



RADA JÁNOS

Antiklerikális röpiratok vallással kapcsolatos attitűdjei a dualizmus idején*

(1867-től 1895-ig)

1867 után, a liberalizmus által meghatározott korszak nyitányán szinte azonnal fellángoltak az egyházpolitikai polémiák, amelyek középpontjában főleg a hajdani államegyház befolyása és államhoz fűződő viszonya állt, minthogy a mérvadó liberális teóriák az állami és az egyházi szférák szétválasztását irányozták elő. A katolikus egyház azonban Magyarországon is harcra szállt a laicizálódási folyamatokkal, és heves ellenállása, illetve érdekvédelemkénti képessége folytán a legégetőbb egyházpolitikai reformokról, mint például a polgári házasságról és anyakönyvezésről folytatott viták – néha jobban fellobbanva, néha pedig lanyhulva – egészen a század utolsó évtizedéig elnyúltak.¹ Az egyházügyi feszültségek egyfajta velejárója volt, hogy fellendült az antiklerikális jellegű irodalom, hiszen a küzdelmek idején rendkívül sok 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. Vajon az egyházellenes röpiratok egyszersmind a vallás ellen is frontot óhajtottak nyitni?

Előljáróban érdemes megjegyezni, hogy a 19. században a mérsékelt liberálisok koncepciója alapján az egyházpolitikai reformok nem járhattak az egyes felekezeti hitelvek sérelmével, 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.² Interpretációjuk fényében tehát az egyház sérelmei egyszersmind a vallás sérelmeit is jelentették. A klérus hitvédelmi retorikáját Schopper György rozsnói 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, s eljött az idő, hogy az egyház tagjai „egyetértve sorakozzanak a vallás védelmére”. A főpásztor ráadásul a liberális fenyegetést meglehetősen tág összefüggésbe helyezte, s

* A tanulmány az EFOP-3.6.1-16-00011 jelű „Fiatalodó és Megújuló Egyetem – Innovatív Tudásváros – a Miskolci Egyetem intelligens szakosodást szolgáló intézményi fejlesztése” projekt részeként – a Széchenyi 2020 keretében – az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg.

¹ A dualista Magyarország egyházpolitikájához lásd például: Csorba László: *A vallásalap „jogi természeté”*. Az egyházi vagyon problémája a polgári átalakulás korának Magyarországon. 1782–1918. Budapest, 1999.; Fazekas Csaba: *Egyházak, egyházpolitika és politikai eszmék az Osztrák–Magyar Monarchiában*. Miskolc, 2008. (Magyar Elektronikus Könyvtár: mek.oszk.hu)

² Csorba: *A vallásalap „jogi természeté”*, 32.

kijelentette: „...ma a harcz a hitöket védő keresztények és a szabadkőművességgel szövettelt keresztényellenes szekták között folyik.”³ 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 a katolikus álláspont alapján, ha elfogadnák, sértené a hitet, amely szerint a házasság szentségi jelleggel bír. Igaz, állam és egyház viszonyának – egyházi nézőpontból – „egyoldalúan” rendezni próbált reformja,⁴ ami az állami hatalom egyházi, de legalábbis közös ügyek feletti jogosultságának gondolatával járt együtt, már önmagában is ellentmondott az egyház hitbéli meggyőződésének. Ahogy az egyháztörténész Salacz Gábor fogalmazott a dualista korszak egyházpolitikájáról írva: „Teljes ellentétben állott a liberalizmus állam- és társadalomtanával a katolikus egyházak az a hite is, hogy az állam hatalma, törvényhozása és joga be van állítva az Istentől meghatározott és az emberiségnek kinyilatkoztatott üdvrendbe, melynek magyarázatával az Isten mint a hit dolgában a tekintély képviselőjét és mint az állam melletti önálló társaságot, az egyházat bízta meg.”⁵ 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”.⁶ Egyházi nézőpontból szemlélve, ahogy azt látni fogjuk, az itt kifogásolt kiadványok valóban támadták a vallást, a katolikusok hitét, dogmatikáját, hiszen az 1870-es évek elején a legtöbb gúny és bírálat tárgyául éppenséggel egy dogma, egész pontosan a pápai csalatkozhatatlanság (*infallibilitas*) 1870-ben definiált dogmája szolgált a röpirat-irodalomban. Fontosnak tartom azonban hangsúlyozni, hogy a folytatásban a vallásról szólva dolgozatom az antiklerikális publicisták sajátos értelmezéseit, álláspontjait járja körül.

Hogyan viszonyult tehát a valláshoz – saját értelmezése szerint – az egyházzal szemben olyannyira ellenséges szövegek szerzőgárdája? Vajon felfogásukban elvált-e egymástól az egyház és a vallás ügye? Hogyan fordult továbbá a vallási közönyösség problematikájához, amelynek összefüggésében a katolikus sajtó komoly felelősséget tulajdonított nekik? Tanulmányomban a 19. század utolsó harmadában önálló nyomtatvány formájában napvilágot látott antiklerikális röpiratok vallással kapcsolatos attitűdjeit vizsgálom, melynek során feltérképezem a szövegek jellegzetes interpretációit, frázisait, toposzait és érvelési stratégiáit. Céлом megjelölni a főbb eszmetörténeti összefüggéseket is, mivelhogy a vizsgált szövegvilágban fellelhető interpretációs sémák, elképzelések többnyire nem eredeti és újszerű szellemi vívmányok voltak, vagyis a szerzők szélesebb körben ismert, elterjedt szellemi forrásokból táplálkoztak. Az antiklerikális publicisták radikális jellegű egyházpolitikai-szekularizációs programjaival s a klérus általános kritikájával viszont itt nem, legfeljebb csak érintőlegesen foglalkozom,⁷ minthogy a figyelmem most főleg a valláshoz fűződő viszonyra, a sajátos vallásfelfogások és kereszténység-értelmezések tárgykörére összpontosul. A feldolgozott

³ Schopper György rosznyói püspök körlevele a kath. egyház helyzetéről hazánkban, tekintettel a közlegő képviselő-választásokra. Religio, 1892. január 6. 15–18.

⁴ Már 1868-ban törvényt fogadtak el például „a törvényesen bevett keresztényen vallásfelekezetek viszonzóságáról”, illetve a népiskolák ügyében is, a törvények pedig sérelmet jelentettek a katolikus egyházra nézve. Salacz Gábor: *Egyház és állam Magyarországon a dualizmus korában, 1867–1918*. München, 1974. 22–25.

⁵ Salacz: *Egyház és állam Magyarországon a dualizmus korában*, 11., 17.

⁶ Falusi levelek a polgári házasságról. [n. n.] Pest, 1868. 4.

⁷ A katolikus egyház kritikájával és a röpiratok egyházpolitikai programjaival részletesebben az alábbi tanulmányomban foglalkozom: Rada János: *Egyházkritikai röp- és vitairatok Magyarországon 1867-től 1895-ig (Interpretációk, frazeológia és eszmetörténeti háttér)*. Egyháztörténeti Szemle, 17. évf. (2016) 1. sz. 3–23.

források ugyanis ilyesfajta vizsgálatra is lehetőséget nyújtanak, hiszen a terjedelmesebb egyházkritikai szövegek, amelyek ezúttal a fókuszba kerülnek, a vallás dolgairól is véleményt formáltak. Dolgozatomban így végső soron a szekularizációs projektek szószólói által reprezentált, a vallással kapcsolatos elgondolások világába kalauzol.

Tanulmányom első felében három publicista, nevezetesen Toldy István, Simonyi Iván és a Papramorgó álnévű Kóródy Sándor írásaira több figyelmet fordítok; ők hárman ugyanis – mind antiklerikális irodalmi hagyatékuk mennyisége szempontjából, mind pedig hatásuk alapján – a kora dualista korszak antiklerikalizmusának valóban kimagasló alakjai voltak.⁸ Továbbá, minthogy a katolicizmus kritikája a 19. században a katolikus papság soraiban is befogadásra váralt, fontosnak tartottam, hogy egyházi személy tollából született szöveget is bevonjak a vizsgálatba: Bezerédj Sándor pamfletje a liberális alsópapság hangját reprezentálja majd tanulmányomban. Igazolandó azonban, hogy a nevezett szerzők szövegei révén feltárt érvelési stratégiák, interpretációs sémák az egyházellenes szövegvilág egyéb szegmenseiben is jellegadóan bizonyultak, röviden más publicisták röpiratait is érinteni fogom. Mindemellett, immár az 1890-es évek irományaihoz fordulva, célokom az volt, hogy olyan röpiratok vallással kapcsolatos álláspontjait is citáljam, melyek hangneme, illetve felfogásmódja némileg eltér az előzőleg idézett szövegek szerzőgárdájától, vagyis új színárnyalatot hozva gazdagíthatják a vizsgálatot.

Egyház- és valláskritika? Röpiratok a vallásról a koradualista korszakban

Az egyházi 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 közegek megnyugtatása céljából is. Ennek megfelelően legtöbbjük kísérletet tett, hogy elhatárolja egymástól az egyház és a vallás ügyét a reformok polémiajában.

A katolikus családból származó, kormánypárti Toldy István (1844–1879)⁹ 1868-ban publikált terjedelmes röpirata,¹⁰ amely a legrészletesebben fejtette ki a korabeli antiklerikalizmus, illetve a radikális egyházreform programját, a szóban forgó fogalmak tisztázását is céljaiba foglalta. Röviden definiálva az alapfogalmakat Toldy hamar megállapította: amíg a vallás „bizonyos hitelvek rendszeres foglalata”, addig az egyház „intézet valamely vallás fenntartására”, a „hierarchikus szervezet” pedig, amely véleménye szerint a liberális támadások fő célpontjává vált, nem több, mint „az egyház alkotmány egyik faja”. Egyszersmind felhívta olvasója figyelmét: „E különbséget nem szabad felednünk, mert az ultramontánok okoskodásainak egyetlen ereje éppen abban rejlik, hogy törekvéseiket, melyeknek egyedüli rugója a hierarchia hatalomvágya, az egyház s a vallás érdekeinek leple alá burkoltan állítják a világ elé.” Kijelentette tehát, őt bizony nem ejti zavarba, ha az ultramontán tábor vallásellenes fellépéssel vádolja, hiszen 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. Ilyen szerzői pozíciót foglalt el tehát Toldy

⁸ A már idézett Salacz Gábor is hármójuk röpirataira utalt példa gyanánt a kora dualista korszak közhangulatának egyházellenes irányáról írva. Salacz: *Egyház és állam Magyarországon a dualizmus korában*, 41., 54.

⁹ Toldy antiklerikális munkásságához lásd: Császtvay Tünde: *Aki nem dobott cukkedlit a katolikus papoknak – Toldy István vallásháborúja a 19. század második felében*. In: Maczák Ibolya (szerk.): *Útmutató. Tanulmányok Pázmány Péter Kalauzáról*. Budapest, 2016. 217–243.

¹⁰ Toldy István: *Elmélkedések az egyházreformról. Az 1848-iki törvények és a katolikus egyház Magyarországon. Egy ultramontán papnak ajánlva*. Lipcse, 1868.

polémiaja elején. Mindemellett – mint látni fogjuk – fejtegetései során ő sem tartotta vissza magát attól, hogy egy-egy gondolatmenet erejéig bizonyos hitelveket is kérdőre vonjon, s a katolikus dogmatikát támadja. (Igaz, az egyház felépítését, szervezetét ostorozva 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 ész a vallás pótolja. Mindezen polgároknak, – s mert ezek teszik a túlnyomó számot, tehát általában véve a népben, kikben ezen erkölcsi érzületet csak ezen utóbbi eszköz képes megszűlni, ápolni, vallásosság szükséges.”¹¹ Itt egy, a roppant nagy hatású Voltaire-tól fogva elterjedt gondolat¹² recepcióját ragadhatjuk meg, hiszen gyakorta a felvilágosult irányzatok hívei is erkölcsi követelmények mentén, tehát a morális tartás szempontjából mérlegelve tulajdonítottak jelentőséget a vallásnak – főleg a szélesebb, műveletlen tömegek vallásosságának. Félelmük szerint ugyanis az ateizmus erkölcsi nihilizmussá fajulhat, az istenhit viszont igenis szavatolhatja a morált a nép soraiban. A vallás viszont az efféle felfogások alapján már nem alapfeltétele az erkölcsiségnek, s Toldy sorai mögött is megragadhatjuk a független, vagyis a vallástól eloldódott morál gondolatát. Ez természetesen teljesen szemben állt az egyházi tanítással, amely szerint az erkölcsi kötelességek helyes felismerése a vallás útján lehetséges, mivel az erkölcsi törvények Istentől erednek.

Toldy röpiratában azonban utalt a vallásos hit nézetei szerint egyik veszélyes válfajára is: figyelmeztetett, hogy „túlhajtvá, a vallásosság vakbuzgósággá fajul”, ilyen formában pedig – ahogy azt egy évszázaddal korábban a francia Enciklopédia is hirdette¹³ – néha még fenyegetőbb lehet, mint ellenkezője, vagyis a vallástalanság, s nem töltheti be fent említett nemes, pozitív szerepét sem. Márpedig a katolikus vallás vádjai alapján már a megfelelő erkölcsi érzület megteremtésére sem bizonyult képesnek, ami miatt az értelmiség szerinte vallás híján is morálisabb volt, mint a vallásilag buzgóbb néptömegek: „A tömeg vallásos, de erkölcstelen. Az intelligencia erkölcsösebb, de vallástalan”. 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 szemképráztató cerimoniákkal, melyeket a keresztyénség a római birodalom korában, tehát létezése első századaiban még nem ismert; ezért folyamadott az ördögidézés, istenitéletek, a különféle babonák és csudák eszközeihez, hogy békóba verje a míveletlen nép phantáziáját. Ezért teremtett poklot a szeretet vallásában, és megnépesíté az ördögök hadaival s a gyötrelem ezernyi nemeivel, hogy legyen, ami terrorizmusát fenntartsa. – Ezért gyártá egész rendszerét a szentségeknek, hogy azok segélyével megragadhassa az embert amint a világba lép, s kísérhesse egész életén keresztül.” 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

¹¹ Toldy: *Elmélkedések az egyházreformról*, 45., 47–49.

¹² Ludassy Mária: *Voltaire, a tolerancia intoleráns apostola*. In: Voltaire válogatott filozófiai írásai. Gondozta és előszóval ellátta: Ludassy Mária. Budapest, 1991. 7–35., itt 15–16.

¹³ Az *Enciklopédiának* a vallással kapcsolatos főbb álláspontjaihoz lásd például: Köpeczi Béla: *A francia felvilágosodás*. Budapest, 1986. 99–111.

bitorlott nymbusza oszlófélben van. Mert, ami e nymbuszt alkotja, az elfogultság, az előítélet, a babona mindinkább tűnik a nép lelkületéből.¹⁴

Itt megjegyezhetjük, hogy a felekezeti közönyösség Toldy fenti soraiban jelzett terjedésére, melynek során egyre szélesebb rétegek távolodtak el a templomok világától, az egyházak is felfigyeltek, s a század közepe táját vizsgálva a történetírás is regisztrálta azt.¹⁵ 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 megmételtyezte az emberek hitét, hanem félt, 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 a „hierarchikus szervezet” felszámolását előirányzó programját, azaz radikális katolikus autonómia-koncepcióját¹⁶ később egy önálló füzet¹⁷ keretében is összegezte, amelyben az egyházreform igényének összefüggésében érintette az ateizmust is. Interpretációjában az ateista világnézet terjedése, amelyet álláspontja alapján a papság gyarlóságai idéztek elő, a 18. századot jellemezte, a 19. pedig már másfajta választ adott az egyház problémáira: „...míg ezelőtt egy századdal a szabadság barátai az atheismusban kerestek menekvést, ma az egyházi intézmények reformját sürgetik.” Sajátos interpretációja az autonómiamozgalom relációjában értelmezendő: a célja az volt, hogy az egyházi reform vitájában a vallástalanságot minél jobban elhatárolja radikális koncepciójától, és az egyház megreformálását a vallástól való teljes elfordulás alternatívájaként mutassa fel. Eszerint tehát az egyház mélyreható, liberális jellegű reformja a vallás javát szolgálta volna, hiszen fennálló formájában az egyház elidegenítette a társadalmat a hittől.¹⁸ A vallás érdekei Toldy antijezsuita vitairatában¹⁹ szintúgy hivatkozási alapot jelentettek, sőt a jezsuiták ellen érvelve a szerző még nagyobb nyomatókat adott a kereszténység védelmének,²⁰ amihez bizonyára az is hozzájárult, hogy csatasorba rendezett érvskálája az antijezsuitizmus több évszázados hagyományából

¹⁴ Idézett szöveghelyek: Toldy: *Elmélkedések az egyházreformról*, 45., 101., 167–168., 236.

¹⁵ Lásd: Kósa László: *A vallási közönyösség növekedése Magyarországon a 19. század közepén*. In: Kósa László: *Művelődés, egyház, társadalom. Tanulmányok*. Budapest, 2011. 155–184.

¹⁶ A katolikus autonómia megteremtésének lehetősége a 19. században mindig az állam és az egyház viszonyának újragondolásával, reformjával összefüggésben merült fel, Magyarországon először 1848-ban. A konzervatív szemléletű egyházi körök, elsősorban a főpapság persze egészen más formában tartotta volna elfogadhatónak az autonómiát, mint a liberális s főleg a radikális közvélemény. A témát alaposan körüljárja: Sarnyai Csaba Máté: *A katolikus autonómia megközelítési lehetőségei Magyarországon 1848-tól a századfordulóig*. Századvég, 6. évf. (2001) 21. sz. 85–101.

¹⁷ Toldy István: *A katolikus egyházi autonómia és veszélyei*. Pest, 1870. Az egyház államtól való függetlenedésének, autonómiájának feltételéül a szerző egy olyan átfogó egyházreformot szabna, amely a „veszélyességének eszközeitől megfosztatott, s bensejében alkotmányos és demokratikus alapon újjászerveztetett” egyházat teremtené. (Idézett szöveghely: 116. oldal)

¹⁸ Toldy: *A katolikus egyházi autonómia és veszélyei*, 11–12., 114.

¹⁹ Toldy István: *A jezsuiták Magyarországon és egyebükt*. Budapest, 1873. A szöveg Pázmány Péter érintő részeit és az egyházi fél egyes reflexióit bemutatja: Ajkay Alinka: *Ki a jezsuitákkal! – Háromszáz éves hazugságok*. In: Maczák Ibolya (szerk.): *Útmutató. Tanulmányok Pázmány Péter Kalauzáról*, 209–216.

²⁰ Terjedelmes fejezetet írt *A jezsuiták fanatizmusa és vallástalansága* címen, s interpretációjában a társaság tagjaitól nemcsak a liberális értelmezések szerinti keresztény hit volt idegen, hanem az egyházi, dogmatikus kereszténység is. Mint írta, „a katolicizmus vallási tétéleit s dogmáit a jezsuita oly könnyen veszi s úgy ki tudja játszani, mint akármely rabulista ügyvéd egy elavult codex homályos szabványait”. Toldy: *A jezsuiták Magyarországon és egyebükt*, 65.

táplálkozott, márpedig a jezsuiták bírálói, így egyházi ellenfelei is előszeretettel léptek fel a rend ellen a keresztény hit védelmének jogcímén.²¹ Toldy vádjai szerint a jezsuiták ténykedése – mivel társaságuk számára a vallás sohasem volt több, mint „spekuláció eszköze” – vagy bigottságot szült, vagy ateizmust. Ahogy fogalmazott: „A jezsuiták nyomában bigottság jár és atheizmus, valódi vallásosság soha. A Jézustársaságnak talán nincs egyetlen tagja sem, ki vallásos legyen a szó valódi, keresztény értelmében. Rá nézve a vallás üzlet, politikai eszköz, mely hatalomra vezet és befolyást szerez az emberek lelkére.”²² Megfigyelhetjük tehát, hogy a vallástól való végletes elfordulás, az ateizmus rendre negatív példát jelentett, s mint szerencsétlen és megelőzendő lehetőség merült fel Toldy szövegeiben.

Hasonló módon foglalta el pozícióját a vallás viszonylatában Simonyi Iván (1838–1904) is. Röpiratában,²³ amelyben az államra nézve veszélyesnek vélt „ultramontán” egyház állam alá gyűrésére és szigorú felügyeletére tett javaslatot, gyorsan leszögezte, hogy a vallást ő is roppant fontosnak tartja az egész emberiség számára, tehát a hit állami–társadalmi jelentőségéhez szerinte sem férhet kétség. Ám felhívta a figyelmet egy a hittel összefüggő és már Toldy által is megjelölt veszélyforrásra, amely abban állt, hogy minden vallás megoszlott egy maradi, „orthodox” és egy „haladó” irányzatra. Előbbi szerinte 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 erkölcs tanra, 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,²⁴ saját egyháza viszonyairól, ultramontán tendenciájáról viszont aggodalommal írt.²⁵ Feljebb idézett sorai mögött szintügy könnyen felfedezhetjük a toleráns, egyszersmind racionális, „haladó vallás” felvilágosodásban fogant s a 19. század eszmei mezéjén is virágzó ideáját, amely előzőleg 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.²⁶)

A katolikus felekezeti Simonyi szintén hozzászólt az autonómia körüli vitához: a témához való viszonyulásáról szót ejtve hamar leszögezte, hogy tollat ragadva nem vallási indifferencia, hanem vallásos érzelem, „a valódi kereszténységnek szeretete” ihlette programját. Kiindulópontja az volt, hogy „a katolikus külső egyházszerkezet” minden bajnak a forrása, így a katolikusok soraiban burjánzó vallási közönyösség legfőbb okozója is. A vallástól való elfordulás tehát itt is sajnálatos tényként merült fel, s ahogy Toldy, úgy Simonyi is az egyház felelősségét feszegette. Alátámasztandó, hogy támadásai a „hierarchikus szerkezet” ellen

²¹ A jezsuitaellenes előítéletek évszázados formálódásához lásd: Bánkuti Gábor: *Az antijezsuitizmus anatómiája*. In: Gyarmati György – Lengvári István – Pók Attila – Vonyó József (szerk.): *Bűnbak minden időben. Bűnbakok a magyar és az egyetemes történelemben*. Pécs–Budapest, 2013. 473–480., itt 477.

²² Toldy: *A jezsuiták Magyarországon és egyebütt*, 58.

²³ Simonyi Iván: *Állam és egyház*. 1–2. Köt. Budapest, 1874.

²⁴ Ez idő tájt a liberális teológiai irányzatok nyertek teret a hazai protestantizmuson belül. Ehhez lásd: Kósa László: *Katolikus és protestáns magatartásformák az abszolutizmus korában*. In: Kósa László: *Művelődés, egyház, társadalom*. Tanulmányok. Budapest, 2011. 141–154.

²⁵ Simonyi: *Állam és egyház*, I. 14–16.

²⁶ Horváth Pál: *Vallásfilozófia és vallástörténet*. L'Harmattan – Zsigmond Király Főiskola, [H. n.] 2006, 83–84.

irányulnak, s nem a katolikus dogmatika ellen – amelyet szerinte nem volna szabad háborgatni az autonómiamozgalom során –, amellet érvelt, hogy igazságtalanok azok a vádak, amelyek szerint a katolikus vallás távolabb áll a tudománytól, a rációtól, mint a protestáns hitelvek. „Nem csak a katolikus, hanem ép úgy csaknem minden egyéb keresztyén és nem keresztyén felekezet hitelvei olyanok, hogy az ész és tudomány bírálata előtt meg nem állhatnak” – írta. Láthatjuk, hogy mindössze egy félmondat erejéig ugyan, de a vallások racionalista jellegű kritikájának lehetőségét Simonyi is felvetette. Visszatérve gondolatmenetére: interpretációjában a protestánsok „szabadabb fejlődését” sem dogmák alapozták meg, hanem a „papi uralom” megtörése bizonyult a – szerinte előnyösebb – fejlődésük előmozdítójának. Vagyis az, amit a szerző autonómiai programja a katolikus egyházon belül is javasolt.²⁷

A 18. századból, a felvilágosodás korából származó fogalmi ellentétpárok – fény, felvilágosodás *versus* sötétség, babona²⁸ – továbbélését és vonzerejét a *Papramorgó* (Kóródy Sándor) álnéven²⁹ jegyzett szövegek is megvilágíthatják. Figyeljük meg például, ahogy a szerző a cölibátus eltörlését, valamint a polgári házasság bevezetését sürgető röpiratában a nőtársadalom – jellemző nemi sztereotípiák szerinti³⁰ – 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 mérgeét felfedeznék, anélkül hogy előítéleteikkel az ész és felvilágosodás okait szembe állíthatnák.”³¹ 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, három füzetből álló pamfletsorozatát is átjárta. Papramorgó itt meglehetősen terjedelmesen ecsetelte, hogy a katolikus papságnak hogyan „sikertült a vallást kiengesztelhetetlen ellentétbe hozniok az észszel”, ami folytán „a mívelt ember nem képes hinni dogmáikat”. A szentháromságtant, a Mária-tiszteletet vagy például a purgatóriumot már a vádjai alapján pogány mintájú „katolikus mythologia” világába sorolta, de – a nevetségessé tétel céljából – jó pár oldalon át élcelődött a szentek legendáin, csodáin s az ördögbe vetett hiten is.³² Gunyoros egyházkritikája tehát határozottan átcsapott a katolikus vallás kritikájába. Ezt persze Toldy István vagy éppen Simonyi Iván esetében szintén megállapíthatjuk. Végére is általános volt, hogy az

²⁷ Simonyi Iván: *Egy pár szó a katolikus autonómiáról hazánkban*. Pest, 1870. 7–11.

²⁸ A „felvilágosodás”, illetve a „világosság” fogalmának 18. századi formálódásához, laicizálódásához és új, antiklerikális jelentésárnyalataihoz lásd: Mortier, Roland: „*Világosság*” és „*felvilágosodás*”. *Egy kép és egy fogalom története a XVII. és a XVIII. században*. In: Mortier, Roland: *Az európai felvilágosodás fényei és árnyai*. Válogatott tanulmányok. Válogatta és szerkesztette: Bene Ede. Budapest, 1983. 67–141.

²⁹ Az álnév mögé bújt Kóródy Sándor (1843–1906) sokrétű antiklerikális és közéleti munkásságához lásd: Várkonyi András: *Az elfelejtett „papramorgó”*. *Világosság*, 3. évf. (1962) 7–8. sz. 92–96.

³⁰ 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. Ezért a klerikális befolyás – a tipikus vádak szerint – a nőtársadalom felett fokozottabban érvényesült. Lásd: Borutta, Manuel: *Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe*. Göttingen, 2011. 372–380.

³¹ Papramorgó [Kóródy Sándor]: *Coelibátus és polgári házasság*. Pest, 1870. 74.

³² Papramorgó [Kóródy Sándor]: *Antiklerikális okoskodások a katolikus congregssusi komédia, a felekezeti iskolák, a papság népámítási törekvései és egyéb szent dolgok felett*. (Barátfülek, I. füzet) Pest, 1870. 44–73.

antiklerikális szerzők a vallásos hit létjogosultságának, sőt jelentőségének elvi elfogadásá mellett jellemzően nem riadtak vissza attól, hogy több ízben nyíltan is bírálat alá vonják a tételes, intézményesült vallásokat – leginkább a katolikus vallást. Főleg a csodák és a misztériumok – tehát a vallás természetfeletti elemei – szolgáltak gúny és bírálat tárgyául a vizsgált röpiratok oldalain, ami a korszak racionalista valláskritikájának jellemzője volt. Mindemellett egyikük sem ateista–materialista alappozíciót foglalt el munkájában. Figyelemre érdemes ez ügyben Dudek Jánosnak (1858–1916), a hazai hittudomány és -védelem reprezentatív alakjának³³ reflexiója: a konzervatív apologéta az olyan racionalistákról írva, „kik az anyagelviség borzalmas következtetéseitől visszariadva, a kinyilatkoztatott kereszténység és a materializmus között valamiféle félúton mozognak”, azon álláspontjának adott hangot, hogy a természetfeletti tagadása – ha következetesen képviselik, vagyis ha levonják az elvi alapvetések valamennyi konzekvenciáját – végső soron materializmusba torkollik.³⁴

A röpiratok szerzői tehát nem tartózkodtak a katolikus vallás kritikájától, azaz gyakran a saját maguk által kijelölt határokat is átlépték. Mindemellett persze, s ezt fontos hangsúlyozni, ha az egyházpolitikai reformkonceptiókról volt szó, mindnyájuk, így például Papramorgó is határozottan tagadta, hogy a tervezett egyházügyi reformok sérteneék a hitet. Legfőbb érvük szerint például a polgári házasság az egyházi mellett, nem pedig helyette jönne létre, vagyis a reform meghagyná a lehetőséget, hogy a hívő párok továbbra is oltár elé járuljanak. Papramorgó egy az egyház hitvédelmi retorikáját aláásni próbáló fejezete végén úgy foglalt állást, hogy „nem a vallás érdeke, hanem az egyház, vagyis a papság tekintélye, – a papi szellem ápolása fekszik az ultramontanoknak lelkökön, midőn jesuitikus arcfintorítással a vallás veszedelméről zengnek elégiákat!”³⁵ Egyház és vallás ügye tehát bizonyos esetben nála is élesen elvált egymástól.

Papramorgó interpretációjában a bigott, felvilágosulatlan vallást „a papság mézes igéi” táplálták, vagyis a vallás megannyi ártalmas formája, hibája – nála éppúgy, mint Toldynál és Simonyinál³⁶ – a papság amúgy is hosszas bűnlajstromát gyarapította. Ez idő tájt ugyanis minden röpirat írója felhasználta a papi csalás toposzát, amely régtől fogva jelen volt az egyház, illetve a vallás kritikájában. Az imposztúra-tézisek³⁷ szerint a vallás csalók jóvoltából jött létre, majd szemfényvesztők által maradt fenn, az egyszerű nép pedig a hazug papok gyámsága alatt olyan tévképzetek, babonák foglyává vált, amelyek a fennálló rend, az egyházzal összeforrt világi jellegű hatalom szakrális legitimációjául szolgáltak. A toposz a vizsgált antiklerikális röpiratok lapjain természetesen nem ateista–materialista érvelések részét képezte, hanem olyan formában fogalmazódott meg, hogy a papság, míg szüntelen butítja és fanatizálja a tudatlan népet, olyasfajta tartalommal tölti meg a formális vallást, amely saját anyagi, hatalmi céljait szolgálja. (Ez leginkább a népoktatás teljes szekularizációjának programja mellett szolgált érvként a röpirat-irodalomban.)

³³ Katolikus pap, a *Religio publicista*ja, majd a századforduló után a dogmatika professzora a Tudományegyetem teológiai fakultásán. Az antievolucionista és antimodernista teológus pályájához lásd: Horváth Pál: *Modernség vagy modernizmus a magyar katolikus bölcsleletben (Dudek János pályaképe)*. Magyar Filozófiai Szemle, 39. évf. (1995) 1–2. sz. 39–62.

³⁴ Dudek János: *A keresztény vallás apológiája*. Budapest, 1893. 15.

³⁵ Papramorgó: *Coelibátus és polgári házasság*, 130.

³⁶ Simonyi szerint: „A hatalom forrása abban rejlik, hogy a papság a hit sáfárja, mely hit az emberiség túlnyomó részének szent tulajdonát képezi, és fogja is képezni.” Simonyi: *Allam és egyház*, I. 56.

³⁷ Ehhez lásd: Balázs Péter: *„Az első istenek a félelemből származtak” (Verseyhy Ferenc valláskritikai értekezéseiről)*. Irodalomtörténeti Közlemények, 114. évf. (2010) 2. sz. 128–130., itt 131.

A „papi ámitás” vádja nagy hangsúlyt kapott az 1845-ben felszentelt, ám egyházával eddigre meghasonlott Bezerédj Sándor (1821–1872) – szabadság és felvilágosodás hívei számára ajánlott – röpiratában is, amelyben a „magánzó pap” legfőképp az egyházi javak szekularizációját javasolva foglalta össze radikális egyházpolitikai programját: „A papságnak érdeke és fényes állása hozta magával azt, hogy a nép egyeteme minden tekintetben az ő fényes állásának, vagyonosságának hatalmas eszköze legyen, a mellett magának a vallásnak nemesebb irányú elvei- és szelleméről még csak sötét fogalommal se bírhasson; hanem elmerülve a babonáskodás és vakhit ábrándjaiba, érdekeinek és terveinek, de a melyek a haza és emberiség közös érdekeitől egészen külön váltak, hatalmas eszközüül és gyámolítására szolgáljon.” Bezerédj reagált a klerikális sajtó panaszaire is. Interpretációjában hiába keseregtek egyházi részről a vallási közönyösség felett, valójában nem a felvilágosult és liberális eszmék, hanem a csaló, a hit eredeti elveitől eltávolodott egyház volt felelős a vallásosság hanyatlásáért. Ennyiben tehát interpretációja teljesen megegyezett Toldyével, illetve Simonyiével: „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 szintén 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 emberiségnek. A pap Bezerédj³⁸ öntudatosan és minden bizonnyal határozott öngizolási céllal hirdette, hogy nem ő, hanem Róma és az egyház fordult szembe az eredeti hittel. „Ha tehát a pápa a katolikus egyháznak alapelveit a maga csalhatatlanságának kimondása által és szentesítésével felforgatta, igen világos, hogy nem mi vagyunk az eretnekek, schismaticusok, a kik ezt megvetjük és nem hiszszük, hanem az, a ki ezt cselekedte, hiszi és elhiteni akarja”³⁹ – támadta az egyházfőt a csalatkozhatatlanság újonnan, egész pontosan 1870-ben elfogadott dogmája miatt. (Ezzel szemben a katolikus egyháztörténeti értelmezés szerint a pápai csalatkozhatatlanság valójában nem volt új tanítás a katolikus egyházban, az ellene irányuló, fokozódó újkori támadások viszont indokolták, hogy immár dogma formájában is definiálják azt.⁴⁰)

Egy gondolat erejéig utalva az antiklerikális iratok egyház- és valláspolitikai koncepcióira elmondhatjuk, hogy természetesen minden szerző a lehető legteljesebb vallásszabadság pártján állt, s éppúgy, mint megannyi századbeli liberálisnál, így például Széchenyi István gondolatvilágában,⁴¹ 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

³⁸ Nem oly meglepő, hogy – az egyházat hevesen bírálva – egy papi személy lépett fel az egyházreform pártján, hiszen 1867 után, jórészt az autonómiamozgalom összefüggésében, újra hangosabban hallatta hangját a radikális papság, amely előzőleg 1848–1849-ben is megfogalmazta programját. Lásd: Zakar Péter: *Forradalom az egyházban? A radikális papság 1848–49-ben*. In: Sarnyai Csaba Máté (szerk.): *Állam és egyház a polgári átalakulás korában Magyarországon, 1848–1918*. Budapest, 2001. 53–62.

³⁹ Bezerédj Sándor: *Reform-eszmék. Közérdekű tartózatok a kath. autonomia, az egyházi reform, a politika és egyház-társadalmi kérdések köréből. A szabadság és felvilágosodás hívei számára*. Pest, 1871. 2–3., 15–16., 36.

⁴⁰ Salacz: *Egyház és állam Magyarországon a dualizmus korában*, 34.

⁴¹ A reformkori eredetű liberális elit, elsősorban Széchenyi István szabadelvű és keresztény felfogásához: Csorba László: *Liberális katolicizmus és szabadelvűség a polgárosuló Magyarországon*. In: Békés Gellért – Boór János (szerk.): *Keresztények és a szabadság*. Róma, 1992. 53–60.

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 javasolták. Toldy szerint például az államot a szertartások, a ceremóniák esetében is felügyelet illeti, s így joga van „némely egyházi cerimoniákat, melyek demoralisáló hatással bírnak, mint például a búcsújárást, eltörölni”.⁴²

Laicizált kereszténység-felfogások és a dogmák kritikája

Nem Bezerédj papi mivoltából fakadt, hogy a keresztény hitet is oppozícióba helyezte a „hegymögi”, vagyis ultramontán irányultságú egyházzal, minthogy szinte általános jelenség volt, hogy a röpiratok szerzői a kereszténység – felfogásuk szerinti – lényegét, eredeti, tiszta formáját szegezték szembe az egyház fennálló formájával, dogmaival és céljaival. A kereszténység tehát véleményük szerint – legalábbis eredetileg – nem csalók koholmánya volt, jóval inkább a szemfényvesztés áldozatául esett.

Toldy István, miután nem egyszer felhánytorgatta, hogy a katolikus egyház ádáz ellenfele mind a szabadságnak, mind a demokráciának, hitet tett a kereszténység mellett, álláspontja alapján ugyanis „a kereszténység 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 definiíciója” volt.⁴³ Ennek fényében az 1789-es revolúció, amely a katolikus szemléletű historiográfiában az újkori történelem egyik legsötétebb epizódját jelentette,⁴⁴ Toldy felfogásában épp a Jézus által is előírányzott úton haladt: „A francia forradalom csak egy, határozott lépés volt azon cél felé, mely eszményül lebegett a nagy reformátor lelke előtt: egy szabad ország, melynek minden lakója, jogban és kötelességben egyenlően, testvéries, felebaráti szeretetben él egymással.”⁴⁵ Papramorgó forradalomról jegyzett sorai egybecsengtek Toldyéival: a forradalom, amelynek idején a pamfletjében népszerűsített polgári házasságot is törvénné emelték, „midőn a szabadságot, egyenlőséget és testvériséget írta zászlajára, nem tett mást, mint szabatosb alakba foglalta a kereszténység legmagasztosabb eszméit!”⁴⁶ A kereszténységnek egy a 19. században kifejezetten liberális értelmezését fedezhetjük fel a szerzők fent idézett soraiban: Felicité Robert de Lamennais nyomán⁴⁷ a liberális katolikusok Európa-szerte hirdették, hogy a szabadság, egyenlőség, testvériség eszméjének, egyszersmind a forradalom után zászlót bontott liberalizmus

⁴² Toldy: *Elmélkedések az egyházreformról*, 102.

⁴³ Toldy: *Elmélkedések az egyházreformról*, 49., 242.

⁴⁴ Lásd például Füßy Tamásnak, a Szent István Társulat igazgatójának a forradalom centenáriumára írt dolgozatát, amely mintapéldája lehet a forradalom egyházi bírálatainak. Füßy Tamás: *A nagy francia forradalom százados évfordulója*. In: Almanach naptárral [Kiadja: Szent István Társulat]. Budapest, 1888. 70–101.

⁴⁵ Toldy: *Elmélkedések az egyházreformról*, 242.

⁴⁶ Papramorgó: *Coelibátus és polgári házasság*, 89–90.

⁴⁷ 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 a liberalizmus szellemében értelmezte. Lásd: Ludassy Mária: *„Isten és szabadság”. Lamennais a liberális katolicizmustól a szabadelvű szocializmusig*. Budapest, 1989. 34.

programjának a csírája ott rejlett már a jézusi kereszténység őseredeti, tiszta formájában. Eötvös József például a személyes szabadság igényét, amelyet – a liberalizmus eszméjének képviselőjeként – rendületlenül pártfogolt, ugyancsak a kereszténységből eredeztette.⁴⁸ (Igaz, a Lamennais vagy Eötvös által meghirdetett egyházpolitikai elképzelések, amelyek az egyház szabadságára formáltak igényt, nemigen fértek meg az antiklerikális röpiratok radikális, államelvű, néhol erőteljesen etatista jellegű programjaival – s ők a forradalomról sem írtak olyan rajongással, mint az antiklerikális publicisták.⁴⁹)

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: „Krisztus elvei oly dicső eszményt képeznek, melynek megoldásán még mai nap is hiába fáradoznak a pártok, államférfiak, és tudósok. Ezen elvek valósítását csakis a jövőtől várjuk. Habár részben oly faktoroktól, melyektől sokan azt talán legkevésbé várták volna.”⁵⁰ Argumentációját az autonómia vitájában részben szintén a kereszténység – előzőleg érintett – liberális értelmezésére alapozta.⁵¹ 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 ősz egyház értelmében teljesen democraticussá át változtatni”.⁵²

Jézus tehát nem holmi imposztorszerepben jelent meg az antiklerikális 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 bújlik a vallás és hajdani alapítója mögé: „Krisztus nevét használva jelszól, harcoltok Krisztus tanai ellen, kereszténység érdekeit hangoztatva, meg akarjátok semmisíteni annak legistenibb elveit. Ez ellentét nem képzelet, hanem valóság” – vádolta ultramontán címzettjét Toldy.⁵³ 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: pellengérré állítja”.⁵⁴ Jézus személynének 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 s a vallási fanatizmus – néhol egyenes vérszomjasnak festett – intoleranciáját.⁵⁵ A

⁴⁸ Barcza József: *Eötvös József valláspolitikája*. Egyháztörténeti Szemle, 1. évf. (2000) 1. sz. 129–141., itt 131–132.

⁴⁹ Rada János: *A francia forradalom képei a 19. századi Magyarországon*. Publicationes Universitatis Miskolcensis, Sectio Philosophica, 18. évf. (2014) 1. sz. 205–216., 208–210., 214–215.

⁵⁰ Simonyi: *Állam és egyház*, II. 105.

⁵¹ 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: *Egy pár szó a katolikus autonómiáról hazánkban*, 12–13.

⁵² Simonyi: *Egy pár szó a katolikus autonómiáról hazánkban*, 34.

⁵³ Toldy: *Elmélkedések az egyházreformról*, 52–53.

⁵⁴ Papramorgó [Körödy Sándor]: *Szent elmélkedések a papság vérszomja, az inquisitio gatzettei, az új syllabus káromkodásai és a zsinat egyéb botrányai felett*. (Barátfülek, III. füzet) Pest, 1870. 8.

⁵⁵ Voltaire: *Értekezés a türelmességről Jean Calas halála alkalmából*. Ford. Réz Pál. In: Voltaire válogatott filozófiai írásai, 254–348., itt 308–314.

röpiratok által is ostorozott „fanatismus” legfőbb megnyilvánulási formáját úgyszintén 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 „a papság vérszomja, az inquisitio gaztettei” is szerepeltek.

Jézust a vallással kapcsolatos radikális felfogások alátámasztásra is hivatkozási alapként használták fel a szerzők, s őt emlegették a dogmáktól, babonáktól és persze mindenféle 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.⁵⁶ Feltűnt tehát a dogmamentes kereszténység koncepciója is, ami a protestánsok soraiban is hódított a hosszú 19. században.⁵⁷ A hasonló módon állást foglaló Papramorgó az egyház dogmáin élcelődve így fogalmazott: „Valódi satyráját képezik e dogmák Krisztus egyszerű és tiszta tanainak, ki soha effélékkel nem foglalkozott, s ki, ha feltámadna, elképedne az abszurdumok azon rengeteg halmazán, mely azóta az ő firmája alatt tálaltatik a világ elé.” 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”.⁵⁸ Tipikus deista koncepcióját⁵⁹ tehát ő is összeegyeztette a kereszténység eszményi felfogásával, ami nem volt idegen a francia felvilágosodás deistáitól, így Voltaire-től sem. A francia eszmetörténeti előzmények megemlézése 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,⁶⁰ az ókori rómaiak valláspolitikáját tárgyalva pedig szintén egy angol deista, a 18. századi történétíró Edward Gibbon szolgált forrásául.⁶¹ (A Magyarországon ez idő tájt igen népszerű Buckle-t Toldy, sőt Simonyi is idézte – jóllehet nem

⁵⁶ Toldy: *Elmélkedések az egyházreformról*, 50–51. Jezsuitaellenes szövegében az alábbi módon foglalta össze mindezt: „A keresztyén papság Krisztus erkölcsi és társadalmi eszméből dogmatikus vallást, s a vallásból egyházat, a római püspök az egyházból hierarchiát csinált”. Toldy: *A Jezsuiták Magyarországon és egyebütt*, 21–22.

⁵⁷ 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 valami nagyon szerény értelemben vett dogmatika nélkül hitről épügy nem lehet szó, mint ahogy matematikáról nem lehet szó szilárd axiómák, alapigazságok nélkül. Nem lehet hinni, ha nincs mit hinni, s nem lehet »hitvallást tenni« valamiről, ha nincs semmi, amit szilárd igazságnak tartunk.” Bangha Béla: *Dogmamentes kereszténység*. Magyar Kultúra. Társadalmi és Tudományos Szemle, 4. évf. (1916) 1–12. sz. 481–490.

⁵⁸ Papramorgó: *Szent elmélkedések*, 10–11., 106.

⁵⁹ A deista inspirációjú „hitvallások” gyakran korlátozták magukat a Papramorgó-féle „két hittételre”, példa gyanánt szolgálhat itt Maximilien Robespierre Legfelsőbb Lény-kultusza is, amely szintűgy azon alapult, hogy „[a] francia nép elismeri Legfelsőbb Lény létezését és a lélek halhatatlanságát”. Lásd: Hahner Péter (szerk.): *A nagy francia forradalom dokumentumai*. Budapest, 1999, 382.

⁶⁰ „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: *Antiklerikális okoskodások*, 48.

⁶¹ Papramorgó itt amellet érvelt, hogy 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: *Szent elmélkedések*, 40–45.

deista gondolatok kapcsán, hanem a hatalommal való visszaélésről,⁶² illetve egyes népek és vallásuk viszonyáról írva.⁶³)

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 – és pedig 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 s a szentháromságba vetett hittel. Értelmezésük szerint a szentháromságtan álcája mögött a Jézus által meghaladott politeizmus lopózkodott vissza a vallásba. Simonyi interpretációjában például a középkori kereszténység feladata eredeti lényegét, s többé „nem volt keresztény; a monotheismus helyett, megnépesítette a nyországot három Istennel, Istenanyával, angyalokkal, szentekkel”.⁶⁴ A szentháromság, mint láthatjuk, nála mint „három Isten” értelmeződött. Papramorgó pamfletjében a papságot megszólítva hasonló módon támadta a szentháromságtan: „De ha Krisztus isten, meg az isten is isten, akkor, önök feladták a monotheismust. Ezt pedig nem teheték, midőn ellenségeik ellen épen vádul hozták fel a polytheismust. Két istenök már volt. Atya és fiú. Nemsokára hozzáadták a szentleket is. Lett egyszerre három isten. E tan furcsa oppositio volt Krisztus emelkedett monotheismusával szemben.” Máshol ugyanó a pogány politeizmus hajdan volt három főistenére utalt mint olyan hármasságra, amelynek analógiájára a papok interpretációjában megformálták a szentháromságot.⁶⁵ A szóban forgó tan tagadására a katolikus 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 olvasótáborra figyelmét, amelyek miatt az egyház nem engedhet ellenfeleivel szemben. „Harc ez egyház és állam, a hit és hitetlenség képviselői között; hogy engedhetne itt a hit, hogy engedhetne az egyház? A hívő keresztények igaznak tartják, hogy az ember Ádám által esett el, és hogy Krisztus valóságos Isten, ki e földre szállott, hogy az embereket Istennel ismét kibékítse, és evégre a kereszten halt meg. A hitetlenek ellenben Krisztust halandó embernek tartják, ki a legjobb esetben bölcs tanításokban részesítette az emberiséget. És ez igen nagy különbség.”⁶⁶ Nem véletlen, hogy az idézett sajtótermék kiemelt figyelmet szentelt a Jézus-értelmezések problémájának, hiszen Krisztus deszakralizálása, ami teljesen megfelelt a szerzők határozottan laicizált vallásideájának, mélyen beágyazódott a 19. század eszmetörténeti jelenségvilágába. A felvilágosult gondolkodók nyomán a században fellendült „liberális Jézus-kutatás” inspirációjára ugyanis – nem feltétlenül vallástalan, de nem is a hivatalos egyházi 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 bírálata is rámutatott, jellemzően minden szerző önnön eszményei szerint formálta meg a maga „történeti Jézusát”, az erényes élet példaadójaként, a hiteles embereszmény megvalósítójaként vagy szociális reformerként ábrázolva Jézust.⁶⁷

⁶² Toldy: *A katolikus egyházi autonomia és veszélyei*, 18.

⁶³ Egész pontosan azt állítva, hogy a franciák jobbak, mint katolikus vallásuk, míg a protestáns skótok nem érnek fel vallásuk szintjéig. Simonyi: *Egy pár szó a katolikus autonomiáról hazánkban*, 11.

⁶⁴ Simonyi: *Állam és egyház*, II. 105.

⁶⁵ Papramorgó: *Szent elmélekedések*, 108.; Papramorgó: *Antiklerikális okoskodások*, 46.

⁶⁶ *A két ellenséges tábor*. *Katholikus Hetilap*, 1874. szept. 10. (37. sz. 367.)

⁶⁷ Kereszty Rókus – Puskás Attila: *Jézus Krisztus. Krisztológiai alapvetés*. Budapest, 2015. 24–25.

Jézussal, valamint a vallási dogmák problémájával hazai viszonylatban szabadelvű részről ekkortájt a legalaposabban Hatala Péter (1832–1918) teológus, a pesti egyetem korábbi rektora foglalkozott, aki a csatlakozhatatlanság dogmájának elfogadása után végleg szembe fordult egyházával, és hamarosan unitárius hitre tért.⁶⁸ Aposztáziáját is igazolni hivatott írása erőteljesen antiklerikális színezetet nyert, minthogy – főleg a mű bevezetőjében, illetve záró fejezetében – a korabeli antiklerikalizmus frazeológiáját és jellemző interpretációit felhasználva ostromozta néhai egyházát. Így például Hatala is a „hazátlan ultramontanizmus” és az „egyházi absolutizmus” fenyegetésére hívta fel olvasója figyelmét, a problémák legfőbb forrását pedig maga is a papság hatalmi céljaiban jelölte meg. Munkája középpontjában viszont nem egyházpolitikai, hanem vallási problémák álltak, amelyeket a teológus és orientalista nyelvész hosszasan tanulmányozott. Hatala okfejtésében a keresztény vallás racionalista kritikájának mintapéldáját ragadhatjuk meg. Kiindulópontja az volt, hogy az emberi érznek, egyúttal a tudományok fejlődésének ítélőszéke előtt a régi dogmák többé nem állják meg a helyüket, ami a 19. század utolsó harmadára „vallási krízis” alapjává vált, hiszen az emberi értelem túllépte a vallás „uralkodó felekezeti alakjait”. Hatala cáfolni próbálta mind a római pápa, mind a tanító egyház csatlakozhatatlanságát, sőt még a Szentírás isteni inspirációját is. Az összehasonlító vallástudomány vívmányait is citáló 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 „haladópartra” oszlott. Hatala az utóbbi tábor tagjait hívta fel: hagyják el eredeti egyházukat, s az egyszemélyű Istent valló unitárius egyházban⁶⁹ egyesüljenek, amely „a független magyar nemzeti egyház” ideális alapjává válhat.⁷⁰

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.⁷¹ 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.⁷² Habár a német szellemi közegeből eredő liberális teológiák – amelyek

⁶⁸ Szinyei József: *Magyar írok élete és munkái*. 4. köt. Budapest, 1896. 493–496. col.

⁶⁹ Az erdélyi, kolozsvári székhelyű unitárius egyház, amely a radikális reformációban gyökerezik, és amely elutasítja a szentháromságot, Magyarországon 1848 óta számított „bevettnek”, és az 1880. évi népszámlálás idején 55 792 hívőt számlált. Fazekas: *Egyházak, egyházpolitika és politikai eszmék az Osztrák–Magyar Monarchiában*, 7., 21–22.

⁷⁰ Hatala Péter: *Az én hitvallásom*. Budapest, 1875. 1–2., 22., 68–69., 135–149., 175.

⁷¹ Kósa: *Katolikus és protestáns magatartásformák*, 144–146., 150–151.

⁷² Gárdonyi Máté: *Bevezetés a Katolikus Egyház történetébe*. Budapest, 2009. 35. A protestáns sajtó szerint az 1880-as évek felé a hazai református papságnak legalább a fele implicite unitárius nézeteket képviselt, tehát nem fogadta el a szentháromság misztériumát, Jézus istenségét. Salacz: *Egyház és állam Magyarországon a dualizmus korában*, 79.

képviselői eltávolodtak felekezetük régi dogmáitól – a protestantizmuson belül jelentkeztek, gyakran hatást gyakoroltak a katolikus felekezetű értelmiség vallásról való gondolkodására is.⁷³ Ne feledjük, Simonyi vagy Hatala például 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 – a dogmáktól eltávolodva ugyanis a felekezeti különbségek szinte elenyésztek. A protestáns teológiai liberalizmus égisze alatt már egy új, a fennálló felekezetek feletti vallás 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 mozgalmuk olyannyira eloldódott már a reformátusság hitvallási alapjaitól, hogy nem volt többé jogsúly a protestáns, illetve a keresztyén jelzőre.⁷⁴ A liberális szárny erős pozíciója – egyéb tényezők mellett – mindenesetre hozzájárult ahhoz, hogy az antiklerikális publicisták felekezeti háttérüktől függetlenül többnyire szimpátiával fordultak a protestantizmus felé.⁷⁵

A német Kulturkampf hatására, főleg az 1872-es jezsuita-törvény nyomán fellobbant jezsuita-viták hazai irodalmában⁷⁶ is hasonló álláspontok kaptak hangot, amennyiben a szerzők a vallás ügyét érintették. A hosszabb vitairatában a vallás dolgaihoz is hozzászóló Péteri Károly például amellettsérvelt, hogy valójában a tételes vallások egyetlen formája, „mythológiája” sem felel meg a fejlett tudománynak, sőt a józan észnek sem. Az eredetileg református Péteri nyíltan tagadta a vallási dogmák legfőbb jogcímét, az isteni kijelentést, így szilárd álláspontja szerint egyetlen világvallás sem bírt isteni eredettel. Felfogása tehát szintén egy új, dogmamentes és egyetemes vallás programja felé mutatott. Véleménye szerint az emberek 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 állítást aligha lehet megczáfolni.” Figyelemre érdemes végül, hogy cáfolandó a vádat, amely szerint református mivoltából fakadólag támadta a jezsuita rendet, felekezetiileg független istenhitére hivatkozott: „Nálam ezen felekezeti szempont nem is működhetett, mert az én vallásom a tiszta, minden meséktől és dogmáktól ment monotheizmus.”⁷⁷

A racionális, transzcendens elemeitől megfosztott, valamint dogmamentes vallás gondolata, ami az előzőleg idézett röpiratok szerzőit is inspirálta, természetesen a katolikus hitvédelmet is reflexióra bírta. Apológiájában Dudek is harcba szállt a század illetően 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

⁷³ 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: *Eötvös József valláspolitikája*, 130–131.

⁷⁴ Kovács Ábrahám: *A magyar teológiai liberalizmus jellemzői filozófia-teológiai megközelítésből*. Református Szemle, 104. évf. (2011) 1. sz. 29–54., itt 44–49.

⁷⁵ Ezzel részletesebben foglalkozom: Rada János: *A kultúrharc retorikája és a protestantizmus magyarországi röpiratokban*. Történelmi Szemle, 59. évf. (2017) 1. sz. 129–143.

⁷⁶ Az 1872-1873-as antijezsuita viták irodalmáról (öt röpiratról) lásd: Rada János: *Antijezsuita vitairatok az 1870-es évek első felének Magyarországon*. Publicationes Universitatis Miskolcensis, Sectio Philosophica, 23. évf. (2019) 1. sz. 188–207.

⁷⁷ Péteri Károly: *A jezsuiták*. Budapest, 1873. 103–105., 212–213.

nyújtva megfelelt volna az emberi szükségleteknek – evégett 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 éppen az istentisztelet helyes módját illetőleg, s amely több, mint filozófia: többlete pedig éppen az ész önerejét meghaladó misztériumokban rejlik, amelyek – mint a röpiratok is bizonyítják – a katolikus hit elleni támadások célkeresztjébe kerültek. „Aki komolyan foglalkozik az irodalommal s a kinyilatkoztatástól elfordult emberi tudástól kér vallást, az csakhamar tisztába fog jönni az iránt, hogy ilyen úton elméjének biztos felvilágosítását, szívének valódi megnyugtatását megtalálni nem fogja soha. Csupa kétség, csupa ellenmondás, amit a tudományos fejtegetések nyújtanak; rontani rontanak sokan, tagadnak, gúnyolódhatnak sokan; de mikor mindez nem az, amit az emberi ész és szív komolyan keres, – mindez nem vallás!” – sommázta álláspontját a teológus.⁷⁸

Röpiratok vallással kapcsolatos attitűdjei az egyházpolitikai küzdelmek idején

Az 1870-es évek közepétől mintegy 1890-ig, legalábbis az előző évekhez képest, némileg alábbhagyott az egyházügyi reformok polémiája, jóllehet a feszültségek továbbra sem szűntek meg teljesen, hiszen nem született törvény például a polgári házasságról, míg a jogi kezek a vegyes házasságokból született gyermekek ügyét sem rendezték megfelelően. 1890-től, az egyházpolitikai küzdelmeknek vagy magyarországi kultúrharcnak nevezett fejlemények idején végül ismét felszínre törtek a mindeddig lappangó feszültségek, s a reformok hamarosan kormányprogram szintjére emelkedtek.⁷⁹ Újfent egyre több egyházpolitikai tárgyú antiklerikális röpirat látott tehát napvilágot – támogatandó a polgári házasságról, illetve anyakönyvezésről, valamint a vallás szabad gyakorlásáról szóló törvények elfogadását. Főbb jegyeiben a kultúrharc retorikájának folytonosságát figyelhetjük meg, ám a magyar nacionalizmus céljainak fokozottabb előtérbe helyezése immár látványosan nyomot hagyott a röpiratok frazeológiájában és érvszkálájában.

Az egyház problémafelvetéseivel vitázva a szerzők természetesen továbbra is szót ejtettek a hit esetleges sérelmeiről. A kormánypárti publicista Beksics Gusztáv (1847–1906) például nagy határozottsággal bizonygatta, hogy az egyházügyi reformok cseppet sem irányulnának a vallásos hitek ellen: Febronius álnéven írt,⁸⁰ 1891-ben publikált 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 illetőleg is papírra vetette véleményét: „Magyarországon nincs és nem volt gyökere az atheismusnak. Nincs és alig volt a pozitív vallásokkal szemben álló filozófiai

⁷⁸ Dudek: *A keresztény vallás apológiája*, 302–320., 362–366. Idézett szöveghely: 318–319.

⁷⁹ Az egyházpolitikai küzdelmek részletes eseménytörténetéhez lásd: Salacz Gábor: *A magyar kultúrharc története. 1890–1895*. Pécs, 1938. Az újabb irodalomban jól összefoglalja például Fazekas: *Egyházak, egyházpolitika és politikai eszmék az Osztrák–Magyar Monarchiában*, 13–15.

⁸⁰ Az álnévet Salacz Gábor is feloldja. Salacz: *A magyar kultúrharc története*, 119. A „Febronius” álnév a szerző államelvű felfogását sugallta. A 18. században a német Nikolaus Johann von Hontheim püspök publikált ilyen álnéven, és művében az évszázadok során folyamatosan megerősödött pápai hatalommal szemben a – gallikán mintájú – államegyházak és a püspökök jelentősebb szabadsága, függetlensége mellett érvelt. A febronianizmus tehát hajlott elfogadni az államok, a fejedelmek kiterjedtebb jogait az egyház felett. Diós István (főszerk.) – Viczián Janos (szerk.): *Magyar Katolikus Lexikon*. 3. Köt. Budapest, 1997. 520–521.

iskola. A hit ellen nálunk senki sem viselt és visel háborút” – írta, s határozott távolságtartással, sőt rosszallva utalt a francia felvilágosodás filozófiájára, „mely Voltaire óta, támadva a papokat, ostromolta magát a vallást”.⁸¹ 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 bölcselel. Beksics elhatárolódása a francia filozófiától jórészt jelen összefüggésben is azt volt hivatott alátámasztani, hogy a reformok általa propagált programja nem egyház- és vallásellenes talajból sarjad.

A vallási „fanatismust”, ami „a túlhajtott vallási érzést teszi a nemzeti érzés helyére”, ugyan ő is bírálta, de ezt már nem valamiféle filantróp gondolat, testvériségeszme jegyében tette, hanem a magyar nacionalizmus céljait helyezte előtérbe. Magyarország vallási tagoltasága a – látásmódja alapján rendkívül kártékony – „felekezeti szellem” túltengésével egytében olyan tényezőt jelentett interpretációjában, amely gátolta a magyar nemzet integrációját, vagyis azt, hogy a Kárpát-medence népei egyetlen nemzetben, az egységes magyar nemzetben forrjanak össze. Röpiratában, mint láthatjuk, nem az egyetemes polgári haladás, nem a felvilágosult szellem volt a fanatizmusba való hajlással vádolt vallások legfőbb kihívója, mint szinte minden eddig vizsgált szövegben, hanem a modern nemzet eszméje, amely a szerző hite szerint a 19. században jellegadóbbá vált a középkorban domináns vallási eszménél. (Érdeemes itt megjegyezni: az a gondolat, hogy a felekezeti sokszínűség nehezíti a nemzeti egység megteremtését, nem volt új, feltűnt már a reformkorban is. Széchenyi István *Hitel* című művében például a nemzeti egység igényéről írva a centrifugális erők sorában utalt a vallási tagoltaságra is.⁸²) Ahogy mások, úgy elvben természetesen Beksics is a vallás fenntartásának elengedhetetlen voltát hangsúlyozta, amikor emellett tört lándzsát, hogy valásra valamennyi kormányformának szüksége van. Olyan 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 az „először vallási, s csak azután magyar szellem”.⁸³

Nacionalista nézőpontok dominanciája jellemezte a *Flamma* (Pollák Illés) álnéven jegyzett röpiratot⁸⁴ is, amely elsősorban a polgári házasságot propagálta, mégpedig úgy, hogy a házassági jogi reformot egy Róma ellen megvívandó nemzeti-függetlenségi harc víziójával összefüggésben értelmezte. Valláshoz való viszonyulását, a vallás szövegbeli felfogását azért is érdemes jobban szemügyre venni, mert az előzőleg idézett hitvédelmi irodalomban⁸⁵ olyanmire bíralt, az egyházi tanítás egyik legfőbb kihívójaként megjelenített evolucionista felfogás jelen szövegben érhető tetten a legerőteljesebben. A darwinista jellegű hatás ugyanis

⁸¹ Febronius [Beksics Gusztáv]: *Ultramontanismus és nemzeti állam*. Budapest, 1891. 21–22., 25.

⁸² Széchenyi olyan magyar nemzeti célok és vívmányok igényével lépett fel, amelyek mentén „szépen egybe olvadna ’s egy testté válna mind azon számtalan felekezet, mellyet vallás, írói gőg, státusz, személyes haszon, mania ’s a’ t. úgy mint a’ könnyen eldarabolható követ a fővény, eddig egymáshoz csak gyengén tartott ’s hazánkat töredékeny mosaikhoz tette hasonlóvá”. Széchenyi István: *Hitel*. Pest, 1830. 225.

⁸³ Febronius: *Ultramontanismus és nemzeti állam*, 12–13., 31., 67–68., 70.

⁸⁴ Flamma [Pollák Illés]: *Sybilla Rómában*. Budapest, 1894. Az álnevet Gulyás Pál lexikonja is feloldja: Gulyás Pál: *Magyar írói álnév lexikon. A magyarországi írók álnevei és egyéb jegyei*. 2. kiad. Budapest, 1978. 164., 614.

⁸⁵ Vagyis Dudek János apologetikai munkájában.

látványosan jutott érvényre a szerző epokalista⁸⁶ érvelésmódjában. A társadalmi és vallási intézmények összefüggésében is „a természet nagy fejlődési törvényeit” és természettudományi, biológiai analógiák sorát citáló publicista a szövegben nem ateista álláspontot foglalt el, a vallási dogmák viszont az ő kritikájának is célkeresztjébe kerültek. Miután a természet legfőbb törvényét a folyamatos fejlődésben, megújulásban jelölte meg, a dogmák főleg változatlan – értelmezésében: fejlődésképtelen – természetük miatt bizonyultak olyan tényezőknél, amelyek felfogása szerint nem fértek meg az emberi érdekekkel, minthogy „a dogmák változhatatlanok, de az ember változik”. Mindemellett a 19. századi szekularizációs projektek jellemző elvárásait is felfedezhetjük sorai mögött, amikor dogma és társadalom régóta zajló harcáról írt, melynek téje a „theokratikus” rend megtérése. Szintén élt a lehetőséggel, hogy érvelésében Isten saját felfogását igazolandó aposztrofálja: „Isten bölcs keze az örök fejlődésben nyilatkozik meg, a kik pedig őt interpretálni s törvényeit hirdetni magukat hivattaknak vallják, azok a teremtés egy részét örökre befejezettek és megfagyottnak hiszik.” Így a természet szüntelen fejlődésével, megújulásával nézőpontja szerint ellentétes jellegű, örök érvényű vallási törvényekről szólva tagadta, hogy azok „Isten szent akarata gyanánt” lettek volna elfogadva az egyházi zsinatok által.⁸⁷

A nem-dogmatikus kereszténység gondolatát szintúgy megragadhatjuk a röpiratban,⁸⁸ ahogy azt az álláspontot is, amely szerint a papság maga rontotta meg a vallást;⁸⁹ amellet azonban, hogy itt is feltűntek e jellegzetes elemek, jelenlétük a szövegben már nem volt olyan erőteljes, mint némely előzőleg elemzett, régebbi röpirat esetében. A forrás egésze fényében elmondhatjuk, hogy vallási tekintetben meglehetősen közönyös attitűd rajzolódik ki a röpiratból. Ezt szkeptikus felvetések, kérdőjeles álláspontok is jól példázhatják: „Rossz idők járnak a vallásokra s vannak, sokan vannak, a kik azt vitatják, mennyi alappal, nem kutatom, hogy az érvényben lévő vallások általában nem felelnek már meg az emberiség szükségletének.”⁹⁰ Összegezve: Flamma felfogásában a vallás teljes egészében alárendeltje a fennálló emberi szükségleteknek. Feladata pedig az, hogy feltétlenül igazodjon a mindenkori társadalmi – nemzeti jellegű – érdekek követelményeihez, azaz olyan formát öltjön, 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 diskurzusterben, de jóval ritkábban és többnyire csekélyebb súllyal. Jó példa lehet itt Deák Albert harcos, nacionalista hangvételű röpirata: ugyan a szerző bevezetőjében visszautalt még a 19. 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

⁸⁶ Az epokalista érvelési sémák szerint a nemzet érvényesülésének legfőbb és elengedhetetlen feltétele az, hogy alkalmazkodjék a korszellemhez, vagyis igazodjon a világ fejlődésének irányvonalához. Lásd: Takáts József: *Modern magyar politikai eszmetörténet*. Budapest, 2007. 64.

⁸⁷ Flamma: *Sybilla Rómában*, 9–17.

⁸⁸ „[A] keresztény hit [...] nem intranszignens dogmák gyűjteménye, hanem fenkölt, bölcs világnézet lételeményes helye, a mely az emberért s annak érdekében lett, nem pedig zelotikus coelibatisták részére.” Flamma: *Sybilla Rómában*, 78.

⁸⁹ „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 körülalazták.” Flamma: *Sybilla Rómában*, 50.

⁹⁰ Flamma: *Sybilla Rómában*, 82.

lényegének mibenlétét nem feszegette a szövegben.⁹¹ 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, s amellett érvelt, hogy Jézus a házasságot meghagyta tisztán világi jellegű ügynek. A szerző még azt is megjegyezte, hogy amíg „a hierarchiai-papi uralomra való törekvések képezték a célt, a befogadott papi kasztnak saját személyes és testületi érdekeiért folytatott hajsza [...] a szelid lelkű ember szerető Jézus tanítását sarkaiból forgatták ki”.⁹² Jézus személyét és az egyházat ez idő tájt a fiatal Gárdonyi Géza is szembe helyezte egymással polgári házasság-párti röpiratában, amelyben az alábbi módon faggatta katolikus egyházi megszólítottjait: „Oh tisztelendő uraim, vájjon az a Jézus Krisztus, a ki korbáccsal verte ki az isten templomából a farizeusokat, mit gondolnak, mit cselekednék, ha leszálna az égből, belépne az »egyedül üdvözítő, hét szentséges« római katolikus anyaszentegyházba?» Gárdonyi pamfletjében – egy évszázadok hosszú sorára visszanyúló hagyományt folytatva – az evangéliumi szegénység normatív elvárását állította opozícióba az egyház gazdagságával, s maga is megfogalmazta azt a vádat – a papi család toposzát –, amely szerint a papok Isten nevét „czégerül használják”.⁹³ Összegezve tehát Gárdonyinak is célja volt egymással szembe helyezni Istent és Jézus szellemiségét az egyházzal, hogy ezáltal – egyházellenes fellépésével, programjával – pusztán a pappal szembe, ne pedig a vallással kerüljön szembe polémiájában.

A „kulturharc” idején viszont már olyan szövegek is megjelentek, amelyek nem exponáltak a kereszténység semmiféle eszményi értelmezését, és udvarias félmondatok erejéig sem óhajtották méltatni a vallást, annak lehetséges jótékony állami-társadalmi szerepét. Szigetvári Iván (1858–1932) röpiratában⁹⁴ próbát sem tett, hogy elhatárolja a vallás ügyét az egyháztól, és a vallás mindennapi, szerinte elfogadhatatlan jelenlétére irányozta a figyelmet. Kifogásolta például, hogy a fennálló körülmények közepette egyetlen ember sem képes leélni az életet úgy, hogy függetlenedjen a vallástól, ami a kereszteléstől és az anyakönyvezéstől fogva az iskolai hittanon, majd a házassági szertartáson át egészen a temetésig végig kíséri életútján. 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 felekezetenélküliség lehetőségének törvénybe foglalására. Az általam ismert röpiratok sorában Szigetvárié az első olyan, amely explicite felvállalta a bármifajta vallástól való távolságtartást, a vallástalanságot. Leszögezte ugyanakkor, hogy programjának nem célja felszámolni a vallást, pusztán a teljes lelkiismereti szabadságot kívánja, ami értelmezése szerint a felekezetenélküli státuszt is meg kell hogy engedje. Legfőbb érvül az szolgál, hogy az erkölcsösség nem függ a vallásosságtól: „Ma már túl vagyunk azon, hogy a vallást tekintsük az erkölcs alapjának. Mi azt látjuk, hogy vallás nélkül élnek becsületos emberek

⁹¹ „Trebla Kádder” [(Dr.) Deák Albert]: *Harc a nemzetállam ellen. Vagyis: A kulturharc mai jelentőségében.* Budapest–Kolozsvár, 1894. 3–4.

⁹² Veridicus: *A polgári házasság.* Budapest, 1893. 22–23.

⁹³ [Gárdonyi Géza]: *Hallgassanak a papok! Miért prédikálnak a r. kath. papok a polgári házasság ellen? Írta egy római katolikus polgár.* Budapest, 1894. 5., 16. A szerző személyét Salacz Gábor is azonosítja: Salacz: *A magyar kulturharc története,* 291.

⁹⁴ Rutilus [Szigetvári Iván]: *Lázadó papok.* Budapest, 1893. Álnévét szintén feloldja Gulyás lexikonja: Gulyás: *Magyar írói álnév lexikon,* 380., 635.

milliói, akik soha se jönnek összeütközésbe az állam törvényeivel.⁹⁵ Az a gondolat, amely szerint a morál egészen független a vallástól, már a „fény századában” is fontos szerepet töltött be az ateista filozófusok érveléseiben.⁹⁶ Igaz, ez még nem feltétlenül sugallt materialista álláspontot, minthogy – ahogy Toldy írásai is példázhatják – többnyire az egyházi formájú hit nem-ateista ellenfelei is elválasztották egymástól az erkölcsös magatartást és a tételes vallások gyakorlását.

Ez idő tájt Hatala Péter is hozzászólott a vallás szabad gyakorlásáról szóló törvény vitájához, ám ő röpiratában nem a „valláskényszer” felszámolásáról írt, mint az előbbi szöveg szerzője, hanem a „felekezeti kényszer” megszüntetése mellett érvelt.⁹⁷ Bizonyára nem véletlen, hogy eltérő kifejezéssel éltek ő és Szigetvári. Hatala most is egy a felekezetiesség béklyóiból felszabadult, toleráns vallás eszményét helyezte előtérbe, mialatt a felekezeti elfogultságot és türelmetlenséget bírálta röpiratában. Kényszert ennek megfelelően szerinte csakis a felekezeti kötődés jelentett, nem pedig maga a vallás. Hatala ugyanitt azt is hangsúlyozta, hogy a vallásos hit „[n]em érzet csupán, hanem tudás is, nemcsak a szív hajlandósága, hanem az elmének, az értelemnek meggyőződése”.⁹⁸ Ellentmondott tehát annak a Friedrich Schleiermacher óta népszerű felfogásnak, amely a vallást az érzelmek világába sorolva értelmezte, és amely, mint láttuk, Szigetvárinál is megjelent. (Toldy korábban szintén úgy fogalmazott az egyházreformról írt vitáirában, hogy „[a] vallás a kedély, a képzelet dolga, mint a költészet”.⁹⁹)

A magyarországi „kulturharcz” befejezésekképpen, 1894/1895-ben végül megszülettek az egyházpolitikai törvények: a polgári anyakönyvezésről és házasságról, illetve az izraelita recepcióról szóló reformok diadalra jutottak, továbbá elfogadták a – Szigetvári és Hatala röpiratában is protezsált – törvényt a vallás szabad gyakorlásáról.¹⁰⁰

Összefoglalás

Minthogy a röpiratok elsősorú célja az volt, hogy az egyházpolitikai reformok mellett agítaljanak, a vallás ügyével pedig többnyire csak érintőlegesen foglalkoztak, eredeti és kellőképpen kifejtett elképzelések helyett leginkább olyan gondolatok és interpretációs sémák recepcióját fedezhetjük fel a vizsgált antiklerikális irodalomban, amelyek legalább a „fény századáig” – sőt részint még ennél is régebbre – nyúltak vissza, és amelyek a 18. századi felvilágosult irodalom nyomán magyar földön is szélesebb népszerűsége tettek szert a szabadelvű értelmiség soraiban. Elsősorban egy dogmamentes, toleráns és racionális, vagyis az emberi ész erejével megfoghatatlan elemeitől, 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 (Toldy például a hitelvek kérdésében jóval visszafogottabb maradt, mint a Papramorgó álnév mögé bújt szerző), de egyaránt feltűntek a más és más szerzőjú szövegekben. A dogmák s általában az intézményesült vallások, főleg a katolikus vallás kritikája ennyiben tehát – a reformok ügyétől függetlenül – beszűrődött az egyházpolitikai polemikákba is. Az isteni kinyilatkoztatásra alapozott vallásoktól való elfordulás azonban nem

⁹⁵ Rutilus: *Lázadó papok*, 5–7.

⁹⁶ Köpeczi: *A francia felvilágosodás*, 111–114.

⁹⁷ Hatala Péter: *A felekezetenküliség és a felekezeti kényszer*. Budapest, 1894.

⁹⁸ Hatala: *A felekezetenküliség és a felekezeti kényszer*, 3.

⁹⁹ Toldy: *Elmélkedések az egyházreformról*, 52.

¹⁰⁰ Fazekas: *Egyházak, egyházpolitika és politikai eszmék az Osztrák–Magyar Monarchiában*, 15.

járt együtt a kereszténység teljes elvetésével: a szövegek Jézus – meglehetősen laicizált formában felfogott – tanait többnyire összeegyeztették a felvilágosodás és a liberalizmus szellemével, amihez volt honnan inspirálódniuk, hiszen az illetén 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. Roppant jellemző volt továbbá, hogy a vallási közönyösség problémájáról szólva a szerzők az egyház felelősségét feszegették – ezt főleg az egyházreform, az autonómia vitájában érhetjük tetten. Interpretációjuk szerint tehát a társadalom, elsősorban az értelmiségi rétegek vallástól való elfordulása, eltávolodása a „papuralom” folyamánya volt, és szorosan összefüggött a „papi csalással”, amely toposz szerint az egyház saját hatalmi céljainak megfelelően formálta – lényegében úgymond megrontotta – a vallást.

Az 1890-es évek első felében, az egyházpolitikai küzdelmek idején a viták középpontjába már olyan reformtervezetek kerültek, melyek 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 húsz–huszonöt évvel korábban. 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 tehát 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 jegyében 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, hogy a dualista korszakban már az ateizmus is szélesebb teret nyert magyar földön. A régebbi egyháztörténeti irodalom elbeszélésében a materialista világnézet térfoglalásának tanújelét elsősorban Ludwig Büchner (1824–1899) *Kraft und Stoff* (Erő és anyag) című könyvének magyarországi népszerűsége mutatta: a Magyarországon ünnepelve fogadott tübingeni egyetemi magántanár írása 1870-ben magyar fordításban is napvilágot látott, és egyes elbeszélések szerint évtizedekig még a katolikus középiskolák diákjai között is közkézen forgott.¹⁰¹ Kutatásom alapján azonban az antiklerikális irományok oldalain a vallás ateista kritikája még nemigen jutott érvényre, a szerzők legjelentősebb hányada – a feltérképezett diskurzustérbe lépve – nem ateista alappozíciót elfoglalva ostorozta az egyházat és a vallás egyházi 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 mindenki maga alakítsa ki egyéni hite tartalmát”.¹⁰² Leginkább az ő gondolati pozíciójuk, látásmódjuk jelent meg a feldolgozott a röpirat-irodalomban, jóllehet a század utolsó

¹⁰¹ Lásd: Hermann Egyed: *A katolikus egyház története Magyarországon 1914-ig*. München, 1973. 444.; Salacz: *Egyház és állam Magyarországon a dualizmus korában*, 11–12.

¹⁰² Salacz: *Egyház és állam Magyarországon a dualizmus korában*, 76.

évtizedéből már citálhatunk olyan szöveget, amely vállaltan a vallástalanság pozíciójából fogalmazódott. Ez persze nem meglepő, ha figyelembe vesszük, hogy a századforduló idejétől fogva már az ateizmus hazai táborá 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,¹⁰³ 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 valláskritikája¹⁰⁴ például már ateista-materialista alapon állt. Az eszmetörténeti mező század eleji átrendeződésével tehát új korszak nyílt az antiklerikalizmus történetében is, amelynek témájával viszont tanulmányom már nem foglalkozik.

JÁNOS RADA

Attitudes Towards Religion in Anti-Clerical Pamphlets During the Time of Dualism (From 1867 to 1895)

The study examines the attitudes towards religion in anti-clerical pamphlets published in the last third of the 19th century, which was also a period of Hungarian church policy debates. In other words, it describes how criticism of the Church related to the criticism of religion. The overwhelming majority of publicists praised the sociocultural significance and supernatural elements of religion. Nevertheless, miracles and mysteries were targeted constantly, as the authors stood up for the idea of rational religion that exists without dogmas. In the pamphlets we can observe the effects of the rational and deistic tradition of Enlightenment philosophy of the 18th century. In most cases the authors clearly distanced themselves from atheism. The accusation that the Church itself was ultimately responsible for the denial of religion was often formulated. In this point of view priests filled the formal faith with irrational and superstitious elements, thereby poisoning religion. Therefore, the topos of priestly imposture regularly appeared in these arguments. The liberal interpretation of Christianity, according to which Jesus once proclaimed the ideas of liberty and equality, was also used to good effect in anti-clerical discourse. The atheistic-materialistic approach became more and more widespread in the early 20th century among anti-clericals in Hungary. Although this viewpoint already existed at this point, it was still a marginal phenomenon.

¹⁰³ Kósa: *A vallási közönyösség növekedése Magyarországon*, 157.

¹⁰⁴ Lásd: Csunderlik Péter: *Radikálisok, szabadgondolkodók, ateisták. A Galilei Kör (1908–1919) története*. Budapest, 2017. 213–236.
