvédelmet is reflexióra bírta. Apológiájában Dudek is harcba szállt a század illetén szellemi jelenségeivel, tehát fellépett az olyasfajta felfogások ellen, amelyek elvetették a természetfeletti kinyilatkoztatást. Hosszasan taglalta, hogy a magára hagyott emberi ész – hiába az egymásnak is folyton ellentmondó filozófusok, tudósok erőfeszítései – a vallás dolgában elégtelennek bizonyult, hiszen önjelétől sohasem volt képes felemelkedni a hit terén a tökély fokára, vagyis nem tudott eljutni a vallás olyan, tiszta és teljes formájához, amely bizonyosságot nyújtva megfelelt volna az emberi szükségleteknek – emiatt pedig az emberiség igenis rászorult az isteni kinyilatkoztatásra. Az emberi lény ráadásul az apologéta szerint nem olyan, mint amilyennek a racionalisták képzelik: olyan vallásra szomjazik, amely biztos fogódzót nyújt a bűnbocsánatot vagy az istentisztelet helyes módját illetően, s amely több mint filozófia: többete pedig éppen az ész önjelét meghaladó misztériumokban rejlik,⁵⁴⁸ amelyek – mint a röpiratok is bizonyítják – a katolikus hit elleni támadások célkeresztjébe kerültek. A teológus az alábbi módon sommázta álláspontját:

„Aki komolyan foglalkozik az irodalommal s a kinyilatkoztatástól elfordult emberi tudástól kér vallást, az csakhamar tisztába fog jönni az iránt, hogy ilyen utón elméjének biztos felvilágosítását, szívének valódi megnyugtatósát megtalálni nem fogja soha. Csupa kétség, csupa ellentmondás, amit a tudományos fejtegetések nyújtanak; rontani rontanak sokan, tagadnak, gúnyolódni sokan; de mikor mindez nem az, amit az emberi ész és szív komolyan keres, – mindez nem vallás!”⁵⁴⁹

⁵⁴⁸ DUDEK 1893, 302–320, 362–366.

⁵⁴⁹ DUDEK 1893, 318–319.

Röpiratok vallással kapcsolatos attitűdjei az egyházpolitikai küzdelmek idején

Az egyház hitvédelmi retorikájával vitázva a szerzők természetesen az 1890-es évek első felében, az egyházpolitikai küzdelmek idején is szót ejtettek a hit esetleges sérelmeiről. A kormánypárti Beksics Gusztáv például nagy határozottsággal állította, hogy az egyházügyi reformok cseppet sem irányulnának a vallásos hitek ellen: „Febronius” álnéven írt röpiratában leszögezte, hogy sem a polgári házasság, sem a polgári anyakönyvezés nem jelentene sérelmet a felekezeti hitelvekre nézve. Emiatt pedig, hirdette, eredménytelennek fog bizonyulni az egyház erőfeszítése, hogy a papok a vallástalanság vádjából fegyvert kovácsoljanak. Ugyanitt ráadásul a hitetlenséget illetően is papírra vetette véleményét. Mint írta: „Magyarországon nincs és nem volt gyökere az ateizmusnak. Nincs és alig volt a pozitív vallásokkal szemben álló filozófiai iskola. A hit ellen nálunk senki sem viselt és visel háborút.” Határozott távolságtartással, sőt rosszállva utalt aztán a francia felvilágosodás filozófiájára, „mely Voltaire óta, támadva a papokat, ostromolta magát a vallást”.⁵⁵⁰ A vallásellenes hadjáratot így nem valamely valóban ateista filozófus, hanem Voltaire nevéhez fűzte – minden bizonnyal azért, mert az egyház, illetve a klérus kritikájára talán egyetlen más filozófus, így egyetlen materialista sem volt olyan nagy hatással, mint a „gyalázatost” lépten-nyomon eltiporni vágyó deista bölcselő. „Febronius” elhatárolódása a francia filozófiától jórészt jelen összefüggésben is azt volt hivatott alátámasztani, hogy a reformok általa propagált programja nem egyház- és vallásellenes talajából sarjad. A vallási „fanatismust”, amely „a túlhajtott vallási érzést teszi a nemzeti érzés helyére”, ugyan ő is bírálta, de ezt már nem valamifajta filantróp gondolat, testvériségeszme jegyében tette, hanem a magyar nacionalizmus céljait helyezte előtérbe. Ahogy mások, elvben természetesen Beksics is a vallás fenntartásának elengedhetetlen voltát hangsúlyozta, amikor is amellett tört lándzsát, hogy vallásra valamennyi kormányformának szüksége van. Olyan vallásra formált viszont igényt, amely minden esetben elfogadja a nemzeti célok elsőbbségét. A folyton-folyvást ostromozott „felekezeti szellem”

⁵⁵⁰ „Febronius” 1891, 21–22, 25.

talán legfőbb bűnét sem egyéb jelentette szövegében, mint hogy az „először vallási, s csak azután magyar szellem”.⁵⁵¹

A „Flamma” által írt röpirat valláshoz való viszonyulását, a vallás szövegbeli felfogását is érdemes jobban szemügyre venni, merthogy a korábban idézett hitvédelmi irodalomban olyannyira bírált, az egyházi tanítás egyik legfőbb kihívójaként megjelenített evolucionista felfogást jelen szövegben érhetjük a legerőteljesebben tetten. Előzőleg jeleztem, hogy a darwinista hatás igen látványosan jutott érvényre a szerző epokalista érvelésmódjában. Ugyan a publicista nem ateista álláspontot foglalt el, a vallási dogmák viszont az ő kritikájának is célkeresztjébe kerültek. Miután a természet legfőbb törvényét a folyamatos fejlődésben, megújulásban jelölte meg, a dogmák főleg változatlan – értelmezésében: fejlődésképtelen – természetük miatt bizonyultak olyan tényezőknek, amelyek felfogása szerint nem fértek meg az emberi érdekekkel, minthogy „a dogmák változhatatlanok, de az ember változik”. Mindemellett a 19. századi szekularizációs projektek jellemző elváráshorizontját is felfedezhetjük sorai mögött, amikor is a dogma és a társadalom régóta zajló harcáról írt, amelynek tétje a „theokratikus” rend megtörése. „Flamma” szintén megtalálta a módját, hogy érvelésében Istent saját felfogását igazolandó aposztrofálja: „Isten bölcs keze az örök fejlődésben nyilatkozik meg, a kik pedig őt interpretálni s törvényeit hirdetni magukat hivatottaknak vallják, azok a teremtés egy részét örökre befejezettek és megfagyottnak hiszik.” Így a természet szüntelen fejlődésével, megújulásával nézőpontja szerint ellentétes jellegű, örök érvényű vallási törvényekről szólva tagadta, hogy azok „Isten szent akarata gyanánt” lettek volna elfogadva az egyházi zsinatok által.⁵⁵² A dogmamentes kereszténység gondolatát úgyszintén megragadhatjuk a röpiratban,⁵⁵³ ahogy azt az álláspontot

⁵⁵¹ „Febronius” 1891, 12–13, 31, 67–68, 70.

⁵⁵² „Flamma” 1894, 9–17.

⁵⁵³ „[A] keresztény hit [...] nem intransigens dogmák gyűjteménye, hanem fenkölt, bölcs világnézet letéteményes helye, a mely az emberért s annak érdekében lett, nem pedig zelotikus coelibatisták részére.” „Flamma” 1894, 78.

is, amely szerint a papság maga rontotta meg a vallást,⁵⁵⁴ amellet
 azonban, hogy itt is feltűntek e jellegzetes elemek, jelenlétük a szö-
 vegben már nem volt olyannyira erőteljes, mint némely előzőleg
 elemzett, régebbi röpirat esetében. A forrás egésze fényében elmond-
 hatjuk, hogy vallásilag egy meglehetősen közönyös attitűd rajzolódik
 ki a röpiratból. Ezt szkeptikus felvetések, kérdőjeles álláspontok is jól
 példázhatják: „Rossz idők járnak a vallásokra s vannak, sokan vannak,
 a kik azt vitatják, mennyi alappal, nem kutatom, hogy az érvényben
 lévő vallások általában nem felelnek már meg az emberiség szükség-
 letének.”⁵⁵⁵ Összegezve: Flamma felfogásában a vallás teljes egészé-
 ben alárendeltje a fennálló emberi szükségleteknek. Feladata pedig,
 hogy feltétlenül igazodjon a mindenkori társadalmi – nemzeti jellegű
 – érdekek követelményeihez, azaz olyan formát öltön, amely megfe-
 lel a profán világ igényeinek.

Azok a korábban körüljárt érvelési stratégiák, frázisok, amelyek a
 kereszténység eszméjének liberális értelmezésére, a vallásfelekezeti ke-
 retektől függetlenedett vallás ideájára épültek, továbbra is fel-felbuk-
 kantak ugyan a diskurzustérben, de jóval ritkábban és többnyire cseké-
 lyebb súllyal. Jó példa lehet itt Deák Albert nacionalista hangvételű röpi-
 rata: a szerző bevezetőjében visszautalt még a század eleji német értelmiség reményeire, amelyek az „egyházi formák bilincseitől” szabadult
 hithez és a keresztény felekezetek egyesüléséhez fűződtek, de aztán ki-
 zárólag a „Nemzeti eszme” és a szupranacionális egyház erőpróbájával
 foglalkozott, és sem a vallási dogmák problematikáját, sem a kereszt-
 énység lényegének mibenlétét nem feszegette szövegében.⁵⁵⁶

Az előzőleg megismert interpretációs hagyományok bizonyos fokú
 folytonosságát a legjobban talán a „Veridicus” álnéven írt röpirat pél-
 dázhatja. A szöveg szerzője ugyanis a házasságjog polgári reformjának
 útjait egyengetve a jézusi tanok sajátos interpretálási lehetőségeihez
 nyúlt muníció gyanánt, és amellet érvelt, hogy Jézus a házasságot meg-
 hagyta tisztán világi jellegű ügynek. A szerző még azt is megjegyezte,

⁵⁵⁴ „A hitet már alaposan megrontották a papok; Istenre rá sem lehet már is-
 merni a sok tömjénfüsttől, a melylyel fenséges alakját bekormozták s a sok
 dogmától melyekkel körülfalzták.” „Flamma” 1894, 50.

⁵⁵⁵ „Flamma” 1894, 82.

⁵⁵⁶ „Trebla Kádder” 1894, 3–4.

hogy amíg „a hierarchiai-papi uralomra való törekvések képezték a célt, [...] a szelid lelkű ember szerető Jézus tanítását sarkaiból forgatták ki”.⁵⁵⁷ Jézus személyét és az egyházat ez idő tájt a fiatal Gárdonyi Géza is szembehelyezte egymással polgáriházasság-párti röpiratában, amelyben az alábbi módon faggatta katolikus egyházi megszólítottjait: „Oh tisztelendő uraim, vájjon az a Jézus Krisztus, a ki korbáccsal verte ki az isten templomából a farizeusokat, mit gondolnak, mit cselekednék, ha leszállna az égből, belépne az »egyedül üdvözítő, hét szentséges« római katolikus anyaszentegyházba?»” Gárdonyi pamfletjében – egy évszázadok hosszú sorára visszanyúló hagyományt folytatva – az evangéliumi szegénység eszményét, normáját állította opozícióba az egyház gazdagságával, s maga is megfogalmazta azt a vádat – a „papi csalás” toposzát –, amely szerint a papok Isten nevét „czégérül használják”.⁵⁵⁸ Összegezve tehát célja volt szembehelyezni Istent és Jézus szellemiségét az egyházzal, hogy ezáltal – egyházellenes fellépésével, programjával – pusztán a papsággal, ne pedig magával a vallással kerüljön szembe polémijában.

A „magyar kultúrharc” idejéből viszont már olyan szöveg is fennmaradt, amely nem exponálta a kereszténységnek semmiféle eszményi értelmezését, és udvarias félmondatok erejéig sem óhajtotta méltatni a vallást, annak lehetséges jótékony állami, illetve társadalmi szerepét: a „Rutilus” álnéven röpirat írója, azaz Szigetvári Iván próbát sem tett, hogy elhatárolja a vallás ügyét az egyháztól, s a vallás mindennapi, szerinte elfogadhatatlan jelenlétére irányozta olvasója figyelmét. Kifogásolta például, hogy a fennálló körülmények közepette egyetlen ember sem képes leélni az életet úgy, hogy függetlenedjen a vallástól, amely a kereszteléstől és az anyakönyvezéstől fogva az iskolai hittanon, majd a házassági szertartáson át egészen a temetésig végigkíséri életútját. Ennek fényében a röpirat szerzője kijelentette, hogy élete során „mindenki kényszerítve van a vallás igájába hajtani fejét”. Miután megállapította, hogy „a vallás a szív, az érzelem dolga”, hamar felfedte saját szerzői pozícióját is: „mi azok nevében beszélünk, akikben hiányzik ez az érzelem, s akik nem legrosszabbjai az

⁵⁵⁷ „Veridicus” 1893, 22–23.

⁵⁵⁸ „egy római katolikus polgár” 1894, 5, 16.

embereknek”. Magyarán nyíltan felvállalta, hogy a nem vallásos emberek nevében formál igényt a „valláskényszer” megszüntetésére, azaz a felekezetenélküliség lehetőségének törvénybe foglalására. Az általam olvasott röpiratok sorában „Rutilus” brosúrája volt az első olyan iromány, amely explicite felvállalta a bármifajta vallástól való távolságtartást, a vallástalanságot. Leszögezte persze, hogy programjának nem célja felszámolni a vallást, pusztán a teljes lelkiismereti szabadságot kívánja, amelynek értelmezése szerint a felekezetenélküli státuszt is meg kell engednie. Legfőbb érve az volt, hogy az erkölcsösség nem függ a vallásosságtól – ahogy fogalmazott: „Ma már túl vagyunk azon, hogy a vallást tekintsük az erkölcs alapjának. Mi azt látjuk, hogy vallás nélkül élnek becsületes emberek milliói, akik soha se jönnek összeütközésbe az állam törvényeivel.”⁵⁵⁹ Az a gondolat, amely szerint a morál egészen független a vallástól, már a „fény századában” is fontos szerepet töltött be az ateista filozófusok érveléseiben.⁵⁶⁰ Igaz, ez még nem feltétlenül sugallt materialista álláspontot, minthogy – ahogy Toldy írásai is példázhatják – többnyire az egyházias hit nem ateista ellenfelei is elválasztották egymástól az erkölcsös magatartást és a tételes vallások gyakorlását.

Ez idő tájt Hatala Péter is hozzászólt a vallás szabad gyakorlásáról szóló törvény vitájához, ám ő röpiratában nem a „valláskényszer” felszámolásáról írt, mint az imént idézett szerző, hanem a „felekezeti kényszer” megszüntetése mellett érvelt. Bizonyára nem véletlen, hogy eltérő kifejezéssel éltek ő és Szigetvári. Hatala most is egy, a felekezeti béklyóiból felszabadult, toleráns vallás eszményét helyezte előtérbe, mialatt a felekezeti elfogultságot és türelmetlenséget bírálta röpiratában. Kényszert ennek megfelelően csakis a felekezeti kötődés jelentett szerinte, nem pedig maga a vallás. Hatala ugyanitt azt is hangsúlyozta, hogy a vallásos hit „[n]em érzet csupán, hanem tudás is, nemcsak a szív hajlandósága, hanem az elmének, az értelemnek meggyőződése”.⁵⁶¹ Ellentmondott tehát annak a Friedrich Schleiermacher óta népszerű felfogásnak, amely a vallást az érzelmek világába sorolva értelmezte, és amely, mint láttuk, Szigetvári írásában is

⁵⁵⁹ „Rutilus” 1893, 5–7.

⁵⁶⁰ KÖPECZI 1986, 111–114.

⁵⁶¹ HATALA 1894, 3.

megjelent. (Korábban egyébiránt Toldy maga is úgy fogalmazott az egyházreformról írt vitáiratában, hogy „[a] vallás a kedély, a képzelet dolga, mint a költészet”.⁵⁶²)

Összefoglalás

A vallás tárgyában olyan gondolatok és interpretációs sémák recepcióját fedezhetjük fel a vizsgált antiklerikális irodalomban, amelyek legalább a felvilágosodás koráig nyúltak vissza, és amelyek a 18. századi francia irodalom nyomán magyar földön is szélesebb népszerűsége tettek szert a szabadelvű értelmiség sorában. Elsősorban egy dogmamentes, toleráns és racionális, ennek megfelelően az emberi ész erejével megfoghatatlan, természetfeletti jegyeitől megfosztott vallás programja sejlett fel a – még jórészt a 19. század közepe táján felcseperedett szerzők által írt – röpiratok lapjain. Olyan jellegzetes felfogások, sémák jelenlétét figyelhetjük meg, amelyek, ha nem is azonos súllyal, de egyaránt feltűntek a más és más szerzőjű szövegekben. A dogmák és általában az intézményesült vallások, főleg a katolikus vallás kritikája ennyiben tehát – a reformok ügyétől függetlenül – beszűrődött az egyházpolitikai polémikákba is. A természetfeletti kinyilatkoztatásra alapozott vallásoktól való elfordulás azonban nem járt együtt a kereszténység teljes elvetésével: a szövegek Jézus – meglehetősen laicizált formában felfogott – tanait többnyire összeegyeztették a felvilágosodás és a liberalizmus szellemével, ami során volt honnan inspirálódjanak, hiszen az ilyen interpretációs lehetőségek alapjait jócskán kidolgozták már a felvilágosult filozófia, majd a liberális katolicizmus, illetve a protestáns teológiai liberalizmus szellemi műhelyeiben. Összegezve tehát megállapíthatjuk, hogy az antiklerikális iratok a kereszténység tipikusan liberális interpretálását tárják elénk. Jellemző volt továbbá, hogy a vallási közönyösség problémájáról szólva a szerzők az egyház felelősségét feszegették – ezt főleg az autonómia vitájában érhetjük tetten. Interpretációjuk szerint tehát a társadalom, elsősorban az értelmiségi rétegek vallástól való elfordulása, eltávolodása a káros „papuralom” folyamánya volt, és szorosan összefüggött a „papi csalással”, amely toposz alapján az egyház saját hatalmi céljainak megfelelően formálta – lényegében: megrontotta – a vallást.

⁵⁶² TOLDY 1868, 52.

Az 1890-es évek első felében, az egyházpolitikai küzdelmek idején a viták középpontjába már olyan reformtervezetek kerültek, amelyek 1892-től a kormány programjának is részét képezték, ebből kifolyólag az antiklerikális diskurzusok fókuszáltabbá váltak. A racionalizmus valláskritikája – a csodák és főleg a dogmák kritikája – többé nem jelentkezett olyan gyakorisággal a szövegvilágban, mint 20-25 évvel ezelőtt. A kora dualista korszak valamennyi idézett szerzőjének érvelési stratégiájában fontos szerepet játszott, hogy az egyházzal szemben fellépő fél Jézus iránymutatását, eszmeiségét saját programjához fűzte, ezáltal magát tüntette fel a krisztusi örökség voltaképpeni képviselőjének. Az újabb röpiratok egy részénél szintén megfigyelhetjük ezt. Igaz, az ilyesfajta érvek már nem minden szövegben jelentek meg, jelenlétük összességében gyérült a röpiratirodalomban. Hogyan is viszonyultak az újabb irományok a valláshoz? A nacionalista jellegű nézőpontok dominánsabbá válásával összefüggésben jellemző elvárásuk, követelményük volt mindenféle vallásos hittel szemben, hogy a dogmák, illetve a felekezeti célok semmiképpen se gátolják a – nézetük szerinti – nemzeti érdekek érvényesülését, de előtérbe került az olyan tipikus szekularizációs igény is, amely mentén a szerző az állampolgárok hitvallások gyámsága alól való feloldozását, felszabadítását szorgalmazta. Közös nevezőjük volt azonban továbbra is, hogy mindnyájuk hangsúlyozta: a reformok, amelyek mellett állást foglaltak, nem a vallás ellen irányultak.

Érdeemes végül megjegyezni, a dualista érában már az ateizmus is szélesebb teret nyert magyar földön. A régebbi egyháztörténeti irodalom elbeszélésében a materialista világnézet térfoglalásának tanújelét elsősorban Ludwig Büchner (1824–1899) *Kraft und Stoff* (Erő és anyag) című könyvének magyarországi népszerűsége jelentette: a Magyarországon ünnepelve fogadott tübingeni egyetemi magántanár írása 1870-ben magyar fordításban is napvilágot látott, és egyes elbeszélések szerint évtizedekig a katolikus középiskolák diákjai között is közkézen forgott.⁵⁶³ Kutatásom alapján azonban az antiklerikális brosrák oldalain a vallás ateista kritikája még nem jutott érvényre, a publicisták – a feltérképezett diskurzustérbe lépve – nem ateista alappozíciót elfoglalva ostorozták az egyházat s a vallás egyházas formáját. A polgária-

⁵⁶³ HERMANN 1973, 444. és SALACZ 1974, 11–12.

sodó társadalom vallástól, egyháztól való elfordulásáról, közönyösségéről szólva Salacz Gábor olyanokról is szót ejtett, akik „Isten létét nem tagadták, de természetesnek tekintették, hogy elfogadása mellett egyháza tanaitól függetlenül mindenki maga alakítsa ki egyéni hite tartalmát”.⁵⁶⁴ Leginkább az ő gondolati pozíciójuk, látásmódjuk vált dominánssá a feldolgozott röpiratirodalomban. Jóllehet a század utolsó évtizedéből már citáltam egy olyan szöveget, amely vállaltan a vallástalanság pozíciójából fogalmazódott. Ez persze nem meglepő figyelembe véve, hogy a századforduló idejétől fogva már az ateizmus hazai tábora is határozottabban hallatta a hangját: az ateista gondolat, amely – hiába a vallási közönyösség, illetve az egyházellenesség fellángolása – a század közepén még csak csekély számú elszigetelt értelmiségi meggyőződését jelentette,⁵⁶⁵ egyre inkább terjedt, kilépett a napfényre, s az antiklerikális diskurzustérben is nyíltan felvállalhatóvá vált. Az 1908-ban létrejött polgári radikális és baloldali Galilei Kör egyház- és valláskritikája⁵⁶⁶ például már ateista-materialista alapon állt. Az eszmetörténeti mező század eleji átrendeződésével viszont új korszak nyílt az antiklerikalizmus történetében, amelynek témájával munkám már nem foglalkozik.

⁵⁶⁴ SALACZ 1974, 76.

⁵⁶⁵ KÓSA 2011/c, 157.

⁵⁶⁶ Lásd CSUNDERLIK 2017, 213–236.

ÖSSZEFOGLALÁS

Monográfiám primer forrásául 29 hosszabb-rövidebb terjedelmű antiklerikális röpiratot vizsgáltam, amely forrásállomány összesen 18 szerző munkáját foglalta magában. Kútfüim jelentős része mind ez idáig nem szerepelt tudományos művek bibliográfiájában, vagyis egy számottevő hányadában feltáratlan forráscsoportot tanulmányoztam. Miután a dualista éra egyházellenes eszmevilágát eddig nem vizsgálták hasonló, átfogó igényű s a röpiratirodalomra irányuló kutatások, eredeti célomnál fogva figyelmem elsősorban nem egyes szövegek egyediségére, így például nem egy-egy szerző érvelésmódjának specifikus jegyeire összpontosult, hanem az antiklerikális diskurzustér egészére figyelve törekedtem feltérképezni a feldolgozott szövegvilág sajátos fogalmi hálóját, toposzvilágát, jellegzetes érvskáláját s általában azt a felfogásmódot, amely a vizsgált szövegek mögött rejtett. Elemzésem egy további céllal is kiegészült: mégpedig egy lehetséges – és hazai viszonylatban is érvényes – Kulturkampf-interpretáció felvázolásának a céljával, ez pedig elemzésemnek, munkám struktúrájának is irányt szabott, ennek megfelelően fogtam ugyanis a kulcsfogalmak („ultramontanizmus”, „absolutizmus”, „papi kaszt” stb.) és a szövegekre jellemző egyéb ismertetőjegyek – reményeim szerint hiánypótló jellegű – rendszerezésébe.

A monográfia címében is szereplő interpretációs séma, a kultúrharc retorikája, amely a dualista korszak hajnalától fogva egészen az 1894/1895-ös egyházpolitikai törvények elfogadásáig átjárta az egyházellenes röpiratok oldalait, jócskán hozzájárult az antiklerikális diskurzustér kohéziójához – még úgy is, hogy nem bírt valamennyi írásban azonos fajsúllyal. A kultúrharcos diskurzusok középpontjában az államszuverenitásnak és az állam függetlenségére nézve veszélyesnek ítélt ultramontanizmusnak az oppozíciója, illetve egyház és állam küzdelmének a víziója állt, miközben fókuszba került az állampolgári-nemzeti, valamint az egyházi lojalitáshierarchiák problémája is. A társadalom és a modern, népszuverenítésre alapozott állam feloldozása a klerikális befolyás alól olyan elsőrangú célt jelentett az irományok elváráshorizontján, amely az egyházi ügyek majd’ minden részproblémájá-

nak interpretálására rányomta bélyegét: a szabadelvű házassági jogi reformtól fogva a cölibátus vagy éppen a szerzetesség eltörlésén át egészen például a népiskolák ügyéig befolyásolta az egyes témák tárgyalásmódját. A diskurzusok folyton-folyvást az egyházi befolyás, vagyis a „papuralom” felszámolásának lehetőségei körül forogtak. A publicisták interpretációja, amely szerint az ultramontán egyház és a szuverén állam nem férnek meg egymás mellett, merthogy éles elvi ellentétben állnak egymással, lényegében megfelelt a porosz–német Kulturkampf fősodró ideológiájának. Egy gondolat erejéig visszatérve tehát a könyv bevezetőjének problémafelvetéséhez: a feldolgozott antiklerikális röpiratok alapján, úgy gondolom, eszmetörténeti nézőpontból mérlegelve – a kultúrharc retorikáját szemlélve – a Kulturkampf hazai feltűnéséhez nem férhet kétség.

Ugyanazok az Európa-szerte elterjedt népszerű egyházellenes elgondolások tehát, amelyek például a porosz–német Kulturkampf jogalkotását is inspirálták, befogadásra, talajra találtak Magyarországon is, függetlenül attól, hogy végrehajtásuk, tehát az antiklerikális – mint például jezsuita- és szerzetesellenes – politikai gyakorlatok magyar földön már nem jutottak érvényre. A feldolgozott hazai röpiratok viszont maguk is erélyes és preventív jellegű fellépést sürgettek az államra és a társadalomra nézve egyaránt veszélyforrásnak tartott egyházzal szemben, egyház és állam viszonyának pedig olyanfajta rendezését preferálták, amely a szférák liberális szellemű szétválasztása helyett az államhatalom egyház felett bírt széles jogait, szupremáciáját garantálta, egyúttal megerősítette volna. Ezt példázhatja, hogy még a cölibátus eltörlését is a világi hatalom feladatául jegyezték. A szerzők felfogásrendjének hátterében tehát eléggé erősen felsejlett a felvilágosult abszolutizmus, közelebbről a jozefinizmus hagyománya, annak hatása. Liberalizmusuk is jórészt a „felvilágosult despotizmus” örökségében gyökerező ún. kontinentális liberalizmus volt.

Mindemellett az antiklerikális diskurzusok bizonyos fokú áthangolódására is próbáltam rávilágítani, hiszen az 1870-es évek első felének egyházügyi feszültségeitől az 1890-es évek „magyar kultúrharcáig” eltelt évek megítélésem szerint a röpiratok lapjain is látványos nyomot hagytak. Érvek szintjén – maguk mögé utalva a felvilágosodás univerzális jelszavait – immár az egységes, erős magyar nemzet felépítésének

szempontjai léptek előtérbe. A „nemzeti állam” újólag színre lépett ideája általában a magyar nacionalizmus célhorizontja a polgári házasság vitáját éppúgy befolyásolta, áthangolta, mint például az erősebb felekezeti kötődések és identitások negatív előjelű megítélését is. Emellett egyes szerzők az ultramontanizmus ügyét próbálták mind’ jobban összefűzni az „irredenta” nemzetiségek aspirációival. Ezáltal az egyházellenes szerzők – a diskurzusok szintjén – megteremtették „a magyar kultúrharc” nemzeti-nemzetiségi dimenzióját is, ami egy újabb fontos analógiát jelenthet a német és a magyar kultúrharcok relációjában.

A 19. századi Kulturkampf ideológiáját vizsgálva figyelmet szenteltem a felekezeti jellegű sztereotípiák tovább élésére és továbbformálódására is. A régebbi eredetű, felekezeti előítéletek tovább éltek ugyan, de immár teljesen függetlenedtek a felekezeti háttértől: a protestantizmus eszményi értelmezése, a reformáció pozitív előjelű megítélése vagy éppen bizonyos évszázados protestáns sérelmek felemlegetése a református és katolikus felekezetű szerzők pamfletjeit egyformán jellemezte. Az antiklerikális publicisták – liberális és nacionalista értékrendjük talajáról – előszeretettel fordultak a protestánsok példájához, minthogy szerintük a protestantizmus jól, de legalábbis jobban megfelelt a liberális, egyszersmind a nemzeti, nemzetállami fejlődésnek, mint a katolicizmus, amely fennálló formájában s főleg ultramontán tendenciájával felfogásuk szerint nem volt kompatibilis sem a modern nemzetállammal, sem a polgári társadalom értékhorizontjával. Meglátásuk egyrészt ezúttal is a korszak európai, elsősorban német eszmevilágába ágyazódott. Mindemellett a protestantizmus előnyösebb megítélését sajátosan magyar körülmények is befolyásolták, hiszen a Habsburgok ellenreformációs kísérletei ellen, egyúttal a saját rendi jogai védelmében fellépő magyar rendiség küzdelmeiből a magyar múlt nemzeti-függetlenségi szemléletének hívei hajlottak azt a tanulságot levonni, hogy a protestantizmus és a nemzeti szabadság ügye szorosan összefonódtak egymással. (Ráadásul a „magyar vallás” elnevezésének dicsfénye is – a Magyar Királyságban jórészt csak magyar nyelvűek körében elterjedt – református hitet illette.)

A feltérképezett diskurzustérben emellett előtérbe kerültek a felvilágosodás katolicizmuskritikájának tipikus jegyei, így azok az elgondolások is, amelyek a 19. századra jellemző szekularizációs projektek –

az európai civilizációra jellemző, szélesebb értelemben vett kultúrhar-
cok – ideológiai alapjaiul, forrásaiul szolgáltak. Az eszmetörténetileg
értelmezett Kulturkampfról írva konstatálhatjuk, hogy a „fény szá-
zada”, a 18. század nem csupán annyiban bizonyult releváns előtörté-
netnek, hogy a francia bölcseletről is megkérdőjelezték az egyház régi
tekintélyét, tradicionális, vallási-teológiai világszemléletét, és jócskán
megtépázták a klérus reputációját. Sőt nem pusztán átfogóbb szellem-
történeti folyamatok, a tágabban felfogott szekularizációs erőfeszítések
egyik eredője, fontos előzménye volt a felvilágosodás. A 18. századi
felvilágosult eszmevilág és irodalom hatása ugyanis jóval erősebbnek
és közvetlenebbnek tűnik ennél. A vallásfelfogások terén a felvilágosult
irodalom hatása roppant látványosnak bizonyult: a racionalizált, deista
jellegű és dogmamentes vallás ideája egyenesen a filozófusok műhe-
lyeiből eredt, ahogy a laicizált Jézus-értelmezések háttérében is ott rej-
lett a felvilágosodás racionalista hagyománya. Ráadásul az antikleriká-
lis dokumentumok oldalain további olyan programok és érvelési sémák,
toposzok – mint például a baglyos, illetve denevéres hasonlatok – is
rendre főszerepet játszottak, amelyek szintúgy a felvilágosodás koráig
nyúltak vissza, s az új filozófia gondolatvilágából hagyományozódtak
tovább a 19. századi kultúrharcos irodalomra.

Mindvégig utaltam a feltárt sztereotípiák, toposzok, gondolati pozí-
ciók lehetséges egyetemes eszmetörténeti, vagyis transznacionális szö-
vegösszefüggéseire, a hazai publicisták szellemi horizontjának összeu-
rópai beágyazottságára. Forrásaim művelt, többnyire jogi vagy bölcsé-
szeti, esetleg teológiai végzettségű szerzőgárdája ugyanis jártas volt az
európai irodalomban, 18. századi vagy a francia felvilágosodás által (is)
inspirált 19. századi művek, illetve szerzők sokaságára hivatkoztak,
ahogy azt például az antijezsuita vitairatok oldalain citált kútfők is visz-
szaigazolják. A távolabbi francia szellemi előzmények mellett a német
transzfer különösen fontos szerepet játszott. A háborús hadviselés me-
taforáitól fogva egészen például odáig, hogy a katolicizmust a civilizá-
ciós szempontból elmaradottnak, fejlődésképtelennek látott Kelet vagy
akár Afrika világához hasonlították, a vitairatok számos tanújelét adják
a német disputák hatásának. Az egyház német és magyar ellenfelei tehát
nemcsak látásmódjuk főbb, általánosabb jegyeiben mutatnak hasonló-

ságot (állami szuverenitás vs. ultramontanizmus), hanem érvelésmódjuk részleteiben, így a felhasznált toposzok szintjén is analógiák sorát azonosíthatjuk. Ráadásul a hazai antiklerikális agitátorok mellett, hogy külföldi írások interpretációit adaptálták, az európai politikai gyakorlatokat is éberén figyelték, ennek megfelelően a nemzetközi precedensek is hivatkozási alapul szolgáltak náluk.

A közös nyelv, közös gondolati közhelyek és egyéb jellegzetes sémák mellett a szövegek természetesen nem mindenben egyeztek egymással, a publicisták sajátos ismertetőjegyeire viszont itt alig-alig jutott figyelem. Előrepillantva azonban – a korabeli antiklerikalizmus általános természetrajzának felvázolásával – reményeim szerint munkám jó támpontot, hasznos viszonyítási pontot nyújthat az olyan jövőbeni kutatások számára, amelyek immár egy-egy szerző, illetve szöveg specifikus karakterjegyeit kívánják vizsgálni.

FELHASZNÁLT IRODALOM

1. Antiklerikális röpiratok

„Bocskai Brutus” 1871 – „Bocskai Brutus” [TOLDY István]: *Magyarország teendői a csalhatatlanság kimondása után*. Pest, Heckenast Gusztáv, 1871.

„egy római katolikus polgár” 1894 – „egy római katolikus polgár” [GÁRDONYI Géza]: *Hallgassanak a papok! Miért prédikálnak a r. kath. papok a polgári házasság ellen?* Budapest, Rozsnyai Károly, 1894.

„Febronius” 1891 – „Febronius” [BEKSICS Gusztáv]: *Ultramontanismus és nemzeti állam*. Budapest, Grill Károly, 1891.

„Flamma” 1894 – „Flamma” [POLLÁK Illés]: *Sybilla Rómában*. Budapest, Révai Testvérek, 1894.

„Megyei” 1893 – „Megyei”: *A magyar nemzeti egyházpolitika. Tárgyi-lagos ismertetés*. Budapest, 1893.

„Papramorgó” 1870/a – „Papramorgó” [KÓRÓDY Sándor]: *Antiklerikális okoskodások a kath. congressusi komédia, a felekezeti iskolák, a papság népámitási törekvései és egyéb szent dolgok felett*. Pest, Heckenast Gusztáv, 1870. (Barátfülek, 1.)

„Papramorgó” 1870/b – „Papramorgó” [KÓRÓDY Sándor]: *Csalhatatlan okoskodások a római szultán világi birodalma, a kalifák utódjának csalhatatlansága, a lateráni nagydiván viselt dolgai és a katolicizmus egyéb „titkos betegségei” fölött*. Pest, Heckenast Gusztáv, 1870. (Barátfülek, 2.)

„Papramorgó” 1870/c – „Papramorgó” [KÓRÓDY Sándor]: *Szent elmékedések a papság vérszomja, az inquisitio gaztettei, az új syllabus káromkodásai és a zsinat egyéb botrányai felett*. Pest, Heckenast Gusztáv, 1870. (Barátfülek, 3.)

„Papramorgó” 1870/d – „Papramorgó” [KÓRÓDY Sándor]: *Coelibatus és polgári házasság*. Pest, Heckenast Gusztáv, 1870.

„Rutilus” 1893 – „Rutilus” [SZIGETVÁRI Iván]: *Lázadó papok*. Budapest, Deutsch és Tsa, 1893.

„Severus” 1893 – „Severus” [BEKSICS Gusztáv]: *A kötelező polgári házasság és az ultramontán reakció. Válasz Schlauch Lőrinc emlékiratára*. Budapest, Athenaeum, 1893.

„Trebla Kádder” 1894 – „Trebla Kádder” [(Dr.) DEÁK Albert]: *Harc a nemzetállam ellen. Vagyis: A kulturharc mai jelentőségében*. Budapest–Kolozsvár, Eggenberger–Gibbon Albert, 1894.

„Veridicus” 1893 – „Veridicus” [NAGY Lajos]: *A polgári házasság*. Budapest, Hunnia, 1893.

A jezsuitákról, 1872 – [MAÁR Péter Pál]: *A jezsuitákról alkalmi ajándéku mindenkinnek*. Lipcse, Köhler K. F., 1872.

BEZERÉDJ 1868 – BEZERÉDJ Sándor: *A katolikus egyház vallás és nevelési autonómiájának és szabadságának történeti bizonyítékok által felfejtése*. Kecskemét, Szilády Károly, 1868.

BEZERÉDJ 1871 – BEZERÉDJ Sándor: *Reform-eszmék. Közérdekű tartózatok a kath. autonomia, az egyházi reform, a politika és egyház-társadalmi kérdések köréből. A szabadság és felvilágosodás hívei számára*. Pest, Heckenast Gusztáv, 1871.

DISKAY 1872 – DISKAY Kálmán Ernő: *A jezsuiták multja. Rövid kivonat, hiteles történetirók munkái- s maguk a jesuitáknak irataiból, feleletül Makara György veszprémmegyei alorvosnak a jesuiták mellett tartott védbeszédére*. Pápa, Református Főtanoda Betüivel, 1872.

HATALA 1875 – HATALA Péter: *Az én hitvallásom*. Budapest, Vodianer, 1875.

HATALA 1894 – HATALA Péter: *A felekezetenélküliség és a felekezeti kényszer*. Budapest, ifj. Nagel Ottó, 1894.

HEGYI 1882 – HEGYI Pál: *Államfölség és papuralom. Egyházpolitikai tanulmány.* Pozsony, Wigand, 1882.

Jön a sáska! 1896 – *Jön a sáska! Papok és néppárti grófok pongyolában.* Írta egy igazhitű katolikus. Budapest, Pallas Részvény Társaság, 1896.

MÁNYOKI 1872 – MÁNYOKI Tamás: *A jezsuiták jellemzése tekintettel az államhozi viszonyukra.* Pesten, Rudnyánszky A. könyvnyomdájából, 1872.

PÉTERI 1873 – PÉTERI Károly: *A jezsuiták.* Budapest, Nyomatott Kocsi Sándornál, 1873.

SIMONYI 1870 – SIMONYI Iván: *Egy pár szó a katolikus autonomiáról hazánkban.* Pest, Aigner Lajos, 1870.

SIMONYI 1874 – SIMONYI Iván: *Állam és egyház.* I–II. Budapest, Aigner Lajos, 1874.

Szent Péter három levele, 1872 – [MAÁR Péter Pál]: *Szent Péter három levele.* Pest, Aigner Lajos Bizománya, 1872.

TOLDY 1868 – TOLDY István: *Elmélkedések az egyházreformról.* Lipcse, Köhler, 1868.

TOLDY 1870 – TOLDY István: *A katolikus egyházi autonomia és veszélyei.* Pest, Heckenast Gusztáv, 1870.

TOLDY 1873 – TOLDY István: *A jezsuiták Magyarországon és egyebütt.* Budapest, Athenaeum, 1873.

2. További nyomtatott források

„egy katolikus hazafi” 1867 – „egy katolikus hazafi”: *A polgári házasság.* Pest, Hartleben és Társai, 1867.

„egy katolikus honpolgár” 1872 – „egy katolikus honpolgár” [SZABADOS József]: *Őszinte szózat Magyarország katolikusaihoz*. Pest, Hunyadi Mátyás Irodalmi és Könyvnyomdai Intézet, 1872.

„Vinicola” 1868 – „Vinicola”: *Valjon monarchiánk ker. katolikus-e még?* Pest, Vodianer F., 1868.

A római invasio története, 1870 – [N. n.]: A római invasio története. *Uj Magyar Sion* 1/10. 1870, 783–788.

BALLAGI 1870 – BALLAGI Mór: Szabad egyház szabad államban. II. In: *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap* 13/7. 1870. febr. 20. 197–203. col.

BANGHA 1916 – BANGHA Béla: Dogmamentes kereszténység. *Magyar Kultúra. Társadalmi és Tudományos Szemle* 4/1–12. 1916, 481–490.

BARTHA 1892 – BARTHA Béla: A kultur-harc és Tisza Kálmán. *Sárospataki Lapok* 11/37. 1892. szeptember 12. 797–804. col.

BERNHARD 1918 – BERNHARD Zsigmond: *Mi a jezsuita-rend? A Jézus-társaság rövid ismertetése*. Budapest, Apostol-nyomda, 1918.

CHOBOT 1917 – CHOBOT Ferenc: *A Váci Egyházmegye történeti névtára*. II. (A papság életadatai.) Vác, Pestvidéki Nyomda, 1917.

CJH – *Corpus Juris Hungarici. Magyar Törvénytár 1000–1895*. (Millenniumi emlékkiadás.) Szerk. MÁRKUS Dezső. Budapest, Franklin Társulat, 1896–1901.

CSENGERI 1851 – CSENGERI Antal: *Magyar szónokok és statusférfiak. Politicai jellemrajzok*. Pest, Heckenast Gusztáv, 1851.

DUDEK 1893 – DUDEK János: *A keresztény vallás apológiája*. Budapest, Szent István Társulat, 1893.

EÖTVÖS 1871 – EÖTVÖS József: *A XIX. század uralkodó eszméinek befolyása az államra*. II. 2. kiad. Pest, Ráth Mór, 1871.

Falusi levelek a polgári házasságról, 1868. – [N. n.] *Falusi levelek a polgári házasságról*. Pest, Szent István Társulat, 1868.

HAHNER 1999 – *A nagy francia forradalom dokumentumai*. Szerk. HAHNER Péter. Budapest, Osiris, 1999.

KEMÉNY G. 1956 – *Iratok a nemzetiségi kérdés történetéhez Magyarországon a dualizmus korában*. II. (1892–1900.) Szerk. KEMÉNY G. Gábor. Budapest, Tankönyvkiadó, 1956.

Képviselőházi napló, 1872–1875 – Az 1872. évi szeptember hó 1-jére hirdetett országgyűlés nyomtatványai. Képviselőházi napló. I–XVII. Szerk. NAGY Iván. Buda, Magyar Királyi Államnyomda, 1872–1875.

Képviselőházi napló, 1887–1892 – Az 1887. évi szeptember hó 26-ára hirdetett országgyűlés képviselőházának naplója. I–XXVII. Szerk. SZATHMÁRY Károly et alii. Budapest, Pesti Könyvnyomda, 1887–1892.

Képviselőházi napló, 1892–1897 – Az 1892. évi február hó 18-ára hirdetett országgyűlés képviselőházának naplója. I–XXXIV. Budapest, Pesti Könyvnyomda, 1892–1897.

KOVÁCS 1893 – *Az 1844-ik évi országgyűlési tárgyalások naplói a papi javakról*. Szerk. és kiad. KOVÁCS Ferencz. Budapest, 1893.

Magyar Statisztikai Évkönyv 1894 – Magyar Statisztikai Évkönyv 1893. Új Folyam, I. Budapest, 1894.

Néhány szó a magyar katolikus papsághoz, 1871 – [N. n.] *Néhány szó a magyar katolikus papsághoz*. Pest, Sartory Károly, 1871.

PALÁSTHY 1868 – PALÁSTHY Pál: *A polgári házasság*. 2. kiad. Esztergom, Horák Egyed, 1868.

PALKOVICS 1876 – PALKOVICS Viktor: *A kulturharcz alapelvei*. *Uj Magyar Sion* 7/3–5, 1876, 204–214; 290–302; 338–351.

PULSZKY 1893 – PULSZKY Ferenc: „A kultúrharc”. *Pesti Hírlap* 15/71. 1893. március 12. 1–2.

Rendeletek tára – Magyarországi Rendeletek Tára. XXIV. Budapest, Kiadja a M. Kir. Belügyminisztérium, 1890.

SZÉCHENYI 1830 – SZÉCHENYI István: *Hitel*. Pest, Petrózai Trattner J. M. és Károlyi István, 1830.

SZÖLLŐSY 1889 – SZÖLLŐSY Károly: Csanád-egyházmegyei papság irodalmi működése. *Magyar Sion* (Új sorozat) 3. 1889, 777–788.

ULÁR 1871 – ULÁR István: *A pápai csatlakozhatatlanság s néhány észrevétel a vaticáni zsinatról*. Pest, Lonkay Antal Hunyadi Mátyás Irodalmi s Könyvnyomdai Intézete, 1871.

VOLTAIRE 1991 – VOLTAIRE: Értekezés a türelmességről Jean Calas halála alkalmából. Ford. RÉZ Pál. In: *Voltaire válogatott filozófiai írásai*. Gondozta és előszóval ellátta: LUDASSY Mária. Budapest, 1991, 254–348.

3. Szakirodalom

AJKAY 2016 – AJKAY Alinka: Ki a jezsuitákkal! – Háromszáz éves hazugságok. In: *Útmutató. Tanulmányok Pázmány Péter Kalauzáról*. Szerk. MACZÁK Ibolya. Budapest, MTA–PPKE Barokk Irodalom és Lelkiség Kutatócsoport, 2016, (Pázmány Irodalmi Műhely, Lelkiségtörténeti tanulmányok, 14.) 209–216.

BALÁZS 2010 – BALÁZS Péter: „Az első istenek a félelemből származtak” (Versegly Ferenc valláskritikai értekezéseiről). *Irodalomtörténeti Közlemények* 114/2. 2010, 128–130.

BALOGH–LAJTHA 1955 – BALOGH Elemér–LAJTHA Kálmán: *Materialista és antiklerikális hagyományainkról*. Budapest, Szikra, 1955.

BANGERT 2002 – William V. BANGERT: *A jezsuiták története*. Budapest, Osiris, 2002.

BÁNKUTI 2013 – BÁNKUTI Gábor: Az antijezsuitizmus anatómiája. In: *Bűnbak minden időben. Bűnbakok a magyar és az egyetemes történelemben*. Szerk. GYARMATI György–LENGVÁRI István–PÓK Attila–VONYÓ József. Pécs–Budapest, Kronosz–Magyar Történelmi Társulat–Állambiztonsági Szolgálatok Történelmi Levéltára, 2013, 473–480.

BARCZA 2000 – BARCZA József: Eötvös József valláspolitikája. *Egyháztörténeti Szemle* 1/1. 2000, 129–141.

BORUTTA 2011 – Manuel BORUTTA: *Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011. (Bürgertum Neue Folge. Studien zur Zivilgesellschaft, 7.)

BRANDT 2013 – Juliane BRANDT: Felekezetiesség és modern nemzet a 19. századi Magyarországon. In: *Felekezeti társadalom – felekezeti műveltség*. Szerk. LUKÁCS Anikó. Budapest, Hajnal István Kör – Társadalomtörténeti Egyesület, 2013 (Rendi társadalom – polgári társadalom, 25.), 9–26.

CIEGER 2001 – CIEGER András: A hatalomra jutott liberalizmus és az állam a dualizmus első felének magyar politikai gondolkodásában. *Századvég* 6/20. 2001, 95–118.

CSÁKY 1973 – Moritz CSÁKY: Die Katholische Kirche und der liberale Staat in Ungarn im 19. Jahrhundert. *Ungarn-Jahrbuch* 5. 1973, 117–131.

CSÁSZTVAY 2016 – CSÁSZTVAY Tünde: Aki nem dobott cukkedlit a katolikus papoknak – Toldy István vallásháborúja a 19. század második felében. In: *Útmutató. Tanulmányok Pázmány Péter Kalauzáról*. Szerk. MACZÁK Ibolya. Budapest, MTA–PPKE Barokk Irodalom és Lelkiség Kutatócsoport, 2016, (Pázmány Irodalmi Műhely, Lelkiségtörténeti tanulmányok, 14.) 2016, 217–243.

CSIBI 2017 – CSIBI Norbert: A „társulás nyújtotta erő” jobb kihasználása érdekében. A katolikus társadalom megszervezésének ügye a magyarországi katolikus nagygyűléseken az első világháború előtt (1893–1913). *Századvég* 83/1. 2017, 55–79.

CSORBA 1992 – CSORBA László: Liberális katolicizmus és szabadelvűség a polgárosuló Magyarországon. In: *Keresztények és a szabadság*. Szerk. BÉKÉS Gellért–BOÓR János. Róma, 1992, Katolikus Szemle, 53–60.

CSORBA 1999 – CSORBA László: *A vallásalap „jogi természete”. Az egyházi vagyon problémája a polgári átalakulás korának Magyarországon, 1782–1918*. Budapest, ELTE BTK Művelődéstörténeti Tanszék, 1999.

CSORBA 2008 – CSORBA László: *Garibaldi élete és kora*. Budapest, Kossuth, 2008.

CSUNDERLIK 2017 – CSUNDERLIK Péter: *Radikálisok, szabadgondolkodók, ateisták. A Galilei Kör (1908–1919) története*. Budapest, Napvilág, 2017.

DÉNES 1993 – DÉNES Iván Zoltán: A magyar liberálisok szellemi horizontja és értékvilága, 1830–1848. In: *Szabadság és nemzet. Liberalizmus és nacionalizmus Közép- és Kelet-Európában*. Szerk. DÉNES Iván Zoltán. Budapest, Gondolat, 1993, 123–149.

DÉNES 2008 – DÉNES Iván Zoltán: Liberális nacionalista modernizációs programok és identitásminták. In: *Liberalizmus és nemzettudat. Dialógus Szabó Miklós gondolataival*. Szerk. DÉNES Iván Zoltán. Budapest, Argumentum, 2008 (Eszmetörténeti Könyvtár, 8.), 183–222.

DIÓS 1993–2013 – *Magyar Katolikus Lexikon*. I–XVI. Főszerk. DIÓS István. Szerk. VICZIÁN János. Budapest, Szent István Társulat, 2002.

FAZEKAS 1999 – FAZEKAS Csaba: A szerzetesrendek szerepének megítélése a reformkorban, különös tekintettel a jezsuitákra. In: *Fiatal egyháztörténészek írásai*. Szerk. FAZEKAS Csaba. Miskolc, Miskolci Egyetem BTK Újkori Magyar Történeti Tanszék, 1999, 76–113.

FAZEKAS 2001 – FAZEKAS Csaba: A katolikus egyház közéleti tevékenységének reformkori történetéhez. Esettanulmány: katolikus politi-

kai program 1846-ból. In: *Állam és egyház a polgári átalakulás korában Magyarországon, 1848–1918*. Szerk. SARNYAI Csaba Máté. Budapest, Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség, 2001 (METEM Könyvek, 29.), 29–45.

FAZEKAS 2005 – FAZEKAS Csaba: Irodalmi-stilisztikai eszközök a egyes házasságok 1841. évi politikai vitájában. In: „*Tenger az igaz hitről való egyenetlenségek vitatásának eláradott özöne...*” *Tanulmányok a XVI–XIX. századi hitvitáinkról*. Szerk. HELTAI János–TASI Réka. Miskolc, ME BTK Régi Magyar Irodalomtörténeti Tanszék, 2005, 231–250.

FAZEKAS 2008 – FAZEKAS Csaba: *Egyházak, egyházpolitika és politikai eszmék az Osztrák–Magyar Monarchiában*. Miskolc, Miskolci Egyetem Politikatudományi Intézete, 2008. (Műhelytanulmányok, 4.) Internet: Magyar Elektronikus Könyvtár: mek.oszk.hu (utolsó letöltés: 2019. március 15.)

FAZEKAS 2013 – FAZEKAS Csaba: Széchenyi István a reformkor egyházpolitikai küzdelmeiben. In: *Széchenyi hite*. Szerk. BENKŐ Ágota–VÉRTESALJAI László. Budapest, JTMR Faludi Ferenc Akadémia, 2013 (Jezsuita Könyvek, Agóra, 17.), 115–137.

FORGÓ–GÖZSY 2018 – FORGÓ András–GÖZSY Zoltán: A katolikus egyház viszonya a jozefinista reformokhoz. Kihívások és válaszok. *Pontes* 1/1. 2018, 115–132.

FOURNIER-FINOCCHIARO 2020 – Laura FOURNIER-FINOCCHIARO: Garibaldi and Mazzini: Anticlericalism, Laicism, and the Concept of a National Religion. In: *Freethinkers in Europe. National and Transnational Secularities, 1789–1920s*. Ed. Carolin KOSUCH. Berlin–Boston, De Gruyter, 2020 (Religion and Society, 86.) 87–108.

FÜSSY 1880 – FÜSSY Tamás: *IX. Pius pápasága*. III. Budapest, Szent István Társulat, 1880.

FÜSSY 1888 – FÜSSY Tamás: A nagy francia forradalom százados évfordulója. *Almanach naptárral*. 1888 [Kiadja: Szent István Társulat], 70–101.

GALÁNTAI 1960 – GALÁNTAI József: *Egyház és politika 1890–1918. Katolikus egyházi körök politikai szervezkedései Magyarországon*. Budapest, Kossuth, 1960.

GÁNGÓ 1999 – GÁNGÓ Gábor: Egy „rettentő váz nevezet” jelentéstörténetéhez: Kit neveztek szabadelműnek, szabadelvűnek és liberálisnak a reformkori Magyarországon? *Holmi* 11/3. 1999, 327–342.

GÁRDONYI 2009 – GÁRDONYI Máté: *Bevezetés a Katolikus Egyház történetébe*. Budapest, Jel, 2006.

GERGELY 1982 – GERGELY Jenő: *A pápaság története*. Budapest, Kossuth, 1982.

GERGELY 1987 – GERGELY András: A nemzetté válás programjai. In: GERGELY András: *Egy nemzetet az emberiségnek. Tanulmányok a magyar reformkorról és 1848-ról*. Budapest, Magvető, 1987 (Elvek és utak), 99–120.

GERGELY 2008 – GERGELY Jenő: Vallási és nemzeti identitás – egyházak, felekezetek és állam kapcsolata 1945 előtt. In: *Felekezetek, egyházpolitika, identitás Magyarországon és Szlovákiában 1945 után*. Szerk. BALOGH Margit. Budapest, Kossuth, 2008, 15–21.

GERGELY–KARDOS–ROTTLER 1997 – GERGELY Jenő–KARDOS József–ROTTLER Ferenc: *Az egyházak Magyarországon Szent Istvántól napjainkig*. Budapest, Korona, 1997.

GERGELY–VELIKY 1985 – GERGELY András–VELIKY János: A klerikális és antiklerikális sajtó tevékenysége a kiegyezés utáni években. In: *A magyar sajtó története*. II/2. (1867–1892.) Szerk. KOSÁRY Domokos–NÉMETH G. Béla. Budapest, Akadémiai, 1985, 150–166.

GERŐ 2010 – GERŐ András: *Dualizmusok. A Monarchia Magyarországa*. Budapest, Új Mandátum, 2010. (Habsburg történeti kismonográfiák, 3.)

GROSS 1997 – Michael B. GROSS: Kulturkampf and Unification: German Liberalism and the War against the Jesuits. *Central European History* 30/4. 1997, 545–566.

GULYÁS 1978 – GULYÁS Pál: *Magyar írói álnév lexikon. A magyarországi írók álnevei és egyéb jegyei*. Budapest, Akadémiai, 1978.

GUTTER 1970 – GUTTER József: Egy elfelejtett antiklerikális publicista nyomában. Toldy István emlékezete. *Világosság* 11/1. 1970, 52–55.

GYURGYÁK 2007 – GYURGYÁK János: *Ezzé lett magyar hazátok. A magyar nemzeteszmé és nacionalizmus története*. Budapest, Osiris, 2007.

HALMOS 2003 – HALMOS Károly: A fogalomtörténeti megközelítés lehetőségei. In: *Források és történetírás. Válogatás a Miskolci Egyetem BTK által 1999. október 14–16. között rendezett történettudományi konferencia előadásaiból*. Szerk. BESSENYEI József–FELD István–Ö. KOVÁCS József–RINGER Árpád. Miskolc, Miskolci Egyetem BTK, 2003 (Studia Miskolcinensia, 4.), 205–221.

HANÁK 1978 – HANÁK Péter: Társadalmi és politikai küzdelmek az 1890-es évek első felében. In: *Magyarország története tíz kötetben*. VII/1. (1890–1918.) Főszerk. HANÁK Péter. Szerk. MUCSI Ferenc. Budapest, Akadémiai, 1978, 53–148.

HARSÁNYI 1989 – HARSÁNYI László: Ókatolikusok Magyarországon. *Világosság* 30/1. 1989, 74–78.

HERGER CSABÁNÉ 2010 – HERGER CSABÁNÉ: *Polgári állam és egyházi autonómia a 19. században*. Budapest, Új Mandátum, 2010. (Habsburg Történeti Monográfiák, 10.)

HERMANN 1973 – HERMANN Egyed: *A katolikus egyház története Magyarországon 1914-ig*. München, Aurora, 1973. (Dissertationes Hungaricae ex historia Ecclesiae, 1.)

HORVÁTH 1872 – HORVÁTH Mihály: *Magyarország függetlenségi harcának története 1848 és 1849-ben*. 2. kiad. Pest, Ráth Mór, 1872.

HORVÁTH 1995 – HORVÁTH Pál: Modernség vagy modernizmus a magyar katolikus bölcseletben (Dudek János pályaképe). *Magyar Filozófiai Szemle* 39/1–2. 1995, 39–62.

HORVÁTH 2006 – HORVÁTH Pál: *Vallásfilozófia és vallástörténet*. [H. n.] L'Harmattan–Zsigmond Király Főiskola, 2006.

JANOWSKI 1999 – Maciej JANOWSKI: Kecskék és tokhalak. A közép-kelet-európai liberalizmus sajátosságai a francia forradalom és az első világháború között. Ford. KERTÉSZ Noémi. *Aetas* 14/1–2. 1999, 130–146.

K. TÖRÖK 1932 – K. TÖRÖK Mihály Miklós: *A magyar egyházpolitikai harc története. Az 1847–48. pozsonyi országgyűléstől 1895-ig*. Budapest, Szent István Társulat, 1933.

KANIZSAI-NAGY–LENGYEL 1966 – *Emberek és istenek. Szöveggyűjtemény az ateista és antiklerikális irodalomból*. Vál. KANIZSAI-NAGY Antal–LENGYEL Dénes. Bev. LUKÁCS József. Budapest, Tankönyvkiadó, 1966.

KARÁCSONYI 1929 – KARÁCSONYI János: *Magyarország egyháztörténete főbb vonásaiban 970-től 1900-ig*. Veszprém, Egyházmegyei Könyvnyomda, 1929.

KATUS 2001 – KATUS László: Liberális katolikusok és katolikus liberálisok Nyugat-Európában a 19. század derekán. In: *Állam és egyház a polgári átalakulás korában Magyarországon, 1848–1918*. Szerk. SARNYAI Csaba Máté. Budapest, Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség, 2001 (METEM Könyvek, 29.), 17–27.

KATUS 2007 – KATUS László: A Szentszék és Magyarország 1700–1848. In: *Ecclesia semper reformanda et renovanda. Katus László egyháztörténeti tanulmányai és cikkei*. Szerk. GÖZSY Zoltán–VARGA Szabolcs–VÉRTESI-Lázár. Pécs, Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola, 2007 (Seria Historiae Dioecesis Quinqueecclesiensis, 4.) 43–97.

KATUS 2009 – KATUS László: *A modern Magyarország születése. Magyarország története, 1711–1914*. Pécs, Pécsi Történettudományért Kulturális Egyesület, 2009.

KERESZTY–PUSKÁS 2015 – KERESZTY Rókus–PUSKÁS Attila: *Jézus Krisztus. Krisztológiai alapvetés*. Budapest, Szent István Társulat, 2015.

KLESTENITZ 2016 – KLESTENITZ Tibor: A királyhűség rítusai az országos katolikus nagygyűléseken. In: „*A királyhűség jól bevált útján*”. *Rendi és nemzeti kötődések szimbolikus változásai 1867 és 1918 között*. Szerk. GLÄSSER Norbert–ZIMA András–NAGYILLÉS Anikó. Szeged, Néprajzi és Kulturális Antropológiai Tanszék, 2016, 251–263.

KLESTENITZ 2018 – KLESTENITZ Tibor: Modern katolicizmus? Vallási megújulás és politikai törekvések a dualizmus korában. In: *Modernizáció és nemzetállam-építés. Haza és/vagy haladás dilemmája a dualizmus kori Magyarországon*. Szerk. CSIBI Norbert–SCHWARCZWÖLDER Ádám. Pécs, Kronosz, 2018, 263–281.

KLESTENITZ 2021 – KLESTENITZ Tibor: A klérus és a nyilvánosság a 19. század második felében. In: *Katolikus egyházi társadalom Magyarországon a 19. században*. Szerk. CSIBI Norbert–FORGÓ András–GÖZSY Zoltán. Pécs, META, 2021 (Pécsi Egyháztörténeti Műhely, 13), 487–506.

KLIMÓ 1999 – Árpád v. KLIMÓ: A nemzet Szent Jobbja. A nemzeti-vallási kultuszok funkcióiról. Ford. Radics Viktória. *Replika* 37. 1999, 45–56.

KÓSA 2011/a – KÓSA László: Az egyházak és az állam viszonyának változásai a 19. századi Magyarországon. In: KÓSA László: *Művelődés, egyház, társadalom. Tanulmányok*. Budapest, Akadémiai, 2011, 118–126.

KÓSA 2011/b – KÓSA László: Katolikus és protestáns magatartásformák az abszolutizmus korában. In: KÓSA László: *Művelődés, egyház, társadalom. Tanulmányok*. Budapest, Akadémiai, 2011, 141–154.

KÓSA 2011/c – KÓSA László: A vallási közönyösség növekedése Magyarországon a 19. század közepén. In: KÓSA László: *Művelődés, egyház, társadalom. Tanulmányok*. Budapest, Akadémiai, 2011, 155–184.

KÓSA 2011/d – KÓSA László: A református egyház az egyház-politikai küzdelmek idején. In: KÓSA László: *Művelődés, egyház, társadalom. Tanulmányok*. Budapest, Akadémiai, 2011, 289–303.

KOVÁCS 2011 – KOVÁCS Ábrahám: A magyar teológiai liberalizmus jellemzői filozófia-teológiai megközelítésből. *Református Szemle* 104/1. 2011, 29–54.

KOVÁCS 2016 – KOVÁCS Kálmán Árpád: A politikai protestantizmus mint interakció a századfordulón. *Egyháztörténeti Szemle* 17/4. 2016, 3–36.

KOVÁCS 2021 – KOVÁCS Kálmán Árpád: Kossuth Lajos emigrációs vallás- és egyházpolitikai megszólalásai az 1870-es években. In: „...a magyar nemzet élő eszményülése” – Kossuth Lajos 1867 utáni tevékenysége. Szerk. KOCSIS Annamária. Budapest, VERITAS Történetkutató Intézet és Levéltár–Magyar Napló, 2021, 163–187.

KÖPECZI 1986 – KÖPECZI Béla: *A francia felvilágosodás*. Budapest, Gondolat, 1986.

LUDASSY 1984 – LUDASSY Mária: *A trón, az oltár és az emberi jogok. Katolikus és liberális gondolkodók a restauráció korabeli Franciaországban*. Budapest, Magvető, 1984.

LUDASSY 1989 – LUDASSY Mária: „Isten és szabadság”. *Lamennais a liberális katolicizmustól a szabadelvű szocializmusig*. Budapest, Gondolat, 1989.

LUDASSY 1991 – LUDASSY Mária: Voltaire, a tolerancia intoleráns apostola. In: *Voltaire válogatott filozófiai írásai*. Gondozta és előszóval ellátta: LUDASSY Mária. Budapest, Akadémiai, 1991, 7–35.

LUKÁCS 1973/a – LUKÁCS József: Marxizmus, humanizmus, ateizmus. Gondolatok a marxizmus valláselméletéről és valláskritikájáról. In: LUKÁCS József: *Igent mondani az emberre. Valláselméleti és valláskritikai tanulmányok, esszék*. Budapest, Magvető, 1973, 111–231.

LUKÁCS 1973/b – LUKÁCS József: Irodalom, filozófia, valláskritika. In: LUKÁCS József: *Igent mondani az emberre. Valláseلمéleti és valláskritikai tanulmányok, esszék*. Budapest, Magvető, 1973, 457–491.

LUKÁCS 1981 – LUKÁCS Lajos: *A Vatikán és Magyarország 1846–1878. A bécsi apostoli nunciusok jelentései és levelezése Magyarországról*. Budapest, Akadémiai, 1981.

MORTIER 1983/a – Roland MORTIER: „Világosság” és „felvilágosodás”. Egy kép és egy fogalom története a XVII. és a XVIII. században. Ford. KORMÁNYOS József. In: *Az európai felvilágosodás fényei és árnyai. Válogatott tanulmányok*. Budapest, Gondolat, 1983, 67–141.

MORTIER 1983/b – Roland MORTIER: A francia „filozófusok” és a köznevelés. Ford. KORMÁNYOS József. In: *Az európai felvilágosodás fényei és árnyai. Válogatott tanulmányok*. Budapest, Gondolat, 1983, 269–283.

NAGY 1998 – NAGY Miklós: Róma ellen (Jókai és a katolikus egyház magyar bírálói a kiegyezés évtizedében). In: *A magyar művelődés és a kereszténység*. III. Szerk. JANKOVICS József–MONOK István–NYERGES Judit. Budapest–Szeged, Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság–Scriptum, 1998, 1299–1304.

NAGY 2013 – NAGY Ágoston: Korona, viselet, reprezentáció. Eszméletörténeti vázlat. In: *Doktoranduszok fóruma. Miskolc, 2012. november 8. Bölcsészettudományi Kar szekciókiadványa*. Szerk. NAGY Ágoston. Miskolc, Miskolci Egyetem Tudományszervezési és Nemzetközi Osztály, 2013, 27–34.

NÉMETH 2009 – NÉMETH István: *A német császárság, 1871–1918. Összeállítás és dokumentumok*. Budapest, L’Harmattan, 2009.

NÉMETH G. 1976 – NÉMETH G. Béla: Létharc és nemzetiség. Az „irodalmi” értelmiség felső rétegének ideológiájához, 1867 után. In: NÉMETH G. Béla: *Létharc és nemzetiség. Irodalom és művelődéstörténeti tanulmányok*. Budapest, Magvető, 1976 (Elvek és utak), 7–41.

PAIS 1974 – PAIS István: *Ember és vallás. Adalékok a vallás kritikájához és struktúrájához*. Budapest, Akadémiai, 1974.

PÁNDI 1952 – PÁNDI Pál: „Hazug álmok papjai szűnnek”. *A magyar költészet antiklerikális hagyományai*. [H. n.] Művelt Nép, 1952.

PETE 2018 – PETE László: *Itáliától Olaszországig. A Risorgimento és az olasz egyesítés*. Budapest, Gondolat, 2018.

PÉTER 1998/a – PÉTER László: A magyar nacionalizmus. In: Péter László: *Az Elbától keletre. Tanulmányok a magyar és kelet-európai történelemből*. Budapest, Osiris, 1998, 60–84.

PÉTER 1998/b – PÉTER László: Ország és királya a hatvanhetes kiegyezésben. In: Péter László: *Az Elbától keletre. Tanulmányok a magyar és kelet-európai történelemből*. Budapest, Osiris, 1998, 219–263.

PETRÁS 2006 – PETRÁS Éva: *Nacionalizmus és politikai romantika. Vázlat a magyar nacionalizmus romantikus elemeiről és a politikai romantikáról Magyarországon*. Budapest, Európai Összehasonlító Kisebbségkutatások Közalapítvány, 2006.

PETRUCH 1992 – PETRUCH Antal: *Száz év a magyar jezsuiták múltjából. A magyar jezsuiták a közös rendtartományban*. II. Kecskemét, Korda, 1992. (Anima Una könyvek, 5.)

PRICE 2001 – Roger PRICE: *Franciaország története*. 2. kiad. Budapest, Maecenas, 2001.

RADA 2014 – RADA János: A francia forradalom képei a 19. századi Magyarországon. *Publicationes Universitatis Miskolcensis, Sectio Philosophica* 18/1. 2014, 205–216.

RADA 2022 – RADA János: „Védelmi helyzetre szorult az Egyház magában a pápai államban is”. *Risorgimento-képek a magyar egyházi historiográfiában*. *Gesta* 19. 2022, 78–87.

RADA 2023 – RADA János: „Palóczy sírja előbb utóbb föl fog pattanni”. Herman Ottó szekularizációs álláspontjai az 1890-es évek első felében

és a miskolci politikai hagyományok. In: *Ünnepi tanulmányok Gyulai Éva 70. születésnapjára*. Szerk. FAZEKAS Csaba. Miskolc, Miskolci Egyetem Bölcsész- és Társadalomtudományi Kar, 2023, 304–319.

RADA 2024 – RADA János: Pap Gábor református püspök álláspontjai és törekvései az egyházpolitikai küzdelmek idején (1890–1895). *Acta Papensia* 24/1–2. 2024, 17–46.

RAFFAI 2019 – RAFFAI Ernő: *Harcoló szabadkőművesség. Küzdelem a katolikus egyház ellen*. Köröstárkány–Kápolnásnyék, Kárpátia Stúdió Kft., 2019.

ROMSICS 2020 – ROMSICS Ignác: *Nemzet, nemzetiség és állam Kelet-Közép- és Délkelet-Európában a 19. és 20. században*. Budapest, Helikon, 2020.

SALACZ 1938 – SALACZ Gábor: *A magyar kultúrharc története*. 1890–1895. Bécs, Dunántúl Pécsi Egyetemi Könyvkiadó, 1938.

SALACZ 1974 – SALACZ Gábor: *Egyház és állam Magyarországon a dualizmus korában, 1867–1918*. München, Aurora, 1974. (Dissertationes Hungaricae ex historia Ecclesiae, 2.)

SARNYAI 2001 – SARNYAI Csaba Máté: A katolikus autonómia megközelítési lehetőségei Magyarországon 1848-tól a századfordulóig. *Századvég* 6/21. 2001, 85–101.

SARNYAI 2008 – SARNYAI Csaba Máté: Deák Ferenc és a katolikus önkormányzat megvalósításának nehézségei. *Egyháztörténeti Szemle* 9/3. 2008, 22–45.

SARNYAI 2015 – SARNYAI Csaba Máté: A polgári házasság Magyarországon: érvek és ellenérvek. *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok* 27/1–2. 2015, 47–56.

SCHLETT 2010 – SCHLETT István: *A politikai gondolkodás története Magyarországon*. II. Budapest, Századvég, 2010.

STADLER 1996 – Peter STADLER: Kulturkampf und Kulturkämpfe im mittleren Europa des 19. Jahrhunderts. Versuch einer vergleichenden Orientierung. *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 15. 1996, 13–26.

SZABÓ 1977 – SZABÓ Dániel: A Néppárt megalakulása. *Történelmi Szemle* 20/2. 1977, 169–208.

SZABÓ 2003 – SZABÓ Miklós: *Az újkonzervativizmus és a jobboldali radikalizmus története (1867–1918)*. Budapest, Új Mandátum, 2003.

SZABÓ 2008/a – SZABÓ Miklós: A liberalizmus elvi kérdései. In: *Liberalizmus és nemzettudat. Dialógus Szabó Miklós gondolataival*. Szerk. DÉNES Iván Zoltán. Budapest, Argumentum, 2008 (Eszmetörténeti Könyvtár, 8.), 11–30.

SZABÓ 2008/b – SZABÓ Miklós: A magyar nemesi és polgári liberalizmus. In: *Liberalizmus és nemzettudat. Dialógus Szabó Miklós gondolataival*. Szerk. DÉNES Iván Zoltán. Budapest, Argumentum, 2008 (Eszmetörténeti Könyvtár, 8.), 31–102.

SZÁNTÓ 1988 – SZÁNTÓ Konrád: *A katolikus egyház története*. II. (A katolikus egyház története a reformációtól napjainkig.) Budapest, Ecclesia, 1988.

SZEKFÜ 1920 – SZEKFÜ Gyula: *Három nemzedék. Egy hanyatló kor története*. Budapest, Élet, 1920.

SZINNYEI 1891–1914 – SZINNYEI József: *Magyar írók élete és munkái*. I–XIV. Budapest, Hornyánszky Viktor, 1891–1914.

TAKÁTS 1993 – TAKÁTS József: Mit jelentett liberálisnak és konzervatívnek lenni 1875 táján Magyarországon? *Jelenkor* 36/6. 1993, 542–548.

TAKÁTS 1998 – TAKÁTS József: Politikai beszédmódok a magyar 19. század elején (A keret). *Irodalomtörténeti Közlemények* 102/5–6. 1998, 668–686.

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

TÖRÖK 1941 – TÖRÖK Jenő: *A katolikus autonómia-mozgalom 1848–1871. Adalékok a magyar liberális-katolicizmus történetéhez*. Budapest, Stephaneum, 1941.

TRENCSENYI 2002 – TRENCSENYI Balázs: Kulcsfogalmak és politikai nyelvek: gondolatok a kontextualista-konceptualista eszmetörténeti módszertan kelet-közép-európai adaptációjáról. In: *A történész szerszámosládája. A jelenkori történeti gondolkodás néhány aspektusa*. Szerk. SZEKERES András. Budapest, L'Harmattan, 2002 (Atelier Füzetek, 3.), 117–158.

VANYÓ 1983 – VANYÓ Tihamér: Egyház és fölvilágosodás. A szerzetesség a vádlottak padján. *Vigilia* 48/2. 1983, 83–90.

VÁRKONYI 1962 – VÁRKONYI András: Az elfelejtett „papramorgó”. *Világosság* 3/7–8. 1962, 92–96.

WANDY CZ 2004 – Piotr S. WANDY CZ: *A szabadság ára. Kelet-Közép-Európa története a középkortól máig*. Ford. BOJTÁR Péter. Budapest, Osiris, 2004.

WINKLER 2005 – Heinrich August WINKLER: *Németország története a modern korban*. I. Ford. D. MOLNÁR Judit. Budapest, Osiris, 2005.

ZAKAR 2001 – ZAKAR Péter: Forradalom az egyházban? A radikális papság 1848–49-ben. In: *Állam és egyház a polgári átalakulás korában Magyarországon, 1848–1918*. Szerk. SARNYAI Csaba Máté. Budapest, Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség, 2001 (ME-TEM Könyvek, 29.), 53–62.

ZAKAR 2015 – ZAKAR Péter: Egyház és (ellen)forradalom. 1848–1849. In: *Nemzetmentők vagy megalkuvók? Kollaboránsok a magyar történelemben*. Szerk. HERMANN Róbert. Kolozsvár, Komp-Press, 2015, 253–268.

ZOVÁNYI 2004 – ZOVÁNYI Jenő: *A magyarországi protestantizmus története 1895-ig*. II. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor, 2004. (Historia incognita, 1.)

A kiadásért felelős:
a Miskolci Egyetem rektora: Prof. dr. Horváth Zita
Megjelent a Miskolci Egyetemi Kiadó gondozásában
(3515 Miskolc-Egyetemváros)
A kiadó felelős vezetője: Szendi Attila
Kiadói szerkesztő: Gramantik Csilla
Korrektúra: Juhász Zoltán
Bölcsészettudományi Kar – 2024 – ME