

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

DOKTORI ÉRTEKEZÉS

Írta: Rada János

Miskolci Egyetem BTK Irodalomtudományi Doktori Iskola

Klasszikus szövegtudomány program

Témavezető: Dr. Porkoláb Tibor egyetemi docens

Doktori Iskola vezetője: Prof. Dr. Kecskeméti Gábor egyetemi tanár

Miskolc–Egyetemváros, 2019.

TÉMAVEZETŐI NYILATKOZAT

Rada János *Egyházkritika és a kultúrharc retorikája magyarországi röpiratokban, 1867–1895* című disszertációjának nyilvános védésre bocsátásról

Rada János disszertációja az 1867 és 1895 közötti magyarországi antiklerikális röpirat-irodalom eszmetörténeti vizsgálatára tesz kísérletet a „kultúrharc" fogalmának középpontba állításával. A „kultúrharc retorikájának" azt a tipikus interpretációs sémát nevezi, amely az egyházpolitikai (egyházkritikai) diskurzusok centrumába az „ultramontánnak" bélyegzett egyházi hatalom s az állam harcát helyezi, az egyháznak államveszélyes célokat tulajdonít; ennek megfelelően államvédelmi szempontok mentén érvel az egyház befolyását korlátozó reformok mellett. A disszertáció feltárja az antiklerikális szövegek jellegzetes fogalmi hálóját, legfőbb kulcsszavait, toposzait és érvelésmódjait, és vizsgálja az egyházpolitikai irodalom századvégi (1890–95) nacionalista áthangolódását is. Mindezt európai kontextusban is értelmezi, rámutatva az egyházkritikai diskurzusoknak a felvilágosodás korától fogva Európa-szerte jellemző elemeire, ezek eszmetörténeti hátterére.

A disszertációt mind a kutatási célkitűzéseit és koncepcióját, mind vizsgálati szempontrendszerét, mind gondolatvezetési és szerkezeti koherenciáját, mind forrásfeltáró és forráskezelő kompetenciáit, mind értekezői nyelvezetét, mind tudományos hozadékát, mind pedig formai megalkotottságát illetően megfelelőnek tartom arra, hogy a fokozatszerzési eljárás keretében szakmai diskurzus tárgya legyen. A disszertáció tehát – megítélésem szerint – megfelel a nyilvános vitára bocsátás feltételeinek.

Rada János eddig megjelent tudományos publikációnak többsége két – egymással ugyan összefüggő, ám mégis világosan elkülöníthető – témakörbe illeszkedik. Egyrészt Kuti Márton nagy terjedelmű, unikális jelentőségű, kiadatlan naplóját vizsgálja egyház-, eszme- és társadalomtörténeti szempontból, illetve az autobiografikus énformálás és identitásképzés (retorikai) stratégiáit középpontba állítva. Másrészt a 19. század második felének magyar egyházkritikai röp- és vitairatait tekinti át az (egyház)politikai beszédmódokra, a fogalomtörténeti fejleményekre és az eszmetörténeti háttérre koncentrálva. E többnyire rangos és lektorált folyóiratokban, tanulmánykötetekben megjelenő publikációk (nem csupán a korszak egyházképzeteinek alakulástörténetét, az egyházpolitikai csatározások érdekviszonyait, érvrendszereit, nyelvezetét teszik jobban megismerhetővé, de filológiai je-

lentőséggel is bírnak: mind a kiadatlan napló feltárása, mind pedig a nagyszámú röp- és vitairat szisztematikus összegyűjtése és áttekintése fontos hozzájárulás e kutatási terület forrásbázisának felméréséhez, kibővítéséhez. E tanulmányok által reprezentált kutatási programhoz szervesen illeszkednek Rada János recenziói. Kijelenthető, hogy újszerű eredményeket hozó tudományos publikációival Rada János meggyőzően kapcsolódott be a kutatási területén folyó szakmai diskurzusba.

Rada János számszerűen is teljesíti a fokozatszerzési eljárásban meghatározott publikációs követelményeket, azaz rendelkezik „legalább nyolc olyan, egyenként legalább hat tördelt oldalnyi terjedelmű publikációval", amely „a szakma által rangosnak tartott, lektorált folyóiratban vagy tanulmánykötetben jelent meg". Összesen hét tanulmánya (köztük egy német nyelven) jelent meg a *Publicationes Universitatis Miskolcinensis Sectio Philosophica,* az *Egyháztörténeti Szemle* és *Történeti Szemle* című tudományos periodikákban. Három tanulmánya pedig rangos konferenciakötetekben jelent meg.

Összességében tehát megállapíthat, hogy a jelölt egyfelől rendelkezik azokkal a tudománymetrikai mutatókkal, melyek lehetővé teszik a doktori fokozatszerzés sikeres lezárását, másfelől publikációival sikeresen kapcsolódott be tudományos közéletbe.

Miskolc–Egyetemváros, 2019. szeptember 18.

Dr. Porkoláb Tibor
egyetemi docens, témavezető

TÉMAVEZETŐI NYILATKOZAT 2
BEVEZETÉS 6
1. Antiklerikalizmus Magyarországon 1867-től 1895-ig 6
Kutatástörténeti előzmények 7
Célok és források 12
2. A „kultúrharc" értelmezési lehetőségei a 19. századi magyar történelemben 15
Kulturkampf a Német Birodalomban 16
Kultúrharc-fogalmak Magyarországon a 19. század utolsó évtizedeiben 18
Egyházpolitikai feszültségek és történészi fogalomhasználatok 20
Kultúrharc-értelmezések az egyházpolitikai küzdelmek idején 24
Egy eszmetörténeti megközelítési kísérlet 27
Reformkori előzmények 28
3. Eszmetörténeti háttér: liberalizmus és nacionalizmus 30
I. KULCSFOGALMAK ÉS GONDOLATI POZÍCIÓK 33
1. Kulcsfogalmak és programok 33
„Hazátlan ultramontanizmus": nemzeti egyház vs. csalhatatlan pápa 33
Felvilágosodás, haladás vs. ultramontanizmus 41
„Absolutismus" vs. autonómia 45
„Papi kaszt" vs. polgári társadalom – cölibátus és polgári házasság 49
„Papi ámítás" és népoktatás 52
2. Egyház, állam és a kultúrharc retorikája (1867–1875) 54
Egyházpolitikai programok 54
Háborús metaforák, militáns frazeológia 60
Kontinentális liberalizmus és a jozefinizmus öröksége 61
3. Katolikus válaszok az antiklerikálisok vádjaira, programjaira 64
II. ANTIJEZSUITA VITAIRATOK AZ 1870-ES ÉVEK ELSŐ FELÉNEK MAGYARORSZÁGÁN 71
Közéleti viták a jezsuitákról a reformkor idején és a rend betelepítése 72
Régi jezsuitaképek – újabb szövegek 73
Antijezsuitizmus és antiklerikalizmus 78
Kultúrharcos interpretációs keretek és jezsuitaellenesség 80
A liberális szabadságjogok és a jezsuiták – avagy a jezsuitaellenes programok 83
A „jezsuita" szó tágabb értelméről 89
Összefoglalás 89
III. KULTÚRHARC, NACIONALIZMUS ÉS ANTIKLERIKALIZMUS AZ EGYHÁZPOLITIKAI KÜZDELMEK RÖPIRAT-IRODALMÁBAN 92
Új színárnyalatok: az antiklerikalizmus nacionalista érvskálája 93
Kultúrharc-felfogások az újabb röpiratok lapjain 104
Összefoglalás 105

IV. KULTÚRHARCOS INTERPRETÁCIÓS SÉMÁK ÉS A PROTESTANTIZMUS 108
Kultúrharc és protestantizmus 108
A protestantizmus mint pozitív példa 109
A protestáns sajtó és a kultúrharc retorikája 113
„Protestáns ultramontanizmus” 114
Összefoglalás 116
V. ANTIKLERIKÁLIS RÖPIRATOK VALLÁSSAL KAPCSOLATOS ATTITŰDJEI 118
Röpiratok a vallásról a koradualista korszakban 119
Laicizált kereszténység-felfogások és a dogmák kritikája 127
Röpiratok vallással kapcsolatos attitűdjei az egyházpolitikai küzdelmek idején 135
Összefoglalás 139
ÖSSZEFOGLALÁS 142
FELHASZNÁLT IRODALOM 146
1. Antiklerikális röpiratok 146
2. További felhasznált irodalom 147
SUMMARY 156

BEVEZETÉS

1. Antiklerikalizmus Magyarországon 1867-től 1895-ig

> „A rozsnyói egyházmegyébe kebelezett rozsnyói egyházkerületi lelkészkedő papság [1870] okt. 11. Dobsinán tartott őszi gyűlésén az azon megjelent társak által panaszosan felhozatott, hogy a sajtószabadság féktelenkedése óta feltűnően szaporodnak honunkban a magyar irodalom gyalázatára a szabadoncz irkászok által kiadott s kath[olikus] egyházunk s hierarchiája tekintélyének lerombolására irányzott rágalomteljes, gyalázatos müvek 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. czimü trágár könyvek és hírlapok a Júdás filléreiből meggazdagodni törekvő könyvkereskedők által nyilván árultatnak s a papgyűlölő emberek által drágán megvétetnek, kiváncsilag olvastatnak és olvasás végett másokkal is közöltetnek […]."

Az egyházkerületi gyűlés fent idézett kérvényét, amely a kifogásolt „művek szerzőinek megfenyítése végett" erélyes fellépésre, a kormánynál való közbenjárásra kérte a megyéspüspököt, 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 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, egyúttal nacionalista közvélemény egyházellenes érzelmeit. Magyarországon ráadásul immár három éve, az 1867-es változások óta zajlottak a polémiák állam és egyház[3] viszonyának reformjáról, sőt viták folytak magának a katolikus egyháznak a belső megreformálásról is – éppen a Török által is feldolgozott autonómiai mozgalom összefüggésében. Az egyházügyi feszültségek a kiegyezés idején rögvest felszínre

[1] *Religio* 29/42. 1870. november 23. 332.
[2] TÖRÖK 1941, 203.
[3] A folytatásban az „egyház" önmagában állva mindig a katolikus egyházat fogja jelenteni.

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 vitájának szinte természetes velejárója volt, hogy fellendült az antiklerikális irodalom, hiszen a katolikus egyház állami és társadalmi „jogairól" folytatott polémiák idején mindig bőséggel jelentek meg olyan sajtótermékek, amelyek a tervezett liberális egyházpolitikai törvényeket propagálva – sőt gyakran jóval radikálisabb szekularizációs programokat felkarolva – egyúttal a klérus kíméletlen kritikájának is hangot adtak. A rozsnyói papság által felpanaszolt és „Papramorgó" álnéven jegyzett füzetek is példázni fogják a folytatásban, hogy miféle – az egyházi fél szerint „be nem bizonyított" – vádpontok, sztereotípiák terjedtek az országban az antiklerikális iromány ok révén.

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 tárgyát az érintett szerzők legfeljebb felületesen, általánosságok szintjén érintették; de foglalkozni fogok jó pár olyan irománnyal is, amely elsősorban az egyházpolitikára fókuszálva relatíve tapintatosabb maradt a klérussal szemben – habár felvázolt programjában az erős, befolyásos 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 oppozícióját.[5] Elég reprezentatív ez ügyben 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 kel-

[4] HERMANN 1973, 444.

[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.

lett 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 természetszerűen bizonyos megrendülést idéztek elő a katolikusok soraiban s ezzel párhuzamosan térveszteséget az egyházi tekintély érvényesülésében. Az Egyház mintegy katakombaszerű életre szorult."[8] Az antiklerikális nyomás fokozódásához, egyúttal a katolikus egyház népszerűtlenségéhez mindhármójuk interpretációjában hozzájárult az olyan emigránsok hazajövetele is, akik külföldön, legfőképp a Risorgimento Itáliájában – Mazzini, Garibaldi és Cavour oldalán, „a pápaság halálos ellenségei" mellett – antiklerikális és szabadkőműves nézetek befolyása alá kerültek.[9] Hazajőve aztán a szabadságharc után elhagyott hazájukba – nem függetlenül a száműzöttek iránt táplált általános társadalmi részvéttől – fontos állami és törvényhatósági hivatali pozíciókba jutottak, s néhány esztendő elteltével a kulturális, illetve a tudományos életben is vezető szerepre tettek szert. A „kereszténységellenes szellemet" pedig jórészt az újonnan alapított szabadkőműves páholyok segítségével terjesztették az országban.[10] Az antiklerikalizmus és a szabadkőművesség – egész pontosan: „a zsidó elemektől szaturált szabadkőművesség" – kapcsolódási pontjaira például K. Török Mihály Miklós is rendre felhívta a figyelmet a korszak egyházpolitikájáról írva.[11] Ő szintúgy a 20. század első felének egyházi értékrendet képviselő történetírója volt.

Habár a röpirat-irodalmat érintőleg néhány egyházi berkekben hírhedt antiklerikális publicista neve is megjelent a könyvek lapjain – 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 a régebbi egyháztörténeti kutatások tárgykörébe. Többnyire csak annyiban tartották fontosnak a fent nevezett szerzők irományait, amennyiben azok szemléltető példa gyanánt szolgáltak az egyházat ért támadásokra vonatkozólag,[12] illetve amennyiben olyan radikális egyházpolitikai programot propagáltak, amely relevanciával bírt az országgyűlési viták formálódása

[6] HERMANN 1973, 444.
[7] KARÁCSONYI 1929, 271, 275–276.
[8] SALACZ 1974, 13.
[9] HERMANN 1973, 444.
[10] KARÁCSONYI 1929, 271. és főleg SALACZ 1974, 76–77.
[11] K. TÖRÖK 1933, 11.
[12] 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.

szempontjából.[13] Magának az antiklerikalizmusnak – mint eszmetörténeti fenoménnek – viszont önmagában nemigen szenteltek figyelmet: a szövegek érvskálája, frazeológiája, toposzhasználata – mondhatni: belső világa – már nem állt a kutatások középpontjában. Ezt persze könnyen megérthetjük figyelembe véve, hogy ezúttal az egyház-, nem pedig az eszmetörténet-írás műhelyeit érintettük, ráadásul a szerzők egyházi személyek vagy legalábbis határozottan egyházias szellemiségű tudósok voltak.

Az 1950-es évek elejétől viszont szinte felvirágzott az antiklerikális örökség kutatása Magyarországon, hiszen a marxista szemléletű tudomány – ahogy valamennyi, a maga lehetséges előképei és előzményei után a régmúlt világában is hajthatatlanul nyomozó mozgalom tudományossága – előszeretettel nyúlt vissza az egyház és a vallás múltbéli kritikájához, hogy felvázoljon egy olyan fejlődési pályát, amelyet az emberiség több évszázad, sőt évezred egymásutánjában járt be, hogy végül elérjen az ateista materializmusig.[14] 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,[15] amely Karl Marx előtt 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 értelmiségijei is zömmel „csak a polgári antiklerikalizmusig jutottak el". Vagyis: „Leleplezték a vallás erkölcsnevelő hatásáról szóló papi meséket, de nem tudtak teljesen megszabadulni az istenhittől."[16] Természetesen a végső mérleg minden effajta bírálat ellenére is pozitív maradt, s az antiklerikális költészet – merthogy a figyelem az egyetemes filozófiatörténet mellett főleg a hazai szépirodalomra összpontosult[17] – pusztán mint „haladó hagyomány" is megbecsülést nyert a marxista jellegű irodalomban, ahol a magyar múlt fontos tanulságául szolgált, „hogy a haladás ügyének bajnokai szükségszerűen szembekerültek a reakciós egyházzal is".[18]

[13] Salacz így idézte például – mint jellemző hangot – Simonyi Iván állásfoglalását. SALACZ 1974, 54. Ugyanő a '90-es évek első felének eseménytörténetét elbeszélve is idézett egyházkritikai álláspontokat – például Beksics Gusztávét is –, valamint a viták irodalmi termését szemlézve számos egyházpolitikai – néhány kifejezetten antiklerikális – kiadvány címleírását is megadta. SALACZ 1938, 291.

[14] Lásd pl. LUKÁCS 1973, 457–491; PAIS 1974, 11–197.

[15] 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.

[16] BALOGH 1955, 8, 70.

[17] Pl. BALOGH–LAJTHA 1955; PÁNDI 1952.

[18] PÁNDI 1952, 6.

1960-tól megjelent a *Világosság*, amely mint „materialista világnézeti folyóirat" pozícionálta magát, Hagyományaink című rovatában pedig a tudományos ismeretterjesztés céljával 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 (1843–1906), vagyis a dualizmus idejének tevékeny antiklerikális publicistáiról. Portréjuk felrajzolásának szemléletmódját jól példázhatja Gutter István Toldyról formált álláspontja, amely szerint Toldy 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, „hogy az antiklerikalizmusnak népünk történetében mély gyökerei vannak".[19] 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".[20]

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, azaz 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 röpirat-irodalom alapján.

Természetesen az elmúlt évtizedek egyes feldolgozásai is érintették az antiklerikális diskurzusok és elgondolások világát. Itt egyház-, eszme- és sajtótörténeti művek egyaránt figyelemre érdemesek. 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 ügyében folytattak polémiát a klerikális sajtóval –, ám a korabeli antiklerikalizmus álláspontjaival, érvelésmódjaival a szövegegy-

[19] GUTTER 1970. Idézett részek: 55.
[20] VÁRKONYI 1962, 96.

ség alaposabban már nem foglalkozott.[21] 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 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.[22] Csorba László a jellemző félelmek felvázolásán túl alaposan foglalkozott az egyházi javak problémájával, így a 19. századi hazai szekularizációs koncepciókkal, illetve azok tipikus érvskálájával is. A dualista korszak antiklerikalizmusának egyik válfaját Csunderlik Péter fókuszáltabban is tanulmányozta, éspedig a baloldali-radikális Galilei Kör antiklerikális retorikáját, illetve tevékenységét érintőleg.[23] A 20. század elejének eszmetörténeti fejleményei, jelenségei viszont már nem képezik disszertációm tárgyát, ebből kifolyólag a századelő átrendeződött eszmei mezején sarjadt egyházellenesség témáját, ennek feldolgozásait itt részletesebben nem érintem.

Kifejezetten a disszertációmban vizsgált forrásbázis egy-egy szegmensét felhasználva is íródtak tanulmányok az elmúlt néhány évtizedben, sőt évben is, például egy Pázmány Péter *Kalauz*át 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”.[24] Míg Ajkay Alinka dolgozata Toldy Pázmányt bíráló állításait vizsgálta a szerző antijezsuita vitairata alapján, egyúttal az egyházi fél egyes reflexióit is ismertette.[25] Korábban Toldy – illetve a disszertációmban szintúgy szereplő Péteri Károly – 1870-es évek eleji antijezsuita polémiáját Petruch Antal SJ is érintette a jezsuiták magyarországi történetéről írt feldolgozásában.[26] Toldyt idézte Nagy Miklós sajnos elég rövid terjedelmű dolgozata – eredetileg előadása – is, amely Jókai Mór egyházellenes, így például szerzetes- és jezsuitaellenes attitűdjeit vette szemügyre, ami során Nagy rávilágított, hogyan ágyazódott a „nagy magyar mesemondó” látásmódja a kiegyezés korának jellemző egyházkritikájába. Ez utóbbi ügyében – mint

[21] Lásd GERGELY–VELIKY 1985, 150–166.
[22] Az országgyűlés egyházügyi disputájához lásd SCHLETT 2010, 487–533.
[23] CSUNDERLIK 2017, 213–236.
[24] CSÁSZTVAY 2016.
[25] AJKAY 2016.
[26] PETRUCH 1992.

„[az] antiklerikálisok eszméinek egykorú összefoglalása” – a szerző számára jórészt Toldy vitairata jelentett viszonyítási pontot.[27]

Láthatjuk, hogy a 19. század utolsó harmadának antiklerikalizmusát ez idáig nem vizsgálták átfogó igényű kutatások. A röpirat-irodalommal 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 oldalin, 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 röpirat-irodalmat? Milyen jellegzetes érvelési stratégiák mentén foglaltak állást a szövegek az egyházpolitikai reformok mellett? És egyáltalán: miféle eszmeiség talajáról, miféle szerzői pozícióból ostorozta 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,[28] 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,[29] 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 közhelyek és vándortémák feltárására fognak fókuszálni.

[27] NAGY 1998. Idézett sor: 1304.
[28] A fogalomtörténet-írás metodológiájához lásd pl. TRENCSÉNYI 2002; HALMOS 2003.
[29] Lásd TAKÁTS 2007, 14–21.

Vizsgálatom azonban a tárgy komplexitása folytán nem összpontosulhat kizárólag a fogalomtörténeti vizsgálatra: a téma lényegi részét képezi egyebek mellett az egyházpolitikai elképzelések elemzése is. Így a felvázolt reformprogramok eszmetörténeti hátterét is vizsgálni fogom, mivelhogy az eszmetörténész ez ügyben nem elégedhet meg pusztán a liberalizmus univerzális, egyúttal némileg leplező címkéjének feltűntetésével. Szükséges lesz szemügyre venni, hogy a liberalizmus milyesfajta 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 fősodrú magyar politikai gondolkodás paradigmájának változására hívják fel a figyelmet. Ennek fényében érdemes lesz figyelmet szentelni az antiklerikális diskurzustérben végbement színelváltozások 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 század egyházkritikája, ahogy azt dolgozatom is bizonyítani kívánja, alapjaiban transznacionális jellegű, emiatt szeretném mindvégig jelezni a feltárt eszmetörténeti jelenségek összeurópai analógiáit, beágyazottságát, hogy ezáltal egyetemes dimenzióban is elhelyezhető legyen a korszak hazai antiklerikális irodalma, amely – s ezt már elöljáróban is megjegyezhetjük – a felvilágosodás nyomán kiforrt univerzális 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 egyházpolitikai programok, elgondolások népszerűsítése, amelyek sérelmet jelentettek a klérusra nézve, merthogy végső soron az egyház előjogainak, közjogi pozíciójának felszámolását, de legalábbis bizonyos fokú visszafogását javasolták. Felfogásom, ennek megfelelően fogalomhasználatom szerint az antiklerikalizmus tulajdonképp az antikatolicizmussal azonos. Kutatásom során a teljességre törekedtem, vagyis minden olyan általam ismert antiklerikális irományt felhasználtam, amely magyar szerző tollából származott. (Fordítások is kerültek a magyar könyvpiacra, ezekkel azonban nem foglalkoztam.) 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 publicisták itt reflektáltabb, átgondoltabb módon, egyszersmind bővebb terjedelemben fejthették ki nézőpontjukat, programjukat, mint ahogy arra esetleg a napi sajtó hasábjain nyílt lehetőségük. Ez feltétlenül előnyös az eszmetörténeti vizsgálódás szempontjából. Jóllehet a röpiratok kulcsfogalmai, legfőbb interpretációi többnyire természetesen megegyeztek a hírlap-irodaloméval – 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 disszertációm címében, amely cím egyúttal hazai történeti források feldolgozását jelöli meg a dolgozat feladatául. Az idézett kifejezésnek viszont nemigen lelhetjük 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”.[30] 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 erőfeszítések, irányzatok konfrontációjával azonosítja. A történettudomány és a történeti források fogalomhasználatát górcső alá véve természetesen a szó jelentésének további verzióit, más-más színárnyalatait figyelhetjük meg.

Ráadásul az eltérő kultúrharc-felfogások függvényében a történészek és a történeti szereplők egyaránt eltérően ítélték meg, hogy vajon zajlott-e egyáltalán kultúrharc a 19. századi Magyarországon. A folytatásban egyrészt a hazai historiográfia fogalomhasználatának módjait veszem szemügyre, másrészt figyelmet fordítok a történeti források, főleg a sajtótermékek, illetve az országgyűlési polémiák kultúrharc-fogalmaira is. Ezután fogom prezentálni a kultúrharcnak egy olyasfajta, eszmetörténeti jellegű megközelítésmódját, amely alapján a kultúrharc retorikáját, vagyis egy specifikus interpretációs sémát megragadva elemezhetjük az évszázad utolsó harmadának egyházpolitikai, illetve antiklerikális

[30] DIÓS 1993–2013, VII. 531.

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,[31] a szó igazán 1873-tól, a porosz haladópárti 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 meghonosodjon, és hosszú pályája folyamán meglehetősen szerteágazó jelentéstartalommal telítődjön. A „Kulturkampf/kultúrharc" szóösszetétel hagyományosan számon tartott atyja, egyben a modern orvostudomány úttörője, azaz Virchow, a klerikális befolyás felszámolásától lényegében az evilági jellegű műveltség, vagyis a profán tudomány felszabadulását, térfoglalását remélte, hiszen a neves természettudós, anatómus modern kultúra-fogalma jóformán a tudományok világát foglalta magába. Elbeszélésében az egyház, a papság az évszázadok egymásutánjában megszűnt az emberi műveltség legfőbb hordozójának, a fejlődés előmozdítójának lenni, míg az újonnan színre lépett, immár laikus, modern kultúrához – a tudományhoz – egyre ellenségesebben viszonyult. A katolikus dogmatika fejlődése Virchow szerint Rómát s az egyházat mind' jobban szembehelyezte a laikusok kultúrájával.[32] 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 hegemóniájú Német Birodalom a győztesen megvívott birodalomalapító háborúk befejeztével hamarosan határain belül, egyházi téren nyitott frontot, ami folyamán a fiatal Reich ellenségének bélyegzett „ultramontán" erők befolyásának felszámolását jelölték meg az immár nem vérrel és vassal, hanem törvények paragrafusaival megvívandó összecsapás céljának. Otto von Bismarck s a német teoretikusok és 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

[31] BORUTTA 2011, 11.
[32] STADLER 1998, 13–15.

a pápa afféle előretolt hadoszlopok gyanánt 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.[33]

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 foglalták törvénybe. Később, 1875-ben a polgári házasság bevezetését is kiterjesztették az egész Birodalomra. 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 feltételéül szabták az államilag elismert felsőfokú képzést, illetve az ún. „kultúrvizsgát". Az elfogadott rendszabályok hátterében ott rejlett, hogy a liberális csoportok egyházellenes felfogásához egyfajta civilizációs misszió járult: a fejlődésben elmaradottabbnak ítélt katolikus közösségek civilizálását és felemelését állami intervenció segítségével – az egyház tudatformáló erejének, befolyásának felszámolása útján – vélték lehetségesnek.[34] 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 – vagyis a politikai katolicizmus képviselője – is megerősödött az 1874-es Reichstag-választások során. A Kulturkampf 1878-ra kifulladt, Bismarck konzervatív belpolitikai fordulatával párhuzamosan pedig egyeztetések kezdődtek Rómával a Német Birodalom egyházpolitikai békéjéért. A felfokozott küzdelmek, amelyek megmételyezték

[33] A győztes francia háború és a birodalomalapítás után fellángolt új, immáron belső fronton vívott háború ideológiájához lásd pl. GROSS 1997.
[34] BORUTTA 2011, 109–116.

Poroszország, sőt részint a teljes Reich politikai légkörét és mindennapjait,[35] 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 azt –, a történészek immár igazi összeurópai fenomén formájában értelmezve is kutatják a kultúrharcok szerteágazó jelenségvilágát.[36] Az európai kultúrharcok 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 vesztett erejéből, tradicionális pozíciójából. Az európai kultúrharcot „a 19. század invesztitúraharcának" is nevezte,[37] amely elnevezéssel lényegében az államok és az egyház konfrontációjára, hatalmi erőpróbájára utalt. A svájci történész ennek fényében a kultúrharcok 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 ilyesfajta csatározásaira is, sőt – jóllehet röviden, madártávlatból – a század végének magyar fejleményeit is érintette.[38]

Kultúrharc-fogalmak Magyarországon a 19. század utolsó évtizedeiben

1873 után a „culturharcz/kulturharc" 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 Kulturkampfról szót ejtve éltek, az egyházias szemléletű irodalomban, így például a sajtóban már az 1870-es évek közepe táján megjelentek olyasfajta okfejtések is, amelyek a „culturharcz" tágabb fogalmával operáltak. Az ilyesfajta interpretációk remek példáját lelhetjük fel az *Uj Magyar Sion* című katolikus folyóirat 1876. évi füzeteiben, egész pontosan Palkovics Viktor (1850–1930)[39] itt megjelent esszéjében. A szöveg szerzője a harc princípiumait taglalva megállapította, hogy a

[35] A Kulturkampf főbb fejleményeit magyar nyelven jól összefoglalja pl. NÉMETH 2009, 34–38. és SZÁNTÓ 1988, 381–384.
[36] A Kulturkampf-historiográfia fejlődését, irányzatait röviden felvázolja: BORUTTA 2011, 19–33.
[37] STADLER 1998, 13.
[38] Lásd STADLER 1998, 13–25.
[39] Katolikus pap. Teológiai és bölcseleti tanulmányait Esztergomban végezte. Később hosszú időn át Gúta (ma: Kolárovo, Szlovákia) plébánosa volt. SZINNYEI 1891–1914, X. 193–194. col.

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 üti fel fejét 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 felekezetileg semleges oktatás, valamint a vallás gyámsága alól feloldozott, profán tudomány mind az esszéjében körüljárt küzdelmek részét képezték. Tehát a kultúrharcnak egy olyasféle értelmezését fedezhetjük fel 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] kultura, a ker[esztény] civilizatio kifejlett és nyugszik; és uj alapokat akarnak fektetni, melyen egy uj modern kultura fejlődjék"[40] – 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 kultúrharc-fogalmak például a *Religio* című katolikus lap hasábjain is feltűntek: „[…] bármerre tekintsünk is a földgömbön, majd mindenütt ugyanazon rémalakkal találkozunk, melynek azok adtak nevet, kik előidézték, a »culturharcz«-czal; nyiltan vagy titkon, erőszakosan vagy simán; – de mindenütt foly, sőt talán még mindig növekedőben van."[41] A Kulturkampf eszerint tehát nem feltétlenül kell hogy „erőszakosan" folyjon, vagyis felfokozott, nyílt csatározássá fajuljon.

Már a feljebb idézett szöveg is felhívta a figyelmet, hogy a „culturharcz" állam és egyház erőpróbájával jár együtt. Egy szintúgy a *Religio*ban napvilágot látott írás az újabb államfelfogást bírálva jutott el a „culturharcz" fogalmáig, a jelenségben pedig a laicizált, azaz a vallás szempontjából semleges „jogállam" felépítésének velejáróját jelölte meg. „[A] minden vallástól eltekintő »culturállam« a vallásnak született személyesitőjében 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 rá a folytatásban a vallásilag indifferens állam és az egy-

[40] PALKOVICS 1876. Idézett sorok: 343–344, 349.
[41] *Religio* 34/40. 1875. május 19. („Épen jókor!") 315.

ház egymásnak feszülését és előbbi szupremácia-igényét emlegette. Kifejtette tehát: a kultúrharchoz úgyszintén hozzájárul „a status omnipotentiájának 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 kedvenczeinek magaslatai fölé emelkedni, az egyházat is olyanná alányomni szeretné". A citált írás,[42] amely a szabadelvűség programját a „zsidóuralom" céljaihoz fűzte, azt is jól példázhatja, hogy a kultúrharc-kifejezés olykor már ekkortájt erőteljesen antiszemita felhanggal jelentkezett, mintegy megelőlegezve a 20. század szélsőjobboldali felfogásait.

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 szólamok is szárnyra kaptak, és azok a reformkoncepciók, 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 foganatosított kemény törvényi-rendeleti intézkedések jellemeznek. Vagyis a baljós, meglehetősen rettegett szó főleg a jövő – a jellemező félelmek szerint magyar földön is egyre közelgő – fenyegetését, küszöbön álló erőpróbáját jelölte a klerikális sajtóban.

Egyházpolitikai feszültségek és történészi 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 jóformán 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 szor-

[42] *Religio* 33/35. 1874. május 2. („A liberalismus és a zsidóuralom") 274–275.

galmazták. A radikális koncepciók már a hatalmas, középkori eredetű egyházi birtokállomány szekularizációjának programjáig terjedtek.[43] Megszülettek az első egyházpolitikai reformkezdemények is: 1868-ban törvényt fogadtak el például „a törvényesen bevett keresztyén vallásfelekezetek viszonosságáról", illetve a népiskolák ügyében is, amelyek egyaránt sérelmet jelentettek a katolikus egyházra nézve. A folyamat iránya világosnak látszott, s az 1869/1872-es országgyűlés kultúrharcos jellegű légkörében a teljes, törvényben rögzített vallásszabadságtól a polgári házasságon, valamint anyakönyvezésen át egészen az egyházvagyon elvilágiasításáig jutó reformjavaslatok hangzottak el a képviselőházban.[44] 1870-ben a pápai csalatkozhatatlanságról elfogadott dogmára a magyar kormányzat a királyi tetszvényjog felújításával felelt, éspedig államvédelmi jellegű megfontolások mentén.[45] A német harcok hullámai aztán Magyarországra is átcsaptak. Hermann Egyed megállapította nagy egyháztörténeti összefoglalójában, hogy a hazai radikálisok bizony fogékonyak voltak a „vaskancellár" politikájára, amit jól példázhat, hogy az országgyűlés padsoraiból több ízben indítványozták a jezsuiták elűzését Magyarországról.[46] Mint „magyar kultúrharc" viszont mégsem az 1867-től mintegy 1875-ig terjedő, egyházügyileg igen feszült évek története rögzült a 19. századi történelem jellemző elbeszéléseiben. Ezt jóformán azzal magyarázhatjuk, hogy a jelentősebb törvények – így például a házasságjogi reform – egyelőre elmaradtak, merthogy a liberális reformtervek rendre hajótörést szenvedtek a főpapok ellenállásán. Figyelemre érdemes, hogy az új korszak, a hosszúra nyúlt Tisza-éra hajnalán, vagyis 1875-ben, a hazai katolikus sajtóban felerősödtek a félelmek, hogy Tisza Kálmán és a Szabadelvű Párt hatalomra jutásával eljöhet a nyílt, azaz a szorosabban felfogott „culturharcz" ideje, amely „harcz a liberalismusból természetszerűleg következik".[47] Mára már tudjuk, nem így történt, sőt Tisza hosszú kormányfősége idején a polémiák másfél évtizedre – legalábbis viszonylagosan – elcsendesedtek.

A dualista korszak egyházpolitikájáról szólva a katolikus történetírás többnyire hangsúlyozta, hogy az egyházi érdekek legfőbb védelmezőjének – a konzervatív dominanciájú főrendiház mellett – a katolikus uralkodó bizonyult. Hiszen a mélyen vallásos Ferenc József minden tőle telhetőt megtett, hogy – koronázási esküjének megfelelően – megóvja az

[43] GALÁNTAI 1960, 13–15.
[44] SALACZ 1974, 22–27.
[45] A dogmát államveszélyesnek ítélték, és féltek, hogy az paralizálhatja a magyarországi papság állampolgári lojalitását, valamint belpolitikai feszültségek eredője lehet. CSORBA 1999, 92–94.
[46] HERMANN 1973, 457.
[47] 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.

egyház ősi „jogait” és „szabadságát”.[48] Ráadásul a kormányok egyik elsődleges célját ez idő tájt nem más jelentette, mint hogy stabilizálni, majd fenntartani tudják az 1867-es kiegyezés közjogi rendszerét – márpedig ebben a főpapság fontos partnernek bizonyult. Egyház és állam viszonyát ennek megfelelően – a kölcsönös előnyök mentén – Tisza kormányfősége alatt jórészt harmonikus kapcsolatok jellemezték.[49] A szabadelvű kormányok kompromisszumos egyházpolitikájának átmenetileg éppen egy olyasfajta 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.[50] A feléledt polémiák hevében ráadásul a reformok további halogatása már a ’67-es közjogi alapon álló kormánypárt eróziójával, a rendszer jövőjének bizonytalanná válásával fenyegetett.[51] 1890 után így eljött a konfliktusok ideje.

A „magyar kultúrharc” a hazai egyháztörténeti irodalomban elsősorban a mintegy 1890-től ’95-ig, vagyis az egyházpolitikai törvények elfogadásáig zajló harcok históriáját jelenti. Igaz, a kultúrharc-kifejezésnek 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 feldolgozásában[52] az általa használt kultúrharc-fogalom 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 engedelmeskedni.”[53] (Felfogása, mint azt látni fogjuk, megfelelt a küzdelmek idején jellemző katolikus felfogásnak.) Salacz felhívta a figyelmet, hogy azok a jogszabályok, amelyek felekezetileg vegyes házasságok ügyes-bajos dolgaihoz fűződtek, a század végén éppen ilyen helyzetbe – azaz kultúrharcba – sodorták az országot. Elvégre 1890-ben Csáky Albin vallás- és közoktatásügyi miniszter ún. „elkeresztelési” rendelete már régóta lappangó problémák halmazát hozta felszínre. Rendeletének célja a vallásfelekezetek viszonosságáról szóló 1868. évi LIII. törvény erélyesebb végrehajtása volt, amelynek 12. §-a előírta, hogy a vegyes házasságokból született gyermekek nemük szerint követik a szülők vallását. Probléma volt azonban, hogy a katolikus

[48] SALACZ 1974, 15, 22.
[49] CSORBA 1999, 118, 171; FAZEKAS 2008, 12.
[50] Csorba László ennek megfelelően az egyházpolitika századvégi átmeneti funkcióváltásáról írt. CSORBA 1999, 179–185.
[51] Ferenc József jórészt éppen ezért engedett zöld utat a reformoknak. HERMANN 1973, 466.
[52] SALACZ 1938. – A szóban forgó évek eseményeit alább jórészt Salacz műve alapján foglalom össze.
[53] SALACZ 1938, 9.

egyház nem fogadta el a szabályozást, mert mind a fiúkra, mind a lányokra igényt formált egy-egy vegyes házasság engedélyezése, illetve megáldása fejében, papjai tehát reverzálist kértek, és „elkereszteltek", ami felekezeti viszályok állandó forrásává vált. Amíg a '68-as törvénynek büntető szankciója még nem volt, addig a '90-es, Csáky-féle rendelet már pénzbírsággal sújtotta megszegőit. Így aztán bírságolások sorát vonta maga után az, hogy egyes papok országszerte szembeszegültek a rendelettel, vagyis megtagadták a keresztelési bizonylatok áttételét a törvény szerint illetékes lelkészeknek. A katolikus felfogást jól megvilágíthatják XIII. Leó pápa Ferenc Józsefhez intézett sorai: az egyházfő interpretációjában ugyanis a miniszteri rendelet útján arra próbálják rábírni a hazai papságot, hogy „az eretnekeknek mintegy átadja azok lelkét, kiknek megváltására isteni küldetése van".[54]

Emelve a küzdelmek tétjén fellángoltak az egyházpolitikai polémiák is, hiszen gyógyírt a felmerült problémákra a már jó ideje halogatott polgári házasság és állami anyakönyvezés bevezetése ígért, s a reformokat az 1892-től kormányfői posztot betöltő Wekerle Sándor immár felvette programjába. 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 az elfogadni tervezett egyházpolitikai törvények ellen. Rampolla bíboros, az egyházfő államtitkára pedig igen harcias hangon szólva úgy fogalmazott: „Az egyház nem szolgáltatja ki harc nélkül Szent István apostoli királyságát a kálvinistáknak és a zsidóknak."[55] Hiába volt azonban a politikai katolicizmus szerveződésének felpezsdülése, 1894/95-ben az országgyűlés végül elfogadta az állami anyakönyvezésről, a polgári házasságról, majd a vallás szabad gyakorlásáról és az izraelita hit recepciójáról szóló törvényeket. A gyermekek vallásának megválasztását – eleget téve az egyház óhajának – egyúttal a szülők gondjaira bízták.[56]

A „magyar kultúrharc" szó használata, ahogy arra már utaltam, nem vált általánossá a 19. századról írt esemény-, illetve egyháztörténeti összefoglalók lapjain. A félévtizednyi küzdelmek történetét elbeszélve a szerzők jóval inkább egyházpolitikai küzdelmeknek nevezik ezen évek fejleményeit. Csorba László a „kultúrharc" szó használatát legfeljebb idézőjelbe téve ajánlja,[57] s így használja azt Katus László is, rámutatva, hogy igazán 1893/94-

[54] Idézi SALACZ 1938, 62–63.
[55] Idézi FAZEKAS 2008, 14.
[56] A '90-es évek első felének eseményeit jól összefoglalja még pl. HANÁK 1978.
[57] CSORBA 1999, 183.

ben, a harcok tetőpontján lett „kultúrharc" színterévé az ország.[58] Több szövegben persze fel sem tűnik a kifejezés.[59] Leginkább azért kérdőjelezik meg a „kultúrharc" elnevezést, valamint hanyagolják annak használatát, mert magyar földön nem fajultak el olyannyira a csatározások, mint ahogy az előzőleg Németországban 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, és persze fogság sem várt rájuk idehaza, és persze a jezsuiták elűzése is pusztán javaslat maradt. A történészek referenciapontját, megítélésük mércéjét tehát elsősorban a porosz Kulturkampf jelenti, ennek fényében megérthetjük, hogy 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.[60] Kósa László az egyház–állam kapcsolatok 19. századi változásait vizsgálva a kultúrharcnak, egyúttal egyház és állam tényleges elválasztásának elmaradásáról írt. Ezt a katolikus egyház erős pozíciójával, mind társadalmi, mind pedig vagyoni túlsúlyával magyarázta, valamint azzal, hogy az országnak hitbuzgó katolikus uralkodója volt.[61] 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.)

Kultúrharc-értelmezések az egyházpolitikai küzdelmek idején

Érdemes szemügyre venni, vajon a kortársak, vagyis a történeti szereplők felfogása szerint „kultúrharc" folyt-e az 1890-es évek első felének Magyarországán. Általánosan elfogadott válasz híján természetesen ez ügyben is eltérő nézetek jelentkeztek. Csáky Albin még a küzdelmek előestéjén, 1890-ben, tisztázandó az országgyűlés előtt a képviselők révén egyre többször emlegetett fogalmat úgy fogalmazott: „[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 ren-

[58] KATUS 2009, 535.
[59] Hanák Péter például, bár felhasználta Salacz Gábor monográfiáját, fogalomhasználatát már nem adaptálta. HANÁK 1978.
[60] CSÁKY 1973, 129.
[61] KÓSA 2011/a, 124–125.

delet incidenséből.” Merthogy nézőpontja szerint a februári rendelet „nem egyházi téren mozog”, mivel az anyakönyvvezetés „a maga valóságában […] eminenter állami vagy polgári közegek kezeibe tehető le”.[62] Komlóssy Ferenc, az Országos Antiszemita Párt pap képviselője opponálva a miniszter felfogását felrótta, hogy az „a culturharczot sem definiálta correctül”, majd Csáky definíciójával a katolikusok – Salacz Gábor történeti munkája révén is képviselt – álláspontját szegezte szembe: „A culturharcz az állam intézkedéseinek összeütközése az egyház tanaival, következéskép 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.”[63] Természetesen a képviselőházban az egyházpolitikai ellenzék részéről több ízben is a miniszter fejére olvasták azt, 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 legerősebb oszlopát támadta meg”.[64] Vikár István[65] itt idézett felszólalásában meglehetősen jellemző félelmek kaptak hangot: a „culturharcz” a roppant ártalmas és felesleges felekezeti viszályok felszításával megmételyezi az ország életét, erőit pedig szétforgácsolja. A kultúrharc-kifejezés többnyire még a mérsékelt szabadelvű közegekben is erős félelmet ébresztett – egy olyan szerencsétlen lehetőséget jelentett, amelyet a nemzet lehetőleg el kell hogy kerüljön. Ezt Magyarország felekezeti és főleg nemzetiségi széttagoltsága miatt tartotta fontosnak a közfelfogás.[66] A támadások hosszú sora után a miniszter végül már az egyházzal szemben foganatosított erélyesebb retorziók hiányára hívta fel a figyelmet – cáfolni próbálva a vádat, amely szerint rendelete „culturharcz” 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«[.]”[67] Miután a szó olyannyira baljósan, ijesztően csengett, kormánypárti részről leginkább tagadták, hogy az ország Kulturkampfba sodródott volna. Ennek fényében megérthetjük, miért hangsúlyozta olyan nagy határozottsággal Pulszky Ágost, a Szabadelvű Párt képviselője a már lefolyt

[62] *Képviselőházi napló*, 1887–1892. XIX. (1890. október 1.–november 18.), 379–380.
[63] *Képviselőházi napló*, 1887–1892. XX. (1890. november 19.–deczember 6.), 43.
[64] *Képviselőházi napló*, 1892–1897. III. (1892. május 3.–május 31.), 387.
[65] Ő a Függetlenségi és ’48-as (Ugron) Párt képviselője volt.
[66] Az ilyesfajta aggodalmakat jól összefoglalja az alábbi írás: *Pesti Napló* 44/72. 1893. március 8. („A kulturharc”) 1–2.
[67] *Képviselőházi napló*, 1892–1897. XVI. (1894. február 8.–márczius 3.), 145.

harcok után, hogy: „A mi itt lefolyt […] az nem lehetett, nem volt kulturharcz. Soha senki, a ki az eddigi egyházpolitikai programm alapján állott, nem fogja elismerni, hogy kulturharczról itt szó lehetett volna; hogy kulturharczot akart volna valaki provokálni, hogy kulturharczot akart volna valaki folytatni."[68]

Ne gondoljuk azonban, hogy csak a katolikus sajtóban[69] és az egyházpolitikai ellenzék soraiban hajlottak az 1890-es évek első felének 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 interpretálva a fennálló helyzetet sajnálatának adott hangot, hogy „[a]z események szerencsétlen láncolata s a Vatikán buzditása […] akaratunk ellen bele sodort az áldástalan harcba, melyet mindenki kikerülni igyekezett".[70] A protestáns sajtó felfogását érintőleg pedig elég jó példa gyanánt szolgálhat a *Sárospataki Lapok* 1892-es évfolyama, itt ugyanis azt olvashatjuk, „hogy a világuralmi 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 katholikus papságot terheli".[71] Bartha Béla idézett véleménye teljesen megfelelt az antiklerikálisok álláspontjának. Az antiklerikális iratok, amelyekkel részletesebben fogok foglalkozni, többnyire szintúgy kultúrharcnak ítélték az érintett évek eseményeit, sőt – mint látni fogjuk – szükségesnek vélték, hogy az effajta harcok Magyarországon se maradjanak el.

Összegezve elmondhatjuk, hogy mérsékeltebb reformok és enyhébb lefolyású konfliktusok miatt mind a kortársi álláspontok, mind a történészi reflexiók eltérően ítélték meg, hogy zajlott-e egyáltalán „kultúrharc" a 19. századi-századvégi Magyarországon. A történeti források, illetve a történészi feldolgozások tanulmányozásából az is jól kiviláglik, hogy az eltérő vélemények mögött rendre másfajta kultúrharc-fogalmak 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 az állami–egyházi ágensek nyílt egymásnak feszülése, hatal-

[68] *Képviselőházi napló*, 1892–1897. XXII. (1895. január 19.–február 11.), 126.
[69] „A protestantizmus porosz »kulturkampfja« a kath[olikus] vallás ellen folytatást nyert a magyar szabadelvű kultúrharcában, – mely a németek 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 hozzátehetjük: a szóhasználat egyfelől az egyházi fél szövegeiben sem volt általánosan elterjedt, másfelől olykor a liberális sajtóban is használták azt a zajló harcokra vonatkozólag.
[70] PULSZKY 1893, 1–2.
[71] BARTHA 1892, 799. col.

mi játszmája,[72] amelyet az egyházi fél mint „egyházüldözést" értelmezett, és amelynek mintája és mércéje mindmáig a német Kulturkampf. Tágabban felfogva pedig eltérő felfogásrendek konfrontációja, amely főleg a felvilágosodás cégére alatt színre lépő haladáselvű, a profán tudomány fölénye és a modern jogállam szupremáciája mellett zászlót bontó ideológiák, illetve a tradicionális, teológiai szemléletű egyházias, vallási világnézet harca, és mint ilyen nem feltétlenül nyílt színi állam–egyház összecsapás: csendesen, lappangva is folyhat. 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 kultúrharc-fogalmak segítségével leírt és értelmezett történeti jelenségek szorosan összefüggtek egymással. (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 jelölve meg –; szembehelyezi egymással az állampolgári-nemzeti, illetve az egyház iránti lojalitást; az egyháznak állam- és társadalomveszélyes célokat tulajdonít; és mindennek megfelelően államvédelmi, néha egyenesen etatista szempontok mentén érvel az egyház befolyását felszámolni, de legalábbis visszafogni hivatott reformok mellett. A kultúrharc retorikájának főbb jellemzője továbbá, hogy háborús hasonlatok, fegyver-metaforák is rendre feltűnnek a szövegek nyelvezetében, amelyek a harcot valóságos háborúvá avanzsálják az antiklerikális iratok lapjain. Jelen interpretációs keretek már a német Kulturkampf nyitánya előtt kiforrtak, hogy aztán dominánssá,

[72] A Kulturkampf egyik legismertebb karikatúrája a harcot mint Bismarck és IX. Pius sakkjátszmáját ábrázolta.

mondhatni jellegadóvá váljanak a dualista korszak politikai sajtójában, így például röpiratain 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 polémiák előzményei már a reformkor idején jelentkeztek,[73] 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 felrótták, hogy a hazai püspökök Róma felé fordultak, onnét tájékozódtak, így lehetővé tették, hogy egy idegen hatalom szóljon bele hazájuk belügyeibe.[74] Feltűnt tehát a hierarchia útján való idegen, azaz római befolyásnak a vádja, amely a jövőben a kultúrharc retorikájának elengedhetetlen elemét, mondhatni alappillérét 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 türhetetlenebb leszen egy külső hatalomnak illyes befolyása nemzetünkre. Hol a törvény a nemzetet még fejedelmének önkényétől is biztositja, miként lehessen az idegen önkénynek alája vetve?”[75]

A feljebb definiált interpretációs séma csírája, gondolati magva tehát a katolikus arisztokrata beszédjében is feltűnt. Nem mellesleg a feszültségek, amelyek a gróf szavai mögött rejlettek, ezúttal is a vegyes házassági ügyek 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 rever-

[73] Az 1832/36-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, minthogy az új eszmék a klérus ősi előjogait, az államitársadalmi életben betöltött régebbi szerepét is megkérdőjelezték. FAZEKAS 2005, 232.
[74] Például Palóczi Lászlónál is feltűntek effajta érvek. Lásd FAZEKAS 2005, 244–245.
[75] Idézi CSENGERI 1851, 440.

zálisok 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.[76]

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 hurcolták a hatóságok.[77] Radikális koncepciók viszont itt is szárnyra kaptak: a vegyes házassági viták során Borsod vármegye például már az egyházi javak szekularizációját, Bereg pedig azt ajánlotta, hogy a magyar katolikus egyház függetlenedjen Rómától. Egyidejűleg szerte az országban peres eljárások indultak a renitens, „törvénysértő" plébánosok ellen.[78] 1841 első felének feszült atmoszférájáról szólva Fazekas Csaba a „kultúrharc" szót is használta, igaz, idézőjelben.[79] Az előzőleg megismert, tágabb kultúrharc-fogalmak alapján természetesen a 19. századi magyar történelem jelen epizódját is illethetjük a „kultúrharc" kifejezéssel: felerősödtek a szekularizációs erőfeszítések, míg a liberális erők előretörtek,[80] a katolikus klérusra pedig folyamatosan záporoztak a támadások. Habár a liberálisok ellenzéki pozíciója országos szinten nem tette lehetővé, hogy a harcok során ténylegesen az államhatalom mérje össze erejét az egyházzal.

[76] FAZEKAS 2005, 232–233; HERMANN 1973, 388.
[77] SZÁNTÓ 1988, 378–379. – Felmerülnek olyasféle értelmezések is, amelyek 1837 eseményeiben lényegében Poroszország első Kulturkampfját jelölik meg. Ennek lefolyása ugyanis számos hasonlóságot mutatott a '70-es évek fejleményeivel. Lásd BORUTTA 2011, 270–273.
[78] FAZEKAS 2005, 234.
[79] FAZEKAS 2013, 116.
[80] Később a liberálisok előretörését jelentette, hogy az 1843/44-es országgyűlésen születetett, a „vallás dolgában" hozott 1844. évi III. törvény 2. §-a törvényesnek ismerte el a protestáns lelkipásztorok előtt kötött vegyes házasságokat, amit persze a katolikus egyház veszteségként könyvelt el. 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 elemzésének, a szóban forgó fogalmak tisztázása céljából pedig elengedhetetlen szemügyre venni, milyen értelemben is érdemes, illetve ajánlatos használni a liberális és a nacionalista jelzőt az évszázad eszmetörténeti mezejéről beszélve.

A korszak uralkodó eszméinek európai és magyarországi színrelépése egyaránt a hosszú évszázad első felére tehető. A reformkori magyar liberalizmus középpontjában egy elsősorban jogegyenlőségi jellegű program állt, amely a jogkiterjesztő asszimiláció céljai mentén szerveződött, míg az egyéni szabadság része, ám nem elsőrangú témája volt a magyarországi szabadelvűségnek.[81] 1848 és az áprilisi törvények révén tulajdonképp a reformkori liberalizmus programja jutott érvényre – lefektetve a polgári állam és társadalom jogi alapjait. Igaz, a jellegadó általános jegyek mellett a szabadelvűség már a század első felében is több, egymástól eltérő színárnyalatot mutatott, így a más meg más beszélők néha igen eltérő értelemben és másfajta felhanggal éltek a fogalommal.[82] 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 hazai szabadelvű elvi alapvetések mezőnyéből,[83] a liberális felfogásmód számára többnyire mégsem a személyes szabadság ügye bizonyult irányadónak és 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 nem osztották a klasszikus, angolszász liberalizmus államminimalizáló programját, és a kontinentális liberalizmus eszméjének megfelelően[84] határozott elvárásuk volt, hogy az állam – mint a modernizáció lehetséges motorja, előmozdítója – tevőlegesen is a haladás szolgálatába álljon.[85] Az egyházi kérdések szempontjából értelmezve a liberális álláspontot az olyasfajta felfogások jelentették, amelyek egyház és állam

[81] TAKÁTS 2007, 26–29.
[82] A „liberális" és „szabadelvű", ill. „szabadelmű" kifejezések reformkori jelentésváltozataihoz lásd GÁNGÓ 1999.
[83] Így a 19. századi liberális 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 alapján állam- és haladáselvű szempontok nem korlátozhatják. Lásd: TAKÁTS 2007, 44, 78.
[84] A liberalizmus történeti alaptípusaihoz lásd SZABÓ 2008/a, 11–18.
[85] TAKÁTS 1993, 542–545.

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 ’67-es kiegyezés-párti közjogi jobboldal és a függetlenségi szemléletű közjogilag értelmezett baloldal szembenállását –, mint előzőleg érintettük, átmenetileg éppen az egyházpolitikai viták bírták áthágni, hogy a szembenálló felek ideiglenesen legalábbis liberális–konzervatív törésvonal mentén szerveződjenek.[86] A liberális programok szekularizációs céljaiból Európa-szerte konfliktusok – azaz tágabban felfogott kultúrharcok – fakadtak, s a liberálisok 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 és kényszerítő erejű törvényeit, lényegében szembefordultak a liberalizmus – mindez idáig saját maguk által is vallott – tanításának alapjaival, s elárulták politikai filozófiájuk legfőbb alapelveit.[87])

Nacionalizmus alatt a folytatásban nem feltétlenül agresszív és xenofób ideológiát értek – igaz, a kirekesztő jegyek a 19. század utolsó évtizedeire a magyar nacionalizmusban is fajsúlyosabbá váltak –, hanem olyan ideológiák összességét, amelyek a modern értelemben vett nemzetépítés folyamatát inspirálták, és amelyek égisze alatt a nemzetek függetlenségéért, de legalábbis bizonyos fokú autonómiájáért harcba szálló mozgalmak szerveződtek. A források vizsgálata során nacionalista érvelésmódnak az olyasfajta argumentumok és frázisok fokozottabb használatát fogom nevezni, amelyek a modern nemzetépítés szempontrendszerét, ezzel együtt a magyar nacionalizmus egyik legfőbb célját, a magyarosításnak, a nemzetiségek asszimilációjának ügyét helyezték előtérbe, illetve egyéb nyelvi elemek – például szófordulatok, utalások – segítségével a modern, tehát a század során fogant nemzeti érzelmek mozgósítására irányultak.

Liberalizmus és nacionalizmus a 19. századi történelemben, így az itt vizsgált szövegvilágban egyáltalán nem volt összeférhetetlen egymással. A 19. századi 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

[86] Lásd pl. Csorba 1999, 179–185.
[87] A kutatók ilyesfajta álláspontjait felvázolja: GROSS 1997, 547.

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 egyes embert 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 feltételezték 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.[88]

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 rendszert értett, amely a saját felségterületén kizárólagos politikai illetékességgel rendelkezik, azaz szuverenitásából fakadólag magában foglalja a legfőbb, elidegeníthetetlen és feloszthatatlan hatalmat. A nacionalizmus doktrínája értelmében pedig a legitim állam – s ez legitimitásának előfeltétele – a nemzet szuverenitásának kifejezője kell hogy legyen. Állam és szuverenitás fogalma tehát egyaránt összefonódott a nacionalizmussal.[89]

A hosszú 19. század végéig a liberalizmus és a nacionalizmus összhangja felbomlott, s útjaik régiószerte Kelet-Közép-Európában, így magyar földön is elváltak egymástól, a liberális nacionalizmusok helyébe új – a más nemzetek gyűlöletére jóval hajlamosabb –, integrális nacionalizmusok léptek.[90] Válási folyamatuk azonban lassan, csak fokról fokra haladt, mialatt nem csupán a nemzet, hanem a szabadság eszméjének fősodrú felfogását, tartalmát is színelváltozások 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.

[88] Minderről részletesen: DÉNES 1993. és 2008.
[89] PÉTER 1998, 61, 64.
[90] WANDYCZ 2004, 124.

I.
KULCSFOGALMAK ÉS GONDOLATI POZÍCIÓK

1. Kulcsfogalmak és programok

„Hazátlan ultramontanizmus”: nemzeti egyház vs. csalhatatlan pápa

A korszak egyházkritikájának, egyúttal a kultúrharc retorikájának legfontosabb kulcsfogalma az „ultramontanizmus” fogalma volt. Emiatt elengedhetetlen alaposabban is körüljárni, milyen jelentéstartalmak járultak a szóhoz a 19. század végéig. A „hegyeken túl” (*ultra montes*) kifejezésből képzett szóval már a 18. században negatív felhanggal utaltak a katolikus egyház Alpokon túli, azaz római központjára.[91] A kifejezés viszont nem kizárólag csak pejoratív felhanggal használatos: értéksemlegesen felfogva, egyháztörténetileg értelmezve azt az egyházi–teológiai irányzatot jelöli, amely főleg a 19. század elején, a nagy francia forradalom után tört előre, s nőtt erős tényezővé az egyházon belül. Az ultramontán tábor az ismét megerősödött Róma felé orientálódott, amelyben a katolicizmus egyetlen igazi központját látta, feltétlen engedelmességgel fordult az egyházfő felé, s tőle várt útmutatást az újonnan színre lépett eszmei jelenségek és problémák világában való eligazodásban.[92] A francia konzervatív-legitimista Joseph de Maîstre, a tekintélyelvű, tradicionális politikai rend eszméjének neves képviselője például *Du Pape* (*A pápáról*) című, először 1819-ben megjelent munkájában a pápai infallibilitás tanának elfogadását ajánlotta, míg az egyházfő autoritását határozottan a világi fejedelmek, királyok fölébe helyezte.[93]

Az „ultramontanismus” fogalma kulcsfontosságúnak bizonyult Toldy 1868-ban publikált, mondhatni programadó jellegű munkájában is, amelynek lapjai a hazai antiklerikalizmus programjának, nézetrendszerének komplex összefoglalását kínálják. A „hazátlan ultramontanismus” tipikus antiklerikális interpretációját is 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.

[91] DIÓS 1993–2013, XIV. 524.
[92] KATUS 2001, 17.
[93] LUDASSY 1984, 66–68.

Oda irányulnak törekvései, ott culminálnak minden vágyai, onnan meríti elveit, onnan kapja parancsait."[94] Az antiklerikális brosúrák az egyház római origóját, egyúttal nemzetek feletti jellegét feszegetve firtatták a hazafiság problémáját a nem-független hazai egyház kritikájában. Az effajta szövegek ultramontanizmus-fogalmában mindig ott rejlett a hazafiatlanság vádja – vagyis az, hogy az ultramontán pap Róma felé lojális, nem pedig hazája felé. A szerzők egy része, mialatt a vallási–felekezeti, illetve az állami–nemzeti lojalitások hierarchiájának problémáját bolygatta, a papság felfogását idézendő a *Biblia* szavait citálta, amelyek szerint „Inkább kell engedelmeskedni Istennek, mint az embereknek." (*ApCsel* 5,29) Azt viszont már nemigen jelezték, hogy a citátum a Szentírásból származott, s csupán mint ultramontán irányelvet, jelmondatot aposztrofálták azt. 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".[95] Később – immár az 1890-es évek polémiái idején a „Veridicus" álnevű publicista[96] azt taglalta, hogy „az egyházi személyek egy része az evilági hatalom és javak után sóvárogva „Róma kedvéért (inkább kell engedelmeskedni istennek mint az embernek) hazaárulóvá lesz".[97]

A feljebb idézett Hatala márpedig nagyon is jól ismerte a *Biblia* sorait: a pesti egyetem egykori rektora orientalista nyelvész, egyúttal képzett katolikus teológus volt – palesztinai missziók hajdani résztvevője –, mígnem a Vaticanum után végleg meghasonlott egyházával, és unitárius hitre tért.[98] Aposztáziáját is igazolni hivatott és 1875-ben megjelent *Én hitvallásom* című művének zárófejezetében pedig, miután maga is a „hazátlan ultramontanismust" ostorozta, egy „független magyar nemzeti egyház" felépítésére tett javaslatot, amely intézmény ideális alapjául az általa választott unitárius egyházat ajánlotta.[99] (Teológiai-vallástudományi műfajú írásának célja, és ezt még érinteni fogjuk, a csalatkozhatatlanság, sőt az egyéb, régebbi dogmák cáfolata volt.) Az ultramontanizmus hazafiatlanságra utaló vádjának gondolati alappozíciójából persze, könnyen beláthatjuk, szinte egyenes út vezetett a nemzeti egyház igényének bejelentéséig. Ennek megfelelően a szer-

[94] TOLDY 1868, 94.
[95] HATALA 1875, 174.
[96] A szöveg szerzőjének személyét a lexikonok (Gulyás, Szinnyei) sajnos nem azonosítják, a szakirodalomban, legalábbis annak általam ismert szegmensében pedig nem nyert említést a pamflet. A Szabó Ervin Könyvtár katalógusa alapján azonban a publicista neve: Nagy Lajos.
[97] „Veridicus" 1893, 102. – Rövidítések módja (lábjegyzetek): álnéven megjelent szövegek esetén az álnevet, bármifajta név hiányában pedig a főcímet fogom megadni.
[98] Életrajza: SZINNYEI 1891–1914, IV. 493–496. col.
[99] HATALA 1875, 174–178.

zők rendszerint sürgették, hogy a hazai egyház függetlenedjen Rómától. A közjogi historizálás fénykorának, a dualista érának[100] a hajnalán Toldy a független nemzeti egyház gondolatát pártfogolva élt a lehetőséggel, hogy historizálja ideáját, vagyis a magyarság múltjában is felmutassa az általa protezsált magyar egyház középkori előzményeit. Hosszasan bizonygatta, hogy: „A nemzet féltékenyen őrzé 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 katholikus egyház csak lehetett." Mint azt látni fogjuk, az 1890-es évek heves polémiái idején szintúgy felmerült a nemzeti egyház itt is felsejlő víziója, és Hunyadi Mátyás király egyházpolitikája hivatkozási alapot nyújtott az egyházpolitikai küzdelmek, azaz a „magyar kultúrharc" irodalmának is.[101] Érdemes itt jelezni, hogy a 18. századi francia forradalomtól fogva a szélesebb értelemben vett, európai kultúrharcok jellemzője volt a Róma hatalma alól lehetőleg emancipált, nemzeti jellegű egyházak igénye.[102]

A „Bocskai Brutus" álnéven megjelent igen éles hangú pamflet,[103] amely kifejezetten a csalatkozhatatlanság dogmájának definiálására reflektált, lényegében szintúgy egy nemzeti jellegű egyház felépítését indítványozta, írója ugyanis azt javasolta, hogy a magyar állam törvényhozása lépjen a tettek mezejére, s vonja meg a pápaságtól államjogi elismerését, 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 csőcseléke, s diadallal meghurcolja utcáin azt a higvelejü bolondot, ki könnyelmüen eljátszta az agg kora iránti tiszteletet, s kit minden valamirevaló rendőrséggel bíró országban az őrültek házába dugnának". Ám másrészt „a testileg és szellemileg impotens" IX. Piusnak és általában a római pápák tévmentességének ügyére – ahogy az iromány sugallja – mégsem szabad pusztán egyetlen legyintéssel és mosollyal reagálni. Ha ugyanis az egyház feje tévedhetetlen, firtatta a szerző, úgy csalhatatlan igazságok azok a középkori pápai tanok is, melyek a pápaságnak a fejedelmek, világi államok feletti felsőbbségéről szóltak. Vádjai alapján az egyházban tehát dogmává vált, hogy „semmi állam nem önálló, souverain, hanem minden állam

[100] Erről részletesebben: SZABÓ 2008/b, 48–52.
[101] Lásd pl. „Veridicus" 1893, 114–115.
[102] Lásd STADLER 1996, 19–20.
[103] Török Jenő is írt a röpiratról, amelyet szintén Toldy Istvánnak tulajdonított. TÖRÖK 1941, 230–231.

alá van vetve a pápa föuralmának". A szöveg szerzője ennek fényében megállapította: „E dogma elhivése tehát hazaárulás a föld minden államában; kettős hazaárulás Magyarországban, az ország és az alkotmány ellen." Emiatt aztán a pápaság „midőn e dogmát hinni parancsolja: hazaárulást parancsol minden katholikus embernek."[104]

A római egyházfő evilági jellegű hatalmát feszegető szerzők szeme természetesen többször is Itália eseményeire, az olasz nemzetállam kiteljesedésének fejleményire szegeződött. Miután ugyanis a neo-guelf remények 1848/49-ben végérvényesen szertefoszlottak – egyidejűleg az első olasz függetlenségi háború folyamán végérvényesen eldőlni látszott, hogy Itália egységének letéteményesét Szardínia királya s a szárd–piemonti hadsereg jelenti –, az is világossá vált, hogy Olaszország egységének megteremtése óhatatlanul a pápai állam és az ifjú nemzetállam konfrontációjával fog járni. Azt a megállapítást,[105] amely szerint a Risorgimentót a „római kérdésen" keresztül erős szálak fűzték a földrész egyéb kultúrharcos jellegű mozgalmaihoz, magyar viszonylatban fokozottan érvényesnek tekinthetjük. A magyarok látásmódját az olasz tapasztalatok és nézőpontok jelentősen befolyásolták. Ehhez a nemzetnek az Ausztriával szembefordult Szárd–Piemonti Királyság iránt táplált szimpátiája s az olasz–magyar fegyverbarátság, valamint azok a népi remények, amelyek Garibaldi személyéhez fűződtek Magyarországon,[106] mind-mind hozzájárultak. Ennek megfelelően „Bocskai Brutus" vitairatában az olasz nép „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 müvét: az egyházi államot".[107]

Rómával s 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 Sándor[108] –, mégpedig tette ezt *Barátfülek* című humoros pamfletsorozatának második füzetében, amelynek figyelme főleg a pápai hatalomra, illetve csalatkozhatatlanságra összpontosult. Még Venti Settembre nevezetes napját megelőzőleg fogalmazta irományát, amelyben igen sötét képet festett a pápák alatt lezüllött Rómáról, részletesen ecsetelte annak elmaradottságát, sanyarú állapotát.

[104] „Bocskai Brutus" 1871, 5–8, 116.
[105] BORUTTA 2011, 19.
[106] A szicíliai–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.
[107] „Bocskai Brutus" 1871, 6.
[108] 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 máramarosszigeti jogakadémia majdani tanárával azonosította. SALACZ 1974, 41.

Kifejtette, a hazafias római nép forradalma immár erőteljesen érlelődik, közeleg, és 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."[109]

Pamfletjében egy olyasfajta interpretációs hagyomány, séma feltűnését fedezhetjük fel, amely a felvilágosodástól fogva a Kulturkampf koráig fel-felsejlett a főleg protestáns német szerzők katolicizmus-kritikájában is. Gyakran sugallták ugyanis a protestáns „Németországhoz" viszonyítva elmaradottnak, tespedtnek s 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. Itáliáról írva az ilyesfajta interpretációs sémák lehetővé tették, hogy Rómát, a pápai államot mondhatni kizárják a modern, európai típusú civilizációból.[110] „Papramorgó" szövegének ilyen szempontból már az alcíme is elég beszédes: *Csalhatatlan okoskodások a római szultán világi birodalma, a kalifák utódjának csalhatatlansága, a lateráni nagydíván viselt dolgai és a katholicizmus egyéb „titkos betegségei" fölött*. Pamfletjében tehát a pápaság intézménye s maga a pápa „Európa beteg emberével", vagyis a muzulmán 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 csalatkozhatatlanság dogmáját, amelynél nincs „örültebb definitiója a korlátlan despotismusnak", olyan „szavazógép" fogja elfogadni „Papramorgó" meglátása szerint, amelynek tagjait – a szervilis itáliaiak mellett – „a keleti és hottentotta püspökök" képezik.[111] Így az Európától, a Nyugat civilizációjától idegen, keleti típusú despotikus rendet nem-európai népek főpapjainak segítségével fejlesztették tovább értelmezése fényében.

Természetesen „Papramorgó" közel sem csak az olasz nemzet ügyével foglalkozott, hanem általánosan is boncolgatta az ultramontán egyházi felfogás folyományait, mialatt Róma befolyásának, hatalmának a problémáját ő is az állami szuverenitás szempontjából mérlegelte. Felfogása megfelelt „Bocskai Brutus" látásmódjának: a csalatkozhatatlansággal együtt a pápa felsőbbségéről szőtt teóriák is szentesítést nyernek. Szerinte tehát: „Kettős

[109] „Papramorgó" 1870/b, 38.
[110] Mindezt igen részletesen feltárja: BORUTTA 2011, 47–154. (*Der innere Orient* c. fejezet.)
[111] „Papramorgó" 1870/b, 32, 49, 107.

célja van a pápának a római zsinattal: elismertetni vele saját csalhatatlanságát, s organisálni az államok önállása, a népek szabadsága elleni írtóháborút." Utalva a zsinat idejének jellemző európai félelmeire viszont 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."[112] (Így pamfletsorozata legvégén maga is azt propagálta, hogy – szemben IX. Pius felfogásával – „[s]zabad nemzeti egyházakat alakítani, melyek a római pápa tekintélyétől teljesen függetlenek".[113])

„Papramorgó" további, a csalatkozhatatlanság 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 csalhatatlan, a Szentlélek által inspirált pápák uralmához gyalázatos bűnök fűződtek a történelemben.[114] Nem mellesleg „Papramorgó" 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, hogy mennyire erőteljes szellemi kölcsönhatások, transzferek jellemezték az egyház Európa-szerte fellángolt kritikáját. Döllinger egyébiránt az egyház, a pápaság történetének legsötétebb epizódjait taglalva bőséges forrásanyagot szolgáltatott az egyház bírálói számára.[115]

Egyháztörténeti nézőpontból viszont az „ultramontanizmus" szó 1870 után lényegében értelmét vesztette: amíg a zsinat idején egyes egyházi személyek még nyíltan felvállalták az ultramontán jelzőt, a folytatásban, a concilium után a szó immár szinte kizárólag az egyház ellenfeleinek nyelvi palettáját gazdagította. Török Jenő, mialatt a hazai autonómiamozgalom összefüggésében érintette a zsinat fejleményeit is, rávilágított, hogy az 1870-es dogma definiálásával az „ultramontán" felfogás, annak tartalmi magja hivatalos egyházi tanítássá vált, s – a dogmák kötelező erejéből fakadólag – az egyház egyetlen igaz hitű tagja sem tehette többé, hogy ne vallja azt. Egyháztörténetileg így innentől fogva értelmetlen „ultramontán" irányzatról szólni. „A liberális-katolikusok alól a tévedhetetlensé-

[112] „Papramorgó" 1870/b, 103, 112.
[113] „Papramorgó" 1870/c, 117.
[114] Végül aztán 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 menynyire mehettek volna még e sugalmazás nélkül?" „Papramorgó" 1870/b, 67.
[115] Az ókatolikus egyház szellemi atyjának ilyesfajta hatásáról Török Jenő is szót ejtett. TÖRÖK 1941, 204.

gi dogma kihúzta a gyékényt, választani kellett tehát kettő között: az egyház vagy a liberalizmus iránti hűség között" – konstatálta Török.[116]

Mindennek fényében érdemes szemügyre venni egy liberális egyházi személy zsinat utáni állásfoglalását. Bezerédj Sándor (1821–1872),[117] 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 katholikus egyháznak alapelveit a maga csalhatatlanságának kimondása által és szentesitésével felforgatta, igen világos, hogy nem mi vagyunk az eretnekek, schismatikusok, a kik ezt megvetjük és nem hiszszük, hanem az, a ki ezt cselekedte, hiszi és elhitetni akarja"[118] – támadta az egyházfőt az 1870-ben elfogadott dogma miatt. Bezerédj szeme elsősorban persze nem Rómára, hanem Pestre szegeződött, hiszen az egyházi bajok megoldását ő is a hazai liberális politikától várta – éspedig a katolikus javak szekularizációja s az egyház belreformjának előmozdítása útján. Bezerédj az infallibilitást bírálva maga is az előrehaladott emberi értelemre alapozta argumentációját. „A legutóbbi római zsinat kimondta a pápa csalhatlanságát, mit már a legegyügyűbb ember sem fog elhinni, – mert az, hogy egy hozzánk minden tekintetben hasonló, gyarló ember csalhatatlan legyen, a legnagyobb képtelenségek sorába tartozik."[119] Amíg Bezerédj interpretációjában a csalatkozhatatlanság dogmája felforgatta az egyházat, addig az egyházias 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.[120] Hasonló módon argumentált Ulár István apologetikus kiadványa is, amelyet katolikus pap írója egyházmegyei hatósága jóváhagyásával, éspedig hiánypótló céllal publikált. Kifogásolta ugyanis, hogy ez idáig magyar szerző tollából még nem született olyan, önálló füzet formájában kiadott iromány, amely az új dogma pártján foglalt volna állást. Míg az ellentábor – ahogy arra Ulár is utalt – 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 cikkelyek Szentszék révén történő elítélése[121] is világos – igaz, indirekt – állásfoglalás volt az egyházfői infallibilitás mellett.

[116] TÖRÖK 1941, 206, 210, 220.
[117] Életrajza: SZINNYEI 1891–1914, I. 1041–1042. col.
[118] BEZERÉDJ 1871, 36.
[119] BEZERÉDJ 1871, I. [Előszó.]
[120] SALACZ 1974, 34.
[121] Ezek szerint a római pápa hitbéli döntései csak az egyház egészének elfogadásának függvényében érvényesek, tehát tévmentesek, a zsinat pedig a pápa fölött áll. DIÓS 1993–2013, III. 903–904.

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.[122] (Láthatjuk azonban, az antiklerikális irományok az új dogmát úgy támadták, mintha az alapján a pápa mindenhol, minden formában csalhatatlan volna.) Ami a tanítás egyháztörténeti előzményeit illeti, természetesen az antiklerikalizmus képviselői sem tartották teljesen új keletű teóriának a pápai csalatkozhatatlanságot, és felfogásuk alapján az egyház égisze alatti „ultramontán" irányzat is jóval régebbre, egészen a középkorig nyúlt vissza.

Egyébiránt Bezerédj Sándor írásában az „ultramontán" magyar megfelelőjével, a „hegymögi" szóval operált.[123] A „ultramontán" szó magyarított alakja is elterjedt volt ez időben, feltűnt az újságok hasábjain is. Később, immár a 1890-es évek első felében a „Veridicus" álnevű publicista az „ultramontán" helyett előszeretettel élt a német eredetű „Römling" formával is. Felrótta egyebek mellett, hogy „VII. Gergelynek az investiturát elkobzó munkája" folytán a pápaság „a Römlingek fekete seregének utján" szerezne érvényt befolyásának az országok belügyeiben.[124] 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 szálka az ő szemökben; azért mindazokat, kik benne az egyház' fejét ismerik és tisztelik, 'Römling'-eknek és sötétesdieknek 'stb. nevezik."[125] Igaz, itt nem a katolicizmus magyar, hanem a német ellenfeleiről volt szó. (A „Römling" kifejezés szóvégi képzője [„-ling"] a német köznyelvben általában pejoratív célzattal utal valamilyen tulajdonságra.[126])

Végül érdemes röviden megjegyezni, hogy a szigorúbb egyháztörténeti fogalmak alapján sem a zsinat idején, sem a folytatásban nem tarthatjuk ultramontánnak a hazai főpapságot. A püspökök ugyanis jórészt a zsinati ellenzék részét képezték, s még a dogma definiálása előtt elhagyták Rómát.[127] 1867 után ráadásul az apostoli király főkegyúri jogait a kormányzat útján gyakorolta, a főpapi stallumok betöltéséről így minisztériumi szinten született döntés, éspedig jóval inkább politikai szempontok mérlegelése alapján, sem mint egyházi-vallási megfontolások szerint. Ez is hozzájárult, hogy a főpapok harmonikus kapcsolatok fenntartását kívánták a liberális kormányzattal. Rómában már az a mondás járta,

[122] ULÁR 1871.
[123] BEZERÉDJ 1871, 62, 107.
[124] „Veridicus" 1892, 109.
[125] *Religio és Nevelés* (Új folyam) 3/32. 1845. október 19. 250.
[126] Lásd www.duden.de/rechtschreibung/_ling (Utolsó letöltés: 2019. május 1.)
[127] Egyedül Jekelfalussy Vince székesfehérvári püspök maradt, és szavazott placettel a csalatkozhatatlanságra. HERMANN 1973, 453.

hogy „Episcopi Hungarici sunt magis politici quam catholici”.[128] Amíg tehát a hazai antiklerikális sajtó még a ’90-es évek első felében is az ultramontanizmus vádját visszhangozta, addig a neves egyháztörténész Salacz ítélete szerint a papságnak jobban imponált a hazai kormányzat, amelytől előrejutását, karrierjét remélte, mint Róma.[129]

Felvilágosodás, haladás vs. ultramontanizmus

Bezerédj Sándor „a szabadság és felvilágosodás hívei számára” ajánlotta brosúráját, ám a címlapján aposztrofált „felvilágosodás” az összes többi szöveg szerzőjének elengedhetetlen jelszavát jelentette. „Papramorgó” is részben a felvilágosult ész fokozatos újkori térfoglalására alapozta optimizmusát: amíg hajdan „vallási rajongók ellen kellett küzdenie Rómának”, s győzni tudott, addig a 19. században „a nagykorúságra lépett, a megtisztult ész áll vele szemben, – s e küzdelemben el kell buknia”.[130] Itt talán Immanuel Kant felvilágosodás-definíciója inspirálta sorait.[131] A dolgozatomban felhasznált forrásanyag javát határozottan átjárták a 18. századi felvilágosult irodalom fogalmi ellentétpárjai – aszimmetrikus ellenfogalmai –, így a fény, a világosság, a ráció, illetve a sötétség, a babona s a bigottság oppozíciója folyton-folyvást átszőtte az újabb iratok frazeológiáját és interpretációit is. Érdemes elöljáróban megjegyezni, a 19. századi liberálisok, ha a „világosság”, a „fények” felgyúlását a 18. századhoz fűzték is, a „felvilágosodás” szóval többnyire a folyamatos jelent, vagyis saját koruk éráját fémjelezték.

A *Szent Péter három levele* című 1872-es füzet szerzője, valószínűleg Maár Péter Pál,[132] elég egyedi, sajátos módját választotta az egyház – „világosság” cégére alatt való – 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 ostorozta az egyházat, mialatt felhánytorgatta címzettjének, IX. Pius pápának:

[128] CSORBA 1999, 180–181.
[129] Lásd SALACZ 1974, 76.
[130] „Papramorgó” 1870/b, 113.
[131] Kant híres definíciója alapján: „A felvilágosodás az ember kilábolása a maga okozta kiskorúságából. Kiskorúság az arra való képtelenség, hogy valaki mások vezetése nélkül gondolkodjék. Magunk okozta ez a kiskorúság, ha oka nem értelmünk fogyatékosságában, hanem az abbeli elhatározás és bátorság hiányában van, hogy mások vezetése nélkül éljünk vele.” KANT 1974, 80.
[132] 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 könyvári írnok Maár nevével szerepel.

> „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 gyűlölség, előítélet és tudatlanság szüntelenül bugyogó forrása – a papi intézmény, a hierarchia vala minden időben."[133]

Szent Péter viszont e levelei révén a fényt, a világosságot terjesztette: „Ez égi sorok olvasása közben érzém mint vonulnak el lelkem elől az előítéletek hétszerhét sötét kárpitjai" – vallotta a publicista.[134] A röpirat-irodalomban a „világosság", valamint a „sötétség" szembehelyezését jól példázhatják a baglyos, illetve denevéres metaforák is. Az iromány jelentős hányadában ugyanis rendre megjelentek olyan szöveghelyek, ahol a publicisták a papságot baglyok vagy denevérek formájában ábrázolták. Olyan éjszakai élőlények reprezentálták tehát az egyházi ellenfelet, 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 névtelenül[135] megjelent, polgári házasság-párti 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 stáczióval előbbre 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 károgta, sipította a pacificaléval integetve:
> Elvész a világ! Elvész a világ!
> De a világ nem veszett el!
> Csak a denevéreknek kellett mélyebbre huzódniok."[136]

A „sötét denevérsereg" persze, amely „a haladó világosság elől mind elsuhogott",[137] máshol is feltűnt az egyházpolitikai küzdelmek idejének írásaiban és természetesen az előző

[133] *Szent Péter három levele*, 1872, 6–7.
[134] *Szent Péter három levele*, 1872, III.
[135] A szerző személyét Salacz is azonosítja: SALACZ 1938, 291. A szerzői megjelölés („egy római katholikus polgár") pontatlanul bár, de szerepel Gulyás Pál lexikonjában is. GULYÁS 1978, 139, 554.
[136] „egy római katholikus polgár" 1894, 3.
[137] Idézet szövegrészek: „Flamma" 1894, 113.

évtizedek polémiáiban is. A baglyok szintúgy. Egy 1872. évi, a *Szent Péter három levelé*nek szerzője által írt[138] antijezsuita röpirat záró fejezetében például az alábbit 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 sürög-forog is a bagolysereg, mert érzi: a beköszönő hajnal, mely eddig csak fenyeget, az idővel forró napként fogja kiégetni sötét fészkeit"[139]

A fenti sorok a 18. századi felvilágosodás optimizmusának, az emberi nem fejlődésbe vetett hitének, valamint annak a gondolatnak továbbélését is megvilágíthatják, amely szerint a fény terjedése, azaz a felvilágosodás morálisan is fel fogja emelni az emberiséget. De mit is jelent itt a fény, a világosság?

Ahogy arra a belga filozófiatörténész Roland Mortier rámutatott, a felvilágosodás fogalmának pontos definíciója – meglehetősen képlékeny jelentéstartalmából kifolyólag – nem egyszerű feladat. A világosság metaforája, amely jó ideig jórészt vallásos színezettel bírt, a 18. században laicizálódott, elhagyta vallásos árnyalatát, így az ész világossága a hitigazságok megvilágítójából a vallás bírájává, felülbírálójává vált a filozófusok írásaiban, ahol is a világosság ellentétét, a sötétséget már a babona, a vallási fanatizmus, az előítélet és a hiszékenység képezték. Az enciklopédisták korától fogva aztán a világosság szóhoz határozottan antiklerikális konnotációk járultak. A „felvilágosodás" szó tehát a filozófusok felfogásában a kritikai gondolkodásra, egyúttal a kritikai-szellemi képességek egyre erőteljesebb kifejtésére és az emberi nem fejlődésére, általános haladására utalt. Voltaire például remélte, hogy a felvilágosodás fényei idejével felszámolják az egyház államok feletti befolyását, valamint a nép babonáit és előítéleteit is, felvirágoztatják viszont a vallási türelmet, a deizmust, s a laikus erkölcs születéséhez éppúgy hozzájárulnak, mint ahogy a műveltség, a racionális gondolkodás terjedéséhez is.[140]

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 szintén átszőtte, s fontosnak bizonyult a 19. századi antiklerikális röpiratok attitűdjeire nézve. Az ultramontánnak tartott

[138] A *Szent Péter három levele* címlapján olvashatjuk, hogy a szöveg *A jezsuitákról* című röpirat szerzőjétől származik.
[139] *A jezsuitákról*, 1872, 47.
[140] Lásd MORTIER 1983/a.

papsággal szemben mindnyájuk a liberális „korszellem” pártján pozícionálta magát, ami roppant magabiztosságot nyújtott a publicisták számára, hiszen így önértelmezésük szerint a jövő útjait egyengették. Miután az egyház belső reformját sürgetve több ízben is pedzegette, hogy „a mostani római egyház ólomsúlyként nehezedik minden haladásra”, Toldy is figyelmeztette műve ultramontán címzettjeit: „a korszellem pálcát tört önök felett”.[141] Kétféle út lehetséges tehát az egyház számára: megújulás, azaz igazodás a „korszellem” elvárásaihoz, a világ fejlődésének irányához, vagy a biztos pusztulás.

A században a pápák politikája ráadásul több ízben is muníciót szolgáltatott a római egyházat mint a múlt maradványát, a fejlődés ellenfelét bíráló liberálisok számára: 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 elítélőleg bélyegezte meg, míg világi hatalmát Itáliában idegen, osztrák szuronyok vigyázták.[142] Utódja, az eleinte szabadelvű hírében álló IX. Pius a liberálisok szemében hírhedté lett 1864. évi *Syllabus*ában, amely modern világ tévelygéseit lajstromozta, s amely rendre felemlegetett pápai manifesztummá vált az antiklerikális röpiratok lapjain, az állam és egyház szétválasztásával, a polgári házassággal, a sajtó-, a szólás- s a vallásszabadsággal szemben egyaránt állást foglalt. Az egyházfő tagadta továbbá, hogy „a római pápának lehet, sőt kell az előhaladással, a liberalismussal és az új civilisatióval kiegyezkednie és ahhoz alkalmazkodnia”.[143] Később aztán IX. Pius pontifikátusa alatt gyűlt össze az I. vatikáni zsinat, hogy dogma formájában is kimondja a pápa csalatkozhatatlanságot.

A pozsonyi ügyvéd Simonyi Iván (1838–1904), az Országos Antiszemita Párt későbbi képviselője,[144] ez idő tájt még a szabadság és a „korszellem” ügyének védelmezője, maga is felhánytorgatta az egyház retrográd felfogását, illetve 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.”[145] „Papramorgó” a zsinaton gúnyolódva szintén szembehelyezte egymással az egyházi és a polgári fejlődést:

[141] TOLDY 1868, 244.
[142] Lásd pl. GERGELY 1982, 275–302.
[143] A teljes *Syllabus* magyar fordítása: FÜSSY 1880, 518–545.
[144] Életrajza: SZINNYEI 1891–1914, XII. 1098–1099. col.
[145] SIMONYI 1874, 16.

„A zsinat püspökei a pápa kolompossága alatt körülállják a modern civilisátió nagyszerű palotáját, s vásott utcagyerkőcök módjára sárral dobálják be annak falait" – írta.[146]

Róma retrográd politikája jócskán hozzájárult, hogy az „ultramontán" szóhoz a hazafiatlanság vádján túl további pejoratív jelentésárnyalatok járultak, s így végső soron a retrográdnak, bigottnak és maradinak tartott egyházias felfogást, valamint általában a katolikusok azon csoportjait jelölte, akik a hagyományos, egyházias 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."[147] Egy 1966-ban megjelent szöveggyűjtemény pedig már mindössze úgy adta meg az „ultramontán" szó definícióját, hogy: „vakbuzgó katolikus".[148] Igaz, a 19. század utolsó harmadában a *Syllabus* által is reprezentált pápai felfogást figyelembe véve egész természetesnek vélhetjük, hogy a szó elsődleges és másodlagos jelentése egybeforrt egymással, hiszen a pápához feltétlenül hű, egyházias szemléletű tábor tagjai el kellett fogadják az egyházfőnek – a bírálók által – a modern fejlődéssel ellentétesnek ítélt irányvonalát is.

„Absolutismus" vs. autonómia

Az egyházi, pápai, papi vagy főpapi „absolutismus", „despotismus" vagy „tyrannismus" szófordulat, amely rendre feltűnt a 19. századi az antiklerikális szerzők frazeológiájában, a katolikus egyház szigorú hierarchikus struktúrájára utalt, éspedig erősen sérelmi jelleggel. Elváráshorizontjuk tehát, amely a frázis mögött rejlett, szorosan összefüggött az autonómia szabadelvű szellemű felfogásával, az egyház belreformjának programjával: vagyis az igénnyel, hogy az egyház reformálja meg magát, és adaptálja szervezeti felépítésébe a 19. század liberális vívmányait, normáit. A pápai csalatkozhatatlanság dogmájával viszont az egyház nem a hatalom decentralizációja, hanem pont hogy a centralizációja felé tett újabb lépést, amit a közfelfogás úgy értelmezhetett, hogy Róma, az egyház újfent nemet mondott a modern, polgári államszervezés eszmei alapjaira, és megint az abszolút monarchia mellett tett hitet.[149] Az „abszolutizmus" egyfelől – a világegyház szintjén – a római centralizációra utalt, másfelől – egyházmegyei szinten – az alsópapság, illetve a világi katolikusok jogfosztottnak tartott státuszára, gyenge érdekérvényesítési képességére.

[146] „Papramorgó" 1870/c, 6.
[147] SALACZ 1974, 76.
[148] KANIZSAI-NAGY–LENGYEL 1966, 742.
[149] A zsinat idejének hazai sajtójával – az autonómiamozgalom összefüggésében – foglalkozik: TÖRÖK 1941, 201–245.

Az „egész egyház rabszolgaságát” firtatva „Papramorgó” összefűzte a pápa és a püspökök által gyakorolt önkény problémáját, és felhánytorgatta: „A püspökök, hogy az alpapság felett zsarnokoskodhassanak, már a középkor végén eladták lelköket a pápának.” Liberális szemléletmódját, alappozícióját jól mutatja, hogy egyebek mellett amiatt is ostorozta a zsinatot, amiért az nem engedett teret sem a világi hívek, sem az alsópapság képviseletének, s az utóbbi tábor hiánya folytán nincs a gyűlésen, „a ki a papság százezreinek emberi jogaiért felszólaljon”. Láthatjuk, hogy „Papramorgó” kritikája a liberális népképviseleti elv normatív elvárásának talaján állt, mialatt a „papi tyrannismus” ellen emelt szót.[150]

Elengedhetetlen ugyanitt röviden érinteni a hazai katolikus autonómia-mozgalom történetét, irányzatait is, merthogy a mélyreható egyházreform lehetősége a történeti szereplők egy részének szemében éppen az autonómiamozgalom összefüggésében sejlett fel.[151] A katolikus önkormányzat koncepciója szoros kapcsolatban állt egyház és állam szétválasztásának programjával. Ennek megfelelően előbb 1848/49-ben, a felekezetek egyenlőségéről és viszonosságáról szóló törvény elfogása után jött szóba, majd 1867 után, az egyház és állam viszonyának reformjáról folytatott viták során került újra napirendre az autonómia gondolata. A dualista éra elején báró Eötvös József – mint vallás- és közoktatásügyi miniszter, egyben az önkormányzat kezdeményezője – egy olyasfajta, liberális szellemű autonómiai intézmény felállítását ajánlotta, amely valóságos befolyást juttatott volna mind az alsópapság, mind pedig a világiak számára bizonyos egyházi – elsősorban az egyházi vagyonnal és népoktatással kapcsolatos – ügyek intézésében, s amely így valóban méltóvá vált volna a mindeddig az állami kormányzat útján gyakorolt egyházi jogkörök átvételére. Az általa javasolt egyházi reform lényegében megalapozta volna állam és egyház elválasztását – feloldozva utóbbit az állam gyámsága alól. 1869-ben már Deák Ferenc[152] képviselte a liberális katolikusok koncepcióját az országos autonómiai kongresszuson, ahol is lehetősége nyílt személyesen is megtapasztalni, hogy a főpapság, jóllehet határozott igényt formált a szóban forgó jogkörök átvételére, nemigen volt hajlandó ténylegesen engedni főpapi jogaiból – sem laikusok, sem plébánosok és káplánok számára. A püspökök legfeljebb az állammal szemben óhajtottak autonómiát (külső autonómia), főleg jogvédelmi és jogbiztosítási céllal, míg az egyházszervezet olyasfajta reformjában (belső autonómia), amely egyházkormányzati jogaik sérelmével járt volna, a főpapok már nem

[150] „Papramorgó” 1870/b, 105, 107.
[151] Török Jenő többször idézett műve (TÖRÖK 1941) mellett a témát jól összefoglalja: SARNYAI 2001.
[152] Deák szerepéhez: SARNYAI 2008.

bizonyultak partnernek. Az egyház belső, liberális jellegű reformjának reményei persze nemigen fértek meg a katolikus egyház dogmatikai konstitúciójával sem.

A több ízben idézett Hatala Péter – mint a *Szabad Egyház* című liberális katolikus lap szerkesztője, valamint az autonómiai szervező kongresszus képviselője – személyesen is fontos szerepet játszott a reformpárti papság mozgalmában. Utólagos reflexiója jól példázhatja, milyen heves, szenvedélyes érzelmek s polémiák törtek felszínre a reformista mozgalom útján. Nézőpontja szerint ugyanis a hazai főpapok azt látva riadtak vissza az autonómiától, hogy „a magyar kath[olikus] világi intelligentia nem hajlandó az egyházi hierarchiában ez idő szerint lábra kapott, s a csalatkozhatlan pápaságban dogmatizált egyházi absolutismusnak, a hazátlan ultramontanismusnak, a főpapi kényuralomnak, vakon engedelmeskedni".[153]

Nem véletlen, hogy Toldy István fő művének az *Elmélkedések az egyházreformról* címet adta: az egyház belső reformjának éppúgy nagy jelentőséget tulajdonított, ahogy az egyház–állam kapcsolatok szabályozásának is. A pápai „absolutismus" problémájával nála is összeforrt, hogy az egyes egyházmegyék szintjén a főpapok gyakoroltak elnyomó hatalmat az alsópapság felett. Ahogy a főpapok túlzott hatalmát felpanaszoló forradalmi alsópapság,[154] úgy ő is felhánytorgatta az egyházon belüli egyenlőtlenségeket, jelentős vagyoni és jövedelmi különbségeket. „Egyenlőtlenség, igazságtalanság a javak felosztásában, melynél az egyház leghasznosabb, s egyedül lényeges része, az alpapság, szükséget szenved, míg a henyélő főpapság kincsekben úszik; – korlátlan despotismus, melyet a püspök alpapságán, az egyház a híveken, s a pápa az egész egyházon gyakorol" – összegezte Toldy véleményét az egyház belviszonyairól szólva. Természetesen ő sem felejtette el hangsúlyozni, hogy a vallásos népet az egyház teljesen elzárja belügyeitől – szemben a számos ponton Toldynál is jó példát nyújtó protestantizmussal. A publicista katolikus autonómiaprogramját úgy összegezhetjük, hogy dőljön le végre a papságot a vallásos néptől elválasztó fal, s utóbbi tényleges befolyással bírjon az egyház belső ügyeire nézve; a papság választására a nép nyerjen jogot; a káplánok és a plébánosok egyúttal függetlenedjenek a főpásztori hatalomtól; a jóval csekélyebb jogkörű püspökök személyéről pedig a nép és az alsópapság együttesen legyen jogosult dönteni. Vitairata továbbá vegyes összetételű, járási, vármegyei és országos zsinatok szisztémáját ajánlotta. Ahogy fogalmazott: „boldog azon

[153] HATALA 1875, I. [Előszó.]
[154] A forradalmi alsópapság 1848–49-es mozgalmához lásd ZAKAR 2001.

nép, melynek társadalmi élete, egyháza s politikai alkotmánya ugyanazon elveken alapulnak."[155]

Toldy munkájában az autonómia határozottan radikális koncepcióját fedezhetjük fel, amelyet az egyháztörténeti irodalom rendszerint elhatárol a mérsékelt, liberális katolikus, például az Eötvös és Deák nevével is fémjelzett autonómia-felfogástól.[156] Mivel az 1870/71-es szervező kongresszus összetétele egy, a főpapság álláspontjának jobban megfelelő szabályzat elfogadásának irányába mutatott, Toldy egy újabb, 1870. évi röpiratában már komoly aggályok kaptak hangot az autonómia ügyében, amelynek elsősorban veszélyes oldalaira irányozta a figyelmet. Külső autonómiát, azaz szabadságot adni egy olyan az egyháznak – boncolgatta Toldy –, amely az országon belül roppantul befolyásos, erős és privilegizált jogállással bír, ám egyúttal erőteljesen függő helyzetű, és feltétlen engedelmességgel fordul egy idegen hatalom felé, hatalmas hiba, sőt felelőtlenség volna a magyar törvényhozás részéről. Programját tehát úgy sommázta: „tétessék a kath[olikus] egyház függetlenné az államtól, de csak akkor, ha veszélyességének eszközeitől megfosztatott, s bensejében alkotmányos és demokratikus alapon újjászerveztetett".[157]

Bezerédj Sándor a „királykodó és a nép szabadságát elnyomó" pápát bírálva szintúgy az alsópapság és a vallásos nép jogai mellett tört lándzsát: autonómiai programjában így szabad választást javasolt minden egyházi poszt betöltésében – a plébánositól egészen főpásztori stallumok szintjéig –, amely eljárás szilárd álláspontja szerint lényegi feltétele a szabadságnak. Szabad választás hiányában ugyanis „minden lépés, intézkedés a hatalom és zsarnokság elnyomásának bélyegét viseli magán, és szemfényvesztés-, félrendszabály- és az igazság megtagadásánál egyéb nem lesz". Ahogy Toldy, úgy Bezerédj is az államhatalmat, azaz a hazai kormányzatot sürgette, hogy a főpapok által uralt autonómiai szervező gyűlés kétségbeejtőnek ítélt helyzete miatt lépjen fel az egyház megfelelő reformjáért.[158]

A mélyreható és szabadelvű szemléletű egyházreform programja, amelynek keretében a népképviseleti elv és parlamentarizmus elemit óhajtották belecsempészni az egyház belső szervezetébe, persze éppúgy nem realizálódott, ahogy nem valósult meg az egyházias felfogású, vagyis jogvédelmi és jogbiztosítási célú autonómia sem. A heves polémiák néhány év múltán az autonómia ügyében is elcsendesedtek.

[155] TOLDY 1868, 156, 190–199.
[156] Lásd SARNYAI 2001, 93–98; TÖRÖK 1941, 94–113.
[157] TOLDY 1870, 116.
[158] BEZERÉDJ 1871, 11, 39–42, 108–109.

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

A „papi kaszt" frázis szintúgy gyakran felbukkant az antiklerikális irományok lapjain. Ez lényegében az „egyházi hierarchia" erőteljesen pejoratív felhangú szinonimája volt: a publicisták a „papi kaszt" frázis útján a papság társadalmi integrációjának hiányát kifogásolták, vagyis azt, hogy a régi, rendi típusú társadalom felbomlása során, mialatt egy új típusú, állampolgári–nemzeti közösség víziója vált irányadóvá, a papi rend továbbra is féltékenyen őrizte rendies különállását. Nézőpontjuk szerint ez is szorosan összefüggött a sajátosan felfogott „ultramontanizmus" problémájával, vagyis azzal, hogy a papság „hazáját" az egyház jelentette. Ez pedig – mint intézmény – minden tőle telhetőt megtett, hogy elejét vegye az egyéb, így például nemzeti kötődések elmélyülésének. A publicisták egybehangzó álláspontja alapján Róma elsősorban a cölibátus által gátolta, hogy a papság maga is részévé váljék a hazája közösségének.

„Míg a pap nősült, 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 semmijök, mi iránt rokonszenvet érezhetnének" – írta Toldy, s hosszasan taglalta, hogyan vált a pápaság tudatos céljává, hogy az egyház fejei elvágják az összes olyan, főleg családi szálat, amely a papságot társadalomhoz fűzte. „Így lett a papságból szilárdan organisált hadserege Róma hatalmi törekvéseinek"[159] – sommázta álláspontját. Láthatjuk, hogy a cölibátus ügye Toldy interpretációjában szinte egybeforrt az egyházfői hatalom problémájával. Érdemes mindezt összevetni Simonyi Iván véleményével, amely szerint VII. Gergely pápa előtt, még a papi nőtlenség bevezetését megelőzőleg: „A pap még hús volt a mi húsunkból, vér a mi vérünkből. Velünk ment a csatába és velünk együtt vett részt a haza és emberiség érdekeiben."[160] Bezeréd Sándor – mint felszentelt pap – maga is hasonló álláspontjának adott hangot: „szerzetesek, barátok, apáczák, nötelen papok, püspökök nélkül megvolt, és pedig elég virágzó állapotban, a katholikus egyház; hívei istenfélő és jámbor hazafiak s honpolgárok valának, maga a pápa is nős és családos ember volt." Egyháza pediglen, mint folytatta, azért vált olyanná, amilyennek ismerhetjük, mert „csak ezen az után lehetett az emberiséget a hit, az egyház, a vallás és erkölcs elferdített fogalma és szinleges köpönyege alatt a lelki sötétségnek és butaságnak azon labyrinthusába terelni, a melyben az a hatalom és önkény vakeszközévé válhatott".[161] Bezerédj hozzáállása megfelelt a for-

[159] TOLDY 1868, 200–202.
[160] SIMONYI 1874, 94.
[161] BEZERÉDJ 1871, 54–55.

radalmi alsópapság attitűdjének, amely egyházi réteg hangadói hajdan, a forradalom és szabadságharc idején nyíltan igényt formáltak a cölibátus eltörlésére.[162] A radikálisabb papok soraiban 1867 után újra hangot kaptak a kötelező nőtlenség eltörlésének, illetve a bajusz és a polgári viselet engedélyezésének, sőt a nemzeti nyelvű liturgia bevezetésének programpontjai is,[163] amelyek célja végső soron az volt, hogy az egyházi személyek külsejük, életformájuk szempontjából is integrálódjanak a polgárosuló társadalomba.

Barátfület című háromrészes pamfletsorozata mellett „Papramorgó" egy önálló brosúrát szentelt a cölibátus, valamint a polgári házasság témájának, amely szintén 1870-ben jelent meg. A humoros és élces szöveg első egységének már a címe is igen beszédes *A gazdasszony. Egyháztörténeti tanulmány*. Miután maga sem felejtette el megállapítani, hogy „az egyház minden papját csak úgy tehette a pápai hatalom rabszolgájává, ha sikerül eltépnie azon végső köteléket, mely a papot még a társadalom érdekeivel összefűzte", hosszasan – a leleplezés s a nevetségessé tétel céljával – élcelődött az egyházi személyek feltételezett nemi életén. Gúnyos hangon írva a római pápák állítólagos élvhajhász életmódjáról szintúgy egymás mellé helyezte az egyházfőt Kelet iszlám hitű fejedelmeivel. „Mintha a mohamedán korán egyenesen Krisztus helytartói számára íratott volna, a római pápák a többnejüségben mindig felül múlták muzulmán kollégáikat."[164] A szatíra a „gazdasszonyok" világától, vagyis a narratívájában egészen mindennaposnak tartott papi „ágyasságtól" gyorsan eljutott a súlyos szexuális aberrációk, devianciák, például a pedofília vádjáig is, mégpedig úgy, hogy a rendellenes, egészségtelen nemi fejlődést a cölibátus egyenes következményének bélyegezte. Ez teljesen megfelelt a 19. századi európai bírálók egyházzal szemben felrótt kritikájának. A „fény százada" óta, így például Denis Diderot nyomán járva német nyelvterületen is burjánzottak azok a kiadványok, amelyek a kolostorok világát s általában a katolikus klérust szexuálisan kicsapongónak, elfajzottnak, deviánsnak ábrázolták, míg a nem egyéninek, esetlegesnek, hanem igenis rendszerjellemzőnek ítélt jelenségben az emberi természettel ellentétes egyházi intézmények – főleg a szerzetesi életforma, illetve a cölibátus – felelősségét jelölték meg.[165] Természetesen Magyarországon sem egyedül „Papramorgó" feszegette,[166] hogy a cölibátus természetellenes, s hogy a

[162] ZAKAR 2001, 56–58; HERMANN 1973, 424.
[163] HERMANN 1973, 447.
[164] „Papramorgó" 1870/d, 18–20, 40.
[165] BORUTTA 2011, 155–218.
[166] Simonyi például visszafogottabb hangon írt minderről: „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 következése, hogy azok, kik első sorban hivatvák a nép tanácsadói és erkölcsi példányképeinek lenni, házasságon kívüli viszonyban élnek, sőt bizo-

papok szeretőt tartanak, pusztán ő szentelte a legtöbb figyelmet ennek. Az antiklerikális röpiratok cölibátusról írt oldalain tehát a papság egyfelől maró gúny, sőt súlyos támadások célpontjául szolgált, másfelől viszont a szövegek felszabadítandó áldozat-szerepbe helyezték. Az antiklerikális körök államelvű felfogását mutathatja, hogy az eddig idézett szerzők – Bezerédj éppúgy, mint például Simonyi és Toldy – mindnyájan úgy foglaltak állást, hogy az államnak joga, sőt feladata, hogy eltörölje a cölibátust.[167]

„Papramorgó" a cölibátus ügyét röpiratában összefűzte a polgári házasság dolgával, felfogása pedig teljesen egybecsengett a kiegyezés idejének jellemző szabadelvű álláspontjával. Kategorikusan kijelentette tehát, hogy: „a házasság polgári szerződés, és mint ilyen eo ipso a polgári hatóságok elé tartozik".[168] A röpiratok interpretációjában a házasság intézménye a polgári társadalom fontos alapja, a házassági jog pedig polgári életviszonyok szabályozója, polgári jellegéhez, a polgári állam kompetenciájához tehát nem férhet kétség. Egészen természetes, hogy a szövegek szerzőgárdája a házasságjog ügyét is beágyazta a „papi hatalom" problémájának taglalásába. Narratívájuk alapján az egyház házasságjogi monopóliuma által tudta valóban uralma alá hajtani a társadalmat. Itt tulajdonképp a 19. századi európai liberalizmusok tipikus szekularizációs célhorizontját, programját azonosíthatjuk: feloldozni a társadalmat a hitvallások gyámsága alól. Fontos érvül szolgált továbbá a házasságjog polgári reformja mellett a felekezetileg erőteljesen tagolt ország nyolcféle házassági joga, amely ellentmondott a jogegyenlőség követelményének.[169] A kultúrharc retorikájára hangolt liberális állásfoglalást jól példázhatják „Papramorgó" 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".[170] A polgári házasság vitájával az 1890-es évek szövegeit érintve fogok részletesebben foglalkozni, ahol is új színárnyalatok jelenlétét fogjuk látni: az itt említett univerzális-liberális érvek palettáját magyar nacionalista nézőpontok fogják továbbszínezni.

---

nyos tekintetben a hívek nőtagjaira nézve veszélyesekké válnak." SIMONYI 1874, 142. Vö. TOLDY 1868, 205–206.

[167] Bezerédj 1871, 40–41; Simonyi 1874, 144; Toldy 1868, 205–206. „Papramorgó" a cölibátus eltörlésének programját propagálva Toldyt idézte: „Papramorgó" 1870/d, 49–56.

[168] „Papramorgó" 1870/d, 66.

[169] A polgári házasság-párti álláspontot összegzi: TOLDY 1868, 172–183.

[170] „Papramorgó" 1870/d, 67.

„Papi ámítás" és népoktatás

Disszertációm bevezetőjében érintettem, hogy az alsó néprétegek soraiban regisztrált értelmi–műveltségi szegénységet Rudolf Virchow is a klérus befolyásának számlájára írta, és hogy a német Kulturkampf liberális platformján kulcsszerepet tulajdonítottak népnevelés kérdésének. A hazai röpiratok az „ultramontán" táborral folytatott harc egyik legfőbb frontjának a népnevelés szféráját tartották, minthogy főleg az iskolapad útján vélték lehetségesnek a „papi hatalom" felszámolását. Ez ügyben persze nem pusztán valamifajta 19. századi német hatásról, transzferről volt szó: újra azt fogjuk látni, hogy a szálak a 18. századig, a filozófusok koráig nyúlnak vissza.

A jellemző felfogást szemléltetheti Bezerédj röpirata is, amelynek egyik kiindulópontjául éppen a magyar népnek, a társadalom szélesebb rétegeinek fájdalmasan alacsony műveltségi szintje – így az analfabéták aggasztó módon magas aránya – szolgált, s a „magánzó pap" ez ügyben is az egyház felelősségét feszegette. Bezerédj a korszak egyházkritikájának tipikus álláspontját tárta olvasója elé:

> „A papságnak érdeke és fényes állása hozta magával azt, hogy a nép egyeteme minden tekintetben az ö 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 gyámolitására szolgáljon."

Nézőpontja szerint tehát a papságra bízni a nép művelését olyan, mint ha „ismert tolvajokra biznók a közpénztárak kezelését".[171] Toldy is hasonló módon argumentált: „Kecskére bíztuk a hájat, midőn azon hierarchia kezébe adtuk a tanügyet, mely csak addig tarthatja fenn túlsúlyát államéletünkben, míg népünk tudatlan, míveletlen marad."[172] Szinte minden idézett röpirat írója felhasználta ugyanis a papi csalás toposzát, amely jellegadó volt az egyház 18. századi felvilágosult kritikájában is. Az imposztúra-tézisek[173] szerint az intézményesült, egyházias 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 összeforrt világi jelle-

[171] BEZERÉDJ 1871, 2–3
[172] TOLDY 1868, 186.
[173] Ehhez lásd BALÁZS 2010, 131.

gű hatalom szakrális legitimációjául szolgáltak. A „világosság", a „felvilágosult" szellem szétterjedését, társadalmi befogadását, így a szélesebb népi rétegek felemelését Diderot és társai a kiterjesztett köznevelléstől remélték.[174] A 19. századi antiklerikális publicisták koncepciója szintúgy kulcsszerepet tulajdonítottak a népoktatás laikus reformjának.

Példa gyanánt figyeljük meg a Maár Péter Pálnak tulajdonított írás programját: itt Szent Péter a magyar nemzetnek címzett levelében egyenest a nemzethalál lehetőségét pedzegette, amennyiben a nemzet nem lép végre az erélyes tettek mezejére. Az apostol hangján tolmácsolt javaslatok alapján a magyarság úgy jár el jól, „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."[175] Eötvös József 1868. évi törvénye, bár ajtót nyitott az immár nem hitvallásos jellegű, ún. „közös" népiskolák előtt is, ami folytán az új szabályozás az egyház haragját vonta magára,[176] nemigen felelt meg az antiklerikális körök elvárásának, mivel – az állami felügyelet mellett – eztán is széles teret engedett a vallásfelekezeti népoktatásnak. Az itt idézett szerzők egyaránt jobbnak látták volna, ha az állam végre teljesen kiebrudalja a klérust a népiskolák falai közül, vagyis az ország összes iskoláját szekularizálja. Simonyi Iván tulajdonképp a teljes antiklerikális tábor álláspontjának adott hangot, amikor kijelentette: „Felekezetlen államban felekezeti iskolának nincsen helye."[177]

Jóllehet a '90-es évek első felében a polémiák, látni fogjuk, jóval fokuszáltabbnak bizonyultak, és figyelmük a tervezett egyházpolitikai törvények ügyére összpontosult, természetesen ez idő tájt is napvilágot láttak olyan irományok, amelyek az alsó- és a középfokú oktatás reformját is sürgették. A „Rutilus" álnéven megjelent röpirat radikális szekularizációs programja például az iskolai hittanórák felszámolására is javaslatot tett – megelőzendő a jövőben, hogy az ifjúságot „állami parancsszóra taníttassuk annak ellenkezőjére, amit a tudomány hirdet".[178] „Veridicus" szintúgy 1893-as írásában maga is amellett érvelt, hogy „nem kötelezhető […] a szülő akarata ellenére az iskolát látogató gyermek, hogy a vallásfelekezetek hitoktatását hallgatni, ennélfogva az ugynevezett felekezeti iskolák, államiakká alakítandók át, hol a hitoktatási kényszer fenn nem állhat".[179]

[174] Lásd MORTIER 1983/b.
[175] *Szent Péter három levele*, 1872, 40.
[176] FAZEKAS 2008, 9.
[177] SIMONYI 1874, 137–138.
[178] „Rutilus" 1893, 6. A szerző, Szigetvári Iván álnevét Gulyás Pál álnév-lexikonja is feloldja: GULYÁS 1978, 380, 635.
[179] „Veridicus" 1893, 122.

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

Egyházpolitikai programok

Egyház és állam viszonyát a régi, 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 és igen jelentős befolyását a hatalmas katolikus vagyonok is fokozták. Így 1867 után az egyház–állam kapcsolatok reformja a rendezendő egyházi ügyek sarkalatos pontját jelentette. A félig-meddig már érintett reformjavaslatok mind-mind ennek részét képezték, ezzel összefüggésben nyertek értelmet. Ennélfogva fontosnak tartom alaposabban is górcső alá venni, hogy a mindeddig idézett röpiratok vajon hogyan foglaltak állást egyház és állam viszonyáról szólva. Hogyan és miféle megfontolások mentén javasolták a bonyolult kapcsolatok reformját? (Itt csak az 1867–1875 között írt röpiratokkal fogok foglalkozni, mivel az 1890-es évek irodalmát később egy újabb, önálló nagyfejezetben fogom vizsgálni.)

Mondhatni természetes, hogy a 19. századi római álláspontok az egyház–állam kapcsolatokra vonatkozólag is állandó hivatkozási alapul szolgáltak a honi röpirat-irodalomban. IX. Pius *Syllabus*a ugyanis nem pusztán a liberális szellemben felfogott polgári szabadságjogok felett mondott ítéletet, hanem a korszak olyasféle mérvadó teóriáit is tévelygésnek bélyegezte, amelyek a polgári törvények elsőbbségéről és általában az államok egyház felett bírt jogairól szóltak. A Kulturkampf előzőleg megismert, egyházias szemléletű definíciója szempontjából érdemes jelezni, hogy az egyház feje nyíltan tagadta, hogy „midőn mindkét hatalom törvényei összeütköznek, a polgári jog bír fölénnyel”.[180] Az egyházfő, sőt egészében véve az egyház evilági jellegű befolyásáról, valamint az államok szupremáciájáról folytatott, erősen elméleti természetű, absztrakt és ideologikus viták a kultúrharc retorikájának egyik eredőjét, releváns eszme-, illetve egyháztörténeti hátterét képezték.

A kultúrharc retorikájának megfelelően az állami „souverainitás” már Toldy István 1868-ban, vagyis még a zsinat előtt publikált munkájában kulcsfogalommá vált. Okfejtése szerint az egyházpolitikai reformok elsődleges célja nem szabad, hogy más legyen, mint függetlenné tenni az államot az egyháztól. Hamar leszögezte: „Az állam természeténél

[180] Lásd FÜSSY 1880.

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 nem 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 felrótt vádja, úgy gondolom, szintúgy az állami intézmények 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 fenntartások sorával 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."[181] Toldy itt egy roppant fontos elvi alapvetést rögzített: mivel vallás és egyház nem azonos egymással, a vallások szabadsága nem jelent, nem jelenthet egyet az egyház – mint intézmény – szabadságával. A laicizált, azaz a teológiától immár teljesen eloldódott filozófiai–államtudományi iskolák felfogásmódjának megfelelően Toldy – s ezt eszmefuttatási elég jól bizonyítják – természetesnek ítélte, hogy minden jog forrása az 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 éberen szemlélheti: vajon a vallási tanok és szertartások megfelelnek-e a törvénynek? Szemben Eötvös József autonómia-felfogásával[182] Toldy szerint az állam jogai az egyházfegyelemre, az ünnepnapok szabályozásra, egyes ceremóniák – mint például a búcsújárások – eltörlésére, illetve szerzetesrendek esetleges feloszlatására egyaránt kiterjednek. Előtérbe helyezett államszuverenitási nézőpontjai mentén ráadásul Toldy az országtól független egyházfő befolyását sem tudta elfogadni. Kifejtette tehát: „Miután az államsouverainitás fogalmával össze nem fér, hogy polgárai rajta kivűl egy idegen, az államtól független hatalom alá legyenek rendelve, az államnak joga van azon

[181] TOLDY 1868, 97–99.
[182] 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.

kapcsot, mely a területén lévő egyházat valamely külhatalomnak, pl. a pápaságnak, rendeli alá, felbontani." Amíg pedig, folytatta, az államhatalom nem él effajta jogával, vagyis míg az egyház Rómától függ, addig roppant fontosnak tartotta, hogy a hazai kormányzat továbbra is gyakorolja az apostoli király főkegyúri jogait, sőt éljen a királyi tetszvényjoggal is. Végül megüzente iromány a „ultramontán" címzettjeinek, hogy a közeli jövőben a törvényhozás erélyesen fog eljárni velük szemben: „Mert kell, hogy az egyház alá rendeltessék az államhatalomnak."[183]

Mindemellett figyelemre érdemes, hogy Toldy irományában a „szabad egyház, szabad államban" jelszavát hirdette, egyúttal Alexis de Tocqueville művétől is inspiráltan[184] 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 törvényhozás előtt, és a szövetségi köztársaság éppen az egyház-, illetve valláspolitikára vonatkozólag szolgált hivatkozási alapul.[185] Később, 1873-ban Deák Ferenc is az Egyesült Államok példáját citálta, mialatt felszólalásában egyház és állam elválasztásának eszménye mellett tett hitet, egyúttal olyan reformok sorát ajánlotta, amelyek hosszú távon az USA viszonyaihoz hasonló állapotok irányába mutatnak.[186] Toldy felfogása azonban, ahogy azt az általa előterjesztett „felügyeleti" és további állami jogok programja elég jól megvilágíthatja, nem felelt meg sem a liberális katolicizmus fősodrú 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. Érdemes 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 épp az Egyesült Államok törvényhozása. A Toldynál jellegadó értelmezési keretek, premisszák itt tulajdonképp teljesen megfeleltek a kultúrharc retorikájának.

„Papramorgó", 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, merthogy előbbi eszméje hadüzenetet jelent az utóbbi számára. Az egyház

[183] TOLDY 1868, 99–104.
[184] Idézte is Tocqueville művét, mialatt az Egyesült Államok vallási viszonyairól írt: TOLDY 1868, 105–106.
[185] HERGER CSABÁNÉ 2010, 8.
[186] *Képviselőházi napló*, 1872–1875. VII. (1873. május 19. – július 2.) 363–367.

ráadásul, mint írta, a saját szabadsága alatt valójában világuralmi igényét értette. Jóllehet komplex, részletesen kifejtett egyházpolitikai programot nem vetett papírra, a *Barátfülek* utolsó füzetének legvégén saját *Syllabus*ában, pontosabban: *Antisyllabus*ában foglalta összse 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."[187] Jól láthatjuk, hogy az egyház szabadságával, függetlenségével szemben ő is az állam lehető legteljesebb – s az egyházzal szemben foganatosított – szuverenitására helyezte a hangsúlyt.

Ugyan Bezerédj sem fogalmazott meg olyan átfogó, tehát minden részletre kiterjedő egyházpolitikai programot, mint például Toldy, és figyelme pusztán néhány problémára összpontosult, ám a hazai kormányzat egyházi ügyek feletti jogosítványait felsorolva kompetenciák széles palettáját rögzítette. Így például a feleslegesnek ítélt egyházi stallumok felszámolása, „a kenyérpusztító szerzetes rendek, barátok, apáczák, káptalanok beszüntetése", a népi-nemzeti nyelvű liturgia bevezetése és az egyházi hivatalok fizetésének szabályozása, no meg a papi nőtlenség eltörlése egyaránt elsősorban a kormányzat kompetenciája volt álláspontja szerint – persze a törvényhozás jóváhagyásával, részint az autonómiai kongresszus bevonásával. Utóbbi szellemiségével viszont Bezerédj sem volt elégedett, s ahogy autonómiai tárgyú röpiratában Toldy, úgy ő is a világi szféra felé fordult, hogy ne hagyják jóvá, és ne engedjék életbe léptetni az elsősorban az egyházias felfogásnak megfelelő autonómiaszabályzatot. A „magánzó pap" Bezerédj felfogása szerint nem mellesleg úgy volna helyes, ha valamennyi vallás immár szabadon választott papjait maga az állam fizetné. Az államilag fizetett egyházi réteg létrejötte a jövőben, mint írta, megoldana minden feszültséget egyház s állam viszonyában. Az egyházi személyek állami úton való javadalmazása azonban, hozzátehetjük, nemigen felelt meg a nyugati liberalizmusok egyház és állam elválasztását előirányzó teóriájának. Ennek fényében egyébiránt Deák is elutasította a Bezerédj által javallt opciót.[188] A brosúra írójának javaslata tehát ez ügyben is

[187] „Papramorgó" 1870/c, 114–119.

[188] Mint Deák érvelt:„Annyiszor említtetett már az egyházi javak elvétele; egy helyt elvették, nem adtak helyébe semmit, más helyt elvették és a status vállalta magára az egyház költségeit. Én ezt oly lépésnek tartom, amely nem vezet az én főczélom felé, hogy t. i. a status csak annyiban avatkozzék az egyház dolgaiba,

államelvűbb felfogást sugallt. Az állami fizetés persze nála is együtt járt az egyházi vagyonok lefoglalásának programjával. Bezerédj ugyanis rátapintott, hogy az egyház fennálló s általa is bírált formájának alapja a hatalmas katolikus birtokállomány. Ennek megfelelően ő vitairata zárószavában is a „terjedelmes javak" elvilágiasításában jelölte meg az egyház valódi szabadságának előfeltételét.[189] Jóllehet az egyházi birtokok legalábbis részleges szekularizációja máshol is felmerült, nála a tárgyalt probléma alapját, lényegi magját jelentette.

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 illetőleg. Szilárd meggyőződése szerint az egyház nem szabad hogy szabadságot nyerjen. Ugyanis egy, az állam gyámsága alól felszabadult és független egyházszervezet súlyos fenyegetést, életbevágó 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 ultramontánok malmára hajthatja a vizet. Mint írta: „A szabadság, melyet indolentiából vagy félelemből nyújtunk, csak ellenfelünknek fogja átszolgáltatni a tért." Bosszús hangon boncolgatta tehát, „hogy a liberálisoknak is egy része, készséggel egyengeti az utat az ultramontánok számára, és minden módon iparkodik a gesztenyét kikaparó majom szerepét elvállalni."[190]

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 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 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

amennyire szükséges; ez oly lépés, amely ettől visszafelé vezet. *Képviselőházi napló*, 1872–1875. VII. (1873. május 19. – július 2.) 366.

[189] BEZERÉDJ 1871, 40–41, 101, 112.

[190] SIMONYI 1874, 5–19.

az egyházi és az állami hatalom tekintélyének egymás mellé helyezését sem tudta elfogadni: „Egy világi és lelki auktoritásnak egymás mellé állítása, képtelenség, »organisált desorganisatió« – az ultramontánok találmánya és a doctrinarismus legsületlenebb 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.[191] 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 joghatósága alá vonja a fiatal papok nevelését, megszabja az egyházi javak maximumát, mindemellett felülvizsgálja a kánonjog s a pápai bullák tartalmát, éspedig az állami törvények figyelembe vételével.[192] (Előzőleg érintettem, hogy egyebek mellett például a cölibátus állami eltörlése is része volt programjának)

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 eltörlendők, a főpapi méltóságok felszámolandók, az egyházi javak közművelődési és közjóléti intézmények felállítására fordítandók, az alsópapság „tehetséges, tanult egyénei pedig nyerjenek világi hivatalt, hogy majd megnősülvén 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 szá-

[191] SIMONYI 1874, 24–25, 32–38, 51–52, 59.
[192] SIMONYI 1874, 90, 144–145.

mára.[193]) Legvégül az intelmek értelmezőjének szerepében összegezve az apostoli útmutatás tanulságait azt javasolta a magyarságnak, hogy: „A papoktól egyelőre el legyen vonva a választás és megválasztatás joga, míg a legközelebbi országgyűlés sorsukat eldöntő határozatokat nem hoz."[194] Ugyan az intézményesült papi hierarchia rendre támadások célpontja volt, jelen írás az általam ismert egyetlen olyan röpirat, amely expressis verbis pedzegette az egyházi intézmények – törvényhozás útján való – teljes feloszlatását.

Háborús metaforák, militáns frazeológia

Megfigyelhetjük mindemellett, hogy – a kultúrharc retorikájának megfelelően – a publicisták többnyire a háborús hadviselés militáns jellegű 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 absolutismus őrseregei megszállva tartják hazánkat?"[195] „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."[196] Míg Bezerédj Sándor, bár a kultúrharc retorikája brosúrája frazeológiáját gyengébben jellemezte, „a fölvilágosodás és szabadság elvei" szerint végzett nevelést sürgetve megjegyezte, hogy: „A katholikus autonómiai congressus épen ez ellen fegyverkezik."[197] 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 jogalkotások metaforái gyanánt, 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 folytatott háború fejleményeihez mérték.[198]

[193] Előzőleg ő is bírálta a „természetellenes" cölibátust, amelyet az erkölcstelennek, a moralitás aláásójának tartott. *Szent Péter három levele*, 1872, 17.
[194] *Szent Péter három levele*, 1872, 47–48, 56.
[195] TOLDY 1868, 223.
[196] „Papramorgó" 1870/a, 120.
[197] BEZERÉDJ 1871, 19–20.
[198] GROSS 1997, 561–563. Lásd még pl. BORUTTA 2011, 309–310.

Habár az egyház és állam konfrontációjának felvázolása során használt militáns frazeológia, amely az 1890-es évek szövegeiben, mint látni fogjuk, még látványosabban, változatosabb formában mutatta magát, a kultúrharc retorikájának igazi transznacionális jellemzője volt, a 19. században a katonai hadviselés metaforái másutt, például a hazai szépirodalmi világ disputáiban is fel-feltűntek.[199] Vagyis az ilyesfajta nyelvezetet nem tekinthetjük kizárólagosan a kultúrharcos diskurzusok sajátosságának.

Kontinentális liberalizmus és a jozefinizmus öröksége

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

Célszerű tehát itt 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.[200] II. József radikális politikája aztán egy olyasfajta, határozottan abszolutista szuverenitás-felfogásban 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 belenyúlt az egyház belügyeibe. Erőfeszítései egyúttal arra irányultak, hogy elvágja a lehető legtöbb olyan szálat, amely a Habsburg Birodalom hierarchiáját Rómához fűzte. Korlátozta az egyház által ápolt 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

[199] Az 1850-es, valamint '60-as évek irodalmi csatározásait, egész pontosan Gyulai Pál sajtópolémiáit vizsgálva Császtvay Tünde több ilyen szöveghelyet is idéz. Lásd: CSÁSZTVAY 2018, 36, 42–43, 52. A háborús metaforák aztán – például – az irodalmi modernség vitájában is megjelentek, immár az új évszázad első évtizedében. Lásd. KOSZTOLÁNCZY 2018, 113.

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

vagy iránymutatást. Továbbá állami befolyás alá vonta a papnevelést – az egyházmegyei szemináriumok helyett ún. generális szemináriumok felállításával, ahol aztán a világi hatalom beleszólt a tananyagok tartalmába is.[201] Korábban láttuk, hogy a papi utánpótlásképzőhelyek 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 eljárásmódok 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 legsérelmesebb 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 fejedelem 1867-től részben azért engedett teret a ciszlajtán liberálisok egyházügyi erőfeszítéseinek, amely fáradozások nem utolsó sorban a konkordátum felszámolására, felmondására irányultak, mert immáron ő maga is a jozefinista rendszer bizonyos fokú restaurációját óhajtotta.[202]

Azonban a 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.[203] Ezzel szemben az 1860-as évek végén, illetve az 1870-es évek elején született röpiratok szerzőgárdájának elváráshorizontján immár egy, az ősi előjogaitól megfosztott, 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 a

[201] Minderről részletesen: KATUS 2007, 66–73
[202] FAZEKAS 2008, 4, 9.
[203] Lásd pl. FORGÓ–GŐZSY 2018, 118–121

dualizmus érájában érvényre jutott,[204] éppen a felvilágosult abszolutizmus örökségéből táplálkozott:[205] legfőbb ellenfelének a régi világ erői, lenyomatai, az elmaradott viszonyok bizonyultak, fő célját a rendi-feudális maradványok felszámolása jelentette, míg programja a jogállamiság továbbfejlesztésére irányult. Szemben a liberalizmus klasszikus válfajával s az éjjeliőr-állam 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, minthogy a felvilágosult műveltség terjesztése remek fegyvernek ígérkezett a konzervatív erők, így például a klérus ellen.[206] 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.[207] 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, vagyis az, hogy 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 és az állam szupremáciáját garantáló szabályozások, eljárások programját. A kultúrharc retorikáján szólva, ennek nyelvén beszélve nemigen, de legalábbis nehezen lehetett másfajta választ adni a felmerült egyházpolitikai problémákra.

[204] TAKÁTS 2007, 27.
[205] Ezzel szemben a klasszikus, angolszász liberalizmus elsősorban a rendiség hagyományából, a rendek abszolutizmusellenes harcából sarjadt. SZABÓ 2008/a, 11.
[206] SZABÓ 2008/a, 15–16.
[207] JANOWSKI 1999, 134–138.

3. Katolikus válaszok az antiklerikálisok vádjaira, programjaira

Itt mindössze röviden érinthetjük, részletesebben kifejtve ugyanis önálló dolgozatot igényelne, hogy az egyházi fél részéről vajon hogyan reagáltak az antiklerikális programokra. Ahogy a másik fél, úgy a katolikus oldalt vizsgálva is főleg, jóllehet nem kizárólag röpiratokhoz fordultam. Célom az volt, hogy érintőlegesen felvázoljam a lehetséges egyházi válaszok, érvelésmódok főbb típusait, vagyis egyrészt a hazafias, nemzeti, másrészt az intranzigens egyházi, harmadrészt pedig a liberális jellegű ellenvetések egynéhány példáját egyaránt körüljárjam.

Ha szélesebb közegek megszólítását tartjuk az iratok céljának, a korszak disputáiban bizonyára egyetlen olyan programadó iromány sem lehetett kellőképp hatékony, amely mellőzte a hazafiasság pátoszát. Emiatt is figyelemre érdemesek a hazafiatlanság vádjára adott katolikus válaszok, alternatívák. Amíg az antiklerikális röpiratok argumentációjában a nemzeti érdekek s a progresszió, a modern, polgári előrehaladás jórészt összeforrtak egymással – ami megfelelt a liberális nacionalisták felfogásának –,[208] addig a klerikális iromány néhol a régebbi eredetű republikanizmus, valamint az ősi alkotmányra hivatkozás politikai nyelvének egyes érvelési sémáival éltek. Ennek remek példáját nyújtja egy 1871-ben született szöveg, amelyet szerzője mint „egy katholikus honpolgár"[209] jegyzett. Eszmefuttatása szerint az egyház ellenfelei az ősök hagyatékát támadják, s ezzel együtt a haza jövőjét teszik kétségessé: a katolikus vallás – az író állandó szófordulata szerint – az ősök „legdrágább öröksége", amely apáról fiúra szállt immár hosszú évszázadok óta, és nemzetfenntartó erőt jelentett a magyarság történetében: ha elvész a régi hit, elvész a magyarok szabadsága is, hiszen a nemzet múltja, mint fejtegette, összeforrt a katolicizmussal. Szövegében az ősi alkotmányra hivatkozás nyelvének, sőt általában a század hazai politikai gondolkodásának fontos toposza, az épület-metafora[210] is feltűnik:

> „[…] első szent királyunk István a magyar hazát és alkotmányt a katholika vallásra és egyházra alapította és építette. Sok veszedelemben forgott azóta édes magyar hazánk, tatár török megtámadta azt, és pusztította; belső viszálkodások is tépték azt számtalanszor, de a szent István által tett fundamentum, a katholika

[208] Lásd pl. DÉNES 2008.
[209] A szöveg szerzője Szabados József (1818–1892) római katolikus pap volt. Életrajza: SZŐLLŐSY 1889, 780–781.
[210] Lásd pl. TAKÁTS 2007, 34–35.

> vallás és egyház mint gránitkeménységü 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 katholika vallást s egyházat édes magyar hazánkban is elnyomni, és semmivé akarják tenni, de ez maga után fogja huzni az ország és szabadságunk bukását is."[211]

A szerző célja a katolikus közszellem felébresztése volt: egyesülésre, szerveződésre és az egyházi érdekek pártján való bátor, erélyes felszólalásra, fellépésre buzdította olvasóit. Nemzeti érzését, hazafias szellemét egyébiránt a szöveg frazeológiai elemei révén is jelezte a szerző: így feltűnt például röpirata lapjain a Vörösmarty Mihály-féle *Szózat* parafrázisa.[212] Nem mellesleg az egyház legfőbb ellenlábasát és Magyarország megrontóját itt is egy internacionális szervezet, éspedig a nemzetközi szabadkőművesség jelentette: „a malteros atyafiak".[213] Előzőleg még a téma historiográfiáját szemlézve érintettem, hogy gyakran maguk a katolikus historikusok is túlhangsúlyozták a szabadkőműves páholyok jelentőségét az egyházpolitika vonatkozásában, ami innen, a 19. századi viták idejéből eredt. Elmondhatjuk, hogy a szabadkőművesek ugyanolyan szerepet játszottak a hithű katolikus oldal jellemző interpretációjában, mint amilyenben a jezsuiták szerepeltek az egyházellenes érzelmű liberálisok látásmódja alapján.[214]

Egy másik, szintén egyházias szemléletű pamflet az új korszak hajnalán, tehát még 1867-ben a polgári házasság ellen agitálva nyúlt egy republikánus jellegű érvhez, amely szerint az idegen, külföldi szokások lerontják a hazai közmorált. Füzetének előszavában rögtön sietett leszögezni, hogy a polgári házasság idegen az ország hagyományaitól, és mint ilyen az erkölcsök romlását fogja maga után vonni. „E tan apostolai idegen eszmét akarnak meghonosítani, melynek keletkezése egy ország erkölcsi romlását tünteti fel."[215] Hazafias attitűdjét feltüntetve a szerző mint „egy katholikus hazafi" írta alá röpiratát. Bár eztán főleg az intranzigens egyházi tanítást vázolta fel olvasójának, próbát tett, hogy a nemzet legfőbb félelmeire is apelláljon házasságjogi reform-ellenes érvelésében, éspedig a

[211] „egy katholikus honpolgár" 1872, 7.
[212] „Tudod, hogy a magyar hazának földjén kívül nincsen számodra hely, a magyar haza szent földjén neked élned és halnod kell." Idézet helye: „egy katholikus honpolgár" 1872, 6.
[213] „egy katholikus honpolgár" 1872, 8–33.
[214] A jezsuiták és a szabadkőművesek szerepének bizonyos hasonlóságára, igaz, nem hasonló módon elfogult pozícióból, 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." WANDYCZ 2004, 94.
[215] „egy katholikus hazafi" 1867, I. [Előszó.]

nemzetiségek mozgalmaira utalva. Ahogy fogalmazott: „A nemzetiségek forronganak, s lecsillapításuk, kielégítésük helyett legszentebb érzelmeikben akarják megtámadni, s orvosság helyett keserűséget nyújtanak a felizgatott kedélyek fokozására."[216] Érdemes ezt megjegyezni, mivel 1890 után, ahogy alaposabban is érinteni fogjuk, a polgári házasság reformjának vitájában fontos szerepet játszott a nemzetiségek asszimilációjának témája, mialatt a nem-magyar ajkúak valóban csatasorba álltak a házassági reform ellen. Korábban a kultúrharc-felfogások relációjában is láttuk, hogy a Kulturkampf kapcsán a mérsékelt liberális politikai szereplők is főleg a felekezeti és nemzetiségi konfliktusok fellángolásától tartottak, természetes tehát, hogy egyházi térfélen éppen a hasonló viszályok fokozódásával riogattak.

A röpirat szerzője túlnyomórészt viszont az intranzigens katolikus tanítást kifejtve érvelt a polgári házassággal szemben idézve a Szentírást és például IX. Pius pápa házasságügyi állásfoglalását is. Argumentációja 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 használva[217] több ízben is megpendítette, az jóval inkább „polgári ágyasság" volna. Úgyszintén felhozta a polgári házasság ellen, hogy az a protestantizmus szüleménye, újra-feltalálója pedig az egyházüldöző francia forradalom volt. Összességében tehát azt állította, hogy az egyház egyetlen hű fia sem támogathatja a házasságjog polgári reformját.[218]

Az egyházi válaszok azon válfaja, amelynek elsőszámú célja az volt, hogy – pápai útmutatások, zsinati határozatok, valamint a Szentírás alapján – főleg teológiai úton igazolja az intranzigens egyházi tanítást, természetesen a másik oldal szemléletmódja fényében aligha számított legitim érvelésnek. A hasonló argumentációk reális célja csupán az egyházias formában vallásos rétegek megnyerése lehetett. E téren lehetőség sem nyílt valódi vitára: az elvi kiindulópontok, a premisszák ugyanis túlságosan távol álltak egymástól. Ezt példázhatja a már idézett infallibilitás-párti röpirat is, amely a pápai csalatkozhatatlanság dogmája mellett a Szentírást és a szenthagyományt citálva foglalt állást, vagyis szigorúan teológiai vonalon maradt. Mindössze alig pár mondatot vetetett oda az elsősorban az egyház históriáját taglaló, a magyar röpirat-irodalomban például „Papramorgót" és „Bocskai Brutust" inspiráló tábornak:

[216] „egy katholikus hazafi" 1867, 30.
[217] Lásd pl. *Religio* 30/3. 1871. július 8. 20. és *Religio* 31/49. 1872. december 18. 387.
[218] „egy katholikus hazafi" 1867, 1–34.

> „Mielőtt e cikket bezárnék, jónak látjuk, megjegyezni, miszerint épen nem katholikus eljárás az, hogy a történelemmel előállva, mindjárt tagadjuk a pápák csalatkozhatlanságát. Tessék Uraim! előbb megdönteni a Szentirás és hagyományból hozott érveket; aztán beszéljünk a történelemről. Mert valamint a Szentháromságot tagadó rationálisták, úgy ezen tudós történészek ellen is azt mondja minden becsületes katholikus: 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!"[219]

Korábban, még a kultúrharc-értelmezések felvázolása során a korszak katolikus publicisztikájához, pontosabban három olyan íráshoz fordultam, amelyek egyaránt megvilágítják az intranzigens egyházi felfogás antiliberális attitűdjeit. Az egyházi fél érvskálája azonban szélesebb és színesebb volt annál, mint hogy megragadjon a szigorú egyházi álláspontok felvázolásánál és a liberális elvi alapvetések teológiai bírálásánál. Érdemes tehát megjegyezni, hogy 1867 után, az egyházi ügyek országgyűlési vitájában a katolikus szónokok nem egyszer a liberális szabadságjogok retorikájához nyúltak. Ugyanis a királyi tetszvényjog felújítása – válasz gyanánt a pápai csalatkozhatatlanság dogmájára –, valamint azok az egyházpolitikai koncepciók, amelyek a hazai egyházszervezet szigorú felügyelete mellett érveltek, no meg az egyház belső struktúráját és dogmatikáját támadták, lehetőséget teremtettek az egyházi fél parlamenti képviseletének, hogy liberális hangot megütve emeljenek szót mindezek ellen, tehát éppen a liberális követelmények – főleg a vallásszabadság – elfeledését kérjék számon a liberális tábort bírálva.[220] Egyebek mellett a nemzeti egyház létrehozásának célja ellen is felhasználhatók voltak bizonyos liberális argumentumok, amit egy 1871-es, *Nehány szó a magyar katholikus papsághoz* című röpirat példája is megvilágíthat. A szerző célját az egyházias felfogásnak megfelelő – jogvédő és jogbiztosító – autonómia népszerűsítése jelentette. A nemzeti egyház lehetőségét érintve figyelmeztetett, hogy ennek szisztémája az abszolutizmus államegyházi rendszerét állítaná helyre, és a papság szolgaságát vonná maga után. Ráadásul a publicista 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 civilizatióba, van

[219] ULÁR 1871, 39.
[220] Az egyházi fél ilyesféle reflexióit idézi SCHLETT 2010, 495, 503–504, 520–521.

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. Fejtegetése szerint a nemzeti egyház azáltal, hogy egyúttal államegyház is volna, tagadása volna a szabad, alkotmányos elveknek, a vallásszabadságnak és a felekezeti egyenjogúságnak is.[221] Liberális jellegű szempontok a pápai állam elfoglalását bírálva is megjelentek a klerikális szemléletű sajtóban. A *Magyar Sion* című lap 1870-es reflexiójának már címe is igen beszédes: *A római invasio története*. A névtelen szerző interpretációjában – és ez teljesen megfelelt a tipikus egyházi felfogásnak – Róma Olaszországhoz csatolása valóságos „rablás" volt, amely során a tulajdonhoz fűződő jogok félresöprésével lényegében a nyers ököljog jutott érvényre. A független egyházi államot pártfogolva viszont egy olyan érvet is előtérbe helyezett, amely a klasszikus liberalizmus szellemét idézte, amennyiben az állam omnipotenciáját veszélyforrásnak ítélte az adott ország szabadságára nézve. Érvelése szerint a szupranacionális független egyházi főhatalom hiánya nemzetállami „pápakirályok" előtt fog teret nyitni – lényegében: a nemzeti egyházak által –, amelyek elfojtják majd a társadalmak szabadságát.[222] Állítása alapján tehát a független pápai állam s a hozzá fűződő egyházfői hatalom eleddig ellenpontozni tudta az állami-fejedelmi hatalmat.

Az ismeretlen szerzőjű, az autonómia támogatására buzdító röpirat ráadásul az alsópapsághoz szólva több ízben is reagált a liberális és antiklerikális sajtónak az alsóbb klérussal s annak problémáival kapcsolatos felvetéseire. Célja volt tehát, hogy választ adjon az ellenoldal azon fáradozásaira, amelyek nézőpontja szerint viszályt próbáltak szítani az egyházon belül, épedig az alsó- és a főpapság szembefordításával. Mint írta, a hazai papság „[v]isszautasítja és lelkének egész erejével perhorresciálja azon izgatásokat, melyek anyagi javak kecsegtetései alatt oda céloznak, hogy az alsó papságot az episcopatussal ellentétbe helyezvén, közéjük a visszavonás szellemét plántálják". Interpretációja alapján tehát a belső viszály, amelyet az egyház ellenfelei szítanának, végső soron a teljes egyház leigázásának célját szolgálná, a nehéz sorsú plébánosok és káplánok részéről pedig végzetes hiba volna, ha valós gondjaik, problémáik orvoslását – elfordulva egyházuktól – az ellenoldaltól várnák. A szerző optimista felfogást sugallt: „Nincs pap e széles hazában, ki az egyház érdekeit felfogva, csak egy pillanatra is óhajtaná, mikép a főpapi javak a főpapság kezeiből kivétetvén, a megszegényült püspökségek árán nagyobb jövedelmek élvezetéhez jus-

[221] *Nehány szó a magyar katholikus papsághoz*, 1871, 30–35.
[222] A római invasio története, 1870. Különösen: 785. oldal.

son."[223] A papság egyház iránti lojalitását tehát szerinte az anyagi problémák sem tudták megingatni. Itt azokra a bizonyos programokra reflektált, amelyek a papság állami fizetésének előfeltételéül az egyházi javak államosítását szabták. (Ez ugye Bezerédjnél is fontos programpont volt.)

Könnyen megérthetjük, hogy a már felvázolt oktatási reform-koncepciók is roppantmód aggasztották a katolikus egyházat, hiszen eddigre felismerték, hogy az iskolapad útján nyílhat a lehető legjobb lehetőségük, hogy elejét vegyék a közönyösség terjedésének, s mintegy lelkileg rekatolizálják az egyháztól távolodni látszó társadalmat. Korábban a birodalmi konkordátum 1855-ös elfogadása remek lehetőséget teremtett az egyház számára, hiszen az elemi iskolák a püspökök felügyelete alá kerültek, ahogy az ő kompetenciájuk lett például a középiskolai tankönyvek engedélyezése is.[224] Egyházi részről a tanügyi pozíciók elvesztésének eshetőségét rendkívül fenyegetőnek érezték, ugyanis az hatalmas csapást, veszteséget jelentene az egyház társadalmi befolyására nézve. Mindezt az előbb is idézett, anonim, autonómiapárti brosúra sorai is jól megvilágíthatják, amelyek szerint: „Elvesztvén pedig iskoláinkat papságunk, elveszti azon arany hidat, mely őt a családok érdekeihez, a társadalom szivéhez fűzi. Elveszti jövőjének reményét, tekintélyében, társadalmi állásának, culturai szerepének alapját s azon sziklát, melynek aljában a viharok hullámai mindenkor megtörtek."[225]

Végül megjegyezhetjük, hogy a háborús frazeológia szintén feltűnt az egyházi irodalomban is. Az először idézett röpirat szerzője szerint 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 megretirálnak [hátrálnak, visszavonulnak], annál is inkább, mert mi sokkal többen vagyunk mint ők."[226]

Mindemellett szintén jellemzője volt az egyházi fél érvelésmódjának, hogy a hitvédelem retorikájának lehetőségével élve az egyház, illetve az egyházi előjogok ellen folytatott offenzívát rendre vallásellenes támadás, esetleg egyenesen üldözés gyanánt értelmezték, jóllehet a liberálisok felfogása szerint mást jelentett az egyház és megint mást vallás ügye. Később ezt még részletesebben körül fogom járni disszertációmban.

[223] *Nehány szó a magyar katholikus papsághoz*, 1871, 61, 71–72.
[224] HERMANN 1973, 434.
[225] *Nehány szó a magyar katholikus papsághoz*, 1871, 21.
[226] „egy katholikus honpolgár" 1872, 34–35.

*

A kultúrharc retorikájának folytonosságát, sőt többnyire még intenzívebb jelenlétét figyelhetjük meg az 1890-es évek antiklerikális-egyházpolitikai röpiratait vizsgálva is. A „magyar kultúrharc" irodalmának tüzetesebb elemzését megelőzőleg viszont érdemes még figyelmet szentelni az antiklerikális kiadványok egy valóban sajátos csoportjára, a '70-es évek elejének antijezsuita vitairat-irodalomára.

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 teljesen függetlenül a fiatal Birodalomból 1872-ben száműzött jezsuiták ellen agitáljanak, azaz befogadásuk ellen érveljenek, egyúttal Magyarországon is német mintájú, tehát preventív jellegű fellépést javasoljanak a Jézus-társasággal szemben. Ne feledjük, hogy ez idő tájt, 1867-től mintegy '73-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 folyománya volt, vagyis nem magyarázhatjuk azt mindössze a német földön (is) felszított jezsuitaellenes ellenérzések, félelmek exportjával. A társaságnak már az 1869/70-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 tűzre – elősegítve, hogy immár kifejezetten a jezsuiták ellen írt iromány 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,[227] amelyek az antijezsuita irodalomban századokon át – mindenfajta cáfolatnak ellenállva – állandósult, rendre vissza-visszatérő pontjait, elemeit jelentették a jezsuiták állítólagos bűnlajstromá-

[227] Jól összefoglalja BÁNKUTI 2013.

nak, vagyis a kora újkortól egészen a legújabb korig befolyásolták a rend megítélését.[228] A jellegzetes előítéletek szerint a 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 világi 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 össztűz 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.)[229]

E 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 1872/73-ban jelentek meg.[230]

Közéleti viták a jezsuitákról a reformkor idején és a rend betelepítése

Érdemes először is röviden visszanyúlni a század első feléig. Az 1814-ben VII. Pius pápa által újra felállított Jézus-társaságról, annak befogadásáról ugyanis már a reformkorban

[228] A XX. századi pártállami diktatúra szemében a Jézus-társaság szintén a „klerikális reakció" élcsapatát, a haladás gátját jelentette, amely ráadásul jelentős befolyásra tett szert a világi szférában is – vagyis a kommunisták is jórészt a jezsuitaellenesség évszázados hagyományából táplálkoztak. BÁNKUTI 2013, 473–474.
[229] VANYÓ 1983, 83, 86.
[230] Lásd a bibliográfiát.

komoly közéleti viták zajlottak.[231] 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 1839/40-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.[232] Jelen előzmények fényében érthetjük meg igazán, miért jelentkezett a hazai sajtóban már 1867 májusában a jezsuiták kiűzésének programja,[233] és miért fajultak el olyannyira a jezsuitákról szóló viták, mihelyst a porosz–német Kulturkampf hullámai Magyarországra is átcsaptak.

Régi jezsuitaképek – újabb szövegek

A kora dualista korszak jezsuitaellenes irodalma az antijezsuitizmus százados hagyományából sarjadt: a jezsuiták ellen tollat ragadva a szerzők leporolták a régi idők vádiratait, vagyis újraszövegezték a rend ellen fellépett elődjeik jellegzetes s az emberöltők sorjában mondhatni bejáratott vádjait, előítéleteit, sztereotípiáit. A szövegvilág legtöbb szerzője utalt is a társadalom régi, a renddel szemben táplált antipátiájára, vagyis részint a már kiforrt jezsuitaellenes érzelmekre apelláltak. Ezt példázhatja a református Mányoki Tamás (1832–1911)[234] 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 ösztönszerü utálatot érez.”[235] A szintén református Péteri[236] Károly (1819–1877)[237] vitaira-

[231] Lásd FAZEKAS 1999.
[232] FAZEKAS 1999, 84–99, 112–113.
[233] PETRUCH 1992, 269.
[234] 1848-as honvéd, 1865-től nagyszékelyi (Tolna vm.) református lelkész-tanító. SZINNYEI 1891–1914, VIII. 525–526. col.
[235] MÁNYOKI 1872, 3.
[236] Máshol: Pétery.

ta elején ugyanúgy gyorsan leszögezte, hogy immár „a népek jogosult átka nehezedik e fekete csuhás banditákra", s „[n]incs egy valódi humánus, szabadelvü 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 Leviathánéval."[238] Kettőjük jóllehet református volt, ne higgyük, hogy felekezeti hátterük 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. Bevezetőjében tehát ő is felemlegette a régi ellenszenvet. Mint írta: „Itt van e társaság, melyet a nemzet számtalanszor elitélt, melytől a társadalom jobb elemei undorral fordulnak el, s melynek minden lépte e földön hazaárulás."[239] 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 Ernő[240] röpirata például református nyomdából származott ugyan, írója viszont már brosúrája legelején sietett jelezni, hogy az előrehaladt, felvilágosult szellem ellenlábasai azok, akik próbálnak „ujra válaszfalat rakni felekezet és felekezet […] közé".[241]

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 jezsuita-viták csúcspontján, 1872-ben megjelent anonim, feltehetőleg Maár Péter Pál által írt röpirat,[242] amelynek mottója az alábbi strófa volt:

„Min törhette egykor fejét Zeusz úr unalmában?
Már csak próbát teszek, ugymond, sütve-főzve magában
Bonc-olvadék, hiúz-szemek, rók[a]-ravaszság, csalás
Tigris-álnoksággal kevert gyík-hizelgés, gyík-sirás, –

[237] 1848/49-ben nemzetőr kapitány, 1861 és 1872 között országgyűlési képviselő, 1867 után a közjogi baloldal képviselője. SZINNYEI 1891–1914, X. 886–888. col.
[238] PÉTERI 1873, 7.
[239] TOLDY 1873, 6.
[240] Később ügyvéd volt Körmenden. SZINNYEI 1891–1914, II. 896. col.
[241] DISKAY 1872, 4–5.
[242] A szöveg szerzőségét még a *Felvilágosodás, haladás vs. ultramontanizmus* című fejezetben érintettem.

Ennyi gonosz keveréknek lombikja alá gyujtott,
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!"[243]

A néhol tréfás hangnem ellenére a publicisták a Jézus-társaságban szívós és veszélyes, szinte 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 mesterműű" volt a maga módján. Mányoki szerint például „egy Herkules kellene ide, ki e hydrát megölni képes volna".[244] A „hydra", „százfejü hydra" hasonlat, amely szintúgy 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" másfelől[245] – bár a társaság bírálói korábban is kifogásolták – a 19. századi szabadelvű olvasóközönség polgári jellegű értékrendjének fényében még ellenszenvesebbnek festettek. A jezsuitaellenes szövegek ez ügyben (is) előszerettél idézték és interpretálták a jezsuiták ignáci rendalkotmányát s társaságuk további állítólagos szabályait. A feltétlen engedelmesség 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 teremtett akaratnak, ez föltétlen engedelmességgel adózik az isteni akarat bárminemű törvényes megnyilvánulása előtt."[246]

„Minden nemzeti, állami, sőt egyéni élet virágozhatásának fő alapja az erkölcs"[247] – 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,

[243] *A jezsuitákról*, 1872, 3.
[244] Az előbb idézett kifejezések is Mányoki Tamás munkájából származnak. MÁNYOKI 1872, 3, 5, 37.
[245] A szófordulatok Toldytól származnak. TOLDY 1873, 36.
[246] BERNHARD 1918, 16.
[247] *A jezsuitákról*, 1872, 8.

„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 irományok lapjain is. „Az emberiség tiszteletreméltó része az erkölcsiség örök elvei nevében elitélte a Jézus-társaságot; és ez itélet visszavonhatatlan. A jezsuita név az erkölcsi undor kifejezése, és az is fog maradni"[248] – jegyezte meg például Toldy. Mind ő, mind pedig a többi vitairat írója főleg az ellenreformáció idején élt jezsuiták[249] 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.[250] Diskay és Toldy még idézte is Pascalt a jezsuiták morális tanairól írva.[251] 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 1872/73-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 seregnyi 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.[252] 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."[253]

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 mondandójukat a magyar múlt protestáns-függetlenségi szemléletű elbeszélésmódjába. A század fejleményeit Péteri ecsetelte a legterjedelmesebben. Vitairata döntő hányadában az ellenreformációról, így a „templomrablások" történeté-

[248] TOLDY 1873, 253.
[249] 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.
[250] Lásd BANGERT 2002, 179–182; BÁNKUTI 2013, 477.
[251] DISKAY 1872, 28; TOLDY 1873, 242.
[252] *A jezsuitákról*, 1872, 18–19; MÁNYOKI 1872, 15; TOLDY 1873, 50.
[253] DISKAY 1872, 19.

ről, 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 avanzsálta 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 czéljait elősegítette".[254] Kritikája központjában így Pázmány állt, jellemzéséből pedig jól kirajzolódtak a tipikus jezsuitaellenes előítéletek:

> „Minden szabadelvü író a jezsuitákat itélte 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 czéljait. Aljas volt a czél, aljasok a hozzá vezető eszközök. Szóval ő minden izében jezsuita volt. Ezzel azt hiszem minden meg van mondva."[255]

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 ez ügyben megjegyezte: „A katholicismus hóditotta meg Magyarországot az absolutismusnak; de előbb a jezsuiták hóditották meg a nemzetet a katholicismusnak."[256] Toldy kritikájából természetesen szintúgy jócskán kijutott Pázmánynak is.[257]

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

[254] PÉTERI 1873, 31–32, 133.
[255] PÉTERI 1873, 37.
[256] TOLDY 1873, 377.
[257] A szöveg Pázmány Péterről írt részeit és az egyházi fél egyes reflexióit bemutatja: AJKAY 2016.

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.[258] A francia szerzők közös munkáját Diskay szintúgy forrásul használta.[259] Péteri egyik legfőbb kútfőjéül a liberális Vincenzo Gioberti apát munkája szolgált,[260] a neo-guelf gondolat szószólója ugyanis hajdan a jezsuita rend ellen is fellépett az egyház belső megújulását szorgalmazva.[261] 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.[262]

Antijezsuitizmus és antiklerikalizmus

Vajon hogyan viszonyultak a feldolgozott szövegek az egyház egészéhez? Felfokozott jezsuitaellenes offenzívájuk vajon mennyiben irányult a teljes 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.[263] Érdemes először is szemügyre venni, 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 feloszlatásáról döntő XIV. Kelemen pápa haláláról (1774) – szerintük: megmérgezéséről – írva is a jezsuiták felelősségét feszegették,[264] saját koruk fejleményeit pedig úgy interpretálták, hogy a visszaállított jezsuiták immár teljesen uralmuk alá hajtották a pápaságot. Az egyház antiliberális, retrográd és ultramontán tendenciája, amely a csalatkozhatatlanság dogmájának elfogadásával ért csúcspontjára, interpretációjuk szerint a jezsuiták befolyásának tanújele volt, lényegében a „jesuitismus" egyházon belüli diadalát jelentette. Péteri

[258] MÁNYOKI 1872, 21.
[259] DISKAY 1872, 23–24.
[260] XIV. Kelemen pápa haláláról szólva s halála miatt a társaságot vádolva szintén Giobertit idézte. PÉTERI 1873, 88–90.
[261] Gioberti antijezsuita propagandájához lásd BORUTTA 2011, 218–220.
[262] Erre Ajkay Alinka is felhívta a figyelmet: AJKAY 2016, 212.
[263] VANYÓ 1983, 86–87.
[264] DISKAY 1872, 20–21; N. n. 1872, 45; PÉTERI 1873, 84–90; TOLDY 1873, 329–330.

szerint a híres-hírhedt *Syllabus* – amely ekkortájt a reakciós katolikus felfogás szimbólumává vált a liberálisok szemében – a jezsuiták „bibliája" volt.[265] Értelmezésük 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.

Minthogy az antijezsuitizmus többnyire az egyházon belül is talajra talált, amit például Gioberti antijezsuita hadjárata is bizonyíthat, sőt jó páran a 19. századi hazai liberális papság soraiban is osztották az antiklerikálisok jezsuitaellenes felfogását,[266] a szerzők többnyire differenciáltak az egyház belső viszonyairól szólva. Így a református Péteri is hamar leszögezte, hogy bírálata nem sújtja „a magyarországi alsóbb római kath[olikus] papságot, mert ez felvilágosodását és hazafiságát több ízben is bebizonyította".[267] Toldy pedig írása nyitányán rögtön egy olyan történetet tárt olvasója elé, amely szerint egy „tisztes, őszfürtű pap" Rómában könnyekre fakadt amiatt, hogy a pontosan 100 éve feloszlatott jezsuita rend immár uralomra jutott 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. Végül oda jutott: „Követelnie kell [a jezsuita rend betiltását] minden vallásos katholikusnak, mert a keresztyénségnek alig van veszedelmesebb ellensége a Jézustársaságnál."[268] Fontos azonban hangsúlyozni, ha tápláltak is némi reményt a szerzők az alsópapság egy részének esetleges szimpátiája iránt, ezt nemigen tekinthetjük az antijezsuita irodalom specifikus jegyének. Az alsópapság hazafiasnak, „jobbnak" tartott tagjait ugyanis nem pusztán a jezsuitaellenes szövegek méltatták ez idő tájt: a korabeli antiklerikális kiadványok lapjain a leghevesebben egyházellenes szerzők[269] is tisztelegtek olyasfajta gesztusok útján a nem-ultramontán egyházi személyek előtt, mint amilyet például Péteri is papírra vetett. Az antijezsuita polémiák ráadásul többnyire 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

[265] PÉTERI 1873, 153.
[266] 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.
[267] PÉTERI 1873, 13.
[268] TOLDY 1873, 5, 296, 409.
[269] Így például „Papramorgó" is. „Papramorgó" 1870/a, 30, 122–123.

tanodákat" – hirdette egyebek mellett.[270] Péteri szintúgy pedzegette, hogy eljött az ideje az egyházi javak elvilágiasításának és népnevelési célra fordításának.[271] 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 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 s 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".[272] A „felvilágosodás" jelszava valamennyi vitairat oldalain felsejlett. Péteri például, ugyan figyelme főleg a „fény századát" megelőző eseményekre összpontosult, saját korának dolgait is firtatta, ami folytán élt lehetőséggel, hogy szintén a felvilágosodás, továbbá a szabadságjogok pártján foglaljon állást a jezsuita „középkori eszmék" ellen.[273] Diskay szintén mint „a szabadság, testvériség, egyenlőség, és az ész minden vivmányainak ellenségeiről" írt a jezsuitákról, majd jórészt ő is a haladás, valamint a felvilágosodás cégére alatt ítélte el a rendet.[274] 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.[275]

Kultúrharcos interpretációs keretek és jezsuitaellenesség

A Jézus-társaság felépítésének erőteljes centralizációja és római origója már az újkor folyamán konfliktusok forrásává vált. Az abszolút monarchiák s főleg az államegyházi el-

[270] *A jezsuitákról*, 1872, 47–49.
[271] PÉTERI 1873, 63–64.
[272] *A jezsuitákról*, 1872, 6.
[273] PÉTERI 1873, 94–95 stb.
[274] DISKAY 1872, 3, 42–43.
[275] BANGERT 374–375; BÁNKUTI 2013, 478–479.

gondolások pártfogói hajlottak ugyanis a pápai hatalom előretolt bástyáját látni a társaságban. Így a felvilágosodás idején is jórészt állampolitikai szempontok inspirálták a jezsuiták, illetve az egyéb szerzetesrendek elleni hajszát. A szerzetek 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.[276] 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".[277] 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, ezzel egyidejűleg a pápahűség, illetve az állampolgári lojalitás hierarchiájának problémáját firtatták az „ultramontán" papságot ostorozva. Vajon mennyire szőtte át a kultúrharc retorikája az antijezsuita irodalmat?

A kultúrharcos interpretációs keretek, amelyek Toldy 1868-as antiklerikális vitairatában 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 theokratiájok 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." Egypár 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 letenni. 2. Tanításuk alapján az egyházi személyek nem alávetettjei 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.[278] Kritikája középpontjában tehát elsősorban azok a

[276] BÁNKUTI 2013, 477; VANYÓ 1983, 84–85.
[277] Idézi VANYÓ 1983, 88.
[278] TOLDY 1872, 281–292.

teológiai irányzatok álltak, amelyek az egyház fejének kiterjedt hatalmat tulajdonítottak az evilági ügyek terén. 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 szöveg alcíme a jezsuiták jellemzését „államhozi viszonyukra" összpontosítva ígérte, majd a szerző egyebek mellett felemlegette, 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".[279] Ám 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 feloszlatás idején, jó egy évszázaddal ezelőtt is jellemezték a jezsuitaellenes felfogást. A kultúrharc retorikája azonban a maga sajátos fogalmi hálójával, frazeológiájával s jellegzetesen 19. századi referenciájú utalásaival nem vált dominánssá, jellegadóvá a 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 a Jézus-társaság szupranacionális jellegére több ízben élt a „fekete-csuhás Internationale" szófordulattal,[280] 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 kettőjük lehetséges szövetségét is.[281] 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 rosszallva utalt a társaság római orien-

[279] MÁNYOKI 1872, 5–6, 37.
[280] PÉTERI 1873, 4, 12, 23.
[281] GROSS 1997, 564–565.

tációjára, s egyaránt idézték a francia eredetű szállóigét, amely szerint „Loyola intézménye oly kard, melynek markolata Rómában, hegye mindenütt van".[282]

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 terén 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 meg a jezsuita rend száműzését sürgető, tehát eredetileg szintúgy a régebbi idők módszerének megfelelő programját, amely a liberalizmus szellemében felfogott szabadságjogok minden eddiginél szélesebb érvényesülését ígérte. Szögezzük le: mindnyájuk a „szabadság", a „felvilágosodás" jelszavait hirdette, tehát a „korszellem" pártján pozícionálta magát, ezzel együtt egy olyasfajta eljárást javasoltak a jezsuita renddel szemben, amely hajdan az újkori monarchiák gyakorlatát is jellemezte. Igaz, elegendő például a Német Birodalomra gondolni, az abszolút monarchiák eljárásmódját e téren 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.

Érdemes 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 haladópárti képviselője a polémiák hevében kijelentette, hogy a

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

felrótt kifogások a szabadság hamis fogalmán alapulnak: a Centrumpárt soraiban, mint hirdette, a szabadságon felhatalmazást értettek az emberek szabadságának elnyomására is. Szerinte viszont a szabadság valójában nem nyújt oltalmat a szolgaiságnak, a tolerancia pedig nem tűri az intoleranciát. Részint pont a szabadságjogok dilemmája miatt azonban sem a nemzeti liberális és a haladópárti képviselők, sem a demokraták álláspontja nem volt egyhangú a jezsuitatörvény ügyében: a javaslat elfogadásának vitájában ugyanis liberális aggályok 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 precedens 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.[283] 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, és figyelemre érdemes, hogy a Német Birodalmat ugyanitt 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 amellett foglalt állást, hogy a polgári szabadság fogalmának, követelményének megfelelően hazájában mind az egyének, mind pedig az egyletek „erejök 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 érzelem elfojtását s a valódi míveltség visszaszorítását célozzák, oly társulatot, melynek tagjai főnöküknek vak engedelmességet esküdvén, titkos üzelmekben – a nagy gépezetnek csak öntudatlan részei hozatnak mozgásba".[284] Sorai azt sugallják, hogy félretéve a liberális eszmék elvárásait, a jezsuita rend ellen rendhagyó módon, egyedi módszerrel kell eljárni, álláspontja igazolása céljából pedig ismét felemlegette az antijezsuitizmus jellemző vádpontjait. Előtérbe helyezve ehelyütt, hogy társaságuk „a szabadság elnyomására alakult", a rendben lényegében fenyegető tényezőt, veszélyforrást jelölt meg a szabadságra, a polgári államra és társadalomra nézve. A fellépést

[283] Minderről részletesen: GROSS 1997, 550–560.
[284] MÁNYOKI 1872, 36–37.

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 összecsengett az előzőleg idézett szerzőéjével: mivelhogy nézete szerint a jezsuiták a szabadság legádázabb ellenségei, „privilegiált hóhérai", rendjük szerinte sem részesülhet a szabadság gyümölcseiből. Interpretációjában egyenesen az állam, valamint a szabadság ellen folytatnak harcot azok, „[a]kik nem rövidlátásból, hanem öntudatosan hivatkoznak a jezuitismus védelmében a liberális elvekre, midőn a szabadság nevében követelnek pártfogást a szabadság ellenségeinek". Érvelésmódja, 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 történeti jogig is visszanyúlt argumentációja.[285] 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 folytán. Nem jogosult tehát polgárjogra szerinte, „ki római főnökének feltétlen engedelmességet 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".[286] Az egyházhoz, illetve a hazához – az államhoz – fűződő lojalitások hierarchiáját bolygató hazafiatlanság-vád, amely folyton-folyvást feltűnt az antiklerikális iratok lapjain, ahogy azt láthatjuk, meglehetősen végletes, szélsőséges megoldási javaslatot inspirált itt, 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

[285] Hangsúlyozva, hogy Magyarországnak ősrégi joga a szerzetesrendek befogadásáról vagy ennek ellenkezőjéről dönteni. TOLDY 1873, 447.
[286] TOLDY 1873, 442–450.

1848. évi svájci száműzetéséről hozott alkotmánycikkely[287] 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".[288] 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 készitsünk-e számára puha fészket, hogy istentelen büneit onnan repitve 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 példájára[289] is utalt, mint amely állam földjéről „az ördögi hadat elkergeté".[290] 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 szabad előrehaladásnak.

Péteri Károly vitairatának apropójául ugyan a német földről elűzött jezsuiták ügye szolgált,[291] célja jóval túlmutatott azon, hogy a száműzött szerzetesek befogadása ellen érveljen, amit fontosnak tartott hamarjában tisztázni: „nem arról kell intézkedni, hogy a Németországból 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 szuronyok védelme alatt rontottak be hazánkba, telepedtek le s építettek kaszárnyákat 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

[287] 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.
[288] *A jezsuitákról*, 1872, 21.
[289] Spanyolországból már az 1820-as forradalom során is száműzték a jezsuitákat, a szerző azonban itt bizonyára az 1868-as fordulatra, forradalomra utalt, amely szintúgy a jezsuiták elűzését eredményezte. BANGERT 2002, 390–391.
[290] DISKAY 1872, 44–45.
[291] Péteri vitairata Haynald Lajos Pest megye közgyűlésén 1872. november 12-én elhangzott beszédjére 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.

valamennyi törvény érvényét vesztette, 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. Így hát Péteri elsősorban nem is a törvényhozás, hanem a közigazgatás útján javasolt szigorú eljárást a jezsuiták ellen.[292] 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 reputatiója" forgott kockán.[293]

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 kővel is meghajigálták. Miután a jezsuiták elhagyni kényszerültek Németországot, országszerte rémhírek kaptak szárnyra, amelyek állítólagos idegen jezsuiták feltűnéséről szóltak. Egyidejűleg megyei s városi petíciók kérték, hogy a kormány, illetve az országgyűlés vegye elejét a német földről elűzöttek befogadásának, továbbá számolják fel a jezsuiták fennálló rendházait is az országban.[294] (Diskay röpiratának apropójául pont az szolgált, hogy Pápa városa nem fogta pártját az antijezsuita köriratnak.[295]) A polémiák idejével elcsendesedtek, jóllehet az országgyűlésben még 1876-ban is indítványozták a jezsuiták kitiltását.[296]

Itt mindössze röviden érinteném, hogy az antiklerikális kiadványok a jezsuiták mellett természetesen a többi szerzetesrenddel szemben is felhánytorgatták, hogy Róma felé lojálisak, hogy feltétlen engedelmességet fogadnak, amely az ország határain túli elöljárókhoz láncolja a rend tagjait – amit márpedig egyetlen szuverén állam sem tűrhet. Az irományok 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, hogy az apácák, a szerzetesek, így a jezsuiták szinte elárasztották az országot. Előterjesztetve saját egyházügyi javaslatát Simonyi

[292] PÉTERI 1873, 13–17, 23.
[293] PÉTERI 1873, 93.
[294] PETRUCH 1992, 278–280.
[295] *Fővárosi Lapok* 10/147. 1873. június 28. 640.
[296] SALACZ 1974, 56–57.

végül megállapította: „A jezsuiták számüzendők: bár az ellenükben fenálló törvényes okok mindazon szerzetekre is érvényesek, melyeknek főnökeik Rómában laknak.”[297] 1868-as munkájában Toldy is súlyosan bírálta a szerzetesi intézményt – megjegyezve egyebek mellett, hogy „a szerzetesek Róma legkitartóbb, legfanatikusabb, legügyesebb előharcosai”. Természetesnek ítélhetjük tehát, hogy ő is azt propagálta, hogy az állam töröljön el minden szerzetet, majd foglalja le azok javait.[298] Hozzátehetjük: a reformprogramok iránt fogékony közegek már a reformkor előestéjén sötét képet festettek a szerzetesrendek közéleti tevékenykedéséről, szerepéről, s a szerzetességben a haladás gátját jelölték meg. Ennek megfelelően fokozottabb ellenőrzésük, illetve bizonyos fokú megrendszabályozásuk mellett több ízben feloszlatásuk igénye is felmerült, jóllehet ez utóbbiról, vagyis az ország összes szerzetesrendjének felszámolásáról szóló javaslat még 1848 forradalmi atmoszférájában sem nyert számottevő támogatást.[299] Úgy gondolom, a fentebb felvázolt programok, javaslatok is megvilágíthatják, hogy a 19. századi radikális egyházpolitikai koncepciók, elgondolások hátterében mennyire erősen volt jelen a felvilágosult abszolutizmus, a jozefinizmus[300] 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 elharapództak, 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 szerzetek 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 Poroszor-

[297] SIMONYI 1874, 82–83, 131.
[298] TOLDY 1868, 223–227.
[299] FAZEKAS 1999, 82, 108–109.
[300] II. József felvilágosult abszolutizmusa is eljutott egyes szerzetesrendek felszámolásáig. VANYÓ, 1983, 89–90.

ságban,[301] 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 egyházról formált álláspontok immár nem feltétlenül függtek a felekezetiségtől: például 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.[302]

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 egyházias felfogást jelölte.[303] A dualizmus érájában fogant antiklerikális források szóhasználatában a „jezsuita" szintúgy 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 szólni, mint amely személy magán hordja a rendtagok sztereotípiák szerinti tulajdonságait, azaz fondorlatos, szemfényvesztő, álszent és főleg hazug. A nevét elrejtő szerző, tehát feltehetőleg Maár például röpirata tárgyát definiálandó 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".[304] 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".[305]

Összefoglalás

A bencés történész Vanyó Tihamér a felvilágosodás idejének pamfletjeit vizsgálva rávilágított már, hogy: „[a] szerzetesség elleni irodalom egyáltalán nem oly gazdag gondolatokban és érvekben, mint kötetekben."[306] Úgy gondolom, meglátása a 19. századi hazai

[301] A németországi és itáliai jezsuita- és szerzetesellenes agitációhoz, majd politikai cselekvéshez lásd BORUTTA 2011, 218–265.
[302] Lásd SCHLETT 2010, 499.
[303] FAZEKAS 1999, 109–111.
[304] *A jezsuitákról*, 1872, 6.
[305] PÉTERI 1873, 94.
[306] VANYÓ 1983, 84.

antijezsuita vitairat-irodalmat 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 brosúrák is foglalkoztak 19. századi eseményekkel, az arányok viszont itt határozottan elbillentek az előbbiek javára. A felekezeti eredetű előítéletek így továbbéltek 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 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 törvény-

szerzést 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. Itt is láthatjuk tehát, hogy az antiklerikális iratok lapjain nemigen, legfeljebb pusztán a jelszavak szintjén érvényesült a „szabad egyház a 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 RÖPIRAT-IRODALMÁBAN

E fejezet középpontjába az 1890-es évek első felének szövegei kerülnek, tehát az egyházpolitikai küzdelmeknek vagy magyar kultúrharcnak is nevezett fejlemények antiklerikális röpirat-irodalma, amelyről eleddig némileg kevesebb szót ejtettem. Kétévtizednyi idő pergett le a zsinat idejének vitái óta, mire Csáky Albin miniszter ún. „elkeresztelési" rendelete újra felszínre hozta az egyházpolitikai reformok – Tisza idején alig bolygatott – problémáit. Érdemes tehát figyelmet fordítani az eszmetörténeti mező egészének színelváltozásaira, hogy a folytatásban ezt is figyelembe véve szemléljük az antiklerikális kútfők újabb csoportját.

A 19. század utolsó negyedét vizsgálva az eszmetörténeti összefoglalások a fősodrú 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 a nem-magyar ajkúak magyarosítását. Eötvös József néhai liberális ideája, az etnikai-nyelvi szempontból semleges állam programja, amelyen jórészt az 1868-ban elfogadott, „a nemzetiségi egyenjogúság tárgyában" hozott törvény is alapult, nemigen tett szert népszerűségre 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 haladás motorja s a közjó előmozdítója is egyben – mint a magyar nemzet erejének kifejezője tevőlegesen segíti a magyarságot nemzeti céljai elérésében, Kárpát-medencei hegemóniájának fenntartásában.[307]

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

[307] CIEGER 2001, 107–116; TAKÁTS 2007, 71–72, 78–79.

liberális és filantróp alapelvek, hanem több ízben igenis nacionalista princípiumok rejlettek. 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.[308] 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.[309] 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 polémiájában 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 jellegű 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 a '70-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 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.[310]

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 ostorozott szigorú, „ultramontán" egyházias felfogás oppozícióját 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

[308] PÉTER 1998, 68–69, 77.
[309] GERGELY 1987, 117.
[310] PÉTER 1998, 62, 67.

eszméje, ezzel együtt a felépítendő „nemzeti állam” programja. Az egyházias szellem fő kihívója, ellenfele tehát a diskurzusok szintjén – több szövegben legalábbis – megváltozott.

A református erdélyi jogász Deák Albert (1864–1924)[311] 1894-ben publikált röpiratának már a főcíme is meglehetősen beszédes: *Harc a nemzetállam ellen*.[312] 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 értek végét, a szerző reményei szerint viszont az eddig le nem győzetett pápai hatalom immár tényleg 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« inditott”. A röpirat írója rámutatott az egyház szupranacionális jellegének és a modern nacionalizmusnak az ellentétére, és diszharmóniájukat bizonygatta. Amíg az egyház a „legszivesebben látná az egész civilizált világot egy hatalmas szellemi birodalomban (természetesen a pápa jogara alatt) egyesitve”, s egységes, univerzális jegyeit preferálná, addig a nemzet új, modern eszméje „még jobban szembetűnővé tette és kiélesitette 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, de 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”.[313]

A kormánypárti politikus, publicista és ügyvéd Beksics Gusztáv (1846–1906) „Febronius” álnéven[314] 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 hívta fel a figyelmet. Magyarország vallási tagoltsága a látásmódja alapján rendkívül kártékony „felekezeti szellem” türelmetlenségével együtt olyan centrifugális hatású, szétforgácsoló tényezőt jelentett szerinte, amely gátolta a modern magyar nemzet

[311] Életrajza: SZINNYEI 1891–1914, II. 666–667. col.
[312] „Trebla Kádder” 1894.
[313] „Trebla Kádder” 1894, 7–10, 13–14, 33–36.
[314] „Febronius” 1891. – Beksics álnevét Salacz is feloldja. SALACZ 1938, 119.

integrációját – vagyis azt, hogy a Kárpát-medence népei végre egy erős nemzetben egyesüljenek.[315] 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 felrótta. A röpirat írója ráadásul rosszallva 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, minthogy egyházi szervezetük egyúttal nemzetiségi nyelvük, kultúrájuk legfőbb fenntartóját, ápolóját, fejlesztőjét 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, hiszen régies társadalmuk laicizálódása jóval lassabban haladt.[316] Mindemellett megjegyezhetjük, hogy az a gondolat, amely szerint a felekezeti sokszínűség nehezíti a nemzeti egység megteremtését, nem volt teljesen új, feltűnt már a reformkorban is. Széchenyi István *Hitel* című művében például a nemzeti egység igényéről írva a centrifugális erők sorában utalt a vallási tagoltságra is.[317]

A „felekezeti szellem" aknamunkájának gondolata Beksics egyházpolitikai programjának is kiindulópontjául szolgált. „Az államnak tehát – mint írta – saját kezébe kell vennie a nemzeti czélok 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 felülemelkedik 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 alul maradna a hadsereg módjára fegyelmezett, erőteljе-

[315] „Febronius" 1891, 12–15, 18.
[316] A témához lásd pl.: GERGELY 2008.
[317] 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, irói gőg, státus, személyes haszon, mania 's a' t. ugy mint a' könnyen eldarabolható követ a fövény, eddig egymáshoz csak gyengén tartott 's hazánkat töredékeny mosaikhoz tette hasonlóvá". SZÉCHENYI 1830, 225.

sen centralizált, ezáltal roppant erős egyházzal szemben, amely élve a szabad mozgástér lehetőségével hamarosan előretörne a parlamenten belül is. Lényegében az anno Simonyi Iván által is megfogalmazott aggodalmak, félelmek sejlettek fel a Szabadelvű Párt publicistájának szövegében is. Másfelől félelme szerint a szlovák vagy a horvát katolikusok magas számaránya miatt az egyházi önkormányzat, amelynek létrejötte a szeparációból adódna, az ország egyes részein nemzetiségi aspirációk alapjául szolgálna. Ennélfogva nem támogatta az egyházszervezet decentralizációját sem – amely célt 1869–71-ben még felkarolták az antiklerikális röpiratok –, mivel szerinte szintén nemzetiségi célok érvényesülésére teremtene lehetőséget.[318] Megállapíthatjuk tehát, hogy a nacionalista nézőpont előretörése Beksics Gusztávnál nem pusztán az érvek skáláját, a szöveg nyelvezetét színezte át, hanem az előzőleg megismert fősodrú 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.[319]

1893-ban Beksics újabb pamflettel jelentkezett, most „Severus" álnéven publikált.[320] Iromány apropójául Schlauch Lőrinc bíboros, nagyváradi püspök eredetileg Ferenc József részére írt felterjesztése szolgált, amelyben a főpap a házasságjogi törvényjavaslatot támadta, és amely hamarosan nyomtatott formában is napvilágot látott.[321] 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 tartott szárnyától, amely utóbbi csoport reményei szerint a főpapság egy részét is magába foglalta. Dörgedelmes vádjai szerint az „ultramontán reakció" Schlauch Lőrinccel az élen mind az állam, mind az egyéb felekezetek ellen felszítaná a háború lángját. A kultúrharc retorikájára jellemző militáns metaforák, szófordulatok a nagyváradi püspök kritikájában is rendre előtérbe kerültek: „Schlauch Lőrincz pásztorbotja

[318] „Febronius" 1891, 13, 43–44, 68–69, 74.
[319] DIÓS 1993–2013, III. 520–521.
[320] Álnevét Gulyás lexikonja is feloldja: GULYÁS 1978, 392, 525.
[321] SALACZ 1938, 264–267.

lándzsává hegyeződött ki. Érvei éles töltények, habár ritkán találnak, sőt néha el sem sülnek." 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 szivében". 1893-as röpiratában emellett már eljutott a nemzeti, de legalábbis egy nemzetibb egyház programjáig is. Koncepcióját 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" folyományát – úgy tálalta, mint egy, a nemzet őseredeti történeti fejlődésétől eltérő, idegen fejleményt, amely külső tényezők befolyása útján jutott érvényre az országban. Végül az alábbi felhívással fordult olvasójához: „Legyen jelszavunkká: »Magyar nemzeti egyház és nemzeti állam«."[322]

A röpiratok a 19. század végi magyar nacionalizmus központi problémáját, a nemzetiségek ügyét is összekapcsolták az egyházpolitikai reformok polémiájával, elsősorban a polgári házasság tárgyában – amely nem mellesleg a legtöbb vitát generálta,[323] 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 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 s az állam jogosultságához – szerintük – 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 ilyen szerepét az egységes nemzeti jogok megteremtésében, így a vallásilag – egyúttal nemzetiségileg – vegyes házasságok előtti gátló tényezők lebontásában jelölték meg.

[322] „Severus" 1893, 10–17, 96–98, 102.
[323] A polgári házasság vitájához, ennek érvelésmódjaihoz részletesebben lásd SARNYAI 2015.

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 czélok megvalósításának egyik legfőbb eszközét követelni kellett már régen. Mint a nemzetiségi és táji ellentétek leggyorsabb megszűntetőjét; mint az állami és nemzeti öntudat legbiztosabb hordozóját.” Ugyanitt aztán megmagyarázta, hogy szerinte hogyan segítené elő a házasságügyi reform a magyarosodást: „A külömböző 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.”[324] Deák Albert ugyancsak komoly jelentőséget tulajdonított a polgári házasságnak a magyarosodás szempontjából. Mint írta:

> „Arról van szó, hogy a nemzetiségi területek szerént szétszakitott, nemzetiségi egyházak szerént separált, ritualis jogok helyett, egységes, nemzeti és állampolgári institutió létesittessék […], 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 családalapitás actusában”.[325]

A polgári házasság intézményéhez fűződő asszimilációs remények természetesen a tervezett reform országgyűlési tárgyalása során is rendre felmerültek. Szilágyi Dezső igazságügyminiszter is 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”.[326]

A „Flamma” álnéven jegyzett, feltehetőleg az ügyvéd s újságíró Pollák Illés (1852–1930)[327] 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 érvelésmódja szerint elengedhetetlen, hogy a magyarság együtt haladjon a modern világ fejlődési irányával, s felvegye a lépést

[324] „Febronius” 1891, 96–97.
[325] „Trebla Kádder” 1894, 35.
[326] *Képviselőházi napló*, 1892–1897. XV. (1893. deczember 1. – 1894. február 6.) 84.
[327] A szerző álnevét Gulyás Pál álnév-lexikonja is feloldja: GULYÁS 1978, 164, 614. Életrajza: SZINNYEI 1891–1914, X. 1342–1343. col.

az európai nemzetállamok éleződő versenyében. Emiatt létfontosságú álláspontja alapján, hogy a 9 milliós magyar nemzet magába olvasztva a Kárpát-medence mind a 17 millió lakóját[328] megerősödjön. A szerző hite szerint az állam ugyan megtenné a tőle telhetőt e célból, „[á]mde a katholikus 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 felekezetileg vegyes házasságok egyházi-felekezeti szabályozásból fakadó korlátjaira, problémáira hívta fel olvasója figyelmét, amely viszontagságok folytán „Magyarország el van ütve a legfontosabb nemzetképző erőtől", 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 katholikus 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".[329] Láthatjuk, hogy „Flamma" írásában is a „nemzeti állam" víziója, elérendő célja jelent meg, érvelése pedig megvilágítja, hogy a reformok nála éppen úgy, mint Beksics Gusztáv programjában a nemzeti érdekek elsőbbségének, feltétlen érvényesülésének garanciáját ígérték. Egyházi részről egyébiránt ténylegesen nem helyeselték a felekezetileg vegyes házasságokat. Az egyházias szemléletű történész Salacz Gábor sorait[330] idézve az egyház „a vallási közömbösségtől féltve híveit s lehetetlennek tartva vegyes vallású házasok 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 összecsapását, harcát interpretálta, amelynek tétje a nemzet függetlensége, és amely szinte létharc a magyarság számára. Olvasótábora nemzeti önérzetére apellálva bizonygatta, hogy a pápai hatalmi befolyás elfogadhatatlan, lesújtó 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 létrejöttének esélyét is meg-

[328] 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.
[329] „Flamma" 1894, 34–41, 48–49.
[330] SALACZ 1938, 10–11.

pendítette. Ennek fényében figyelmeztette a papságot: „A magyar előbb születik magyarnak s csak aztán veszik fel a kereszténységbe. Mikor Szt. István alatt felvették a katholicismust, azért tették, mert jobbnak találták. Semmi sem mutatja pedig, hogy a nemzet választóképessége s joga valahol elveszett volna a történelem erdőiben."[331] 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 részére is jogosítványt szerzett, és rányomta bélyegét a magyar nemzetiségi politikai gondolkodásra is.[332] Habár a szociáldarwinizmus befolyásától más szövegek szerzői sem függetlenedtek, a „Flamma" által írt röpirat frazeológiájában, érvelésmódjában a darwinista jellegű hatás elég 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 megemlítette a szövegben.[333]

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 ellenezték 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.[334] A románok végül szolidaritásukat fejezték ki az ország más nem-magyar népcsoportjai felé. Egyes nemzetiségi közegek egyházpolitikai ellenzékisége persze már előzőleg is muníciót nyújtott az események olyfajta interpretálásához, hogy a katolikus egyház a nemzetiségek segítségével folytat háborút a magyar állam ellen. *Lázadó papok* című röpiratában a „Rutilus" álnevű publicista, az irodalomtörténész, esztéta és gimnáziu-

[331] „Flamma" 1894, 6, 81–82, 140–142.
[332] NÉMETH G. 1976, 31, 38–39.
[333] „Flamma" 1894, 19, 24, 27–28.
[334] Az 1894. május 3-ai aradi román gyűlés határozatai. In: KEMÉNY G. 1956, 131.

mi tanár Szigetvári Iván (1858–1932)[335] maga is felpanaszolta ezt. 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 illik, jönnek a szövetséges hadak Rómából és az osztrák feudalisoktól, oláhoktól és tótoktól meg egyéb jóbarátaitól a magyar nemzetnek".[336] Bizonyára mindez lehetőséget teremtett még jobban elidegeníteni a nemzeti érzelmű olvasót az egyházi állásponttól – vagyis a hazafias, nemzeti érzést mozgósítani a papság ellen.

„Rutilus" brosúrája jól példázhatja továbbá, hogy a 19. század végi magyar nacionalizmus nyelvezete és eszmevilága még 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 célok álltak. Szigetvári ugyanis elsősorban a nem-vallásos állampolgárok hangját hallatva szorgalmazta a teljes vallásszabadságot, így a felekezetnélküliség jogi lehetőségének megteremtését, majd az anyakönyvezés, a házasság s az iskolák szekularizációját. Noha nehezményezte a szabadelvűség magyarországi elhanyagolását, és rosszallólag írt az egyház szabadelvűség-ellenes agitációjáról – szerinte: hadjáratáról –, mégsem mint a liberalizmus, hanem mint a szocializmus programját aposztrofálta fő álláspontját, amely szerint „a vallást magánüggyé kell tenni".[337] Figyelemre érdemes, hogy még egy, a szocializmus felé nyitott értelmiségitől[338] sem állt távol nacionalista jellegű frázisok és interpretációk használata, ha az egyházi ügyek polémiájához 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 önérzet 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 birja 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 magyarosí-

[335] Életrajza: SZINNYEI 1891–1914, XIII. 846–848. col. (Álnevét Szinnyei is feloldja.)
[336] „Rutilus" 1893, 8.
[337] „Rutilus" 1893, 5–7.
[338] A szövegben utalt a munkásmozgalom és az ultramontanizmus hazai megítélésének véleménye szerinti kettős mércéjére. „Ha szegény munkások gyülnek össze elpanaszolni, hogy éheznek és egy-egy merészebb hang hallatszik 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.

tást, nyelvünk hódít minden téren, csak a kath[olikus] theologiát nem bírja meghódítni; ennek a nyelve idegen marad örökké, hogy ez idegen nyelven dirigálhassák a papságot Rómából".[339] Tehát a nyelv idegenségét exponálva sugallta a „fekete seregek" révén képviselt egyházi érdekek – értelmezése szerinti – idegenségét a hazától.

A „Veridicus" álnéven megjelent polgári házasság-párti röpiratról is elmondhatjuk, hogy bár érvelésében a nacionalizmus asszimilációs célrendszere nem bírt centrális jelentőséggel,[340] 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 bírálatáig, 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 parancsszavára 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 szintúgy nemzetbontó, a nemzeti egység szempontjából romboló hatású tendenciát vélt felfedezni. Mint fejtegette: „Itt tehát katholikus körök[341] alkotásával, protestáns szegregáló törekvésekkel szaggatni szét a nemzettest egységét […], nemcsak hazafiatlan dolog, de egyenesen nemzeti bün; ilyenféle, az egységes hazának nemzettestét szétszaggató munkára nincs Magyarországnak szüksége." Eszmefuttatása végén állást foglalva a nemzeti kötődés elsőbbsége mellett oppozícióba helyezte egymással a hazaszeretetet és az ultramontanizmust is. „Róma nekünk idegen föld, nem hazánk, semminemü 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

[339] „Rutilus" 1893, 5, 10.

[340] 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 szemszögből mérlegelve tette. A házasságjogi reform szerinte tehát a célból is fontos, „hogy a külömböző népfaj s vallási szektákra szakadozott polyglott monarchia népeinek házasságok általi egybeolvadása utján a birodalom consolidatiója előmozdittassék, miért is a polg[ári] házasság szószóllói egyszersmind az ország s az öszbirodalom legőszintébb barátai gyanánt üdvözölhetők[,] míg annak ellenesei egyuttal a monarchia nyilt vagy alattomos titkos elleneiként tekintendők". „Veridicus" 1893, 127.

[341] 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.

adományaival eláraszt, s mely iránt oly nagyok a mi kötelességeink, utánna álljon e Romának!?"[342] – 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 relígió szempontjából ugyanis egymással ellentétes irányú folyamatok hullámszerű mozgását fedezhetjük fel 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 tanújeléül szolgálhat.[343] Ez jórészt egybecseng a röpiratok vádjaival, hiszen rendre felróták 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 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 suveränitását helyezi; másrészt pedig ép ezen legfőbb földi tekintélyével hárítja el a nemzeti amalgamizácziónak a felekezetességben rejlő akadályait."[344] A magyar egyházpolitikai küzdelmek idején a felekezetiség bástyáinak erősödését például katolikus nagygyűlések jelezték,[345] majd a politikai katolicizmus[346] zászlóbontásával létrejött Katolikus 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 újólag 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, ráczczal".[347]

Végül megjegyezhetjük, hogy az itt vizsgált forráscsoportban a nacionalizmus még rendre szabadelvűséggel járt együtt, s nem töltődött antiszemita tartalommal úgy, mint általában az integrális nacionalizmusok. „Megyei" például – fájlalva az antiszemitizmus

[342] „Veridicus" 1893, 104, 118–120.
[343] Lásd BRANDT 2013.
[344] „Megyei" 1893, 14.
[345] Noha az egyház reflexióit itt nincs mód vizsgálni, 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.
[346] A politikai katolicizmus mellett alig esik szó a politikai protestantizmusról. Ez utóbbi értelmezési lehetőségeihez lásd KOVÁCS 2016.
[347] *Jön a sáska!* 1896, 30.

hazai pozícióit – határozottan pártfogolta az izraelita vallás recepcióját is, s mint szinte minden előzőleg érintett, nacionalista inspirációjú szöveg szerzője a házasságjogi 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".[348] (Az 1894. évi házasságjogi törvény végül a keresztény–zsidó vegyes 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,[349] amely folyamattal párhuzamosan a liberalizmus Magyarországon is válságba jutott. Népszerűsége, mozgósító ereje némileg már a század utolsó évtizedeire megcsappant.[350] Az 1894–95-ben elfogadott, a polgári anyakönyvezésről és házasságról, valamint a vallások szabad gyakorlásáról s az izraelita recepcióról szóló törvények a liberalizmus utolsó nagyhorderejű győzelmét jelentették a dualista országban. Igaz, a reformok vitájában már nem feltétlenül vagy legalábbis nem mindig a hagyományos értelemben vett liberális érvek játszottak főszerepet.

Kultúrharc-felfogások az újabb röpiratok lapjain

Míg a '70-es évek szövegei, mivel még 1873, tehát Virchow híres beszéde előtt születettek, nyílván nem szóltak Kulturkampfról, addig a '90-es évek pamfletjei már jól ismerték a kifejezést, és a zajló harcot többnyire már kifejezetten kultúrharcnak tartották. A küzdelmek eleje táján Beksics röpiratában még a jellegzetes félelmek kaptak hangot, s „Febronius" figyelmeztette hazáját, hogy kerülje a „kulturharczot, melyet Poroszország és Bismarck, annyi keserűséget és szenvedést okozva, végig küzdöttek". Viszonyítási pontot tehát nála is porosz–német Kulturkampf jelentett. A harcot tehát 1891-ben még nem tartotta zajló folyamatnak, realitásnak. Sőt „Severus" álnéven 1893-ban is mindössze az „ultramontán" erők fegyverkezésről és háborús céljairól szólt. Egyúttal figyelmeztette ez ügyben az adott tábort: „A magyar közvéleményben igenis tűz van. Tűz, mely kipattanásra kész. Ép ezért óvakodjék az ultramontán reakczió a tűzzel játszani!"[351]

1893-ban viszont a „Rutilus" álnevű füzet szerzője már egyenesen élcelődött azon, hogyan félte-rettegte hazája a „kulturharc veszedelmét". Mint írta: „A legtöbbet emlegetett

[348] „Megyei" 1893, 31, 35.
[349] Lásd pl. PETRÁS 2006.
[350] TAKÁTS 2007, 75.
[351] „Severus" 1893, 84.

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 szöveg szerzője szerint a félelem mellett az a bizonyos probléma is megzavarta a tisztánlátást, hogy ugyanazon szó alatt nem ugyanazt értették az emberek. Megállapította, hogy Virchow csupán a „Kulturkampf" szóösszetételt találta fel, ám a mögöttes jelenség régtől fogva ismeretes lehet Európában. Poroszország Kulturkampfja mögött – taglalta a publicista – lényegében az alábbi és Magyarországon szintúgy jól ismert probléma rejlett: „az állam érvényesíteni akarja hatalmát minden téren, az egyházzal szemben is; hűséget és engedelmességet kíván összes alattvalóitól, a kath[olikus] papoktól is. Erre a pápa saját hatalmát szembeállítja az állammal és a papoknak megtiltja az engedelmességet." 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, átszőve természetesen számos politikai érdekkel, tulajdonképen a legnagyobb kulturharc". Ahol pedig a protestantizmus győzelemre jutott, ott az országok „el is végezték a maguk kulturharcát".[352] 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 albigens 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."[353] Jól láthatjuk, hogy Kulturkampfot nem úgy értelmezték, mint valamifajta újabb keletű s kifejezetten saját koruk fejlődésére jellemző fejleményt. A magyar nemzetállami szuverenitás kiteljesítésének, így a külföldi, pápai befolyás felszámolásának a célja az idézett szerzők nézőpontja szerint viszont immár elengedhetetlenné 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

[352] „Rutilus" 1893, 14–17.
[353] „Trebla Kádder" 1894, 5–8, 13.

szempontokat, s a nacionalizmus hatása még ott is látványosan érvényre jutott, ahol nem uralta el teljesen egy-egy szöveg érvskáláját. Habár, és ezt több ponton is megjegyeztem, 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 a ’90-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 szupranacionális egyház összecsapását, amelynek tétje végső soron a nemzet, illetve a „magyar nemzeti állam” függetlensége Rómával szemben. Másrészt a magyar nacionalizmus asszimilációs igénye is igen erőteljes befolyással volt a polgári házasság-párti állásfoglalásokra. Harmadrészt a felekezeti feszültségek felújulása idején több szöveg szerzője megfogalmazta azt a vádat, hogy a túlzott felekezeti kötődések s 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 szabadelvűségen, mint anno például Eötvös József – 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 itt megjegyezni, hogy előzőleg 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 német állam és az ultramontanizmus konfrontációját.[354] A kultúrharcos iratok ideológiájának effajta nemzeti-nemzetiségi dimenziója 1890 után Magyarországon is látványosabba vált.

A szövegekben ekkortájt megjelent a kultúrharc-kifejezés is. Habár a mérsékelt liberálisok, jórészt pont az ország felekezeti és nemzetiségi széttagoltsága miatt – a felekezeti viszályok felszításától tartva –, többnyire kerülni kívánták a Kulturkampfot, az antiklerikális röpiratok publicistái már hajlottak igent mondani a harcra, amely értelmezésük szerint az ultramontanizmus feletti végső győzelem ígéretével s az állami szuverenitás kiteljesítésével kecsegtetett. Figyelemre érdemes, hogy historizálva a harcot a Luther nevével is fémjelzett mozgalmat egyre-másra úgy interpretálták, mint egy pápaságellenes szabadsághar-

[354] BORUTTA 2011, 107–109, 317–320.

cot, amely a röpiratok interpretációjában többször is a Kulturkampf fontos epizódját jelentette. A reformáció kultúrharcos interpretálásának alapja tehát egy láthatólag pozitív színezetű reformáció-felfogás volt. Érdemes tehát alaposabban is megvizsgálni, hogy a hazai antiklerikalizmus, amely, mint jeleztem, értelmezésem szerint az antikatolicizmussal azonos, hogyan is viszonyult a protestantizmushoz.

IV.
KULTÚRHARCOS INTERPRETÁCIÓS SÉMÁK ÉS A PROTESTANTIZMUS

Kultúrharc és protestantizmus

> „Németország állami egységét védte az ultramontanismus ellen. A protestáns Észak küzdött ez egységért, a culturharcz elrejtett alakjában, a kath[olikus] Dél ellen. Poroszország, Bajorország és a katholikus lakosságú egyéb vidékek ellen. Luthernek porosz katona-kabátba öltözött szelleme vívott nemcsak Rómával, hanem a germanismust állította szembe a gallicismussal."[355]

Egy meglehetősen sztereotip Kulturkampf-értelmezés rejlik Beksics fent idézett sorai mögött, amely alapján a kultúrharcok archetípusának, a porosz–német Kulturkampfnak a hátterében tulajdonképp a katolicizmus és a protestantizmus újabb egymásnak feszülését vélték felfedezni, és amelyet természetesen napjainkig jócskán árnyaltak a történeti kutatások.[356] A katolikus–protestáns érdekek konfrontációja viszont a hazai egyházpolitikai harcok historiográfiájában is több ízben nyert említést úgy, mint az események egyik központi mozgatórúgója. Elvégre az ún. „elkeresztelési harc", amely részint a felekezetek viszályaiból fakadt, a „magyar kultúrharc" egyik eredőjét, sőt szerves részét képezte. Salacz Gábor monográfiájának narratívájában is fontos szerepet játszottak a felekezeti szempontok: az egyházias szemléletű történész a II. világháború előestéjén rosszallólag írta a protestantizmus számlájára, hogy a 19. században „teljes egészében eljegyezte magát a liberalizmussal", amely irányzat ráadásul a tárgyalt események során „protestáns vezényszóra" hallgatott.[357] Emellett persze elmondhatjuk, hogy ugyan a protestánsok túlnyomórészt tényleg támogatták az egyházpolitikai reformokat, ám nem mindnyájan rajongtak egyformán és felhőtlenül a végül 1894/95-ben elfogadott törvényekért, hiszen az állami anyakönyvezés

[355] „Febronius" 1891, 119.
[356] 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.
[357] SALACZ 1974, 7–8, 80–81.

és a polgári házasság bevezetésével a lelkészek jelentékeny jövedelemtől estek el.[358] Hiába viszont az ellenpéldák sora – például a liberális katolikusok politikája –, a századforduló idejére olyan sztereotípiák rögzültek, amelyek alapján a katolicizmus a reakciós és középkorias, míg a protestantizmus a liberális és haladáspárti szemléletet reprezentálta a történelemben.[359]

Hogyan csapódtak le a felekezeti nézőpontok, sztereotípiák az antiklerikális röpiratokban? Ugyan a publicisták többnyire csak érintőlegesen foglalkoztak a protestantizmussal, mivelhogy a figyelmük elsősorban a katolikus egyház kritikájára és az egyházpolitikai reformokra összpontosult, a reformáció és egyes protestáns jegyek citálását mégiscsak megfigyelhetjük a vizsgált diskurzustérben, ahol – elöljáróban megjegyezhetjük – a katolikus és protestáns felekezetű szerzők ugyanazon eszmevilág talajáról szinte ugyanúgy hivatkoztak a protestantizmusra. A folytatásban górcső alá veszem: hogyan értelmezte a reformációt és a protestáns szellemet a kultúrharcos jellegű röpiratok szerzőgárdája, azaz hogyan épült be a protestantizmus sajátos értelmezése–interpretálása a kultúrharc retorikájába.

A protestantizmus mint pozitív példa

Az ultramontanizmus vádját felróva, a katolicizmus római origóját kifogásolva az antiklerikális röpirat-írók előszeretettel exponálták az erősebb helyi identitású protestáns egyházak példáját, sőt, mint látni fogjuk, egészében is a protestantizmust preferálták a katolicizmussal szemben.[360] A fiatal Gárdonyi Géza például polgári házasság-párti röpiratában a protestánsok, sőt a zsidók attitűdjét 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 katholikus papság az, a melynek nem Budapest parancsol, hanem Roma, s nem a magyar nemzet boldogulása a törvénye, hanem a papi uralom biztosítása."[361] Az evangélikus–katolikus vegyes házasságból született Gárdonyi „egy római katholikus 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 pátoszával. (Kósa László szerint igazán a 19. században, a neoabszolutiz-

[358] KÓSA 2011/d, 292–293., 299–302.
[359] KÓSA 2011/a, 118.
[360] Ez természetesesen német földön is jellemző volt: amíg például Bismarck a politikai katolicizmusban a Birodalom Rómából vezérelt belső ellenségét jelölte meg, addig az új Birodalmat maga is hajlamos volt az „evangélikus császárság" szerepében értelmezni. WINKLER 2005, 198.
[361] „egy római katholikus polgár" 1894, 15.

mus idején töltődött fel a „magyar vallás” elnevezés nemzeti-ideológiai színezettel.)[362] Gárdonyi fenti sorait a ’90-es évek vitái idején jegyezte, ám hasonló álláspontok kaptak hangot már a kora dualista korszak irodalmában is. A szintén katolikus felekezetű Toldy István is respektálta, hogy a „reformátió merész forradalma […] államok határai közé korlátolt, nemzeti egyházakat” teremtett, s szintén oppozícióba helyezte a „hazátlan ultramontanizmust” a protestantizmus hazafias attitűdjével. Ő az egyházalkotmányok irányú fejlődésével magyarázta, „hogy az ultramontanismus hazáját nem a hazában, hanem Rómában keresi, s hogy a protestantismus a haza érdekét helyezi mindenek fölé”.[363]

Toldy ugyanis az egyházreform fellett töprengve bizonyos protestáns minták felé fordult, hiszen amíg, mint fejtegette, „a protestáns egyházalkotmányok vagy a respublika vagy az alkotmányos, demokratikus monarchia institutióihoz hasonlók”, addig „a katholikus egyház szervezete a legridegebb absolutismusnak mintaképe”.[364] Jól láthatjuk, hogy politikai kategóriák alapján értelmezte az egyházak belső struktúráját, mialatt a katolikus egyház decentralizációját, gyökerekig nyúló, liberális és népképviseleti jellegű reformját sürgette. Ez idő tájt az egyházias tábor többször is felrótta, hogy a liberális szellemű egyházreform pártfogói lényegében a protestantizmus mintájára, a katolicizmussal inkompatibilis demokratikus és protestáns jegyeket adaptálva reformálnák meg a katolikus egyházat. Ellenben, ha a diskurzus nem az egyház belső autonómiája, hanem külső önkormányzata körül forgott, amelyre a felső klérus az állammal, a kormányzattal szemben formált igényt, úgy a klerikális sajtó és a püspökök is a protestánsok jogait, autonómiáját aposztrofálva hivatkoztak a felekezetek 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, hiszen abszolút hatalmú ura Rómából igazgatja, magát hatalmilag az állam fölé helyezi, ami folytán nem nyerhet protestáns mintájú autonómiát az államtól.[365] (A katolikus egyház külső önkormányzata, mint láttuk, Toldy programja szerint is csak szigorú feltételek fejében szabadna, hogy zöld utat nyerjen.)

Nem pusztán az egyházszervezet decentralizációja terén járták volna az egyházi reformok agitátorai a protestantizmus útját: a cölibátust támadva a protestáns felekezetek szintúgy pozitív példát jelentettek. A protestáns „Papramorgó”[366] maga is úgy tartotta, a protestánsok azáltal, hogy nemet mondtak a kötelező papi nőtlenségre, „eo ipso lemondtak

[362] KÓSA 2011/b, 149.
[363] TOLDY 1868, 191–192, 195.
[364] TOLDY 1868, 195.
[365] TÖRÖK 1941, 131, 137–138, 255.
[366] 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.

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 katholikusoknál."[367] Noha '90-es évek elejére a cölibátus eltörlése és az egyház belső reformja már nemigen szerepelt a szerzők programjaiban, amelyek immár megelégedtek az egyház–állam kapcsolatok megfelelő rendezésével, a jellegzetes felfogást felfedezhetjük a katolikus felekezetű Beksics pamfletjében is. „Febronius" ugyanis úgy tisztelgett a protestantizmus előtt, 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". Beksics egyúttal félelmének adott hangot, hogy az erős, centralizált „ultramontán" egyház könnyedén legyűrheti a törékenyebb, nem-központosított egyházakat.[368]

A kultúrharcos egyházpolitikai koncepciók célja, és ezt több esetben is érintettem, az volt, hogy az állami és a társadalmi szférát feloldozzák a klerikális befolyás alól, az antiklerikális szerzők pedig – lényegében a katolikus egyház kártékony állami-társadalmi szerepét igazolandó – előszeretettel fejtegették, hogy a protestáns társadalmak anyagi és szellemi kultúrája mind Európában, mind a tengeren túl messze meghaladja a katolikus népek szintjét. A protestantizmus állítólagos műveltségi fölénye – mint újra meg újra előtérbe helyezett toposz – szervesen beépült a kultúrharc retorikájába. Így „Papramorgó" az oktatás – éspedig a katolikus felekezeti 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 mívelődésére, mutatják a protestáns Angol és Poroszország, a legcivilisáltabb, és mutatják a legújabb időig papi uralom alatt álló Spanyol- és Olaszország, e legmiveletlenebb birodalmai a civilisált világnak"[369] – fogalmazott. A katolikus felekezetű Simonyi Iván is felemlegette a protestáns társadalmak műveltségi fölényét munkájában. A protestáns példa itt sem öncélúlag jelent meg, hanem teljesen integrálódott Simonyi argumentációjába. Polemizálva a „szabad egyház szabad államban" elvén nyugvó egyházpolitikával és az egyház szigorú állami gyámságát javasolva ugyanis Simonyi a protestáns egyház–állam kapcsolatok példáját is segítségül hívta. Természetesen ő is a protestáns társadalmak fejlettebb és szabadabb viszonyaira, magasabb műveltségi szintjére utalt.

[367] „Papramorgó" 1870/d, 49.
[368] „Febronius" 1891, 68.
[369] „Papramorgó" 1870/a, 97.

> „Daczára, hogy protestáns országokban az egyház alá volt rendelve az államnak, szabadság és műveltség ott inkább virágzott, mint katholikus 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[olikus] államokban."

A röpirat írója Anglia, Észak-Németország, a skandináv királyságok és az Egyesült Államok példáját szegezte szembe Olaszország, Spanyolország és Mexikó nyomorúnak tartott állapotaival. Simonyi persze 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.[370] Franciaországról írva Beksics is kijelentette, hogy az újkorban a „protestantismus kiirtása által századokra lökte magát vissza. A hugenottákban megölte saját szellemi potentiáját".[371] („Febronius" itt is a „felekezeti szellem", illetve a „vallási harczok" veszélyeire figyelmeztette olvasóját.)

Mindemellett a reformáció általános, tiszteletteljes aposztrofálásai jól példázhatják, hogy az a 19. századi interpretációs hagyomány, amely a felvilágosodás normatív alapjáról mérlegelve úgy értelmezte és tisztelte a reformációt, mint a modern, európai szabadságeszme, lényegében a liberalizmus eredőjét,[372] az antiklerikális röpiratok lapjain is nyomot hagyott. A reformáció jellegzetes 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 észjáratát is meg tudták egyeztetni a bibliával." Simonyi általánosságban is méltatta a reformáció mozgalmát, ám nagyszabású, tágabban értelmezett történelmi missziója az ellenreformáció és a jezsuiták miatt szerinte nem érte el célját: „A reformatio, ezen nagyszerű kísérlet az egyházat az emberiség érdekeivel teljesen kiegyenlíteni, meghiúsult."[373] Nem meglepők persze a század utolsó harmadában a protestantizmus efféle értelmezései. Amíg Róma a francia forradalom után határozottan szembefordult a világ új jelenségeivel, és nyíltan fellépett a liberalizmus mindahány formája ellen – ami

[370] SIMONYI 1874, 98–101, 106.
[371] „Febronius" 1891, 31.
[372] KÓSA 2011/b, 147–148.
[373] SIMONYI 1874, 16.

átjárta a pápaság majdnem minden eszmei manifesztációját –, addig a protestantizmus másfajta választ adott a felvilágosodásra: olyat, amely a modern szabadságigény, a tudomány és a vallás összeegyeztetését célozta. Ez pedig Magyarországon is a német filozófiától inspirált liberális teológiai irányzatok térnyerését eredményezte.[374]

Végül érdemes itt is szót ejteni nemzeti történelem interpretálásáról. Természetesen nem csupán az antijezsuita vitairat-irodalomban jutott érvényre a kora újkori magyar história protestáns és függetlenségi szemléletű elbeszélésmódja, hanem más antiklerikális röpiratok oldalain is. Jóllehet a katolicizmus ellen született polémiák esetében egészen természetesnek ítélhetjük, hogy a szerzők szimpátiával fordultak a hajdan vallási jogaik védelmében fegyvert fogó protestánsok felé. Ez esetben persze olyan álláspontok és látásmódok találtak befogadásra az antiklerikális irodalomban, amelyek ekkortájt általában is átjárták a szabadelvű, egyúttal nemzeti érzelmű közfelfogást – és nem pusztán protestáns térfélen. Miután a kora újkorban a rendi jellegű felkelések a protestánsok ügyét is felkarolták, a magyar történelem függetlenségi, nemzeti szellemben fogant interpretációja a hazai protestantizmusban jellemzően a nemzeti függetlenség és szabadság letéteményesét, stabil szövetségesét jelölte meg.[375] A protestáns Deák Albert harcias nacionalista irományában még a 19. századot érintőleg is összefűzte a protestantizmus és a magyarság, egyúttal a szabadság ügyét. „A protestáns érdekek szövetségébe lépett a szabadelvü áramlat és a szabadságra törekvő egész reformirányzat, ellenben a katholikus érdeknek kedvezett a pápai befolyásnak ez időtájt kezdődött erősbülése egész Európában” – írta, majd a közjogi kiegyezéshez vezető út történetét fejtegetve élt a lehetőséggel, hogy levonja tanulság gyanánt: „a nemzet alkotmányos szabadsága és a protestánsok érdekei karöltve járnak”.[376]

A protestantizmusnak és a szabadság eszméjének a dualista érában jellemző összefűzése is hozzájárult, hogy a katolicizmus alacsonyabb társadalmi presztízzsel bírt, legalábbis a liberális társaságok soraiban. Ezt felpanaszolva 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.”[377]

A protestáns sajtó és a kultúrharc retorikája

Disszertációmban ugyan nem felekezetileg pozícionált, felekezeti motivációjú irományokat vizsgálok, jelezném viszont, hogy a protestáns egyházi sajtó is felhasználta, mozgósította a

[374] KÓSA 2011/b, 143–150.
[375] KÓSA 2011/b, 146–147.
[376] „Trebla Kádder” 1894, 18, 24.
[377] Idézi SALACZ 1874, 12–13.

kultúrharc retorikáját az ősi ellenféllel szemben. „Vigyázzatok hazánk őrei, kiknek kezetekben van a nemzet törvényhozó hatalma, hogy rést ne törjön és azon be ne lopózkodjék állami szervezetünkbe az idegen érdekeknek szolgáló ultramontanizmus!" – olvashatjuk a liberális *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap* hasábjain 1892-ben, az egyházpolitikai harcok 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 souverenitásának megtagadása".[378] Szinte természetes, hogy a lap hangneme egybecsengett a kultúrharc retorikájával, hiszen a protestáns oldal nyíltan helyeselte, pártfogolta az 1868-as törvényt, amelyet az „ultramontán" egyház nem fogadott el, és amellyel az „elkeresztelési harcok" során egyenesen szembeszegült. Ez pedig jó lehetőséget teremtett a protestáns sajtó számára, hogy az állami tekintélyre apellálva s azonos hangot megütve emeljen szót az „ultramontán" egyházzal szemben, mint a klérus egyéb, liberális és nacionalista ellenfelei.

A protestáns újság persze már jóval ezelőtt is a „modern állam" pártján pozícionálta magát az ultramontanizmussal szemben folytatott harca során. Ballagi Mór itt hirdette 1870-ben, hogy a zsinat és az ott diadalt aratott ultramontán irányzat a modern államra meg a polgári társadalomra nézve egyaránt fenyegetést jelent, és ha elfogadják a pápai csalatkozhatatlanság dogmáját, „a pápaság élethalálra folytatandó hadat izen az európai civilisatiónak és mindazoknak, ki[k] a modern állam eszméit a társadalmi együttlét nélkülözhetlen feltételeiül vallják".[379] Teljes egészében a kortárs – profán – antiklerikalizmus érvelésmódját és fogalmi hálóját ragadhatjuk meg az idézett szövegben.

„Protestáns ultramontanizmus"

Mindemellett a protestánsok nem minden esetben tűntek fel pozitív színben röpiratok lapjain. Toldy például – még az Eötvös-féle népiskolai 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 illetőleg is figyelmeztetett: „Nem szabad azért vakon utánoznunk a protestantismus iustitutióit; mert magok a protestáns egyházak sem fejezik ki híven, mindenben a reformátió elveit."[380] A protestáns egyházak, no meg a protestáns személyek sem feleltek meg mindig és mindenben az antiklerikális publicisták eszményi, erősen idealizált

[378] *Protestáns Egyházi és Iskolai Lap* 35/18. 1892. április 7. 245–246. col. („Örök, vigyázzatok!")
[379] BALLAGI 1870, 201. col.
[380] TOLDY 1868, 195.

protestantizmus-felfogásának. „Papramorgó”, ugyan a polgári házasság ügyének természetes szövetségesét vélte felfedezni a hazai protestantizmusban, mégis megjegyezte, hogy „akadhatnak a protestánsok közt egyes orthodoxok, kik a protestantismus szellemét félreismervén […] ellenezni fogják e szabadelvű reformot”.[381] Simonyi pedig – példázandó, hogy még egy „democratikusan” szervezett egyháznak sem szabad az államtól túlzottan nagy függetlenséget nyernie – a kálvinista Genf példáját hozta fel. „Ezen köztársaság és democratikusan szervezett egyház a legnagyobb zsarnokságot gyakorolta a lelkiismereten, a családi élet szentélyén. Ezen köztársaság volt az, mely az átutazó spanyol Servetus nevű orvost lassú tűznél halálra kínozta, mert tagadta volt a szentháromságot.” Rosszallva ejtett szót továbbá a 19. századi „orthodox protestáns” táborról is, habár ő már iromány elején leszögezte, hogy a protestantizmus haladásellenes, bigott elhajlása nemigen jelent olyan fenyegetést az államra, mint a római egyház „orthodox”, ultramontán irányzata.[382]

Tény, hogy nem minden protestánst tudott, s jó részük nem is óhajtott imponálni az antiklerikális, illetve liberális platformnak, így éppúgy, mint német nyelvterületen, a Kulturkampf irodalmában, [383] úgy a magyar szövegvilágban is feltűnt „protestáns ultramontanizmus” fogalma, amelyet például Beksics is használt. [384] Itt persze az „ultramontanizmus” már elhagyta eredeti, „ultra montes” jelentését, és pusztán a felekezeti szempontok előtérbe helyezésére, a régi hitelvek merev fenntartására és egyházpolitikai konzervativizmusra utalt.

A református, ám – mint látni fogjuk – felekezete hitvallási alapjaitól eltávolodott Péteri Károly reformációról jegyzett sorai igen jól megvilágíthatják az antiklerikális körök protestantizmus-képének jellemző kettősség:

> „Párhuzamot vonva ezen [katolikus] vallás és a protestáns vallás között, annyit minden szabadelvü iró, minden gondolkozó fő elismer, hogy a reformatio szemben hatalmas versenytársával, egy uj korszak teremtője lett s egyik tényezője a civilisationak s ha nem is szülője, legalább szülöttje egy felvilágosodottabb korszaknak.
>
> A reformatoroknak, be kell vallanom, hogy nem czélja, de fellépésök következménye lőn a szabad vizsgálódás; ennek folytán a lelkiismereti szabadság és a vallási türelem. […] Kálvin és Luther […], fájdalom, nem az észre, hanem a

[381] „Papramorgó” 1870/d, 73.
[382] SIMONYI 1874, 15, 102–103.
[383] BORUTTA 2011, 355–357.
[384] Pamfletjében felhánytorgatta például, hogy a „protestáns ultramontanismus támogatta a katholikust a zsidóság ellenében”. „Febronius” 1891, 16.

> bibliára fektették a sulyt 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."[385]

Összefoglalás

Láthatjuk, hogy a hazai antiklerikális publicisták elsősorban a protestantizmus esszenciáját, felfogásuk szerinti eredeti szellemét respektálták, ami cseppet sem jelentett egyet saját koruk protestánsai, sem a reformáció nagyjai iránti feltétlen hódolattal. Hogyan is festett tehát idealizált protestantizmus-képük, és miért tartották minden esetleges hibájuk mellett is jobbnak a reformáció új egyházait?

Az antiklerikális röpiratok az állam és a katolikus egyház hatalmi konfrontációjának felvázolása során szívesen fejtegették, hogy a reformált egyházak nem formáltak igényt olyasfajta egyetemes és világi hatalomra, mint amilyet Róma, a pápaság foglalt programjába, s rendszerint fejet hajtottak az állam szupremáciája előtt. A hazai reformátusság ráadásul azon túl, hogy semmiféle országhatáron túli hatalomtól sem függött, sajátos „magyar vallás" pátoszával amúgy is jobban imponált a röpiratok felfogásmódjának. Továbbá amíg Róma hajthatatlan antiliberalizmusa, „orthodox" teológiai hajthatatlansága az irományok állandó célpontjaivá vált, addig eszményi protestantizmus-értelmezésük mentén a szerzők a szabadságeszme érvényesülését és a haladás ügyét fűzték a reformáció programjához. Az egyházi hatalom felszámolásához ráadásul rendre érvül szolgált, hogy a protestáns országok, ahol nem érvényesült a katolikus klérus befolyása, általánosan elfogadott vélemény szerint műveltebbnek és fejlettebbnek bizonyultak. Mindemellett az antiklerikálisok a katolikus egyház merev hierarchiájával, felülről szerevezett monarchikus rendjével egyes protestáns egyházak demokratikus-képviseleti jellegű jegyeit szegezték szembe.

Az antiklerikális röpirat-irodalomban is megfigyelhetjük tehát azt a – máshol is regisztrált[386] – jelenséget, hogy az értelmiségi rétegek sorában a katolikus egyház meglehetősen népszerűtlen volt, mialatt a polgári, de legalábbis polgárosuló közvélemény jóval erősebb szimpátiával fordult a protestantizmus felé. A 19. századi liberalizmus fénykorában, egyben a modern nemzet-építés idején azonban tanácsos volt visszafogottan bánni a protestáns jegyek túlságos idealizálásával, nehogy az a „felekezetieskedés" vádját vonja maga után. Ez persze a katolikusokat, így Toldyt, Simonyit, Beksicset vagy például Gárdonyit

[385] PÉTERI 1873, 112–113.
[386] KÓSA 2011/b, 141–142.

cseppet 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 eszmefuttása, ahol is a szerző szembehelyezte egymással a Szentírást és a rációt, az antiklerikális csoportok kereszténységhez, sőt általában a valláshoz való viszonyára irányítja figyelmet. Disszertációm utolsó fejezete pedig éppen ezt fogja körüljárni.

V.
ANTIKLERIKÁLIS RÖPIRATOK VALLÁSSAL KAPCSOLATOS ATTITŰDJEI

Vajon az egyházellenes röpiratok egyúttal a vallás ellen is frontot óhajtottak nyitni? Menynyiben irányult polémiájuk a vallás, a hit 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 közepette – a régi államegyház előjogait, privilegizált státuszát igazolandó – gyakorta a katolikus dogmatikára hivatkoztak.[387] 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 hangvételű 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 kereszténységellenes szekták között folyik".[388] A klerikális sajtó persze már jóval korábban, az 1867 utáni első erőpróbák idején is a vallás háborgatását rótta fel a liberálisok agitációjának – például a polgári házasság tárgyában, amely reform az egyházias álláspont alapján, ha elfogadnák, sértené a hitet, amely szerint a házasság szentségi jelleggel bír. Katolikus részről a 19. századi viták idején – az egyházpolitikai reformkoncepciók s egyes elfogadott törvények mellett – az olyan irományok burjánzását is rendre kifogásolták, „melyek a vallást gyalázzák és ez által a nép vallásos érzését csökkentik".[389] Egyházias nézőpontból szemlélve, ahogy azt látni fogjuk, az itt kifogásolt kiadványok valóban támadták a vallást, a katolikusok

[387] CSORBA 1999, 32.
[388] Közli: *Religio* 51/2. 1892. január 6. („Schopper György rozsnyói püspök körlevele a kath. egyház helyzetéről hazánkban, tekintettel a közelgő képviselő-választásokra") 15–18.
[389] *Falusi levelek a polgári házasságról*, 1868. 4.

dogmatikáját. Fontosnak tartom azonban hangsúlyozni, hogy a folytatás a vallásról szólva az antiklerikális publicisták sajátos értelmezéseit, álláspontjait járja 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 fordultak továbbá az ateizmushoz, illetve a vallási közönyösség problémájához, amelynek összefüggésében az egyházias sajtó komoly felelősséget tulajdonított nekik? Disszertációm utolsó fejezete tehát a sajátos vallásfelfogások és kereszténység-értelmezések tárgykörére összpontosul, így végső soron a szekularizációs projektek szószólói által reprezentált, a vallással kapcsolatos elgondolások világába kalauzolja olvasóját.

Röpiratok a vallásról a koradualista korszakban

Az egyházias 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 megnyerhető olvasók megnyugtatása céljából is. Ennek megfelelően legtöbbjük próbát tett, hogy elhatárolja egymástól az egyház és a vallás ügyét a reformok polémiájában.

Toldy István már egyház-, illetve valláspolitikai programját előterjesztve élesen elhatárolta egymástól az egyházat és a vallást. Ez ügyben pedig felhívta olvasója figyelmét: „E különbséget nem szabad felednünk, mert az ultramontánok okoskodásainak egyetlen ereje épen abban rejlik, hogy törekvéseiket, melyeknek egyedűli 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 fogalmak összemosását. „Nincs nagyobb humbug a világon, mint az, melyet ti űztök, midőn a hierarchiát a vallással azonosítjátok” – szúrta oda írása egyházi címzettjének. Mindemellett – mint látni fogjuk – fejtegetései során ő sem tartotta vissza magát attól, hogy egy-egy gondolatmenet erejéig a katolicizmus bizonyos hitelveit is kérdőre vonja, és a katolikus dogmatikát támadja. Igaz, az egyház felépítését, szervezetét bírálva szükségképp szembe kellett hogy kerüljön 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 míveltségben hátrább állóknál, s minden nép nagyobb tömegénél […] a tudást a hit, az észt a vallás pótolja. Mindezen polgárokban, – s

mert ezek teszik a túlnyomó számot, tehát általában véve a népben, kikben ezen erkölcsi érzületet csak ezen utóbbi eszköz képes megszülni, ápolni, vallásosság szükséges."[390] Itt egy, a roppant nagy hatású Voltaire által is vallott[391] 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, műveletlen 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 szembeállt 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 hajdan a francia *Enciklopédia* is hirdette[392] – néha még fenyegetőbb lehet, mint ellenkezője, vagyis a vallástalanság, s nem töltheti be 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 intelligentia erkölcsösebb, de vallástalan" – írta. Toldy a hierarchia hatalmi céljaival fűzte össze azt a folyamatot, amely során a tételes vallás „fanatismussá, papi szemfényvesztéssé, setét 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. –

[390] TOLDY 1868, 45, 47–49.
[391] LUDASSY 1991, 15–16.
[392] Az *Enciklopédiá*nak a vallással kapcsolatos főbb álláspontjaihoz lásd pl. KÖPECZI 1986, 99–111.

> Ezért gyártá egész rendszerét a szentségeknek, hogy azok segélyével megragadhassa 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 bitorlott nymbusza oszlófélben van. Mert, ami e nymbuszt alkotja, az elfogultság, az előítélet, a babona mindinkább tűnik a nép lelkületéből."[393]

A felekezeti közönyösség Toldy fenti soraiban is jelzett terjedésére, ami során 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.[394] 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 megmentené: 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 megférhet 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."[395] Sajátos interpretációja az autonómiamozgalom relációjában értelmezendő: a célja bizonyára az volt, hogy az egyházi reform vitájában a vallástalanságot mind' jobban elhatárolja radikális autonómia-koncepciójától, az egyház megreformálását pedig a vallástól való teljes elfordulás alternatívája gyanánt prezentálja. Eszerint tehát az egyház mélyreható, liberális szemléletű reformja a vallás javát szolgálná, hiszen fennálló formájában az egyház elidegenítette a népet a hittől. Később, antijezsuita polémiájában az ateizmust – részben legalábbis – a jezsuitizmushoz fűzte: „A jezsuiták nyomában bigottság jár és

[393] Idézett szöveghelyek: TOLDY 1868, 45, 101, 167–168, 236.
[394] Lásd KÓSA 2011/c.
[395] TOLDY 1870, 11.

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."[396] Megfigyelhetjük tehát, hogy az ateizmus többnyire 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 röpirat-irodalomra. A „papi ámitás" vádja nagy hangsúlyt kapott például a hajdan felszentelt Bezerédj Sándor pamfletjében is. Mint fejtegette:

> „A papságnak érdeke és fényes állása hozta magával azt, hogy a nép egyeteme minden tekintetben az ö 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 gyámolitására szolgáljon."[397]

Bezerédj reagált továbbá a klerikális sajtó panaszaira is. Interpretációjában hiába kesereg-tek egyházi részről a vallási közönyösség terjedése felett, valójában nem a felvilágosult és liberális eszmék, hanem a csaló, a hit eredeti esszenciájától eloldódott egyház volt felelős a vallásosság lanyhulásáért. Ennyiben tehát értelmezése teljesen megegyezett Toldyéval. „És hát mirevaló 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 merült fel, a hitélet fellendülését is elősegítené – ami látásmódja alapján márpedig roppant fontos volna. Maga is hangsúlyozta ugyanis, hogy a megfelelő vallásosság, a hit Istenben elengedhetetlen szükséglete az emberiség-nek.[398]

Azt, hogy a 18. századból származott fogalmi ellentétpárok – fény, felvilágosodás vs. sötétség, babona – a vallásos hitek megítélésében is roppant befolyásoló erővel bírtak, a

[396] TOLDY 1873, 58.
[397] BEZERÉDJ 1871, 2–3.
[398] BEZERÉDJ 1871, 15–17.

„Papramorgó” által írt pamfletek megvilágíthatják. Figyeljük meg például, ahogy a szerző a nőtársadalom – német földön is meglehetősen jellemző nemi sztereotípiák szerinti[399] – 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, lelkök fogékonyabb a papság mézes igéinek befogadására, anélkül hogy felvilágosodott elmével e mézkéreg alatt a szavak mérgét felfedeznék, anélkül hogy előítéleteikkel az ész és felvilágosodás okait szembe állíthatnák.”[400]

A vallásosság bírált megnyilvánulási formáját, amely tehát a rációt mellőzve túlfűtött emóción és előítéletességen alapult, ő a „pietismus” szóval írta le, amely kifejezés jelen esetben természetesen nem protestáns megújulási mozgalmakra utalt, hiszen kritikája a katolikus egyházra irányult. Racionalista attitűdje *Barátfülek* című pamfletsorozatát is átjárta. „Papramorgó” itt meglehetősen terjedelmesen ecsetelte, hogy a katolikus papságnak hogyan „sikerült a vallást kiengesztelhetetlen ellentétbe hozniok az ésszel”, ami folytán „a mívelt ember nem képes hinni dogmáikat.” A szentháromságtant, a Mária-tiszteletet vagy például a purgatóriumot már a vádjai alapján pogány mintájú „katholikus mythologia” világába sorolta, de – a nevetségessé tétel céljából – jó pár oldalon át élcelődött a szentek legendáin, csodáin s az ördögbe vetett hiten is.[401] Gunyoros egyházkritikája tehát határozottan átcsapott a katolikus vallás kritikájába. Ezt persze egyéb szerzők esetében is elmondhatjuk. Végtére is általános volt, hogy az antiklerikális szerzők a vallásos hit létjogosultságának, sőt jelentőségének elvi elfogadása mellet jellemzően 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 fűzött pamflet is jó példáját szolgáltatja az emberi értelemmel felfoghatatlan csodák, misztériumok, dogmák, sőt általában a tételes vallások kritikájának: Szent Péter első levelében ugyanis, amelynek címzettje IX. Pius volt, azt olvas-

[399] A német sajtóirodalomban is rendre feltűnt az a bizonyos toposz, amely szerint a nők természetükből fakadólag fogékonyak 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.
[400] „Papramorgó” 1870/d, 74.
[401] „Papramorgó” 1870/a, 44–73.

hatjuk, hogy a különféle vallások papjai haláluk után bizony egyaránt bűnhődni fognak, mégpedig 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 sóvárog 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."[402]

A pamflet szerzőjének racionalista szemléletmódját jól mutathatja, hogy nyíltan leszögezte Szent Péter nevében: „A természet az egyetlen igazság, mely kizár minden csudát." Ahogy „Papramorgó", úgy ő is élcelődött az egyház szentjein: Szent Péter elbeszélése szerint ugyanis haláluk után egy olyan üstökös vár rájuk, amely a túlvilágon a bolondok háza feladatát látja el.[403] 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 müveltségét arczul csapó csudák és imposturák" régi módszeréhez, „mert »a felvilágosodás által végképen megromlott emberiség«, nem érdemes többé az angyalok és szentek személyes beavatkozására."[404]

A forráscsoport egészét illetőleg 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 alakjának[405] 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,

[402] *Szent Péter három levele*, 1872, 8.
[403] *Szent Péter három levele*, 1872, 2–3, 16.
[404] PÉTERI 1873, 92.
[405] Katolikus pap, a *Religio* publicistája, majd a századforduló után a dogmatika professzora a Tudományegyetem teológiai fakultásán. Az antievolucionista és antimodernista teológus pályájához lásd HORVÁTH 1995.

hogy a természetfeletti tagadása – ha következetesen képviselik, vagyis ha levonják az elvi alapvetések valamennyi konzekvenciáját – végső soron materializmusba torkollik.[406]

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 erkölcstanra, 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 belüli erőfölényére is,[407] saját egyháza viszonyairól, ultramontán tendenciájáról viszont aggodalommal írt.[408] Feljebb idézett sorai mögött szintúgy könnyen felfedezhetjük a toleráns, egyszersmind racionális, haladó vallásnak eredetileg a felvilágosodásban fogant, majd a 19. század eszmei mezején 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 éppen az erkölcs szférájában jelölte ki.[409]

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 katholikus 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

[406] DUDEK 1893, 15.
[407] Ez idő tájt valóban a liberális teológiai irányzatok nyertek teret a hazai protestantizmuson belül. Ehhez lásd KÓSA 2011/b.
[408] SIMONYI 1874, 14–16.
[409] HORVÁTH 2006, 83–84.

mozgalom során –, amellett érvelt, hogy igazságtalanok azok a vádak, amelyek szerint a katolikus vallás távolabb áll a tudománytól, a rációtól, mint a protestáns hitelvek. „Nem csak a katholikus, 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 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.[410]

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 reformkoncepciókról 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 ultramontánoknak lelkökön, midőn jesuitikus arcfintorítással a vallás veszedelméről zengnek elégiákat!"[411] Egyház és vallás ügye tehát néha nála is élesen elvált egymástól.

Természetesen minden szerző a lehető legteljesebb vallásszabadság pártján állt, s éppúgy, mint megannyi századbeli liberálisnál, így például Széchenyi István gondolatvilágában,[412] úgy itt is a vallásos hit szabad, a merev felekezeti kötöttségektől, előítéletektől eloldódott értelmezésével járt együtt a vallásszabadság oly' szenvedéllyel hirdetett eszméje. Ne feledjük viszont, a szélesebb körben, mondhatni általánosan megfigyelhető jelenségek, tendenciák mellett a felekezeti kötődések feloldódását illetőleg jelentékeny fokozati különbségek tűnnek fel 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 javasol-

[410] SIMONYI 1870, 7–11.
[411] „Papramorgó" 1870/d, 130.
[412] A reformkori eredetű liberális elit, elsősorban Széchenyi István szabadelvű és keresztény felfogásához: CSORBA 1992, 53–60.

ták. Toldy szerint például az államot a szertartások, a ceremóniák esetében is felügyelet illeti, s így joga van „némely egyházi cerimoniákat, melyek demoralisáló hatással birnak, mint például a búcsújárást, eltörölni”.[413] 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 zarándoklatok, amelyek aligha harmonizáltak a hatalom racionalizáló elgondolásaival.[414]

Laicizált kereszténység-felfogások és a dogmák kritikája

Az egyházellenes szövegek érvelésmódjának jellemzője volt, hogy a szerzők kereszténység – felfogásuk szerinti – lényegét, eredeti, tiszta formáját szegezték szembe az egyház fennálló formájával, dogmáival és céljaival. A kereszténység tehát véleményük szerint – legalábbis eredetileg – nem csalók koholmánya volt, jóval inkább áldozatául esett a szemfényvesztésnek. Érdemes tehát szemügyre venni, hogy a kereszténységnek milyesféle értelmezései nyertek teret a vizsgált szövegvilágban.

Toldy István, miután nem egyszer 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 hármas jelszava sem új keletű eszméket fejezett ki, csupán „Krisztus nagy eszméinek újabb definitiója” volt.[415] Ennek fényében az 1789-es revolúció, amely az egyházias historiográfiában az újkori történelem egyik legsötétebb epizódját jelentette,[416] Toldy felfogásában pont hogy az anno Jézus által is előirányzott úton haladt: „A francia forradalom csak egy, határozott lépés volt azon cél felé, mely eszményűl lebegett a nagy reformátor lelke előtt: egy szabad ország, melynek minden lakója, jogban és kötelességben egyenlően, testvéries, felebaráti szeretetben él egymással.”[417] „Papramorgó” forradalomról jegyzett sorai egybecsengtek Toldyéival: a forradalom, amelynek idején a pamfletjében népszerűsített polgári házasságot is törvénnyé emelték, „midőn a szabadságot, egyenlőséget és testvériséget írta zászlajára, nem tett mást, mint szabatosb alakba foglalta a keresztyénség legmagasztosabb eszméit!”[418] A kereszténységnek egy, a 19. században kifejezetten liberális értelmezését fedezhetjük fel a szerzők fent

[413] TOLDY 1868, 102.
[414] FORGÓ–GŐZSY 2018, 121.
[415] TOLDY 1868, 49, 242.
[416] Lásd pl. Füssy Tamásnak, a Szent István Társulat igazgatójának a forradalom centenáriumára írt dolgozatát, amely mintapéldája lehet a forradalom egyházi bírálatának. FÜSSY 1888.
[417] TOLDY 1868, 242.
[418] „Papramorgó” 1870/d, 89–90.

idézett soraiban: Felicité Robert de Lamennais nyomán[419] a liberális katolikusok Európaszerte hirdették, hogy a szabadság, egyenlőség, testvériség eszméjének, egyszersmind a forradalom után zászlót bontott liberalizmus programjának a csírája ott rejlett már a jézusi kereszténység őseredeti, tiszta formájában. Eötvös József például a személyes szabadság igényét, amelyet – a modern liberalizmus eszméjének képviselőjeként – rendületlenül pártfogolt, ugyancsak a keresztségből eredeztette.[420] Igaz, a Lamennais vagy Eötvös által meghirdetett egyházpolitikai elképzelések, amelyek az egyház szabadságára formáltak igényt, nemigen fértek meg az antiklerikális röpiratok radikális, államelvű programjaival – no meg Eötvös a forradalomról sem írt olyan rajongással, mint az antiklerikális publicisták.[421]

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 legkevésbbé várták volna."[422] Argumentációját az autonómia vitájában részben szintén a kereszténység – előzőleg érintett – liberális interpretációjára alapozta.[423] 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 ős egyház értelmében teljesen democraticussá át változtatni".[424]

Jézus tehát nem holmi imposztorszerepben jelent meg a röpirat-irodalomban, sőt a szövegek szerzőgárdája roppant határozottsággal propagálta, hogy valójában ők, vagyis a szabadelvű reformok hívei képviselik a krisztusi örökséget – s a legkevésbé sem az egyház, amely interpretációjukban éppenséggel ellenfele a jézusi eszméknek, és csaló módon bújik

[419] 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.
[420] BARCZA 2000, 131–132.
[421] RADA 2014, 208–210, 214–215.
[422] SIMONYI 1874, 105.
[423] 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.
[424] SIMONYI 1870, 34.

a vallás és hajdani alapítója mögé. „Krisztus nevét használva jelszóul, harcoltok Krisztus tanai ellen, keresztyénség érdekeit hangoztatva, meg akarjátok semmisíteni annak legistenibb elveit. Ez ellentét nem képzelet, hanem valóság" – vádolta ultramontán címzettjét Toldy.[425] „Papramorgó" 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: pellengérre állítja".[426] 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 pozícionálta Jézus türelmes, szelíd és megbocsátó természetét, illetve a vallási fanatizmus – néhol egyenes vérszomjasnak festett – intoleranciáját.[427] A röpiratok által is ostorozott „fanatismus" 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 „Papramorgó" ecsetelte a legterjedelmesebben: pamfletsorozata harmadik füzetének a címében egyebek mellett „a papság vérszomja, az inquisitió gaztettei" szerepeltek.

A Maár Péter Pálnak tulajdonított írás is a fentebb 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 hogy az emberiség vallás-felekezeti táborokra oszlott, ahhelyett, hogy egy nagy családot képezve haladhatna az értelmi és kedélyi tökély egyedül boldogító célja felé."[428]

Az idézett pamflet szerzője, mielőtt még javaslatot tett volna az egyházi hierarchia felszámolására, azt sugalmazta, hogy bizony Szent Péter sem tud olyasmiről, „hogy a Mester papokat rendelt volna".[429] Jézust az egyházzal, sőt a vallással kapcsolatos radikális elgondolások alátámasztásra is hivatkozási alapként használták a publicisták, és őt emlegették a

[425] TOLDY 1868, 52–53.
[426] „Papramorgó" 1870/c, 8.
[427] VOLTAIRE 1991, 308–314.
[428] *Szent Péter három levele*, 1872, 6.
[429] *Szent Péter három levele*, 1872, 5.

dogmáktól, babonáktól és persze mindenfajta egyházi hierarchiától egyaránt megtisztított vallás pártján foglalva állást. Toldy István leszögezte például, hogy „Krisztus vallása nem ismeri a hierarchiát, nem a dogmát". Interpretációjában a dogmákat már a hierarchia támaszául faragták a papok.[430] 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 absurdumok azon rengeteg halmazán, mely azóta az ő firmája alatt tálaltatik a világ elé". Pamfletsorozata utolsó füzetében végül már odáig jutott, hogy Krisztus „[t]anaiban a legfigyelmesebb vizsgálat is csak két hittételt fog felfedezni: az Isten létezését s a lélek halhatatlanságát".[431] Tipikus deista koncepcióját[432], amely az antijezsuita irodalomban is feltűnt,[433] összeegyeztette tehát a kereszténység eszményi felfogásával, ami nem volt idegen a francia felvilágosodás deistáitól, így Voltaire-től sem. A francia eszmetörténeti előzmények megemlítése mellett nem elhanyagolható az angol történelmi, illetve filozófiai irodalom hatása sem: „Papramorgó" például Thomas Buckle deista jellegű gondolatait citálta az órásmester szerepében felfogott istenről írva,[434] az ókori rómaiak valláspolitikáját tárgyalva pedig szintén egy angol deista, a 18. századi történetíró Edward Gibbon szolgált forrásául.[435] (A Magyarországon ez idő tájt igen népszerű Buckle-t Toldy, sőt Simonyi is idézte – jóllehet nem deista gondolatok kapcsán, hanem a hatalommal való visszaélésről,[436] illetve egyes népek és vallásuk viszonyáról írva.[437])

Később a dogmamentes kereszténység koncepcióját a „Magyarország sajtóapostolának" is nevezett jezsuita teológus, Bangha Béla (1880–1940) a protestantizmus összefüggésében bírálta, ezzel együtt észrevétele itt is figyelemre érdemes: „Dogmatika, legalább

[430] 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.

[431] „Papramorgó" 1870/c, 10–11, 106.

[432] A deista inspirációjú „hitvallások" gyakran korlátozták magukat a Papramorgó-féle „két hittételre", jó példa gyanánt állhat itt Maximilien Robespierre Legfelsőbb Lény-kultusza is, amely szintúgy azon alapult, hogy „[a] francia nép elismeri Legfelsőbb Lény létezését és a lélek halhatatlanságát". Lásd HAHNER 1999, 382.

[433] Lásd *A jezsuitákról*, 1872, 48.

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

[435] „Papramorgó" itt amellett érvelt, hogy anno az ókori rómaiak jóval emberségesebb és toleránsabb attitűddel fordultak az első keresztények felé annál, ahogy később a hatalmi pozícióba jutott egyház viszonyult feltételezett ellenfeleihez. „Papramorgó" 1870/c, 40–45.

[436] TOLDY 1870, 18.

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

valami nagyon szerény értelemben vett dogmatika nélkül hitről épúgy nem lehet szó, mint ahogy mathematikáról 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."[438]

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. 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 szentháromság-tan 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, megnépesitette a menyországot három Istennel, Istenanyával, angyalokkal, szentekkel".[439] A szentháromság, mint láthatjuk, nála mint „három Isten" nyert említést. „Papramorgó" pamfletjében a papságot megszólítva hasonló módon támadta a szentháromság-tan: „De ha Krisztus isten, meg az isten is isten, akkor, önök feladták a monotheismust. Ezt pedig nem tehették, midőn ellenségeik ellen épen vádul hozták fel a polytheismust. Két istenök már volt. Atya és fiú. Nemsokára hozzáadták a szentlelket is. Lett egyszerre három isten. E tan furcsa oppositió volt Krisztus emelkedett monotheismusával szemben." Máshol ugyanő a pogány politeizmus hajdan volt három főistenére utalt, mint olyan hármasságra, amelynek analógiájára a papok interpretációjában megformálták a szentháromságot.[440] A szóban forgó tan tagadására az egyházias szemléletű sajtó is reagált: a *Katholikus Hetilap* például a „két ellenséges tábor" szellemi horizontjának ellentétét exponálva élt a lehetőséggel, hogy a Jézus istenségébe vetett hitet helyezze előtérbe azon ellentmondások sorára hívva fel olvasótábora figyelmet, 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 hivő keresztények igaznak tartják, hogy az ember Ádám által esett el, és hogy Krisztus valóságos Isten, ki e földre szállott, hogy az embereket Istennel ismét kibékitse, és evégre a kereszten halt

[438] BANGHA 1916, 483.
[439] SIMONYI 1874, 105.
[440] „Papramorgó" 1870/c, 108; „Papramorgó" 1870/a, 46.

> meg. A hitetlenek ellenben Krisztust halandó embernek tartják, ki a legjobb esetben bölcs tanításokban részesítette az emberiséget. És ez igen nagy különbség."[441]

Nem véletlen, hogy az idézett sajtótermék kiemelt figyelmet szentelt a Jézus-értelmezések problémájának, 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 egyházias 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 bírálat is rámutatott, jellemzően minden szerző önnön saját eszményei szerint formálta meg a maga „történeti Jézusát": mint az erényes élet példaadóját, a hiteles ember-eszmény megvalósítóját vagy mint szociális reformert mutatva be olvasójának a „Mestert".[442]

Jézussal, valamint a vallási dogmák problémájával hazai viszonylatban szabadelvű részről ekkortájt a legalaposabban a frissen unitárius hitre tért Hatala Péter teológus foglalkozott. 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 krizis" alapjává vált, hiszen az emberi értelem túllépte a vallás „uralkodó felekezeti alakjait". Hatala cáfolni próbálta mind a római pápa, mind a tanító egyház csalatkozhatatlanságát, sőt még 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 nem tudta elfogadni a szentháromság misztériumát. Jézus vallását azonban ő is eszményítette, a vallási krízis kiútjaként pedig a kereszténység tiszta, jézusi formájához való visszatalálást ajánlotta. Végül maga is oda jutott, hogy minden vallás egy reménytelen „orthodox", illetve egy „haladópártra" oszlott. Hatala az utóbbi

[441] *Katholikus Hetilap* 30/37. 1874. szeptember 10. („A két ellenséges tábor") 367.
[442] KERESZTY–PUSKÁS 2015, 24–25.

tábor tagjait hívta fel: hagyják el eredeti egyházukat, s az egyszemélyű Istent valló unitárius egyházban egyesüljenek, amely „a független magyar nemzeti egyház” ideális alapjává válhat.[443]

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.[444] Ez persze nem meglepő figyelembe véve, hogy a liberális teológusok számára irányadó volt, hogy megfeleljenek a 19. századi „korszellemnek”, ami már önmagában 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.[445] Habár a német szellemi közegből eredt liberális teológiák – amelyek képviselői eltávolodtak felekezetük régi dogmáitól – a protestantizmuson belül jelentkeztek, gyakran hatást gyakoroltak a katolikus felekezetű értelmiség vallásról való gondolkodására is.[446] 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 az idézett szerzők, hogy 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 feltűnni 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.[447] A liberális szárny erős pozíciója – egyéb tényezők mellett – mindenestre hozzájárult ahhoz, hogy az antiklerikális publicisták felekezeti hátterüktől függetlenül többnyire szimpátiával fordultak a protestantizmus felé.

[443] HATALA 1875, 1–2, 22, 68–69, 135–149, 175.
[444] KÓSA 2011/b, 144–146, 150–151.
[445] GÁRDONYI 2006, 35. A protestáns sajtó szerint az 1880-as évek vége felé a hazai református papságnak legalább a fele implicite unitárius nézeteket képviselt, tehát nem fogadta el a szentháromság misztériumát, Jézus istenségét. SALACZ 1874, 79.
[446] Például még az egyházához haláláig hű Eötvös József is citálta Friedrich Schleiermacher gondolatait a hit bensőséges megéléséről, s dogmatizmus őt, vagyis Eötvöst sem jellemezte. BARCZA 2000, 130–131.
[447] KOVÁCS 2011, 44–49.

Az univerzális és dogmamentes vallás ideája Péteri Károly antijezsuita polémiájában is feltűnt: miután Péteri még az iszlám hitről is ejtett pár szót, amellett érvelt, hogy valójában a tételes vallások egyetlen formája, „mythológiája" sem felel meg a fejlett tudománynak, sőt a józanésznek 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 „főlény" 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 isten-képzetek genezisét illetőleg pedig Voltaire-t idézte: „Voltaire azt mondja, hogy az ember istent saját képére teremtette, ezen paradoxonnak látszó állitást aligha lehet megczáfolni." Figyelemre érdemes végül, hogy cáfolandó a vádat, amely szerint ő is református hitéből fakadólag támadta a Jézus-társaságot, illetve pártfogolta a protestáns oldalt, felekezetileg független istenhitére hivatkozott: „Nálam ezen felekezeti szempont nem is müködhetett, mert az én vallásom a tiszta, minden mesektől és dogmáktól ment monotheismus."[448]

A racionális, transzcendens elemeitől megfosztott, valamint dogmamentes vallás gondolata, amely az előzőleg idézett röpiratok szerzőit inspirálta, természetesen a katolikus hitvédelmet is reflexióra bírta. Apológiájában Dudek is harcba szállt a század ilyetén 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 önerejéből 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 illetőleg, s amely több, mint filozófia: többlete pedig éppen az ész önerejét meghaladó misztériumokban rejlik,[449] amelyek – mint a röpiratok is bizonyítják – a katolikus hit elleni támadások célkeresztjébe kerültek. A teológus az alábbi módon sommázta álláspontját:

[448] PÉTERI 1873, 103–105, 212–213.
[449] DUDEK 1893, 302–320, 362–366.

„Aki komolyan foglalkozik az irodalommal s a kinyilatkoztatástól elfordult emberi tudástól kér vallást, az csakhamar tisztába fog jönni az iránt, hogy ilyen után elméjének biztos felvilágosítását, szívének valódi megnyugtatását megtalálni nem fogja soha. Csupa kétség, csupa ellenmondás, amit a tudományos fejtegetések nyújtanak; rontani rontanak sokan, tagadnak, gúnyolódnak sokan; de mikor mindez nem az, amit az emberi ész és szív komolyan keres, – mindez nem vallás!”[450]

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 bizonygatta, 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 érintőleg is papírra vetette véleményét. Mint írta: „Magyarországon nincs és nem volt gyökere az atheismusnak. Nincs és alig volt a pozitív vallásokkal szemben álló filozófiai iskola. A hit ellen nálunk senki sem viselt és visel háborút.” Határozott távolságtartással, sőt rosszallva utalt aztán a francia felvilágosodás filozófiájára, „mely Voltaire óta, támadva a papokat, ostromolta magát a vallást”.[451] A vallásellenes hadjáratot így nem valamely valóban ateista filozófus, hanem Voltaire nevéhez fűzte – minden bizonnyal azért, mert az egyház, illetve a papság 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, úgy elvben természetesen Beksics is a vallás fenntartásának elengedhetetlen voltát hangsúlyozta, amikor is amellett tört lándzsát, hogy vallásra valamennyi kormányformának szüksége van. Olyan

[450] DUDEK 1893, 318–319.
[451] „Febronius” 1891, 21–22, 25.

vallásra formált viszont igényt, amely minden esetben elfogadja a nemzeti célok elsőbbségét. A folyamatosan ostorozott „felekezeti szellem" talán legfőbb bűnét sem más jelentette szövegében, mint hogy az „először vallási, s csak azután magyar szellem".[452]

A „Flamma" által írt röpirat valláshoz való viszonyulását, a vallás szövegbeli felfogását is érdemes jobban szemügyre venni, merthogy az előzőleg idézett hitvédelmi irodalomban[453] olyannyira bírált, az egyházi tanítás egyik legfőbb kihívójaként megjelenített evolucionista felfogást jelen szövegben érhetjük a legerőteljesebben tetten. Előzőleg jeleztem, hogy 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, megújhodásban 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 élt a lehetőséggel, 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 befejezettnek 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.[454] A nem-dogmatikus kereszténység gondolatát szintúgy megragadhatjuk a röpiratban,[455] ahogy azt az álláspontot is, amely szerint a papság maga rontotta meg a vallást,[456] amellett azonban, hogy itt is feltűntek e jellegzetes elemek, jelenlétük a szövegben már nem volt olyannyira erőteljes, mint némely előzőleg elemzett, régebbi röpirat esetében. A forrás egésze fényében elmondhatjuk, 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

[452] „Febronius" 1891, 12–13, 31, 67–68. 70.
[453] Vagyis Dudek János apologetikai munkájában.
[454] „Flamma" 1894, 9–17.
[455] „[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.
[456] „A hitet már alaposan megrontották a papok; Istenre rá sem lehet már ismerni a sok tömjénfüsttől, a melylyel fenséges alakját bekormozták s a sok dogmától melyekkel körülfalazták." „Flamma" 1894, 50.

érvényben lévő vallások általában nem felelnek már meg az emberiség szükségletének."[457] Összegezve: Flamma felfogásában a vallás teljes egészében alárendeltje a fennálló emberi szükségleteknek. Feladata pedig, hogy feltétlenül igazodjon a mindenkori társadalmi – nemzeti jellegű – érdekek követelményeihez, azaz olyan formát öltsön, amely megfelel a profán világ igényeinek.

Azok a korábban körüljárt érvelési stratégiák, frázisok, amelyek a kereszténység eszméjének liberális értelmezésére és a felekezeti keretektől függetlenedett vallás ideájára épültek, továbbra is fel-felbukkantak ugyan a diskurzustérben, de jóval ritkábban és többnyire csekélyebb súllyal. Jó példa lehet itt Deák Albert nacionalista hangvételű röpirata: 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 kizárólag a „Nemzeti eszme" és a nemzetek feletti egyház erőpróbájával foglalkozott, és sem a vallási dogmák problematikáját, sem a kereszténység lényegének mibenlétét nem feszegette a szövegben.[458] Az előzőleg megismert interpretációs hagyományok bizonyos fokú folytonosságát a legjobban talán a „Veridicus" álnéven írt röpirat példázhatja. A szöveg szerzője ugyanis a házasságjog polgári reformjának útjait egyengetve a jézusi tanok sajátos interpretálási lehetőségeihez nyúlt muníció gyanánt, és amellett érvelt, hogy Jézus a házasságot meghagyta tisztán világi jellegű ügynek. A szerző még azt is megjegyezte, hogy amíg „a hyerarchiai-papi uralomra való törekvések képezték a célt, a befogadott papi kasztnak saját személyes és testületi érdekeiért folytatott hajsza […] a szelid lelkü ember szerető Jézus tanitását sarkaiból forgatták ki".[459] Jézus személyét és az egyházat ez idő tájt a fiatal Gárdonyi Géza is szembehelyezte egymással polgári házasság-párti röpiratában, amelyben az alábbi módon faggatta katolikus egyházi megszólítottjait: „Oh tisztelendő uraim, vájjon az a Jézus Krisztus, a ki korbácscsal verte ki az isten templomából a farizeusokat, mit gondolnak, mit cselekednék, ha leszállna az égből, belépne az »egyedül üdvözítő, hét szentséges« római katholikus anyaszentegyházba?" Gárdonyi pamfletjében – egy évszázadok hosszú sorára visszanyúló hagyományt folytatva – az evangéliumi szegénység normatív elvárását állította oppozícióba az egyház gazdagságával, s maga is megfogalmazta azt a vádat – a „papi csalás" toposzát –, amely szerint a papok Isten nevét „czégérül használják".[460] Összegezve tehát Gárdonyinak is célja volt egymással szembe helyezni Istent és Jézus szellemiségét az egyházzal, hogy ezáltal – egyházellenes

[457] „Flamma" 1894, 82.
[458] „Trebla Káddер" 1894, 3–4.
[459] „Veridicus" 1893, 22–23.
[460] „egy római katholikus polgár" 1894. 5, 16.

fellépésével, programjával – pusztán a papsággal, ne pedig magával a vallással kerüljön szembe polémiájában.

A „magyar kultúrharc" idejéből viszont már olyan szöveg is fennmaradt, amely nem exponálták 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 egyházétól, 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 szöveg 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 embereknek". Magyarán nyíltan felvállalta, ő bizony a nem-vallásos emberek nevében formál igényt a „valláskényszer" megszüntetésére, azaz a felekezetnélküliség lehetőségének törvénybe foglalására. Az általam olvasott röpiratok sorában „Rutilus" brosúrája 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, amely értelmezése szerint a felekezetnélküli státuszt is meg kell hogy engedje. Legfőbb érvéül az szolgált, 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."[461] Az a gondolat, amely szerint a morál egészen független a vallásostól, már a „fény századában" is fontos szerepet töltött be az ateista filozófusok érveléseiben.[462] 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 előbbi szöveg szerzője, hanem a „felekezeti kényszer" megszűntetése mellett érvelt. Bizonyára nem

[461] „Rutilus" 1893, 5–7.
[462] KÖPECZI 1986, 111–114.

véletlen, hogy eltérő kifejezéssel éltek ő és Szigetvári. Hatala most is egy, a felekezetiség 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 elménék, az értelemnek meggyőződése."[463] Ellentmondott tehát annak a Friedrich Schleiermacher óta népszerű felfogásnak, amely a vallást az érzelmek világába sorolva értelmezte, és amely, mint láttuk, „Rutilus" írásában is megjelent. (Korábban Toldy maga is úgy fogalmazott az egyházreformról írt vitairatában, hogy „[a] vallás a kedély, a képzelet dolga, mint a költészet".[464])

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 népszerűségre tettek szert a szabadelvű értelmiség sorában. Elsősorban egy dogmamentes, toleráns és racionális, vagyis 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 polémiákba 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 ilyetén interpretációs lehetőségek alapjait jócskán kidolgozták már a felvilágosult filozófia, majd a liberális katolicizmus, illetve a protestáns teológiai liberalizmus szellemi műhelyeiben. Összegezve tehát megállapíthatjuk, hogy a kereszténység tipikusan liberális interpretálását fedezhetjük fel az antiklerikális iratokban. 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, elsősor-

[463] HATALA 1894, 3.
[464] TOLDY 1868, 52.

ban az értelmiségi rétegek vallástól való elfordulása, eltávolodása a „papuralom" folyománya volt, és szorosan összefüggött a „papi csalással", amely toposz alapján az egyház saját hatalmi céljainak megfelelően formálta – lényegében: megrontotta – a vallást.

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 s főleg a dogmák kritikája – többé nem tűnt fel olyan gyakorisággal a szövegvilágban, mint 20-25 évvel ezelőtt. A koradualista korszak valamennyi idézett szerzőjének érvelési stratégiájában fontos szerepet játszott az, 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 effajta érvek már nem minden szövegben jelentek meg, jelenlétük összességében gyérült a röpirat-irodalomban. 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 kerültek az olyan tipikus szekularizációs igények is, amelyek mentén a szerzők az állampolgárok hitvallások gyámsága alól való feloldozását, felszabadítását szorgalmazták. Közös nevezőjük volt azonban továbbra is, hogy mindnyájuk hangsúlyozta: a reformok, amelyek mellett állást foglaltak, nem a vallás ellen irányultak.

Érdemes végül megjegyezni, a dualista érában már az ateizmus is szélesebb teret nyert magyar földön. A régebbi egyháztörténeti irodalom elbeszélésben 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.[465] Kutatásom alapján azonban az antiklerikális irományok oldalain a vallás ateista kritikája még nem jutott érvényre, a szerzők – a feltérképezett diskurzustérbe lépve – nem ateista alappozíciót elfoglalva ostorozták az egyházat s a vallás egyházias formáját. A polgárosodó 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 min-

[465] HERMANN 1973, 444. és SALACZ 1974, 11–12.

denki maga alakítsa ki egyéni hite tartalmát".[466] Leginkább az ő gondolati pozíciójuk, látásmódjuk jelent meg a feldolgozott a röpirat-irodalomban. 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,[467] egyre inkább kilépett a napfényre, s az antiklerikális diskurzustérben is nyíltan felvállalhatóvá vált. Az 1908-ban létrejött polgári radikális és baloldali Galilei Kör egyház- és valláskritikája[468] például már ateista-materialista alapon állt. Az eszmetörténeti mező század eleji átrendeződésével tehát új korszak nyílt az antiklerikalizmus történetében, amelynek témájával viszont disszertációm már nem foglalkozik.

[466] SALACZ 1974, 76.
[467] KÓSA 2011/c, 157.
[468] Lásd CSUNDERLIK 2017, 213–236.

ÖSSZEFOGLALÁS

Dolgozatom primer forrásául 27 hosszabb-rövidebb terjedelmű antiklerikális röpiratot vizsgáltam, amely forrásállomány összesen 17 szerző munkáját foglalta magába. Kútfőim jelentős része mindezidáig nem szerepelt tudományos művek bibliográfiájában, vagyis egy számottevő hányadában feltáratlan forráscsoportot tanulmányoztam. Miután a dualista éra egyházellenes eszmevilágát eleddig nem vizsgálták hasonló, átfogó igényű s a röpirat-irodalomra 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, toposz-világát, jellegzetes érvskáláját s általában azt a felfogásmódot, amely a vizsgált szövegek mögött rejlett. Elemzésem egy további céllal is kiegészült: mégpedig egy lehetséges – és hazai viszonylatban is érvényes – Kulturkampf-interpretáció felvázolásának a céljával, ez pedig elemzésemnek, dolgozatom struktúrájának is irányt szabott, ennek megfelelően fogtam ugyanis a kulcsfogalmak („ultramontanismus", „absolutismus", „papi kaszt" stb.) és a szövegekre jellemző egyéb ismertetőjegyek – reményeim szerint hiánypótló jellegű – rendszerezésébe.

A disszertációm címében is szereplő interpretációs séma, a kultúrharc retorikája, amely a dualista korszak hajnalától fogva egészen az 1894/95-ös egyházpolitikai törvények elfogadásáig átjárta az egyházellenes röpiratok oldalait, jócskán hozzájárult az antiklerikális diskurzustér kohéziójához – még úgy is, hogy nem bírt valamennyi irományban azonos fajsúllyal. A kultúrharcos diskurzusok középpontjában az államszuverenitás, illetve az állam függetlenségére nézve veszélyesnek ítélt ultramontanizmus oppozíciója állt, ezzel együtt az állampolgári-nemzeti, illetve az egyházi lojalitáshierarchiák problémája. A társadalom és a modern, népszuverenitásra alapozott állam feloldozása a klerikális befolyás alól olyan elsőrangú célt jelentett az irományok elváráshorizontján, amely az egyházi ügyek majd' minden részproblémájának interpretálására rányomta bélyegét: a házasságjogi reformtól fogva a cölibátus vagy épp 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 fősodrú ideológiájának is. Egy gondolat erejéig visszatérve tehát disszertációm 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 törvényhozását 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 irományok azonban 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 igen erősen felsejlett a felvilágosult abszolutizmus, a jozefinizmus hagyománya, annak hatása. Liberalizmusuk is a „felvilágosult despotizmus" örökségében gyökerező kontinentális liberalizmus volt.

Mindemellett az antiklerikális diskurzusok bizonyos fokú áthangolódására is próbáltam rávilágítani, hiszen az 1870-es évek első felének egyházügyi feszültségeitől a '90-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 magyar nemzet felépítésének szempontjai léptek előtérbe. A „nemzeti állam" újólag színre lépett ideája s általában a magyar nacionalizmus célhorizontja a polgári házasság vitáját éppúgy befolyásolta, áthangolta, mint például az erős 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 beszélők – 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 továbbélésre és továbbformálódására is. A régebbi eredetű, felekezeti előítéletek továbbéltek 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 nemigen fért meg sem a modern nemzetállammal, sem a polgári társdalom értékhorizontjával.

A feltérképezett diskurzustérben emellett előtérbe kerültek a felvilágosodás katolicizmus-kritikájának tipikus jegyei, így azok az elgondolások is, amelyek a 19. századra jellemző szekularizációs projektek – az európai civilizációra jellemző, szélesebb értelemben vett kultúrharcok – ideológiai alapjaiul, forrásaiul szolgáltak. Az eszmetörténetileg értelmezett Kulturkampfról írva konstatálhatjuk, hogy a „fény százada", a 18. század nem csupán annyiban bizonyult releváns előtörténetnek, hogy a francia bölcselők is megkérdőjelezték az egyház régi tekintélyét, tradicionális, vallási-teológiai világszemléletét, és jócskán megtépázták a klérus reputációját. Sőt nem pusztán átfogóbb szellemtörténeti folyamatok, a tágabban felfogott szekularizációs projektek 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 műhelyeiből eredt, ahogy a laicizált Jézus-értelmezések hátterében is ott rejlett a felvilágosodás racionalista hagyománya. Ráadásul az antiklerikális dokumentumok oldalain további olyan programok és érvelési sémák, toposzok – mint például a baglyos, illetve denevéres toposzok – 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 pozíciók lehetséges egyetemes eszmetörténeti, vagyis transznacionális szövegösszefüggéseire, a hazai publicisták eszmevilágának összeurópai beágyazottságára. Forrásaim művelt, többnyire jogi vagy bölcsészeti, 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 visszaigazolják. A távolabbi francia szellemi előzmények mellett a német transzfer különösen fontos szerepet játszott. A háborús hadviselés metaforáitól fogva egészen Kelet és a „hottentották" emlegetéséig az irományok számos tanújelét adják a német

disputák hatásának. Az egyház német és magyar ellenfelei tehát nem csupán látásmódjuk főbb, általánosabb jegyeiben mutatnak hasonlóságot (állami szuverenitás vs. ultramontanizmus), hanem érvelésmódjuk részleteiben, így a felhasznált toposzok szintjén is analógiák sorát azonosíthatjuk. Ráadásul a hazai antiklerikális agitátorok amellett, hogy külföldi írások interpretációit adaptálták, az európai politikai gyakorlatokat is éberen 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 dolgozatom 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

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

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

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

„egy római katholikus polgár" 1894 – „egy római katholikus 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.

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

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

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

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

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

„Megyei" 1893 – „Megyei": *A magyar nemzeti egyházpolitika. Tárgyilagos 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 nagydíván*

viselt dolgai és a katholicizmus egyéb „titkos betegségei" fölött. Pest, Heckenast Gusztáv, 1870. (Barátfülek, 2.)

„Papramorgó" 1870/c – „Papramorgó" [KÓRÓDY Sándor]: Szent elmélkedések a papság vérszomja, az inquisitió 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.

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

„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.

SIMONYI 1870 – SIMONYI Iván: *Egy pár szó a katholikus 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 katholikus egyházi autonomia és veszélyei*. Pest, Heckenast Gusztáv, 1870.

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

„Trebla Káddер" 1894 – „Trebla Káddер" [(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.

2. További felhasznált irodalom

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" (Verseghy Ferenc valláskritikai értekezéseiről). *Irodalomtörténeti Közlemények* 114/2. 2010, 128–130.

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

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

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

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

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 Történeti Levéltára, 2013, 473–480.

BARCZA 2000 – BARCZA József: Eötvös József valláspolitikája. *Egyháztörténeti Szemle* 1/1. 2000, 129–141.

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 Jézustársaság rövid ismertetése. Budapest, Apostol-nyomda, 1918.

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

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: Felekezetiség 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.

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

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 Magyarországán, 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.

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

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

„egy katholikus honpolgár" 1872 – „egy katholikus honpolgár" [Szabados József]: *Őszinte szózat Magyarország katholikusaihoz*. Pest, Hunyadi Mátyás Irodalmi s Könyvnyomdai Intézet, 1872.

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

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 politikai 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 vegyes házasságok 1841. évi politikai vitájában. In: *„Tenger az igaz hitrül 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. márc. 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–GŐZSY 2018 – FORGÓ András–GŐZSY Zoltán: A katolikus egyház viszonya a jozefinista reformokhoz. Kihívások és válaszok. *Pontes* 1/1. 2018, 115–132.

FÜSSY 1880 – FÜSSY Tamás: *IX. Pius pápasága*. III. Budapest, Szent István Társulat, 1880.

FÜSSY 1888 – FÜSSY Tamás: A nagy franczia 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–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.

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.

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

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.

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 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.

KANT 1974 – Immanuel KANT: *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Szerk. HERMANN István–RADNÓTI Sándor–LÁNG Rózsa. Ford. VIDRÁNYI Katalin. Budapest, Gondolat, 1974.

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. GŐZSY 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.

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 september 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.

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.

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.

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. Valláselméleti és valláskritikai tanulmányok, esszék*. Budapest, Magvető, 1973, 457–491.

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

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.

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

NÉMETH 2009 – NÉMETH István: *A német császárság, 1871–1918*. Összegzés 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.

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

PÁNDI 1952 – PÁNDI Pál: *„Hazug álmok papjai szűnnek". A magyar költészet antiklerikális hagyományai*. [H. n.] Művelt Nép, 1952.

PÉTER 1998 – PÉTER László: A magyar nacionalizmus. In: PÉTER László: *Az Elbától keletre. Tanulmányok a magyar és kelet-európai történelemből*. Budapest, 1998, Osiris, 60–84.

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.)

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

RADA 2014 – RADA János: A francia forradalom képei a 19. századi Magyarországon. *Publicationes Universitatis Miskolcinensis, Sectio Philosophica* 18/1. 2014, 205–216.

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

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 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.

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

SZINNYEI 1891–1914 – SZINNYEI József: *Magyar írók élete és munkái*. I–XIV. Budapest, Hornyánszky Viktor, 1891–1914.

SZINNYEI 1891–1914 – SZINNYEI József: *Magyar írók élete és munkái*. I–XIV. Budapest, Hornyánszky Viktor, 1891–1914.

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

TAKÁTS 1993 – TAKÁTS József: Mit jelentett liberálisnak és konzervatívnak lenni 1875 táján Magyarországon? *Jelenkor* 36/6. 1993, 542–548.

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.

TRENCSÉNYI 2002 – TRENCSÉNYI 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.

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

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.

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.

WANDYCZ 2004 – Piotr S. WANDYCZ: *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 (METEM Könyvek, 29.), 53–62.

SUMMARY

The position of Hungarian historiography is not unified in the issue of whether the tensions and conflicts of the Hungarian church and state in the 19th century can be called Kulturkampf. Moreover, the opinions of historical characters are diverse regarding this topic. In my dissertation, I make a short attempt to interpret the intellectual history of Kulturkampf based on the analysis of political discourses. During my research, I examined anticlerical press products, especially pamphlets, written in the last third of the 19th century. On the basis of this source material, I write about the rhetoric of Kulturkampf.

So what characterized this interpretation scheme, manner of speech, ie. the rhetoric of Kulturkampf? First, the accusation of ultramontanism was formulated. According to which the ultramontane priests are loyal to Rome, not to their own country. In other words, the opponents of the Church have pushed the issue of the hierarchy of loyalties. As a result, loyalty towards church and state had to face each other. According to anti-religious press products, the Pope is the first for the ultramontanes, therefore clergy – especially the high clergy – was marked treasonous. Anti-clerical publications have identified the essential condition of total state sovereignty in the eradication and breakdown of clergy's influence on the state and society. Thus, anti-clerical action was urged in the name of state sovereignty. During the conservative reign of Pope Pius IX, the Church had indeed denied the supremacy of civilian states and the fact that state laws would stand above church rules. In summary, the anti-religious, liberal and nationalist groups interpreted the struggle as a national independence and self-defense campaign against Rome.

This vision was fully in line with the Prussian and German Kulturkampf ideology. Popular phrases and slogans in Hungary as well as in the German Empire were identical. Moreover, the popular anti-clerical programs were similar in Hungary as in Germany. For instance, they demanded the following: the expulsion of the Jesuits, the nationalization of schools, the introduction of civil marriage. Finally, there were suggestions in Hungary that recommended the creation of a national church independent of Rome.

The importance of European intellectual interactions and transfers is evidenced by the fact that Hungarian publicists were well informed in German literature, and often referred to the works of German authors. For example, the book The Pope and the Council, by Ignaz von Döllinger, was regularly quoted. However, it is important to emphasize that

both the German and the Hungarian anti-Catholic concepts have been based on earlier precedents from the Enlightenment-era. For this reason, articles have been published in anti-clerical literature dating back to the 18th century. For instance: Since clergy was the enemy of “Enlightenment” and “Light” because of their approach, Catholic priests were often referred to as owls or bats. So they compared the clergy to night animals that were afraid of the light and their real home was the dark night.

All in all, we can say that the widespread anti-cleric ideas that inspired the legislation of Kulturkampf in Germany were also accepted in Hungary. However, the radical anti-clerical political practices were no longer valid on Hungarian ground. (This can be explained partly by the limitations of the political system after 1867 and by the very strong positions of the Catholic Church in Hungary.) Looking at the anti-clericalism and the rhetoric of the Kulturkampf in the historical approach, I think we can safely say that there is no doubt about the appearance of Kulturkampf in Hungary.