

**Egyházkritikai röpi- és vitairatok Magyarországon
1867-től 1895-ig
(Interpretációk, frazeológia és eszmetörténeti
háttér)**

Rada János

A katolikus egyház tekintélyét már a 18. századi francia felvilágosodás irodalma megtépázta,¹ az antiklerikális gondolatok recepcióját pedig a század vége táján már regisztrálni lehetett a magyar röpiirat-irodalomban is.² Az újabb évszázadban aztán a liberális irányzatok teóriája – immár reálpolitikai programok formájában – alapjaiban kérdőjelezte meg az egyház hagyományos államegyházi pozícióit, sőt még a nacionalizmus is polemizált a római központú, szupranacionális egyházzal. A dualista Magyarországon, ahogy majd’ mindenhol a 19. századi Európában, a polgárosodás együtt járt az állami-társadalmi szféra, sőt a mindennapi, privát élet szekularizációjával, ami az egyházat – mint a régi, feudális rend fontos oszlopát – javaiban, privilégiumaiban és tekintélyében egyaránt fenyegette. A felekezetiileg semleges, polgári állam alapjául szolgáló egyházpolitikai reformok programja, amely az 1867-es alkotmányos rendezés után – ahogy előzőleg 1848-ban – ismét napirendre került, komoly feszültséget generált állam és egyház viszonyában.³ A probléma pedig, hogy az egyház hol foglaljon helyet az új, polgári világban, és hogyan igazodjon ahhoz, hosszas polemikák tárgyát képezte.

A régebbi, egyházas szellemiségben fogant egyháztörténeti irodalom⁴ igen sötét képet festett a kiegyezés utáni három-négy évtized Magyarorszájáról, ahol – a szövegek interpretációjában – mint tűz és víz állt szemben egymással a katolicizmus, illetve a liberalizmus, amely ez idő tájt a politikát

¹ A francia felvilágosodás egyház- és valláskritikájához ld. pl. KÖPECZI BÉLA: A francia felvilágosodás. Bp., 1986. 95–124. p.

² Ld. pl. „Tépjétek le a sötétség bilincseit”. XVIII. századi magyar röpiiratok a feudális egyházzól. Szerk.: Kató István. Bp., 1950.

³ A dualista Magyarország egyházpolitikájához ld. pl. CSORBA LÁSZLÓ: A vallásalap „jogi természete”. Az egyházi vagyon problémája a polgári átalakulás korának Magyarországon 1782–1918. Bp., 1999. (továbbiakban: CSORBA, 1999.); FAZEKAS CSABA: Egyházak, egyházpolitika és politikai eszmék az Osztrák–Magyar Monarchiában. Miskolc, 2008 (Műhelytanulmányok, 4), Online: Magyar Elektronikus Könyvtár: mek.oszk.hu – 2016. január. (továbbiakban: FAZEKAS, 2008.)

⁴ Pl. HERMANN EGYED: A katolikus egyház története Magyarországon 1914-ig. München, 1973. (Dissertationes Hungaricae ex historia Ecclesiae, 1); KARÁCSONYI JÁNOS: Magyarország egyháztörténete főbb vonásaiban 970-től 1900-ig. Veszprém, 1929. (továbbiakban: KARÁCSONYI, 1929.); SALACZ GÁBOR: A magyar kultúrharca története 1890–1895. Pécs, 1938.; SALACZ GÁBOR: Egyház és állam Magyarországon a dualizmus korában, 1867–1918. München, 1974. (Dissertationes Hungaricae ex historia Ecclesiae, 2) (továbbiakban: SALACZ, 1974.); TÖRÖK JENŐ: A katolikus autonómiamozgalom 1848–1871. Adalékok a magyar liberális-katolicizmus történetéhez. Bp., 1941. (továbbiakban: TÖRÖK, 1941.)

és a közvéleményt egyaránt meghatározta, ennek folytán pedig egyház-, sőt vallásellenes közhangulat dominált a dualista országban. Salacz Gábor például már odáig jutott, hogy az „Egyház mintegy katakombaszerű életre szorult”.⁵ Néhány, az egyházban hírhedt antiklerikális publicista neve megjelent ugyan a könyvek lapjain, ahogy némely kiadvány is kapott néhány sornyi figyelmet,⁶ a 19. századi magyar egyházkritikai irodalom átfogó vizsgálata azonban már nem fért bele a régebbi, főleg egyházi személyek által művelt egyháztörténeti kutatások tárgykörébe, sőt mindeddig a hazai történettudomány – és főleg az eszmetörténet-írás – adóssága maradt.

Tanulmányomban több, ám egymással szorosan összefüggő problémát vizsgálok: milyen tipikus, rendre vissza-visszatérő interpretációk és fogalmak szerszámosládájával operáltak az antiklerikális szövegek szerzői? Milyen érvelési stratégiák mentén foglaltak állást az egyházpolitikai reformok mellett? És egyáltalán: miféle eszmeiség talajáról és szerzői pozícióból ostromozta a katolikus egyházat a seregnyi egyházkritikai kiadvány, amely a 19. század utolsó harmadában napvilágot látott? A szövegek eszmetörténeti vizsgálata során feltérképezem az egyházkritikai röp- és vitairatok sajátos szótárát is, majd körüljáróm az egyes kulcsfogalmak jelentéstartományait,⁷ ami magára a nyelvre fordítja a figyelmet. A politika alapnyelveire a 18. század végét és a 19. század első felét illetőleg mára jól rávilágított az eszmetörténeti irodalom,⁸ magam pedig úgy gondolom, hogy az egyházkritikai szövegvilág fogalmi hálóját a század utolsó harmadában egy szintű jól megragadható, viszonylag egységes, kompakt nyelvet képezett. A figyelem azonban – a téma komplexitása folytán – nem összpontosul kizárólag a fogalomtörténeti vizsgálatra.

Dolgozatomban Szabó Miklós liberalizmus-kategóriáit veszem alapul. Szabó az eszme alaptípusait vizsgálva a rendiség hagyományából, abszolutizmussal szembeni harcából kisarjadó, államminimalizáló és társadalom-elvű klasszikus liberalizmustól elhatárolt egy, a felvilágosult abszolutizmus örökségében gyökerező kontinentális irányzatot. A kontinentális liberalizmus teóriájában nem az állam és a törvények minimalizálása, hanem pont hogy az alapos kodifikáció és az alkotmányos állam képezhetette a szabadság garanciáját, sőt az állam feladata lehetett a polgári viszonyok megteremtése, a reformok diadalra juttatása is, ami szintű az államminimalizálás – klasszikusan liberális – programja ellen hathatott. Tanulmányom tárgya szempontjából fontos, hogy a rendi-feudális maradványok és a katolikus egyház elleni harc a kontinentális liberalizmust formálta és jellemezte.⁹

⁵ SALACZ, 1974. 13. p.

⁶ KARÁCSONYI, 1929. 275–276.; SALACZ, 1974. 41., 54., 74. p.; TÖRÖK, 1941. 230–231. p.

⁷ A fogalomtörténet-írás metodológiájához ld. pl. TRENCSENYI BALÁZS: Kulcsfogalmak és politikai nyelvek: gondolatok a kontextualista-konceptualista eszmetörténeti módszertan kelet-közép-európai adaptációjáról. In: A történész szerszámosládája. A jelenkori történeti gondolkodás néhány aspektusa. Szerk.: Szekeres András. Bp., 2002. (Atelier Füzetek, 3.) 117–158. p.

⁸ TAKÁTS JÓZSEF: Modern magyar politikai eszmetörténet. Bp., 2007. (továbbiakban: TAKÁTS, 2007.) 14–21. p.

⁹ SZABÓ MIKLÓS: A liberalizmus elvi kérdései. In: Liberalizmus és nemzettudat. Dialógus Szabó Miklós gondolataival. Szerk.: Dénes Iván Zoltán. Bp., 2008. (Eszmetörténeti Könyvtár, 8), 11–30., 11–18. p.

I. Egyházkritikai röp- és vitairat-irodalom a kiegyezéstől a Tisza-éráig

A kiegyezéssel újfent kormányzati pozícióba jutott 1848 liberális politikai elitje, és hamarosan fellángolt a polgári egyházpoltikai reformok vitája is: állam és egyház elválasztása, a polgári házasság bevezetése vagy éppen az egyházi javak szekularizációja – csupán néhány téma, amely ez idő tájt mind az országgyűlés, mind pedig a közvélemény figyelmét magára vonta. A régi állam és a katolikus egyház, amely Magyarországon hagyományosan az államegyház szerepét töltötte be, számos ponton összeforrt egymással, és bonyolult rendszerben függött egymástól, ami folytán az egyház erős politikai befolyásra tett szert. Elengedhetetlen, ám roppant kényes feladatot jelentett tehát, hogy az állam alapjaiban rendezze újra kapcsolatait az egyházzal. Amellett, hogy az egyház mindvégig ragaszkodott régi előjogaihoz és befolyásához, a polgári reformok pártján álló csoportok egyre erőteljesebb egyházkritikájához szintúgy hozzájárult, hogy a század elejétől a pápaság határozottan tagadta a polgári állam eszmei alapjait, és semmiféle modus vivendit sem fogadott el a világ új jelenségeivel.¹⁰ IX. Pius pápa érvénytelennek nyilvánította például az osztrák egyházpoltikai törvényt, majd az I. vatikáni zsinat dogmába foglalta a tévedhetetlenséget. A zsinatra a Német Császárság a „Kulturkampf” meghirdetésével felelt, ám a katolikus egyház-ellenesség a dogma miatt Európa-szerte feszültségeket gerjesztett, így természetesen Magyarországon is.¹¹

Ám sem a roppant tekintéllyel bíró Deák Ferenc, sem a vallás- és közoktatásügyi miniszteri posztot betöltő Eötvös József nem óhajtott valamilyenféle kenyértörést az egyházzal: mindkettőjük kompromisszumos, a polgári állam és a katolikus egyház javát egyaránt szolgáló, emellett a klasszikus liberális – az állam onnipotenciáját tagadó –¹² gondolatok talaján nyugvó megoldást szorgalmazott. Eötvös kultuszminiszteri pozíciójából egy olyan katolikus autonómiaszervezetre tett javaslatot, amely jelentékeny befolyást teremthet az alsópapság és a világi katolikusok számára bizonyos egyházi – például az egyházi vagyonnal és népoktatással kapcsolatos – ügyekre, és amelyre átszállhat valamennyi, mindaddig az állam által gyakorolt egyházi jogkör. Tulajdonképpen tehát az önkormányzat megalapozhatta volna az állam és egyház elválasztását. Az 1869-ben összeült országos autonómiai kongresszuson már az egyház állami gyámságát szintén bíráló Deák képviselte a katolikus autonómia liberális koncepcióját. Hamarosan azonban maga is megtapasztalhatta, hogy a főpapság – jóllehet határozott igényt formált a szóban forgó jogkörök átvételére – nem volt hajlandó ténylege-

¹⁰ A pápa és a liberalizmus problémájához ld. 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. Bp., 2001. 17–27. p. (továbbiakban: KATUS, 2001.)

¹¹ FAZEKAS, 2008. 8–11. p.

¹² A hagyományosan centralistaként jegyzett Eötvös József maga is problémát látott a túlzottan központosított államban, és fontos jelentőséget tulajdonított a központi hatalmat ellensúlyozni tudó önkormányzatok szerepének. STIPTA ISTVÁN: Adalékok Eötvös József önkormányzat-védő felfogásához. In: VI. Szegedi Jogtörténeti Napok báró Eötvös József születésének 200. évfordulója alkalmából. Szerk.: Varga Norbert. Szeged, 2014. 157–164. p.

sen engedni főpapi jogaiból, és tényleges befolyást engedni laikusok, plébánosok és káplánok számára az egyházban. A legtöbb püspök tehát az autonómiát legfeljebb az állammal szembeni autonómia formájában igényelte, ám az egyházon belül már nem óhajtott valóságos önkormányzatot.¹³ Onnantól, hogy Eötvös kezdeményezte a katolikus egyházi autonómia megszervezését, a közvélemény figyelme és az egyházpolitikai reformok polémiaja javában az autonómiameozgalomra összpontosult. Nem meglepő tehát, hogy szinte valamennyi egyházkritikai röp- és vitairat szerzője megszövegezte véleményét az autonómia ügyében.

Haladás és felvilágosodás

Lényegében az összes iromány szerzője a haladás pártján pozícionálta magát, programjával tehát a jövő útjait óhajtotta egyengetni – szemben a katolikus egyházzal, amely minden szöveg interpretációjában a múltat képviselte, és gátolni próbálta a társadalom előrehaladását. Toldy István megjegyezte, hogy „a mostani római egyház ólomsúlyként nehezedik minden haladásra”, ám a haladás véleménye szerint feltartóztathatatlan, figyelmeztette tehát az „ultramontán” papságot: „a korszellem pálcát tört önök felett”.¹⁴ Nem csupán az egyház állami-társadalmi státuszát, esetleg belső szervezetét kérdőjelezhette meg a „korszellem” az egyházkritikai irodalomban. A képzett tudós és teológus Hatala Péter szerint például az egyház dogmái felett is eljárt az idő, merthogy a régi hit számos tételét megcáfolta a tudományok fejlődése, az ész, elengedhetetlen tehát a vallás reformja is. Hiába tehát, hogy „a hierarchia, dogmáival uralkodni kívánt az ész, a tudomány felett”.¹⁵

A váci egyházmegye „magánzó” papja, Bezerédj Sándor *Reform-eszmék* c. vitairatát a „szabadság és felvilágosodás hivei számára” ajánlotta, ám zászlajára írta a felvilágosodás jelszavát a többi szöveg szerzője is. A felvilágosodás fogalma itt tágabb értelemben egy olyan folyamatot jelölt, amely az ész, az emberi műveltség – és persze a szabadságvágy – térnyerését, egyúttal a dogmatizmus, a babonás és bigott vallásosság térvesztését eredményezi a társadalomban. Jóllehet a legtöbb szöveg szerzője a felvilágosodást általánosabb értelemben használta, minthogy a szó az újkor egyes szellemi mozgalmaira utaljon, a gondolatiság, amelyet a fogalom rejtett, lényegében mégis a „fény századából” eredt. (Nem mellesleg éppen a 18. századi felvilágosodott irodalom helyezte először ennyire erőteljesen szembe a haladás ügyét a retrográd egyházzal.¹⁶) Az oppozíciót, a sötétséget természetesen mindig az egyház képviselte: „Róma a sötétségben keres

¹³ Az autonómiameozgalomhoz ld. SARNYAI CSABA MÁTÉ: A katolikus autonómia megközelítési lehetőségei Magyarországon 1848-tól a századfordulóig. In: *Századvég*, 2001. 21. sz. 85–101. p. (továbbiakban: SARNYAI, 2001.)

¹⁴ TOLDY ISTVÁN: Elmékedések az egyházreformról. Lipcse, 1868. (továbbiakban: TOLDY, 1868.) 222., 244. p. – Toldy antiklerikális irodalmi munkásságáról ld.: GUTTER JÓZSEF: Egy elfelejtett antiklerikális publicista nyomában. Toldy István emlékezete. In: *Világosság*, 1970. 1. sz. 52–55. p.

¹⁵ HATALA PÉTER: Az én hitvallásom. Bp., 1875. (továbbiakban: HATALA, 1875.) 1–2, 173. p.

¹⁶ Emberek és istenek. Szöveggyűjtemény az ateista és antiklerikális irodalomból. Vál.: Kanizsai-Nagy Antal – Lengyel Dénes. Bev.: Lukács József. Bp., 1966. (továbbiakban: KANIZSAI-NAGY-LENGYEL, 1966.) 23. p. – Lukács József bevezető fejezete.

menedéket. Tennie kell, mert nincs nagyobb ellensége a világosságnál¹⁷ – fogalmazott Kóródy Sándor *Barátfülek* c. röpiratsorozatában, amelyet Papramorgó álnéven publikált. Toldy még a században több helyen fellelhető bagoly-topossal is operált: interpretációjában például a kolostorok olyan „bagolyfészkek, melyekben ma is a középkor szelleme huhog”.¹⁸ A fiatal Gárdonyi Géza anonim, a polgári házasság mellett állást foglaló röpiratában „világossággal meglepett denevérfészkek” módjára zúdul fel a papság a polgári házasság ellen, és szintúgy denevér módjára kényszerül visszahúzódni a fény, a haladás elől.¹⁹

A pápaság persze a 19. században maga is táplálhatta az egyházzal elégedetlen csoportok hasonló meggyőződését, hiszen Róma a század elejétől határozottan az ancien régime pártján állt, és erőteljesen bírálta Európa polgári fejlődésért és szabadságért harcoló mozgalmait. IX. Pius pápa 1864-es *Syllabus*a például az állam és az egyház elválasztásával, a polgári házassággal, a sajtó-, a szólás- vagy éppen a vallásszabadsággal szemben egyaránt állást foglalt, és tagadta, hogy „a római pápának lehet, sőt kell az előhaladással, a liberalizmussal és az új civilisációval kiegyezkednie és ahhoz alkalmazkodnia”.²⁰ Simonyi Iván vitairatában tett megjegyzése jól példázhatja a pápai állásfoglalások egyidejű interpretációját: „Csudálkozva szemlélte a világ, mint helyezték ép a legutolsó pápák encyklikájokban az egyházat a legélesebb ellentétbe mindazzal, a mi összes jelenünket és jövőnket képezi”.²¹ Természetesen ösztűz zúdul a pápai csallhatatlanság dogmájára is, amely úgyszintén érvül szolgálhatott a pápaság retrográd politikájára. A zsinat idején tevékeny Kóródy a dogmáról döntő egyházi gyűlés tevékenységét úgy interpretálta, hogy a „zsinat püspökei a pápa kolomposága alatt körülállják a modern civilisáció nagyszerű palotáját, s vásott utcagyerkócók módjára sárral dobálják be annak falait”.²²

Megjegyezhető, hogy a „modern civilisáció” (polgárosodás) és persze a „korszellem” aposztrofálása általánosságban jellemezte a 19. századi liberálisok érvelésmódját, ahogy persze a haladás gondolata is.²³ Szintúgy a liberalizmus – felvilágosodásban gyökerező – sajátossága a természetes jogok rendszeres citálása is, ami a vizsgált szövegvilágban a történeti jog kritikájával járt együtt. Jó példa lehet itt Toldy megjegyzése: „Az ócskaság nem

¹⁷ PAPRAMORGÓ [KÓRÓDY SÁNDOR]: Antiklerikális okoskodások a kath. congressusi komédia, a felekezeti iskolák, a papság népámítási törekvései és egyéb szent dolgok felett. Bp. 1870. (*Barátfülek*, I. füzet) (továbbiakban: KÓRÓDY, 1870/a.) 97. p. – Az antiklerikális Kóródy munkásságáról ld.: VÁRKONYI ANDRÁS: Az elfelejtett „papramorgó”. In: *Világosság*, 1962. 7–8. sz. 92–96. p.

¹⁸ TOLDY, 1868. 183. p.

¹⁹ [GÁRDONYI GÉZA]: Hallgassanak a papok! Miért prédikálnak a r. kath. papok a polgári házasság ellen? Bp., 1894. (továbbiakban: GÁRDONYI, 1894.) 3. p.

²⁰ A *Syllabus* magyar fordítását ld.: FÜSSY TAMÁS: IX. Pius pápasága. III. Bp., 1880. 518–545. p. (továbbiakban: FÜSSY, 1880.)

²¹ SIMONYI IVÁN: Állam és egyház. Bp., 1874. (továbbiakban: SIMONYI, 1874.) 16. p.

²² PAPRAMORGÓ [KÓRÓDY SÁNDOR]: Szent elmékedések a papság vérszomja, az inquisitio gaztettei, az új syllabus káromkodásai és a zsinat egyéb botrányai felett. Bp., 1870. (továbbiakban: KÓRÓDY, 1870/c.) 6. p.

²³ TAKÁTS, 2007. 27–29. p.

argumentum.” Kóródy szerint pedig a „históriai argumentatio”, amellyel az egyházi párt operált, csupán a „múzeumban jelöli ki nekik a helyet”.²⁴

„Egyházi absolutismus” vs. autonómia

Az egyházi, pápai, papi vagy főpapi „absolutismus”, „despotismus” vagy „tyrannismus” szófordulat a római egyház szigorú belső hierarchiájára utalt – mégpedig erőteljesen sérelmi jelleggel. A szemléletmód tehát, amely a frázis mögött rejtett, szoros összefüggésben állt a belső egyházreform és az autonómia gondolatával: az igénnyel, hogy az egyház is reformálja meg magát, és adaptálja a század egyes liberális politikai vívmányait. A tévedhetetlenség dogmájával persze az egyház nem a hatalom decentralizációja, hanem pont hogy a centralizációja felé tett újabb lépést, amit a közvélemény úgy értelmezhetett, hogy Róma újfent nemet mondott a modern, polgári állam eszmei alapjaira, és megint az abszolút monarchia mellett tett hitet.²⁵

Toldy István az egyes egyházalkotmányok és államformák analógiáit fejtegetve megállapította, hogy amíg például a presbiteri rendszer a demokráciának, addig a katolikus egyház „papális” alkotmánya az abszolút monarchiának felel meg, amelyben minden hatalom a pápánál összpontosul.²⁶ Az abszolút egyházi hatalom problémájával Toldynál is összeforrt, hogy egyházmegyei szinten pedig a főpapság gyakorol elnyomó hatalmat az alsópapság felett. Ahogy a püspöki túlhatalmat felpanaszoló liberális-radikális alsópapság,²⁷ úgy Toldy is felemlégette az egyházon belüli jelentős vagyoni különbségeket. „Egyenlőtlenség, igazságtalanság a javak felosztásában, melynél az egyház leghasznosabb, s egyedül lényeges része, az alsópapság, szükségét szenved, míg a henyélő főpapság kincsekben úszik; – korlátlan despotismus, melyet a püspök alsópapságán, az egyház a hívekben, s a pápa az egész egyházon gyakorol” – összegezte Toldy véleményét az egyház belső viszonyairól. Természetesen ő sem mulasztotta el hangsúlyozni, hogy a vallásos népet az egyház teljesen elzárja belügyeitől – szemben a számos ponton Toldynál is példát jelentő protestantizmussal. A szerző katolikus autonómia-programja úgy összegezhető, hogy dőljön le a papságot és a népet elválasztó fal, utóbbi tényleges befolyással bírjon az egyház belső ügyeire, az alsópapságot a nép válassza meg, és függetlenedjen a püspöki hatalomtól, a jóval csekélyebb jogkörű püspökök személyéről a nép és az alsópapság együtt döntsön, az egyházi hatalmat pedig vegyes összetételű, járási, vármegyei, egyházmegyei és országos zsinatok rendszerre gyakorolja. „Boldog azon nép, melynek társadalmi élete, egyháza s politikai alkotmánya ugyanazon elveken alapulnak” – jegyezte meg a vitairat szerzője.²⁸ Toldy munkájában az autonómia határozottan radikális koncep-

²⁴ PAPRAMORGÓ [KÓRÓDY SÁNDOR]: Coelibatus és polgári házasság. Bp., 1870. (továbbiakban: KÓRÓDY, 1870/d.) 88., 95. p.

²⁵ A zsinatról és a közvéleményről ld.: TÖRÖK, 1941. 201–245. p.

²⁶ TOLDY, 1868. 46–47. p.

²⁷ A liberális-radikális alsópapság 1848–49-es mozgalmához ld.: 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. Bp., 2001. 53–62. p. (továbbiakban: ZAKAR, 2001.)

²⁸ TOLDY, 1868. 156., 190–199. p.

ciója ragadható meg, amelyet az egyháztörténeti irodalom rendre elhatárol a mérsékelt, liberális, például Eötvös és Deák által is képviselt katolikus autonómia-koncepciótól.²⁹

A pápai tévedhetetlenség dogmája – a pamfletje címében „a római szultán” birodalmát aposztrofáló – Kóródy Sándor interpretációjában is az egyház abszolút monarchia-jellegét fejlesztette tovább egészen az örültségig. „A római püspöké a dicsőség, hogy hatalomvágyban felülmúlva a világ minden despotáit, e tant feltalálta” – jegyezte meg Papramorgó. Ő még a zsinat legitimitását is megkérdőjelezte, merthogy nem az alsópapság és a nép választott képviselőit, hanem a „papuralom képviselőit” gyűjtötte egybe. Véleménye szerint nem mellesleg éppen a régi zsinatok bűne volt, hogy „elősegítették a hierarchikus rendszernek, más szóval, a papi tyrannismus rendszerének kifejlését.” Kóródy maga is megjegyezte, hogy a főpapság az abszolút pápai hatalom elfogadásáért cserébe juthatott elnyomó hatalmához egyházmegyéjében: „A püspökök, hogy az alpapság felett zsarnokoskodhassanak, már a középkor végén eladták lelköket a pápának”.³⁰ Kóródy az autonómiamozgalom összefüggésében javasolta, hogy az alsópapság – mert „úgyis alig van egyebe, mint rabszolgai függése a főpapságtól” – lépjen fel maga erélyesen a főpapság által bitorolt emberi és polgári jogaiért.³¹

Bezerédj Sándor maga is egy „királykodó és a nép szabadságát elnyomó” pápát emlegetett, majd szintúgy az alsópapság és a vallásos nép jogai mellett foglalt állást: szabad választást javasolt minden egyházi hivatal esetében – a plébánosítól egészen püspökiig –, amely véleménye szerint feltétele a szabadságnak. A szabad választás hiányában ugyanis „minden lépés, intézkedés a hatalom és zsarnokság elnyomásának bélyegét viseli magán”. Mint valamennyi, az autonómia radikális programját támogató szerző, Bezerédj is az államhatalmat, a magyar kormányt sürgette, hogy a főpapság uralta autonómiai kongresszus reménytelensége miatt lépjen maga a megfelelő belső egyházreformért.³²

Válaszul az egyház álláspontjára, amely szerint az intézmény belső, hierarchikus rendje nem reformálható olyan módon, ahogy a közvélemény egy része szorgalmazta, szinte az összes szerző megfogalmazta, hogy az egyház igenis történelmi képződmény, amely a múltban is folyamatosan fejlődött, változott – mégpedig az „uralkodó eszmék” befolyása alatt –, a jelenben sem lehet tehát megreformálhatatlan.

Az eredménytelen autonómiamozgalom után katolikus papi pályáját végül elhagyó Hatala Péter szerint a püspöki kar megrettent az autonómiától, merthogy maga is felfogta: „a magyar kath. világi intelligencia nem hajlandó az egyházi hierarchiában ez idő szerint lábra kapott, s a család-

²⁹ Ld. TÖRÖK, 94–113. p.; 1941.; SARNYAI, 2001. 93–98. p.

³⁰ PAPRAMORGÓ [KÓRÓDY SÁNDOR]: Csalhatatlan okoskodások a római szultán világi birodalma, a kalifák utódjának csalhatatlansága, a lateráni magydíván viselt dolgai és a katholicizmus egyéb „titkos betegségei” fölött. Bp., 1870. (Barátfülek, II. füzet) (továbbiakban: KÓRÓDY, 1870/b.) 49–50., 75–78., 105., 107. p.

³¹ KÓRÓDY, 1870/a. 122–123. p.

³² 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. 1. füz. Pest, 1871. (továbbiakban: BEZERÉDJ, 1871.) 11., 39–42., 74., 101., 108. p.

kozhatlan pápaságban dogmatizált egyházi absolutizmusnak, a hazátlan ultramontanizmusnak, a főpapi kényuralomnak, vakon engedelmességgel”. Az idézett szövegben az egyházkritikai frazeológia egy újabb és központi jelentőségű eleme is megragadható: „hazátlan ultramontanizmus”.³³

Az ultramontanizmus fogalma

A 19. századi egyházkritika egyik, ha nem a legfontosabb kulcsfogalmát az ultramontanizmus fogalma jelentette. Az „ultra montes” már a 18. századtól az Alpokon túli Rómára, vagyis a katolikus egyház országhatárokon túli origójára utalt. Az – egyháztörténeti értelmezés szerinti – ultramontán mozgalom a francia forradalom után, a 19. század első felében a katolicizmus egyetlen központját Rómában látta, feltétlen engedelmességgel fordult a pápa felé, és tőle várt útmutatást a világ új jelenségeit és problémáit illetően.³⁴ A feltétlen pápahűség 19. századi egyházkritikai interpretációját jól példázhatja Toldy István véleménye, amely szerint: „A római egyház nemcsak státust alkot a státusban, hanem megtámadja annak erkölcsi alapját, melyen nyugszik. Ezen erkölcsi alapok egyik legfőbbike a hazafiság. – De az ultramontán hierarchia nem szülőföldjén, hanem az olasz havasokon túl találja hazáját. Oda irányulnak törekvései, ott culminálnak minden vágyai, onnan meríti elveit, onnan kapja parancsait.”³⁵ Toldy tehát – ahogy a többi szöveg szerzője is – a katolicizmus római központja és szupranacionális jellege miatt feszegette a hazafiság problémáját a nem-független magyarországi egyház esetében. A szövegek ultramontanizmus-fogalmában tehát mindig ott rejtett a hazafiatlanság vádja: az ultramontán pap Róma felé lojális, nem pedig hazája felé. Kóródy Sándor például már odáig jutott, hogy „a hazaárulás kenyere az ultramontánoknak”,³⁶ Hatala Péter maga is megkérdőjelezte az ultramontánok állampolgári, törvények előtti engedelmességét, és megjegyezte, hogy az ultramontánok magyarázata szerint „inkább kell engedelmességni Istennek (t. i. a pápának, kiből, IX-ik Pius szerint Isten szól), mint az embernek, a nemzet törvényeinek”.³⁷

Az ultramontanizmus hazafiatlanságra utaló vádja lényegében magában foglalta a nemzeti egyház vágyát is. Toldy hosszasan fejtegette, hogy az ultramontán szellemiség csupán Mohács után, az idegen abszolútizmussal szövetségre lépő katolikus egyházban nyert teret, amíg régen a magyarországi egyház még őrizni tudta független, nemzeti jellegét: „A nemzet féltékenyen őrzé függetlenségét Róma irányában, és Istvánon kezdve, kit az egyház a szentek sorába ígatott, a nagy Mátyásig [...] a magyar egyház oly önálló, oly nemzeti egyház volt, minő, mint katolikus egyház csak lehetett.”³⁸ A csalhatatlansági dogma után unitárius hitre térő Hatala Péter maga is Hunyadi Mátyásra utalt a régi egyházi függetlenség összefüggésében, a 19. században pedig véleménye szerint éppen az unitárius egyház

³³ HATALA, 1875. [Előszó, I. p.]

³⁴ KATUS, 2001. 17. p.

³⁵ TOLDY, 1868. 94. p.

³⁶ KÓRÓDY, 1870/d. 162. p.

³⁷ HATALA, 1875. 174. p.

³⁸ TOLDY, 1868. 228–236. p.

lehetett egy toleráns, ténylegesen a jézusi kereszténység alapján álló „független magyar nemzeti egyház” alapja.³⁹

A nemzeti függetlenség és a pápai hatalom összefüggésében érdemes megjegyezni a szövegek erős szimpátiáját az olasz nemzeti mozgalom felé. Hatala például – némileg gúnyosan – megjegyezte, hogy az ultramontanizmus „politikai dogmája az is, hogy az olasz nemzeti egységet szét kell rombolni, csak azért, hogy a pápa király lehessen”.⁴⁰

Nem egyedül Toldy róttá fel az egyháznak, hogy Mohács után eljegyezte magát az „idegen”, Habsburg uralommal, majd az egyházi abszolutizmus hatalmi céljai mentén összeforrt a világi abszolutizmussal, például Bach idején. Azonban az 1848–49-es „hazaárulás” vádja éppúgy nem a katolikus egyház egészét érte, ahogy az ultramontanizmus vádja sem. Például Simonyi szerint „tudvalevő dolog, hogy a hívek nagy része katolikus akar maradni, a nélkül, hogy a jezsuiták által az újabb időben csaknem erőszakolva győzedelemre jutott szélső irányt követnék”.⁴¹ Simonyi győzelemre jutott irányzatról írt, merthogy a tulajdonképpeni ultramontán mozgalom a tévedhetetlenség dogmáját elfogadó zsinaton célt ért: lényege beépült az egyház dogmarendszerébe. Az egyházkritikai irodalom azonban – szemben a hivatalos egyház felfogásával – továbbra is elhatárolta a katolikus egyház ultramontán és nem-ultramontán tagjait.

Végül megjegyezhető, hogy az ultramontán szóhoz – a hazafiatlanság vádja mellett – több pejoratív jelentésárnyalat is járult, és idejével – a tanulmányomban vizsgált szövegek számos pontján is – lényegében egyet jelentett a haladásellenes, bigott és maradi egyházi felfogással. Egy 1966-ban megjelent szöveggyűjtemény már pusztán úgy adta meg a szó jelentését, hogy: „vakbuzgó katolikus”.⁴²

Állam és egyház

Szinte egyetlen szöveg szerzője sem mulasztotta el megjegyezni, hogy az ultramontánok tábora – valójában a hivatalos egyház – az egyházat hatalmilag az állam fölé helyezte. Kóródy Sándor például úgy összegezte az ultramontán felfogást, hogy „a magyar felelős kormány és népképviselő által képviselt államhatalom akarata a magyar államban nem nyomhat többet, mint az, amit IX. Pius parancsol”.⁴³ Ami az egyház állásfoglalását illeti, IX. Pius pápa 1864-es *Syllabus*ában ténylegesen tagadta, hogy „midőn mindkét hatalom törvényei összeütköznek, a polgári jog bír fölényvel”.⁴⁴ Az egyházkritikai röpd- és vitairatok így az egyházpolitikai törvények tétjét az egyházzal szemben is szuverén állami hatalom megteremtésében, az egyházi befolyás megtörésében jelölték meg – ahogy a német Kulturkampf ideológiája is.⁴⁵

³⁹ HATALA, 1875. 174–178. p.

⁴⁰ HATALA, 1875. 174. p.

⁴¹ SIMONYI, 1874. 40. p.

⁴² KANIZSAI-NAGY-LENGYEL, 1966. 742. p.

⁴³ KÓRÓDY, 1870/d. 136. p.

⁴⁴ Ld. *Syllabus*. – FÜSSY, 1880.

⁴⁵ HERGER CSABÁNÉ: A vilmosi Németország és az Osztrák Császárság egyházpolitikája. In: *Miskolci Jogi Szemle*, 2009. 2. sz. 75–95. p.; 93–94. p.

Toldy István szerint az egyházpolitikai reformok elsődleges célja nem lehet más, mint függetlenné tenni az államot az egyháztól, argumentációja középpontjába ennek megfelelően az állam lehető legteljesebb függetlenségét helyezte. „Az állam természeténél fogva a legfőbb hatalom a maga területén. Nem fér meg tehát az államsuverainitás fogalmával, hogy maga mellett még egy másik kormányt tűrjön, hogy egy külföldi, elérhetetlen, absolute létező hatalomnak módot nyújtson ügyeibe beavatkozni, az államnak saját területén akadályokat gördíteni útjába” – fogalmazott a szerző. Az egyház Toldy szerint sehogy sem függetlenedhet az államtól addig, amíg gazdagsága és privilégiumai folytán roppant befolyással bír, és „status in statu” tevékenykedhet, ráadásul úgy, hogy egy idegen hatalomtól függ. Az egyház függetlensége azonban soha, semmilyen esetben sem juthat olyan szintre, hogy teljesen elérhetlenné váljon az állam számára. A szöveg szerzője leszögezte, hogy programja nem sérti a vallásilag semleges állam elvét, hiszen az állam nem ártja magát a vallás ügyeibe. „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” – írta, majd tovább taglalta, hogy az állam területén minden jog forrása maga az állam, az egyház pedig nem ölthet olyan formát, amelyet az államhatalom nem engedélyez számára.⁴⁶ Toldy itt egy roppant fontos alapvetést fogalmazott meg: a vallás szabadsága nem jelent egyet az egyház szabadságával.

Munkájában Toldy egy olyan állami felügyeleti jogra tett javaslatot, amely alapján az államhatalom megvizsgálhatja, összhangban áll-e egy adott vallás a törvénnyel, és amely befolyást enged az egyházfegyelemre, sőt a cölibátus eltörlése mellett megteremti a lehetőséget egyes szerzetesrendek vagy éppen a búcsújárás állami felszámolására is. Mindemellett az állam nem hagyhatja, hogy az egyház olyan babonás hitet és fanatizmust gerjesszen, amely a népben a megfelelő szorgalom ellen hathat, mint ahogy nem hagyhatja az egyházi vagyoni jövőbeni gyarapodását sem. „Míután az államsuverainitás fogalmával össze nem fér, hogy polgárai rajta kívül egy idegen, az államtól független hatalom alá legyenek rendelve, az államnak joga van azon kapcsot, mely a területén lévő egyházat valamely külhatalomnak, pl. a pápaságnak rendeli alá, felbontani” – folytatta a szerző. Amíg pedig az államhatalom nem él utóbbi jogával, és a magyarországi egyház Rómától függ, véleménye szerint sem a stallumok betöltéséről, sem a királyi tetszvényjogról nem mondhat le az állam. Toldy szerint az országgyűlés hamarosan erélyesen fog fellépni a reformok mellett: „Mert kell, hogy az egyház alá rendeltessék az államhatalomnak”.⁴⁷

Ahogy Toldy, úgy Kóródy Sándor is a szabad egyház és a szuverén államhatalom összeférhetetlenségét ragozta. „Ma már mindinkább belátja a világ, hogy a pápa, midőn az egyház szabadságát hangoztatja, csak annak uralkodására törekszik, hogy, midőn ezt teszi, egyenesen megtámadja az államhatalmat. Ma már belátja mindenki, hogy a pápaság, mint universális hatalom, elvi ellentétben áll az államok souverainitásával, hogy a valódi

⁴⁶ TOLDY, 1868. 97–99. p.

⁴⁷ TOLDY, 1868. 100–104. p.

szabadság és a pápai főhatalom incompatibilisek egymással⁴⁸ – fogalmazott „Papuramorgó”, majd háromfüzetes röpirata végén, saját *Syllabus*ában, egész pontosan – ahogy ő nevezte – *Antisyllabus*ában összegezte egyházipolitikai álláspontjait. Összesen 30 pontot foglalt programjába, mint például, hogy: „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”; vagy éppen, hogy: „Királyok és fejedelmek nemcsak ki vannak véve az egyház joghatósága alól, de felette is állanak.”⁴⁹ A hangsúlyt tehát az egyház szabadságával szemben Kóródy is a szuverén állami hatalom garantálására helyezte.

Simonyi Iván Deák Ferenc figyelmébe ajánlotta munkáját, amelyben tulajdonképpen a „szabad egyház szabad államban” alapelvén nyugvó liberális egyházipolitikával polemizált. A szöveg központi gondolata, hogy a katolikus egyház nem szabad hogy szabadságot nyerjen, állam és egyház liberális elválasztása ugyanis számos veszéllyel fenyegethet, és végső soron az ultramontanizmus malmára hajthatja a vizet. „A szabadság, melyet indolentiából vagy félelemből nyújtunk, csak ellenfelünknek fogja átszolgáltatni a tért” – fogalmazott, majd ennek fényében kifogásolta, „hogy a liberálisoknak is egy része, készséggel egyengeti az utat az ultrámon tanok számára, és minden módon iparkodik a gesztenyét kikaparó majom szerepét elvállalni”. Simonyi interpretációjában az egyház a szabadsággal együtt mindig is hatalmat igényelt a maga javára. A helyzet azonban a 19. században súlyosabb, mint a feudalizmus idején volt: „Az egyház, illetőleg Róma, nyílt hadat üzent magának a modern államnak, elkárhoztatta a türelmeséget, a lelkiismereti szabadságot, a modern civilisatiót, sőt magát a modern államot. Másrészt teljes függetlenséget és szabadságot követelt magának”. Simonyi álláspontja világos: az egyház nem kaphatja meg a szabadságot, amelyre igényt formál, mert egyrészt nem fogadja el a jogelvet – vagyis a vallásszabadságot –, amelyen saját szabadsága is alapulhatna, másrészt – ennek megfelelően – nem respektálja a többi felekezet hasonló jogait sem, harmadrészt pedig magát nyíltan az állam fölébe helyezi. Simonyi persze mindettől függetlenül is úgy foglalt állást, hogy: „Egy világi és lelki auctoritásnak egymás mellé állítása, képtelenség”. A szerző álláspontja úgy összegezhető, hogy az ultramontán egyház a szabadság által nyújtott lehetőségeket is felhasználhatná, hogy felszámolja magát a szabadságot. Véleménye szerint a „szabad egyház a szabad államban”-féle elv mellett a tétlenség is olyan ajtót nyithat, „melyen az ultramontán sereg bevonul, és a liberalismusnak minden alapját elvonja láb alul”.⁵⁰

„A mi az emberiség és egyházra nézve károsnak mutatkozott az állami protectió volt, de nem az állam uralma az egyház fölött” – jelentette ki Simonyi. Az állam programja szerint úgy jár el helyesen, ha a vallásszabadság megteremtése mellett megfosztja az egyházat előjogaitól, ám még szigorúbb gyámság alá helyezi: a stallumok – primástól káplánig történő – betöltése mellett saját jogkörébe vonja a papság képzését, meghatározza az

⁴⁸ KÓRÓDY, 1870/b. 112. p.

⁴⁹ KÓRÓDY, 1870/c. 116–118. p.

⁵⁰ SIMONYI, 1874. 5–19., 32–38., 51–52., 59. p.

egyházvagyon maximumát, mindemellett eltörli a cölibátus intézményét, az összes szerzetesrendet és káptalant, továbbá felülvizsgálja mind a kánonjogot, mind pedig a pápai bullákat, mégpedig az állami törvények alapján.⁵¹

Bezerédj Sándor ugyan nem fogalmazott meg átfogó egyházpolitikai programot, figyelme csupán néhány problémára összpontosult, ám az állam jogosítványait az egyház ügyeiben maga is igen széles spektrumon jelölte meg. Az egyházi javak szekularizációja, a polgári házasság bevezetése és a püspökök megválasztása mellett ugyanis az állam jogkörébe sorolta egyes felesleges egyházi stallumok, „a kenyérpusztító szerzetes rendek, barátok, apácák, káptalanok” felszámolását, a nemzeti nyelvű liturgia esetleges bevezetését vagy például a cölibátus eltörlését is. Továbbá sürgette, hogy az állam valamennyi vallás – szabadon választott – papjait maga fizesse meg, ami Bezerédj szerint meg fog oldani minden feszültséget állam és egyház viszonyában.⁵²

Mindemellett valamennyi szöveg szerzője hitet tett a vallásilag semleges állam eszméje mellett, amely soha, semmiféle kényszert sem gyakorolhat az egyén vallási meggyőződésére, hiszen a vallás szabadsága az egyén legszentebb „természetes” joga. A legtisztábban liberális koncepció jegyében Toldy, Kóródy vagy épp Simonyi egyaránt sürgette a teljes vallásszabadság törvénybe foglalását. Ám a röp- és vitairatok koncepciója az egyházszerzet formáját élesen elhatárolta magától a vallástól: utóbbi szabadsága az előbbire nem lehetett érvényes, ami megteremthette a jogalapot az állam számára, hogy belenyúljon az egyház belső viszonyaiba is. Nem véletlenül ragozta tehát a legtöbb szerző oly hosszasan az egyház és a vallás (sőt, egész pontosan: a keresztény vallás) másságát.

Ahogy a frazeológia és az interpretációk szintjén, úgy a megfogalmazott egyházpolitikai programok esetében is összhang regisztrálható a vizsgált egyházkritikai röp- és vitairat-irodalomban: függetlenül attól, hogy az adott szerző elvileg helyeselte-e vagy sem a „szabad egyház szabad államban” liberális koncepcióját, ténylegesen minden szöveg elfogadta, sőt maga is propagálta a kormány széles egyházügyi kompetenciáját, és az egyház szigorú állami gyámságát ajánlotta. A probléma jellegzetes interpretálása persze, amely a római fenyegetés, a Rómából dirigált, az állam szuverén hatalmát tagadó egyház, az egyházi befolyás megtöréséért folytatott harc és az állami önvédelem „kulturharcos” gondolatára épült, már önmagában is megalapozhatta az egyház állam alá gyűrését és szoros állami felügyeletét szorgalmazó programok megfogalmazását. Mindehhez járulhatott hozzá a szövegek mögött megragadható liberális gondolat kontinentális – vagyis a felvilágosult abszolutizmus hagyományában gyökerező – jellege, amely szintűgy megágyazhatott az államközpontú programok számára. Itt megjegyezhető, hogy a szövegek programjait vizsgálva ugyan megragadható némi hasonlóság a 18. század jozefinista egyházpolitikájával, ám amíg a felvilágosult abszolutizmus a rövid pórázon tartott államegyház számára fontos szerepet szánt az állami-társadalmi élet számos szférájában, addig a 19. század utolsó harmadában fogalmazódott antiklerikális programok igen

⁵¹ SIMONYI, 1874. 90., 144–145. p.

⁵² BEZERÉDJ, 1871. 40–41., 101. p.

csekély teret javasoltak meghagyni egy, a régi befolyásától és előjogaitól megfosztott egyház tevékenységi területéül.

A széles területen kompetens állam programjára úgyszintén magyarázatot adhat Maciej Janowski véleménye, amely szerint a hatalom centralizációja, a reformprogramok etatista tendenciája Kelet-Közép-Európában egyfajta gyógyír is lehetett az elmaradottságra: sajátos, a helyi körülmények szülte kényszer, nem pedig a liberális elvek megtagadása. A modern, polgári állam ugyanis – úgy tűnhetett – a legfőbb hajtóereje lehet az ország modernizációjának.⁵³ Magyarországon Toldy István éppen ahhoz a fiatal liberális generációhoz tartozott, amely 1867 után egy erősebb, tevékenyebb állam igényét fogalmazta meg, mint Deák vagy Eötvös.⁵⁴

A tévedhetetlenség dogmájában nem mellesleg a magyar kormány is fenyegetést látott, merthogy félelmei szerint gyengíthette az állami törvények hatását, elsősorban a papság esetében, az állami önvédelem gondolata tehát nem pusztán az egyházkritikai irodalomban nyert teret, és Magyarországon a királyi tetsvényjog (placetum regium) felújítását eredményezte.⁵⁵

A „papi hatalom” és a reformok részproblémái

A tanügy valamennyi röp- és vitairat szerzője szerint lényegi jelentőséggel bírt a „papi hatalom” megtörése szempontjából. Nem mellesleg az első egyházpolitikai reformkezdeményt éppen Eötvös József 1868-as népiskolai törvénye jelentette, amely a felekezetiileg független, ún. „közös” népiskolák engedélyezésével megtörte ugyan az egyházi oktatás monopóliumát – ami persze az egyház erőteljes ellenpropagandáját eredményezte –, azonban meghagyta az egyházi népoktatás lehetőségét is. Toldy István a „szabad iskola” jelszavával intézett támadást az egyház tanügyi monopóliuma ellen. Véleménye szerint a műveltségben az egyház mindig is veszedelmes ellenségét látta. „Kecskére bíztuk a hájat, midőn azon hierarchia kezébe adtuk a tanügyet, mely csak addig tarthatja fenn túlsúlyát államéletünkben, míg népünk tudatlan, míveletlen marad” – fogalmazott, és – hogy az egyház ne tudja tovább gátolni a felvilágosodást – a tanügy teljes szekularizációja mellett foglalt állást.⁵⁶ Kóródy Sándor szintúgy hosszasan fejtegette, hogy az egyház mindig is a nép tudatlanságával operált hatalmi céljai elérésében. Véleménye szerint az Eötvös-féle népnevelési törvénnyel szemben csupán egyetlen kifogás fogalmazható meg, amely nem más, mint hogy a törvény megengedte egyházi népiskolák fenntartását is. A röpírat szerzője itt egy olyan áldozatról írt, amely „az egyéni szabadság számára, a felvilágosodás rovására” született. Az egyház Kóródy interpretációjában is szüntelen harcot folytatott az ész és a tudomány ellen, „mert csak egy szellemi-

⁵³ JANOWSKI, MACIEJ: Kecskék és tokhalak. A közép-kelet-európai liberalizmus sajátosságai a francia forradalom és az első világháború között. In: *Aetas*, 1999. 1–2. sz. 130–146.

⁵⁴ CIEGER ANDRÁS: A hatalomra jutott liberalizmus és az állam a dualizmus első felének magyar politikai gondolkodásában. In: *Századvég*, 2001. 20. sz. 95–118. p. (továbbiakban: CIEGER, 2001.) 96–107. p.

⁵⁵ CSORBA, 1999. 92–94. p.

⁵⁶ TOLDY, 1868. 184–189. p.

leg és erkölcsileg sülyedt nép lehet hajlandó a papság uralmát eltérni”.⁵⁷ Kóródy *Antisyllabusa* igen határozott álláspontot foglalt el a tanügyet illetően: „A nyilvános iskoláknak az állam, illetőleg a világi hatalom vezetése alatt kell állniok; és pedig oly módon, hogy semmi más tekintélynek, sem az iskolai fegyelembe, sem a tantárgyakba s tanrendszerbe, sem a tanítók alkalmazásába semmi beleszólása ne legyen.”⁵⁸ Simonyi Ivánnál még a liberális tanszabadság eszméje is úgy jelent meg, mint egy olyan téves koncepció, amely lehetőséget teremthet az ultramontán papság számára, hogy fenn tudja tartani túlsúlyát a tanügy szférájában. „Felekezeten államban felekezeti iskolának nincsen helye” – szögezte le végül Simonyi is.⁵⁹ Bezerédj Sándor munkája elején hosszasan panaszolta a magyar társadalom alacsony műveltségi szintjét, amelyért ő maga is a rossz, egyházi befolyás alatt álló oktatási rendszert tette felelőssé. Az egyház az ő véleménye szerint is visszafogta a tudományok fejlődését, gátolta a műveltség terjedését, ami folytán a fennálló rendszer „úgy veszi ki magát, mint ha ismert tolvajokra biznók a közpénztárak kezelését”. Magyarázatul Bezerédjnél is az egyház hatalmi pozíciója szolgált, amelyhez elengedhetetlen, hogy a nép „éretlen, buta és tudatlan maradjon, mert ezáltal válik lehetővé a kath. vallás és hite czége, köpönyege alatt az egész társadalmat és népet, a hatalom önkénye- és zsarnokságának eszközéül és játékaul felhasználni”.⁶⁰ A négy szerző tehát lényegében ugyanúgy interpretálta a „papi uralom” és a tanügy összefüggését.

Az egyházkritikai röpiratok az egyházfegyelem terén is reformot szorgalmaztak, mégpedig a cölibátus eltörlését, ami önmagában is jól mutathatja, hogy az antiklerikális programok nem elégedtek meg a – például Eötvös és Deák által is képviselt – liberális egyházpolitikával, amely szerint az állam nem oktrojálhat az egyházra belső, egyházfegyelmi reformokat. Toldy István szerint a pápaság egyedül a cölibátus intézményével tudta megteremteni a „pápaság korlátlan tyrannismusát a papság felett”. A cölibátus ugyanis szeparálta a papságot a társadalomtól, hogy kizárólag az egyháztól függjön, és megszűnjön ember, polgár és hazafi lenni. „Igy lett a papságból szilárdan organisált hadserege Róma hatalmi törekvéseinek” – foglalta össze véleményét Toldy.⁶¹ Kóródy Sándor a cölibátust szintúgy a pápaság hatalomvágyával helyezte összefüggésbe: „az egyház minden papját csak úgy tehetette a pápai hatalom rabszolgájává, ha sikerül eltérnie azon végső köteléket, mely a papot még a társadalom érdekeivel összefűzte” – fogalmazott, majd a papi nőtlenség következményét az egyházi hatalom gyarapodásában jelölte meg, az egyházfegyelmi reform eredményét ugyanis úgy összegezte, hogy a „coelibátus hatalmas emeltyűje lett a pápai s általában a papi hatalomnak”.⁶² Hasonló álláspont rejlett Simonyi Iván – VII. Gergely pápa előtti egyházzól jegyzett – sorai mögött: „A pap még hús volt a mi húsunkból, vér a mi vérünkéből. Velünk ment a csatába és velünk

⁵⁷ KÓRÓDY, 1870/a. 15., 31–34., 81–82., 92–93. p.

⁵⁸ KÓRÓDY, 1870/c. 117–118. p.

⁵⁹ SIMONYI, 1874. 29., 84., 137–138. p.

⁶⁰ BEZERÉDJ, 1871. 1–20, 72. p.

⁶¹ TOLDY, 1868. 200–202. p.

⁶² KÓRÓDY, 1870/d. 18–20. p.

együtt vett részt a haza és emberiség érdekeiben.”⁶³ Bezerédj Sándornál az egyház, amelyben a papság még családot alapíthatott, úgy jelent meg, mint „jámbor hazafiak s honpolgárok” egyháza. A papi szerző interpretációjában az „Isten és természet minden törvényével ellenkező” szabály is hozzájárult egy olyan út megteremtéséhez, amelyen lehetőség nyílt „az emberiséget a hit, az egyház, a vallás és erkölcs elferdített fogalma és színleges köpönyege alatt a lelki sötétségnek és butaságnak azon labirintusába terelni, a melyben az a hatalom és önkény vakeszközévé válhatott”. Történt mindez a hatalomért és a vagyonért.⁶⁴ A cölibátus problémája tehát a szövegek interpretációjában szorosan összefüggött a váddal, amelyre a „papi kaszt” – szinte az összes szövegben használt – frázisa utalt, és amely szerint a papság hierarchiája idegen testet képez az országban, nem integrálódik a társadalomba, céljai pedig nem a nemzet céljai. A szövegek kritikája mindemellett a papi ágyasságra, sőt a papság – a szerzői vélemények szerint – egészségtelen és tisztességtelen nemű életére összpontosult, amelyért márpedig az egészséges családi élet természetellenes tilalma felelt, hiszen megfosztotta a papságot a rendes családi élet lehetőségétől.⁶⁵ Végül valamennyi vizsgált szöveg szerzője leszögezte, hogy a cölibátus eltörlése az állam joga és feladata. Itt megjegyezhető, hogy a 19. században a katolikus alsópapság egy része is igényt formált a cölibátus eltörlésére.⁶⁶

A polgári házasság ügye szintűgy beágyazódott a szövegek egyházi hatalom megtörését szorgalmazó programjába. A házasság szabályozása Toldy István szerint módot nyújtott az egyház számára, hogy még erőteljesebb befolyás alá vonja a társadalmat. „A papság részt tulajdonított magának az emberi élet e fontos lépéséből, hogy az ember annál inkább az egyházhöz láncolva érezze magát” – írta a szerző, majd emellett foglalt állást, hogy a házasság amúgy is tisztán polgári szerződés, nem vallási jellegű, ennek megfelelően a házasságügy a polgári állam kompetenciája.⁶⁷ Kóródy Sándor szintűgy leszögezte, hogy „a házasság polgári szerződés, és mint ilyen eo ipso a polgári hatóságok elé tartozik”, majd ő is felpanaszolta az egyház önkényét a házassággal összefüggésben: „alkotmányos államban a polgári házasság intézménye által a házasság megmentetik az egyház tyranizmusától, – hogy az alkotmányos állam hatalomnak, a nép jogosan nyilatkozó akaratának rendeltessék alá”. Kóródy szerint ha az alkotmányos állam egy idegen tényezőtől – például az egyháztól – von el jogot a maga javára, csupán a nép által gyakorolt jog és hatalom gyarapodik. „És e jognak, e hatalomnak mértéke teszi ki a nép szabadságát” – jegyezte meg a röpirat írója egy olyan gondolatiság talajáról, amelyről lényegében értelmetlen lehetett a klasszikus liberalizmus államminimalizáló programja. Kóródy az állam hatalmát és az egyház szabadságát a polgári házassággal összefüggésben is szembehelyezte egymással: ha az egyház a megfelelő

⁶³ SIMONYI, 1874. 94. p.

⁶⁴ BEZERÉDJ, 1871. 54–55. p.

⁶⁵ A téma számára Kóródy Sándor szentelte a legnagyobb teret pamflet jellegű munkájában, megjegyezte például, hogy: „Mintha a mohamedán korán egyenesen Krisztus helytartói számára íratott volna, a római pápák a többnejűségben mindig felül múlták muzulmán kollégáikat.” KÓRÓDY, 1870/d. 40. p.

⁶⁶ ZAKAR, 2001. 56–58. p.

⁶⁷ TOLDY, 1868. 172–176. p.

reformtörvény országgyűlési elfogadása után sem respektálja a házasságot polgári formájában, és a polgári házasság ellen izgatást folytat, nem fogadja el a népképviselői állam főségét és joghatóságát sem – ami a szerző interpretációjában nem egyéb, mint hazaárulás.⁶⁸

A jogi egyenlőség és a vallásszabadság liberális programja többnyire szintúgy érvül szolgált a polgári házasság mellett. Toldy szerint a felekezeti tagolt Magyarországon még nagyobb jelentőséggel bírhat a házasságügyi reform, a katolikus egyház ugyanis visszaélt jogaival a vegyes házasságok terén – nemegyszer még az ország törvényét is áthágva: „Biztosítanunk kell országos törvényeinket az egyház ellenében, mely isteni jogot tulajdonít magának a törvényszegésre; s ezt csupán úgy érhetjük el, ha elutasítjuk azon térről, melyen csak garázdálkodni tud”.⁶⁹ Kóródy maga is kifejtette, hogy a többféle, egyaránt érvénnyel bíró házassági jog sértette az állampolgári jogegyenlőséget.⁷⁰

A szerzetesség erőteljes kritikája, amely mindig is fajsúlyosan volt jelen az egyházkritikában, a vizsgált szövegvilágban szorosan összefüggött az ultramontanizmus idegen befolyásra utaló vádjával, és persze a papság egészéről szintúgy megfogalmazott véleménnyel, amely szerint idegen testet képeznek az államban. „Ki ne ismerné azon nagy kaszárnnyakat, melyekből a pápai absolutismus őrseregei megszállva tartják hazánkat?” – tette fel a kérdést Toldy István, majd kijelentette, hogy mindaz a rossz, amely a papságot általánosságban is jellemezte, még jobban jellemezte a szerzetességet, hiszen a felvilágosodás elleni harcban mindig „a szerzetesek Róma legkitartóbb, legfanatikusabb, legügyesebb előharcosai”. A szerző véleménye, hogy mindhárom szerzetesi fogadalom ellentétes mind az ésszel, mind az emberi természettel, és amúgy is: legfeljebb csupán az utolsót, a feltétlen engedelmességet tartják meg, amely a szerzetest nemegyszer idegen, az ország határain túli eljárójához fűzi, amit pedig már az állam sem engedhet meg. Az állam Toldy véleménye szerint a népnevelés javára foglalhatná le a végleg eltörölt szerzetesrendek javait.⁷¹ Az állam Simonyi Iván szerint sem fogadhatja el, hogy az ország törvényeitől függetlenedni vágyó szerzetesek egy része feltétlen engedelmességgel forduljon idegen földön élő generálisaihoz.⁷²

A legtöbb támadás természetesen a 19. század során is a jezsuitákat érte. A jezsuitizmus az antiklerikális irodalomban tulajdonképpen az ultramontanizmus szinonimáját jelentette. Mindehhez hozzájárult, hogy a közvélemény az egyház ultramontán tendenciájában a jezsuiták művét látta, amire jó példa lehet Simonyi Iván megjegyzése is, hogy a jezsuiták „föltétlen urai az egyháznak”.⁷³ Mátyóki Tamás jezsuitákról írt munkájában úgy fogalmazott, hogy a „jesuiták ellen, – kik katonailag rendezett társaságukban az emberiség ellen valóságos merényletet képeznek – [...] minden becsületes ember ösztönszerű utálatot érez”, majd javasolta a magyar kor-

⁶⁸ KÓRÓDY, 1870/d. 66–67., 142–147., 159–164. p.

⁶⁹ TOLDY, 1868. 177. p.

⁷⁰ KÓRÓDY, 1870/d. 148–158. p.

⁷¹ TOLDY, 1868. 223–227. p.

⁷² SIMONYI, 1874. 44–45. p.

⁷³ SIMONYI, 1874. 16. p.

mány számára, hogy lépjen a német állam útjára, és úzze ki a jezsuitákat az országból.⁷⁴

Minden egyes, az egyházzal összefüggő probléma tárgyalását átjárta tehát az „egyházi hatalom” elleni önvédelmi szabadságharc interpretációja. A hadi állapot gondolata már a frazeológia szintjén is tetten érhető: az ultramontánok Róma „előharcosai”, a papság pedig a „hadserege”, a kolostorok „kaszárnyák”, a főpapság „torkig felfegyverkezve” tér haza Rómából, ahogy „fegyverkeznek” a püspöki kar befolyása alatt álló autonómiakongresszus is a szabadság ellen, amíg „az ultramontán sereg bevonul” az országba.⁷⁵ A harc persze elmaradt. 1867 után jó ideig egyetlen kormány fő célját sem jelenthette más, mint hogy stabilizálja a kiegyezés törekeny rendszerét, amiben az egyház a liberális kormányok potenciális szövetségese lehetett – egy új, és pont az egyház felé nyitott front tehát sehogy sem szolgálhatta a kormányok fő reálpolitikai célját.⁷⁶ Az egyházi és egyházpolitikai reformok polémiája a Tisza-éra idején elcsendesedett, állam és egyház „összecsapása” a század utolsó évtizedéig még váratott magára, persze a magyar „kultúrharc” idején is enyhébb formában valósult meg, mint ahogy a legtöbb szöveg szerzője jósolta.

II. Nacionalizmus és a felekezeti kritikája az egyházpolitikai harcok idején

1890 után a vegyes házasságok és az ún. „elkeresztelések” problémája gerjesztett egyre súlyosabb feszültséget az országban, vagyis hogy a papság egy része jog szerint nem a saját egyházához tartozó gyermekeket is megkeresztelt, és felvett a maga felekezetébe. A problémára megoldást a jó ideje halogatott polgári anyakönyvezés és házasság bevezetése jelenthetett, amit az 1892-től kormányfői posztot betöltő Wekerle Sándor programjába is foglalt. Állam és egyház viszonyát az egyházpolitikai harcok idején még tovább terhelte, hogy Róma nem fogadta el az egyházi anyakönyvezés magyarországi törvényi szabályozását, támogatta a törvénnyel szembeszegülő alsópapság mozgalmát, majd pedig sürgette, hogy az egyház igenis harcoljon az egyházpolitikai reformok ellen.⁷⁷ Rampolla bíboros például megüzente Rómából: „Az egyház nem szolgáltatja ki harc nélkül Szent István apostoli királyságát a kálvinistáknak és a zsidóknak”⁷⁸ – az idézett sor már a zsidó vallás tervezett recepciójára is utalt.

A papság mozgalma által generált feszültségek csapódtak le Szigetvári Iván álnéven publikált 1893-as röpiratában. A szöveg központi gondolata: a katolikus egyház „nem tűr meg maga felett hatalmat, az állam hatalmát sem, hanem folytonos törekvése, hogy az államot leigázza”. A kultúrharc lényege tehát a szerző felfogása szerint, hogy a Rómából dirigált papság harcot folytat az állam ellen, az „elkeresztelési” harcban pedig – ahogy

⁷⁴ MÁNYOKI TAMÁS: A jesuiták jellemzése tekintettel az államhozi viszonyukra. Pest, 1872. 3., 36. p.

⁷⁵ TOLDY, 1868. 91., 202., 223. p.; KÓRÓDY, 1870/a. 120. p.; BEZERÉDJ, 1872.; SIMONYI, 1874. 59. p.

⁷⁶ FAZEKAS, 2008. 10., 12. p. – Még olyan hír is terjedt az országban, hogy a kormány és a primás paktum formájában állapodott meg. CSORBA, 1999. 171. p.

⁷⁷ FAZEKAS, 2008. 13–15. p.

⁷⁸ Idézi: FAZEKAS, 2008. 14. p.

majd a jövő is beláthatja – „az állam legfőbb érdekei, egész hatalma forgott kockán”, a tétjét pedig nem jelentette más, mint hogy „ki bírja a hatalmat a négy folyó és hármás bérc honában”. Szigetvári frazeológiájával feltehetőleg hatni tudott olvasója hazafias, nemzeti érzületére, és még az egyházban honos latin nyelv emlegetésével is operált, hogy még erősebben exponálja az országban érvényesülő papi befolyás idegen jellegét, nemzetidegen természetét. „Évtizedek óta folytatjuk a magyarosítást, nyelvünk hódít minden téren, csak a kath. theológiát nem bírja meghódítani; ennek a nyelve idegen marad örökké, hogy ez idegen nyelven dirigálhassák a papságot Rómából” – fogalmazott a szerző. Mindemellett a szabadság, a szabadelvűség jelszavával is érvelt a reformok mellett. Megfogalmazta a fontos liberális alapelvet, hogy a vallás magánügy, és a valláskényszerrel szemben, vagyis a teljes vallásszabadság törvénybe foglalása mellett foglalt állást. Programja a vallást lényegében mégis a templomok kapui mögé zárta volna – ami nemigen teljesítette a szabadság követelményeit. Például nem csupán az egyházi iskolákat, de még az iskolai vallásoktatást, sőt az utcai körmenetek is felszámolta volna.⁷⁹

A fiatal Gárdonyi Géza maga is a „fekete banda” hatalomvágyáról, emellett pénzhétségéről, majd szüntelen államellenes háborújáról írt, amellyel összefüggésben a magyar politika puhaságát is feszegette. Végül ő is megfogalmazta röpiratában az ultramontanizmus hagyományos vádját: „A zsidópap soha nem ágál az állam ellen, a lutheránus papnak nincs oka fenekedni; a református papjaink hazafisága kétségbevonhatlan; csak a katolikus papság az, a melynek nem Budapest parancsol, hanem roma, s nem a magyar nemzet boldogulása a törvénye, hanem a papi uralom biztosítása”.⁸⁰

Szigetvári szövegében már nyomot hagyott a dualizmus idején egyre erősödő magyar nacionalizmus szelleme: a röpirat szerzője például a magyar nyelv folyamatos térfoglalásáról írt, amelyet mint elvárást fogalmazott meg. A nemzeti szempontok erőteljesebb jelenléte tehát, amely általánosságban is regisztrálható ez idő tájt a politikai irodalomban,⁸¹ az egyházkritikai röpiratok lapjain is megragadható: a szövegek java részében ugyanis az ultramontán, retrográd egyházi irányzat oppozícióját többnyire már nem az egyetemes emberi haladás liberális eszménye jelentette, hanem az erős, modern nemzet eszméje. Beksics Gusztáv 1891-es, egyházpolitikai–egyházkritikai tárgyú röpiratában például expressis verbis megfogalmazta: „Az emberiség haladása nem a legfőbb eszmény többé, hanem a nemzetek fejlődése.”⁸²

Deák Albert álnéven publikált röpirata jól példázhatja, hogyan szólalt meg az egyházkritika és az egyházpolitikai reformok programja a nacionalizmus hangján. A szerző szerint a kultúrharc mindig is a világi hatalomért folyt, amelyről – hiába foglalta el az ifjú Olasz Királyság Rómát – a pápa továbbra sem mondott le, ám „a pápaság, ez a világra szóló hatalom, soha sem állott talán jelentékenyebb áramlattal szemben, mint a mit a jelen

⁷⁹ RUTILUS [SZIGETVÁRI IVÁN]: *Lázadó papok*. Bp., 1893. 4–17. p.

⁸⁰ GÁRDONYI, 1894. 5–16. p.

⁸¹ CIEGER, 2001. 107–116. p.; TAKÁTS, 2007. 75–76., 78–80. p.

⁸² FEBRONIUS [BEKSICS GUSZTÁV]: *Ultramontanizmus és nemzeti állam*. Bp., 1891. (továbbiakban: BEKSICS, 1891.) 18. p.

század uralkodó eszméje: a »Nemzetiségi eszme« indított”. Deák a katolicizmus és a nacionalizmus diszharmóniáját bizonygatta: amíg Róma „legszívesebben látná az egész civilizált világot egy hatalmas szellemi birodalomban (természetesen a pápa jogára alatt) egyesítve”, addig a nemzet eszméje „az individualitás legtökéletesebb kifejezését, a nemzeti egyéniség erőteljességét, az egyetemlegesség köréből való kitűnését, kiemelkedését parancsolja”. Az opposzió tehát világos, ahogy a szerző is leszögezte: „a nemzeti individualitás áll szemben a római szupremáciával”.⁸³ A Róma és a nemzet iránti hűséget persze ő is ellentétbe helyezte: véleménye szerint a papság egyedül Róma tekintélyét fogadta el, ahonnét parancsait is kapta, márpedig a pápa igenis belefolyt a magyar belpolitikába. Deák a magyarországi egyházpolitikai harcok kapcsán hangsúlyozta, hogy nem az „elkeresztelések” és nem is a polgári házasság miatt fordult szembe egymással állam és egyház, hanem a nemzet eszméje miatt. Interpretációjában nem mellesleg a polgári házasságról szóló törvény sem más, mint „a nemzeti eszme térfoglalása a hazai jog terén”. A harcban tehát – propagálta a szerző – „az ifjú magyar Nemzetállam méri össze erejét az ős Róma öntudatos és öntudatlan szövetségeseivel”.⁸⁴

„Felekezeti szellem és nemzeti érdek” határozottan szemben állt egymással Beksics Gusztáv terjedelmes röpiratában. A szerző interpretációjában a felekezeti szellem természeténél fogva türelmetlen, vallási viszályt szít, és megoszt, elengedhetetlen tehát, hogy leromoljanak a felekezetiség válaszfalai a társadalomban, hiszen az egységes, „egybeforrt magyar társadalom” lehet majd a megfelelő alap, amelyen a nemzeti állam felépülhet. „Az államnak tehát saját kezébe kell vennie a nemzeti célok minden munkaeszközét. Nem adhat ezekből egyet sem át a felekezeteknek. A felekezeti szellem nem lehet megbízható munkatársa; az a szellem, mely először vallási, s csak azután magyar szellem” – fogalmazott a szerző, a polgári anyakönyvezést és a polgári házasságot pedig egyaránt úgy jegyezte, mint a nemzeti célok „munkaeszközét”. A szerző szerint a felekezeti és nemzetiségi szellem feletti győzelem „eredménye leendő a felekezetnélküli és nemzeti magyar állam”.⁸⁵

Beksics tehát az egyházpolitika összefüggésében is az erős nemzeti állam megteremtését sürgette. Határozottan leszögezte, hogy a liberalizmus „nem mehet tovább, mint a hol már az állami érdekbe ütköznék”, és sem állam és egyház elválasztását, sem a katolikus autonómia megszervezését nem javasolta: az állam ugyanis nem mondhat le a főkegyúri jogok gyakorlásáról, ahogy a katolikus iskolák felügyeletéről sem, és nem engedheti szabadjára a még mindig erős befolyással bíró katolikus egyházat. Beksics röpiratában is megfogalmazódott a Simonyi Ivánnál központi jelentőségű gondolat, hogy az egyház elválasztása az államtól az ultramontanizmus útját egyengetné, és a szöveg szerzője szintúgy szoros állami felügyeletre

⁸³ A szövegben több helyen emlegetett „nemzeti individualitás” kapcsán megjegyezhető, hogy a 19. század nacionalistái gyakorta képzeltek el a nemzetet úgy, mint egyetlen nagy individuumot – önálló jellemmel, számos sajátos tulajdonsággal együtt. TAKÁTS, 2007. 62. p.

⁸⁴ TREBLA KÁDDEK [DEÁK ALBERT]: Harc a nemzetállam ellen. A kulturharc mai jelentőségében. Kolozsvár–Bp., 1894. (továbbiakban: DEÁK, 1894.) 8–10., 13–15., 33–36. p.

⁸⁵ BEKSICS, 1891. 10–15. p.

tett javaslatot.⁸⁶ Beksics a szöveget Febronius álnéven publikálta, ami már önmagában sejtethette egyházpolitikai felfogását. A 18. században ugyanis Nikolaus Johann von Hontheim trieri püspök írt könyvet Febronius álnéven, amelyben a történelem során folyamatosan gyarapodó pápai hatalommal szemben és az állami–nemzeti egyházak erőteljes függetlensége mellett foglalt állást. A febronianizmus respektálta az államok, a fejedelmek egyház feletti jogait, és hatást gyakorolt a jozefinista egyházpolitikára is.⁸⁷

Deák Albert „az ifjú magyar Nemzetállam” harcáról írt, ahogy Beksics Gusztávnál is központi jelentőséggel bírt a „nemzeti állam” eszméje: az államé, amely a haladás ügyét szolgáló reformok motorja lehet, felszámolhatja az elmaradottságot, és amely hatékony támogatást nyújthat a magyar nemzet számára céljai eléréséhez. Az új, etatista jellegű koncepciók mellett a liberalizmus régi mozgósító ereje a század végére elenyészett.⁸⁸

Deák és Beksics a 19. század végi magyar nacionalizmus központi problémáját, a nemzetiségi kérdést is bekapcsolta az egyházpolitikai reformok vitájába. Beksics Gusztáv a nemzetiségi mozgalmak miatt is kifogásolta a katolikus autonómiát, merthogy a nem-magyar katolikusok magas számaránya miatt az egyházi autonómia a nemzetiségek által óhajtott nemzetiségi autonómia szerepét tölthetné be. A polgári házasság igazi jelentőségét pedig a vegyes házasságok előtti gátak lebontásában jelölte meg, ami folytán hozzájárulhat a nemzetiségek és a zsidóság gyorsabb beolvadásához a magyarságba.⁸⁹ Deák Albert az országos szinten egységes polgári intézményrendszer és jogrend liberális programjától szintúgy eljutott a nemzetiségi kérdésig, az egységes politikai nemzet programjáig: „a ruthén, a tót, a szerb, az oláh, a ki most kizárólag a politikai tévtanokkal szaturált pópája hatása alatt áll: érezze a magyar állam jóltevő kezét, közellétét, életének legünnepelesebb, legfontosabb momentumában: a házasságkötés, a családalapítás actusában” – jegyezte a szerző.⁹⁰

A modern nemzeti gondolat talaján fogalmazódott egyházkritika tehát – ahogy Beksics röpirata is példázhatja – nem csupán a katolikus egyház római origójában, hanem önmagában a társadalom felekezeti tagoltságában is problémát jelölt meg, amely úgy összegezhető, hogy a felekezeti centrifugális erejével gátolja a magyar nemzet integrációját. A probléma tágabb összefüggésbe helyezhető, hiszen a 19. században a régi, hierarchikus rendű, jogilag tagolt és kulturálisan heterogén társadalmat felváltotta egy állampolgári egyenlőségen alapuló, jogi értelemben tagolatlan társadalom, amely majd’ mindenhol megpróbálta megteremtteni a maga egységes

⁸⁶ BEKSICS, 1891. 52–75. p.

⁸⁷ Magyar Katolikus Lexikon. III. Főszerk.: Diós István. Szerk.: Viczián János. Bp., 1997. 520–521. p.

⁸⁸ TAKÁTS, 75–76.; 78–80. p.

⁸⁹ BEKSICS, 1891.63–64., 96–98. p. – Toldy István még a kiegyezés idején szintúgy kifejtette, hogy a polgári házasság a zsidóemancipáció szempontjából is jelentőséggel bírhat, mert lehetőséget teremthet, hogy zsidó és keresztény végre házasságra tudjon lépni egymással. TOLDY, 1868. 177–182. p.

⁹⁰ DEÁK, 1894. 35. p.

nemzeti kultúráját.⁹¹ Beksics pedig mint az egységes nemzeti kultúra megteremtését gátló tényezőt támadta a „felekezeti szellem” jelenségeit.

A 19. század utolsó évtizedében zajló egyházpolitikai harcok idején a felekezeti problémáját szintúgy előtérbe helyezhette, hogy az „elkeresztelési” ügyek miatt újult erővel csaptak fel a régi katolikus–protestáns elmentét lángjai. Nem véletlenül emlegette tehát Beksics a felekezetek türelmetlenségét éppen 1891-ben. Hatala Péter 1894-ben újfent tollat ragadott, és maga is sajnálattal írt a felekezeti türelmetlen természetéről, a „házatlan, türelmetlen, gyűlölködő ultramontanizmusnak” más vallások jogait tipró céljairól. Ahogy Beksics, ő is az állam feladatát látta a türelem fenntartásában: „Nagy baj, ha felekezeti hittanítók a zsenge gyermekszívbe a felekezeti türelmetlenséget, a felekezeti gyűlölséget csepegtetik... Az állam képviselje a józan ész álláspontját, a felekezeti elfogultsággal szemben.” Igaz, az ő röpiratát más cél vezérelte, mint Beksicsét. Hatala a teljes vallásszabadságról szóló törvény mellett érvelt, amely ugye a felekezetnélküliség lehetőségét is magában foglalta. Álláspontja szerint egy-egy felekezet nem a vallás lényegét, csupán a vallás formáját adja, ennek fényében pedig tagadta, hogy a felekezetnélküliség feltétlenül vallástalansággal jár együtt – persze szintúgy nem fogadta el, hogy a vallástalanság minden esetben erkölcsstelenséghez vezet.⁹²

A magyar „kultúrharc” 1895-re a régóta halogatott egyházpolitikai reformok, a teljes vallásszabadság, a polgári házasság és anyakönyvezés, illetve az izraelita recepció győzelmével ért véget.⁹³

* * *

Hatala Péter fenti sorai mögött – ahogy a legtöbb 19. századi egyházkritikai irományban – ott rejlett egy olyan, a kereszténység tipikusan liberális interpretációján alapuló, toleráns, a felekezeti függetlenedő vallásfelfogás, amely nem fogadott el semmiféle megosztó, vallási türelmetlenség magját hintő dogmatizmust, és amely lényegében a felvilágosodás deista hagyományában gyökerezett. A legtöbb szöveg szerzője, úgy Toldy István, mint például Simonyi Iván a vallás fontos társadalmi szerepe mellett foglalt állást, és a – véleménye szerinti – jól felfogott vallásosságot és a jézusi programot egyaránt szembehelyezte a katolikus egyház szervezetével és céljaival. Tanulmányom – terjedelmi határai miatt – nem vizsgálhatja alaposabban az adott jelenséget, amely a jövőben egy újabb tanulmány tárgyát képezheti.

⁹¹ TAKÁTS, 2007. 63–64. p.

⁹² HATALA PÉTER: A felekezetnélküliség és a felekezeti kényszer. Bp., 1894. 5–14. p.

⁹³ FAZEKAS, 2008. 14–15. p.