

Balázs Mihály

## Az alkalmazás dilemmái

### *A német konfesszionalizációs modell és az erdélyi reformáció*

A konfesszionalizáció kelet-közép-európai kérdéskörét a címébe is beemelő tanulmánykötet szerkesztői az előszóban némileg rezignáltan állapítják meg, hogy a kutatásnak ezen a területén az itteni térség nemzeti történetírásai szinte semmit sem tettek, még a szakkifejezés adekvát lefordítása sem történt meg.<sup>1</sup> Elmarasztaló megjegyzések kíséretében olvashatunk hasonlót Fata Mártánál, aki egyik tanulmányát azzal nyitja, hogy a társadalomtudományi modernizációs elméletektől ösztönzést nyerő s társadalomtörténeti paradigmává váló konfesszionalizáció semmi visszhangot nem váltott ki a magyarországi kutatásban. Ezt azzal magyarázza, hogy az itteni történész kutatóműhelyekben a 19. század utolsó harmada óta központi helyet foglal el a Habsburg–magyar viszony természetlen taglalása, vagyis a kuruc–labanc szembenállás s Szakály Ferenc bizonyos megjegyzéseire utalva nem mulasztja el felróni a másutt kialakult elméletektől és modern kutatási paradigmáktól való idegenkedést sem.<sup>2</sup>

Hogy tanulmányunkban ezeket a megjegyzéseket is mérlegelhessük, megkerülhetetlen röviden vázolnunk e paradigma vagy kutatási irány megjelenésének néhány mozzanatát, illetőleg jelenlegi tendenciáit.<sup>3</sup> Ebben jó néhány német nyelvű historiográfiai áttekintésre támaszkodhatunk,<sup>4</sup> hiszen – amint az egyik ilyen összegzés írója, Harm Klueing fogalmazott – az 1980-as években valóságos konfesszionalizáció-vitasorozat alakult ki Németországban.<sup>5</sup>

A koncepciót politika- és társadalomtörténeti kérdések iránt érzékeny világi történészek dolgozták ki az 1980-as években, ám ők valójában egy tübingeni történész jóval korábban, 1965-ben megjelent monográfiájától kapták erre az indíttatást. Ernst Walter Zeeden a felekezetképződés alapjairól és formáiról írott monográfiája beszélt ugyanis először *Konfessionsbildung*ról, sőt pontos definíciót is adott róla: a „felekezetépítésen a hitszakadást követően egymásnak feszülő keresztény hitvallások olyan szellemi és szervezeti megszilárdulását értjük, amelynek során dogmatikai, szervezeti és valláserkölcsei tekintetben valamelyest legáltalábbis egységes egyházzá válnak.”<sup>6</sup> Ennek nyomán Martin Heckel általánosan

<sup>1</sup> Bahlcke–Strohmeyer 1999: 7–10.

<sup>2</sup> Fata 2004: 54–55.

<sup>3</sup> Hasonló szemléletű, a román szakirodalomra is reflektáló összefoglalás Kármán 2013.

<sup>4</sup> A legfontosabbak: Hamm–Moeller–Wendebourg 1995; Klueing 1999, 2003; Kaufmann 1996, 2001a; Ehrenpreis–Lotz–Hermann 2002.

<sup>5</sup> Klueing 2005: 25.

<sup>6</sup> Zeeden 1965: 9.

elfogadottnak látszó definíciót is adott a számunkra fontos fogalmakról. Ezek szerint az imént használt *Konfessionsbildung* a dogmatikai tanrendszerek és hitvallások kialakulását jelenti, míg a *Konfessionalisierung* alatt azt értjük „ahogyan e hitvallások hatására és szellemében átformálódik a gazdaság, a társadalom, az államiság, a politika, a kultúra, a családok és az erkölcsök egészének világa”.<sup>7</sup> E definíciók szerint az előbbi tehát egy egyháztörténeti esemény, az utóbbi pedig egy egyetemes társadalomtörténeti folyamat. E különbségtételt azért is célszerű felidézni, mert benyomásunk szerint az itthoni szóhasználatban mintha keveredne a két fogalom s talán célszerű lenne a különbséget a későbbiekben a fordítással is érzékeltetnünk. Ennek érdekében e különbséget terminológiai-  
lag is jelölve helyesnek látszana a *Konfessionsbildung*-ot felekezetiépítés kifejezéssel magyarítanunk, míg a *Konfessionalisierung* esetében a konfesszionalizáció vagy konfesszionalizálódás kifejezések használata látszik logikusnak.

Az áttekintésekből az is kiderül, hogy a fogalmak hatalmas karrierjét elindító Heinz Schilling első publikációiban még csupán a református felekezetre alkalmazta ezeket. Ezekben az írásaiban azt tárta fel, hogy Németországban a lutheranizmusnál jóval nagyobb támogatást tudott adni a területi államok kialakulásának a reformáció továbbvitele a református felekezet irányába. A magyarázatot abban kereste, hogy a kálvinizmus nemzetközi kapcsolatrendszere nagyobb politikai aktivitást és hálózati lehetőséget jelentett s hogy ebben a felekezetben jóval erőteljesebb volt az egyház szerepvállalása az állami és a társadalmi élet szinte minden területén, mint a lutheranizmusban; illetve mindezt kapcsolatba hozta a református teológiában a lutheranizmusnál jóval erőteljesebben jelen lévő racionalitás-igénnyel.<sup>8</sup> A *Konfessionalisierung* tehát ennek a társadalomtörténeti küldetésnek a kiteljesedését jelentette, és ezt a teológiai messze meghaladó mozzanatot az is demonstrálta, hogy a szakkifejezés bevezetését követően Schilling és társai javaslatára kikopott a használatból „a második reformáció” fogalma,<sup>9</sup> amelyet hosszabb ideje alkalmaztak a református felekezetet német területeken kisebb grófságokban s persze elsősorban Pfalzban diadalra vivő folyamat jelölésére.

Az ezt a folyamatot bemutató tanulmányok fontos újdonsága volt, hogy az augsburgi vallásbéke (1555) és a harmincéves háború (1618) közötti időszakot helyezték a középpontba, azt a periódust, amelyre korábban kevésbé figyeltek a korai újkor németországi kutatói. A megközelítés azonban akkor vált szélesebb dimenziókat is felölelővé, amikor az egyébként evangélikus vallású, de világi intézményben dolgozó Schillinghez csatlakozott a már akkor is nagyon tekintélyes katolikus történész, Wolfgang Reinhard is. Ő kezdett beszélni először katolikus konfesszionalizációról is. Mint első, nagy visszhangot kiváltó publikációjából kiderül, ezzel először még csupán az ellenreformáció fogalmának leváltására tett alapos fogalomtörténeti elemzésre támaszkodó javaslatot, majd ő fogalmazta meg, hogy a 16. század második felében egymással párhuzamba állítható folya-

<sup>7</sup> Heckel 1995: 186.

<sup>8</sup> Schilling 1981.

<sup>9</sup> Ebben meghatározó volt egy 1985-ben megtartott konferencia: Schilling (Hg.) 1986.

matok figyelhetőek meg mindhárom nagy németországi felekezetben, a katolikusban, az evangélikusban és a reformátusban.<sup>10</sup> Mivel az 1993-ban megjelent kötet alapján ezeket a közös jellemzőket Tusor Péter egy magyar nyelvű tanulmányban összegezte,<sup>11</sup> részletes kifejtésük helyett talán elegendő lesz a legfontosabb pontok felsorolása:

1. Az igazság abszolút birtoklásának tudata.
2. A hitelevélek világos körülhatárolása, a hitbéli bizonytalanságok kiküszöbölésével.
3. Gondoskodás arról, hogy a tanokat megfelelő emberek képviseljék, az alkalmatlanok kiszűrése.
4. A művelődés intézményeinek monopolisztikus megszervezése, a felekezet szolgáltatásban álló intézményi rendszer létrehozása.
5. A felekezet sajátos liturgikus formáinak kialakítása.
6. A hívekkel való kommunikáció sajátos nyelvezetének megteremtése.
7. A hittételek széleskörű terjesztése, a propaganda sajátos eszközrendszerének kialakítása a cenzúra alkalmazása mellett.
8. Az egyházszervezet kiépítése, a középkori hierarchia megőrzése vagy újjal való helyettesítése útján.
9. A belső egyházi élet ellenőrzése, különféle mechanizmusok, közöttük a vizitációk rendszeres megszervezésével.
10. Az államhatalommal kialakított együttműködés s szimbiózis.

A fenti jelenségcsoportot akarta tehát leírni a *Konfessionalisierung* fogalma, amelyet a történeti szociológiában nagyon oskolázott Schilling nem kis bonyolultsággal a társadalmi szerveződés olyan tendenciájaként határozott meg, „amely a magán- és közélet egészét átfogja, s amely az időnkénti konfliktusok ellenére összefonódott a kora-modern államiság és egy újszerűen megfegyvelzett alárendeltségi viszonyokon alapuló társadalom kialakulásával, s amely a középkori társadalomtól eltérően nem esetleges és személyes módon, hanem intézményesen és széles kört felölelően szerveződött meg”.<sup>12</sup> A meghatározás folytatása azt is rögzíti, hogy bizonyos kölcsönhatás mutatható ki a modern kapitalista gazdasági rendszer és a konfesszionalizáció között.

Jól látható az idézetből a definíciós kísérlet már-már görcsös távlatossága, hiszen bár az első megközelítés a 17. század derekáig tartó időszakra koncentrált, egyre inkább világossá vált, hogy a koncepció érvényét használói többsége a 18. század derekáig próbálja kiterjeszteni. Az augsburgi békével kezdődő két évszázadnyi időszakot tekintik tehát olyannak, amikor Európában még az állam és az egyház szimbiózisa a legfontosabb társadalomszervező erő, amikor az emberek döntő többségének életét a bölcsőtől a koporsóig valamely felekezethez való tartozása határozta meg. E távlatos koncepció tehát egyfelől a középkortól, másfelől az állam és az egyház elkülönítésébe legalábbis belekezdő felvilágosodás időszakától

<sup>10</sup> Reinhard 1977, 1983.

<sup>11</sup> Reinhard–Schilling (Hgg.) 1995; Tusor 2008.

<sup>12</sup> Schilling 2002: 508.

különíti el a konfesszionalizáció korszakát, amelyben tehát a felekezetek mindegyike, így a trienti zsinat határozataival újraszabott katolicizmus is a megváltozott viszonyokhoz alkalmazkodva fejti ki társadalomszervező tevékenységét. Utóbbi a koncepció hajlamos modernizációnak tekinteni, hiszen a felekezetek által sugallt vagy megkövetelt normák a kidolgozók szerint a racionálisan szervezett, diszciplinált újkori társadalmi formációk irányába mutatnak. Fontosnak tartották ugyanakkor leszögezni: az, hogy továbbra is a vallás marad a társadalom kötőanyaga, egyáltalán nem jelentette egyben a középkori képlet változatlan továbbélését is. Az egy-egy városnak vagy településnek üdvtörténeti küldetést tulajdonító középkori elképzelés ugyan a korai újkori katolikus és református közegben is tovább élt, de most már ehhez nem kapcsolódott semmiféle középkori korporációs vízió, hiszen a konfesszionálisan és politikailag is megosztott Német-római Birodalomban ezek a küldetésre vonatkozó elképzelések is önállósodott városok vagy tartományok belső kohéziójának megteremtésében hasznosultak.

Bár a koncepciót kidolgozó két nagy történész felfogása között a későbbi mérlegelők fontos különbségeket is felfedeztek – így Reinhardnál nagyobb fogadókésztséget regisztráltak a társadalomtörténeti megközelítés egyház- és teológiai-történeti mozzanatokkal való kiegészítésére, míg Schillingnél a vallási szféra instrumentális kezelésének állandóan kísértő veszélyét jelezték – a nagy hatóerővel fellépő elképzelés elterjedésének első időszakában ezek még nem váltak széles körben vitatottakká. Ugyanakkor nem is a hagyományos vallás- és teológiatörténeti műhelyekből érkeztek kritikai reflexiók.

Első helyen talán a svájci történészt, Heinrich Richard Schmidtet kell említenünk, aki az *Enzyklopädie Deutscher Geschichte* című sorozat 12. kötetében közölt összegzésében, majd további írásaiban is erősen kifogásolta a konfesszionalizáció és a közösségeket szociálisan fegyelmező, felülről vezényelt folyamatok mechanikus összekapcsolását.<sup>13</sup> Ő úgy látta, az állam 16. századi szerepét vizsgáló Gerhard Oestreichhoz<sup>14</sup> való kötődés következtében is etatista elképzelés alakult ki Schilling és Reinhard műveiben, amely megalapozatlanul és egyoldalúan tekinti csupán az államot a közösségeket szervező és diszciplinába rendező folyamat fő hordozójának. Különösen Reinhardnak rótta fel az etatista beszűkülést, amely szerinte a Németország bizonyos területein érvényesülő állami szerepet általánosítja, jöllehet ez az első ottani, még hatalmi pozícióba nem került közösségek esetében sem igaz, nem is beszélve a franciaországi hugenotta közösségekről, a skóciaiakról vagy a németalföldiekről. Ez utóbbi területeken, illetve közösségekben lejátszódó jelenségek elkülönítésére vezette be a *Selbstkonfessionalisierung* fogalmát, amely tehát azokban a közösségekben ragadható meg, ahol a gyülekezet nem csupán objektuma, hanem szubjektuma is volt „az integráló erővel fellépő egyházfegyelmemnek”. A svájci városállamokban vagy a franciaországi hugenotta közösségekben lezajlott folyamatokat elemző korábbi résztanulmányokra hivatkozva beszél

<sup>13</sup> Schmidt 1992.

<sup>14</sup> Oestreich 1969.

arról, hogy valójában a *Gemeinde* (a község) volt a diszciplína megteremtésének hordozója, s ezt szerinte az államegyházakban történtek mérlegelése során sem szabad figyelmen kívül hagyni. Egy más területen zajló vitához csatlakozva a gyülekezetek középpontba állítását a mikrohistorizmus és a makrohistorizmus közötti hídverésnek értelmezi. A hasonlókát megfogalmazó Anton Schindlinggel együtt őt – az esetenként éles fogalmazás ellenére – a koncepció mérsékeltebb bírálójának vagy inkább finomítójának tarthatjuk, míg az igazán erőteljes kritikai hang az egyháztörténeti műhelyekből érkezett.<sup>15</sup>

Mivel a program indításakor Schillingék nem csupán a marxista leegyszerűsítő szemlélet, hanem a bornírtságnak nevezett felekezeti elfogultságok elleni fellépés szükségességét is hangsúlyozták, nincs mit csodálkoznunk azon, hogy hevesebb bírálatok érkeztek az egyháztörténet-írás felekezetekhez kötődő műhelyeiből. Ezek persze eltérő intenzitásúak és színvonalúak voltak. A katolikus Walter Zeigler például, egyházának prioritását hangsúlyozva kifogásolta, hogy az új paradigma kidolgozói félreértett ökumenikus szemlélettől vagy érdektelenségtől vezéreltetve távol tartják magukat a teológiai kérdésektől s különösen közömbösek az iránt, hogy az egykori teológiai vitákban kinek volt nagyobb igazsága.<sup>16</sup> Ez a mozzanat kétségtelenül ott van az evangélikus Thomas Kaufmann egyes megnyilatkozásaiban is, nem utolsó sorban annak kinyilvánításában, hogy a konfesszionális paradigmák kihívás az evangélikus egyháztörténet-írás számára.<sup>17</sup> A rendkívül sokoldalú, termékeny és igen koncepciózus szerző ugyanakkor saját felekezete szempontjait a póre apológián túlmutató távlatossággal érvényesíti.

Ez egyrészt a nagy történeti összefüggések Schillingétől eltérő szemléletében nyilvánul meg. Mint legutóbbi nagy reformációtörténetében is kifejtette, ő nem ért egyet azokkal, akik az augsburgi békét korszakhatárnak tekintik s ettől kezdődően beszélnek a konfesszionális korszakáról.<sup>18</sup> Bár a reformáció kezdetéről szóló írásaiban szívesen beszél arról, hogy Luther fellépése hatalmas áttörést jelentett Európa egészének történetében, nem tartja helyesnek azok koncepcióját sem, akik ezt új korszak kezdetének tekintik. Szerinte a reformáció valóságossá, vagyis az egyházi viszonyok teljességét radikálisan megváltoztatni akaró s abba bele is kezdő történelmi jelentőségű eseménnyé valamikor az 1530-as évektől vált. Nem jelöli ki azonban ezt az időszakot sem korszakhatárnak, hanem a korai újkor olyan alperiódusának tartja, amely a 16. század második felében torkollott bele egy másikba, ami a konfesszionális időszakaként jelölhető meg. Ez az esetleg mesterkéltnek tűnő okoskodás akkor nyeri el értelmét, ha tudjuk, hogy a háttérben ott van annak folytonos hangsúlyozása, hogy a 16. század második felében a reformációval elkezdett folyamatok teljesedtek ki: ekkor keletkeztek a dogmatikát iskolásan összegző káték, „hitvallások”, ekkor formálódtak meg

<sup>15</sup> Schindling 1997.

<sup>16</sup> Ziegler 1999.

<sup>17</sup> Kaufmann 1996: 1120.

<sup>18</sup> Kaufmann 2009: 20–30.

a protestantizmuson belüli irányzatok és csoportosulások, sőt ezek együttélésének jogi előfeltételeit is már ekkor kimunkálták.

Ennek a folyamatosságnak a nyomatékosítása szervesen összekapcsolódik a különböző felekezetek sajátos és egyedi üzenetének körvonalazásával. Kaufmann általánosságoknál megrekedőnek véli a Reinhard és Schilling által elmondottakat a katolikus, evangélikus és református felekezetek azonos társadalmi funkciójáról, lett légyen bármily szuggesztív is Kálvin és Loyolai Ignác párhuzamba állítása. Ennek jogosságát esetleg elismerve is szívesebben beszél tehát arról, hogy e felekezetek mindegyikét egy sajátos felekezeti kultúra jellemzi, amelynek legalább olyan bonyolult meghatározását adja, mint Schilling. Ezek szerint felekezeti kultúrán „a keresztény hit egy meghatározott értelmezését kell értenünk, amely életszerű megnyilvánulások sokszínűségében, illetőleg ezeknek folytonos alakulásával ragadható meg.”<sup>19</sup> A megfogalmazás abban konkretizálódik, hogy megközelítése nem az általánosságokra akar koncentrálni, hanem a felsorolt felekezetek társadalmi és kulturális sajátosságait kívánja megragadni. E program igen jellegzetes elemének tarthatjuk, hogy a mondott reformációtörténet végén két, e felekezeti kultúra kutatására ösztönző fejezet olvasható. Ezekben a szerző kifejti, hogy a római katolikus egyház a 16. század második felében lezajlott lelki és rituális megújulás során – a késő középkori spiritualitás tendenciáit új életre keltve – a protestánstól határozottan elkülönülő világot teremtett. Ebben a katolikus kultúrában a szentség szférájába tartozó dolgok láthatóvá, sőt látványossá tétele, az ünnepélyes jubileumi aktusok, zárandoklatok, körmenetek – a félretétel utáni – programos felújítása, a szent- és ereklyekultusznak a reformátori kritikát szinte meg sem történtté tevő továbbvitele, a képek tiszteletének felújítása és a korábbinál elmélyültebb megalapozása egészen világosan ebbe az irányba mutatott. A szakramentumok racionális megközelítését a leghatározottabban kiiktató új katolikus spiritualításban az isteni szentség kifinomult oskolázottsággal megteremtett szakralizált terekben, lenyűgöző látványelemek alkalmazásával vált kikerülhetetlenné, tapinthatóvá, láthatóvá és hallhatóvá. Az érzéki hatások olyan komplexitása jött tehát létre, amelyet még a lutheranizmus sem tudott megközelíteni, nem is beszélve a református felekezetről, amelyben – más-honnan szemlélve persze kultúra teremtésére képes – redukcióval szinte kizárólag a hallásnak, az Ige ily módon való bevézésének jutott szerep, s ez a kultúra egészét mélyen meghatározó különbségeket eredményezett.

Saját felekezetének belső világával és korai újkori gyakorlatával foglalkozva Kaufmann ugyanakkor több tanulmányban is tárgyalta azt a kérdést, hogy milyen küzdelem bontakozott ki a lutheranizmusban a különféle belső megújulási törekvések mentén s ezek közül a magyar szakirodalomban „rajongóknak” nevezett spiritualisták szinte állandó jelenlétét tartja kiemelésre méltónak. Ennek a mindig megújulást is hozó belső küzdelemnek a részleteit is többször elemzi, de ezeket persze most nem idézhetjük fel. Annál inkább idetartozik az ebből

<sup>19</sup> Kaufmann 2009: 704.

a tapasztalatból leszűrt bíráló megjegyzés. Kaufmann úgy látja, Schilling és Reinhard rendszerében nincs hely a bántóan homogénnek kezelt felekezetek olykor drámai belső konfliktusainak megjelenítésére.

Ennél is meglepőbb, hogy éppen ez az evangélikus egyháztörténész szól hozzá lényeges pontokon a koncepció egyik legtávlatosabb és ugyanakkor leg-problematikusabb részéhez, a konfesszionalizáció és a modernizációs törekvések összekapcsolásához. Nem szabad persze figyelmen kívül hagynunk, hogy itt különösen sok kritika érte Schillingék koncepcióját mások részéről is. Felróták a modernizáció fogalmának kidolgozatlanágát vagy éppen azt, hogy – az 1970-es években meghonosodott modernitásfogalomhoz ragaszkodva – a társadalmi változások anakronisztikus célvívéséből indulnak ki s ennek megfelelően a modern világ előzményének tekintik mindazt, ami a konfesszionalizáció jegyében történt.<sup>20</sup> Valójában tartalmatlan büszkeséggel hirdetik tehát, hogy bekapcsoltak a napjaink világához elvezető fejlődésbe egy olyan időszakot is, amelyet korábban érdektelennek vagy éppen avatagnak tekintettek. Mint már említettük, a globális társadalmi folyamatokra érzékeny Schillingnél a modernitás fogalma a racionálisan szervezett modern társadalom irányába mutató tendenciákat próbálja megjelölni, külön hangsúlyozván azon újkori modellt előlegzőket, amelyben a *religió* megszűnik a társadalom összekötő ereje (*vinculum societatis*) lenni, amelyben tehát döntő szerepet játszik a megállíthatatlanul előretörő szekularizáció. Schillingnél ugyanakkor rendre olvashatunk arról is, hogy a hitvallási és egységesülési kényszer megszüli a konfesszionalizáció folyamatában a vele szembeszegülő törekvéseket is,<sup>21</sup> ám csak futólag említi ezek némelyikét s nincs jelen a koncepcióban a kérlelhetetlen szembenzés azzal, miképpen lehet a szekularizáció kibontakozásának előzménye egy olyan jelenségsorozat, amelyben az élet minden területét a nagy felekezetek uralják. Így legfeljebb szellemesnek és csupán egyes politikatörténeti mozzanatok magyarázóknak tekinthetjük azt a megfogalmazást, hogy a vesztfáliai békét úgy is felfoghatjuk, mint a kíméletlen felekezeti háborúzás abszurdításának belátásából következő nyitást a vallástól való függetlenedés irányába.

Visszakanyarodva Kaufmannhoz, ebben az összefüggésben lesz különösen érdekes, hogy a konfesszionalizációs paradigmát tárgyaló szakirodalomban éppen ő figyelmeztetett arra a már a 19. század végén markánsan jelentkező megközelítésre, amely nem a nagy felekezetekben próbálta fellelni az előremutató modernizációs törekvéseket. Kaufmann egyfelől nyilvánvalóan a Max Weber a mai napig is aktuális kritikával illető Troeltschre utal, aki egy igen szuggesztív tipológiában az egyház-szekta-misztika hármasságban vélte leírni a protestantizmus keretében megragadható jelenségeket s aki úgy látta, hogy a reformáció egyházaiban meghonosodó kényszerkultúra mindenfajta modernizációs törekvés elfojtásával járt.<sup>22</sup> De nem csak rá gondolt, s mivel erre a későbbiekben még visszatérünk,

<sup>20</sup> Ehrenpreis–Lotz–Hermann 2002: 69–70.

<sup>21</sup> Schilling 2002: 508, 535–536.

<sup>22</sup> Troeltsch 1906.



érdemes lesz egy hosszabb szöveghellyel is demonstrálnunk, miképpen ír Kaufmann a Schillingnél és követőinél mellőzött, nagy felekezeteken kívüli, azokból kitzsított vagy általuk elítelt törekvésekről:

„Figyelembe véve a konfesszionizációs tézisben nagy hangsúllyal megfogalmazott modernizációs elkötelezettséget, korántsem tekinthetjük ezt a mellőzést bocsánatosnak, hiszen a 19. század vége óta egy kiterjedt kutatási irány tekinti a régi Európát modernizáló tendenciák hordozójának a rajongókat, spiritualistákat, sociniánusokat, disszidenseket, a radikális reformáció képviselőit, ezeknek kisebb csoportjait vagy éppen magányos szereplőit. Lehetséges, hogy a rajongók, misztikusok vagy spiritualisták ilyen kitüntetett szereppel való felruházása problematikus és módszertanilag nem kifogástalan módon történik meg Dilthey, Troeltsch, Weber, Jellinek és követőinek munkáiban, s egyes esetekben tévedhettek is, másfelől pedig lehet, hogy sokaknak nagyon megnyerőnek látszik Heinz Schillingnek az a kulcsfontosságú tézise, hogy nem a korszak marginális figuráinál, hanem a szilárd vallási, politikai és társadalmi erőknél kell keresni a modernizáció előmozdítóit; mindez lehetséges, ám tény marad, hogy a konfesszionizáció és a vallási másképpen gondolkodás viszonya a konfesszionizáció vizsgálatának középpontjába kell kerüljön.”<sup>23</sup>

Még tovább megy el talán a saját egyházában folyamatosan jelenlévő spiritualista rajongók történelmi szerepének értelmezésében: ha „a rajongást (*Schwärmertum*) az evangélikus felekezeti kultúra részeként kezeljük, akkor hangot adhatunk a felekezeten belüli pluralitásnak egy olyan konfesszionizációkutatás ellenében, amely csak a szisztémák egyezsére, ezek belső zártságára és bezárulására képes koncentrálni, s ez azt jelenti, hogy képesek leszünk relativizálni az ortodoxia igényét arra, hogy a lutheranizmus egészének történelmi szerepében lépjen fel.”<sup>24</sup> Egyszerűbben szólva szerinte a lutheranizmust nem lehet a mindenkori ortodoxiával azonosítani, s bár itt csak saját egyházáról beszél, ennek a programnyilatkozatnak is szerepe lehetett abban, hogy az utóbbi évtizedben szívósan jelen van a német kutatásban a nagy felekezetekből kilógó, azok alá nehezen besorolható, a konfessziók határait átlépő jelenségek kutatása. Az iménti idézeteket tartalmazó kötet egyszerre lehetett fokozatosan megérlelt reflexiókat és tanulságokat összegző, ám ugyanakkor további irányokat is kijelölő vállalkozás.

Ebben a leginkább átfogó igénnyel talán Kaspar von Greyerz fogalmazta meg a legtermékenyebbnek ígérkező irányokat.<sup>25</sup> A német tudományosságra jellemző módon vállalkozik a felekezeten kívüli, alatti vagy éppen feletti jelenségek osztályozására és pontos elkülönítésére. Ezek közül a leginkább a transzkonfesszionizáció (a felekezet határain való tudatos túllépés), az interkonfesszionizáció (különböző felekezetekhez tartozó személyek vagy csoportok közötti kapcsolattartás és véleménycsere) és a felekezeten belüli pluralitás (az adott felekezeti kultúrán

<sup>23</sup> Kaufmann 2001b: 181.

<sup>24</sup> Kaufmann 2001b: 241.

<sup>25</sup> Greyerz 2000.



belül tapasztalható sokszínűség) fogalmának bevezetése akadt követőkre.<sup>26</sup> Talán az ilyen törekvésekre való reflexiónak is tekinthető ugyanakkor, hogy Schilling szerkesztésében egy olyan kötet jelent meg, amely a differenciálásra figyelve, programosan azt vizsgálta, hogy a harmincéves háború előestéjén miképpen, milyen teológiai argumentumokkal s milyen fékező tendenciákat félretolva tört utat az erőszak és annak elfogadása a különböző felekezetekben.<sup>27</sup>

Bár olyan konferenciáról vagy összejövetelről nem tudunk, ahol a fenti ellentétes nézetek összevetése lett volna napirenden, bizonyos enyhítő és finomító gesztusok megfigyelhetők. Így Schilling hajlamot mutatott annak elismerésére, hogy felfogásában benne rejlik a teológiai nézetek lekezelésének veszélye, míg Kaufmann nem habozott a konfesszionalizáció-konceptió vívmányának tekinteni a három nagy felekezetben lejátszódó dogmatikai és liturgiai egységesítő folyamatok minden korábbinál markánsabb megjelenítését. Az eredmények és tanulságok inkább áttételesen jelentkeztek, így a szorosabban vett eszmetörténeti vizsgálatok területén leginkább abban, hogy újabban a heterodoxiának a németországi hagyományban kevésbé számon tartott változataival is próbálták kiegészíteni az eddigi képet. Különösen azt tartjuk jelentősnek, hogy a platonikus-hermetikus tradícióból is építkező s a 16. század harmadik évtizedétől jelenlévő, a század utolsó évtizedeiben Valentin Weigelt, majd Paracelsus követőit és az ifjú Johann Arndtot is felvonultató, a fentiekben már említett radikális spiritualista hagyomány mellett a kutatás szervezett erőfeszítéseket tett egy a páduai arisztotelianizmustól is ösztönzéseket merítő racionalisztikus heterodox áramlat jelenlétének felmutatására. Ennek eredményeképpen jelentek meg fontos publikációk arról, hogy a friss alapítású altdorfi egyetemen a 17. század első évtizedeiben az orvosként és filozófusként is híres Ernst Soner professzor környezetében a háromságtagadást elmélyült filozófiai tájékozódással társító kör jött létre, amelynek létezésére és kiterjedt kapcsolatrendszerére csak jóval Soner halála után derült fény.<sup>28</sup> Ez, a radikális reformáció olasz és lengyel kutatói által már régebben jelentősnek ítélt közösség a később Lengyelországba menekült tagokon keresztül óriási hatással volt a Fausto Sozzini utáni lengyel antitrinitarizmus bölcséleti irányultságára, de említésre méltók erdélyi kapcsolatai is. Igen beszédes, hogy az itt történtek feltárása a *Pluralisierung und Autorität in der frühen Neuzeit* című kutatási program keretében történik, amely tehát azt vizsgálja, hogy milyen, az egyneműség ellenében ható kisebb közösségek (a *studia humanitatis* hagyományait őrző tudományos társaságok, egyetemeken vagy udvarok világában létrejött körök, költői társulások) próbálták áttörni a felekezeti határait.

<sup>26</sup> Greyerz 2001.

<sup>27</sup> Schilling (Hg.) 2007. A kötet közli Tóth István György magyarul tudomásom szerint nem publikált tanulmányát is, amely térségünk vallási sokszínűségének ismertetésére támaszkodva mutatja be, hogy bár Magyarországon és Erdélyben is felbukkannak a felekezeti fundamentalizmus jegyei, ez vérontáshoz nálunk nem vezetett.

<sup>28</sup> Vollhardt 2013. Az erdélyi kapcsolatokról legutóbb: Balázs 2012, 2013a.

Az eddig elmondottak kizárólag a koncepció németországi érvényesülésével foglalkoztak, jóllehet kidolgozói gyakran európai jelenségként beszélnek róla. A '90-es években azonban sorra jelentek meg olyan publikációk, amelyek világossá tették, hogy a paradigma – legalábbis a Schilling által kidolgozott értelmezésben – nagyon kevés helyen érvényesül. Németország egyes tartományain és az északi államokon kívül másutt aligha beszélhetünk arról, hogy egy ország vagy országrész irányítói, a világi és az egyházi szféra egymást támogató képviselői eredményesen hajtották volna végre az adott alakulat megközelítően teljes felekezeti egységesítését. Nyilvánvalóan nem beszélhetünk ilyesmiről azokban az országokban, amelyekben valamely protestáns felekezet hosszabb időn keresztül kisebbségben maradt, s ez alól nem kivételek még a németalföldi tartományok sem, hiszen amint Olaf Mörke a tézis alkalmazásának nehézségeiről szóló tanulmányában fogalmaz „a politikai és az egyházi-vallási tér nem fedte le egymást olyan mértékben, hogy ez lehetővé vált volna”.<sup>29</sup> Az ilyen nehézségeket vagy megszorításokat tartalmazó szakirodalomból kiemelésre kívánkozik Robert J. W. Evansnak<sup>30</sup> a másik oldal, az ellenreformáció érvényesülésének határait nagy távlatokban szemlélő, ugyanakkor beszédes részletekben gazdag tanulmánya, amely világossá teszi, hogy még az örökös tartományokban is visszafogták a heves katolikus egységesítést az alkalmankénti gyakorlati politikai megfontolások, de legalábbis 1711-ig különösen Magyarországon jelentett visszatartó erőt a rendi társadalom ellenállása.

A koncepció érvényesülésének legkorábbi időszakáról, az itt tapasztalt nehézségekről a térségünket s benne Erdélyt is figyelembe vevően Harm Klueing értekezett.<sup>31</sup> Ő annak a Krista Zachnak<sup>32</sup> az eredményeire támaszkodva helyezi el a konfesszionális Európa vallási térképén az erdélyi fejleményeket, aki a német történészek közegeiben élvén az elsők között tett kísérletet arra, hogy a fogalmat az erdélyi viszonyokra alkalmazza. A sajátosságokra figyelni akaró kísérlet a kialakulóban lévő államalakulat örökölt etnikai és vallási sokszínűségével, ismert földrajzi és politikai határhelyzetével, a fejedelmi hatalom és a rendek erejének ingadozásával, a katolikus hierarchia korai felszámolásával, valamint a török politika keresztény felekezetekre figyelmet nem fordító közömbösségével magyarázta, hogy az általa *Staatskonfessionalisierung*nek nevezett németországi tartományi modell nem jutott érvényre az erdélyi fejedelemségben. Ez persze különösen akkor válik figyelemreméltóvá, ha rögzítjük, hogy az önálló politikai alakulattá válás első pillanatától a fejedelemség megszűntéig rendre megjelentek ilyen víziók az uralkodók vagy befolyásos tanácsadók környezetében. Az első ilyen Petrovics Péter egyházpolitikai lépéseiben érhető tetten, aki Izabella királyné és János Zsigmond távollétében olyan prédikátorokat támogatott, akik a középkori egyházszervezeti és szertartási rend gyökeres átalakításának szükségességét hirdették. Nem nehéz belátni, hogy a vallási élet egészének Zwingli és/vagy Stancaró

<sup>29</sup> Mörke 1990: 60.

<sup>30</sup> Evans 1999.

<sup>31</sup> Klueing 2005.

<sup>32</sup> Zach 1985, 1999, 2005.

tanai jegyében való radikális, a hagyományokkal kíméletlenül szakító átalakítása mögött az önállósodás politikai programja állott. Egy olyan ország víziója tehát, amelynek politikai önállóságát a középkori Magyarországgal közös egyházi és spirituális tradíciók sem korlátozták volna. Még távlatosabbnak látta volna erdélyi politikai-konfesszionális küldetését János Zsigmond uralkodásának utolsó napjaiban Biandrata és Dávid Ferenc, akik úgy gondolták, hogy innen, Keletről teremthető meg a dogmatikai ellentétek által szétszabdalt európai protestánsok egysége s akik uralkodójukban VI. Edward angol király küldetésének folytatóját és beteljesítőjét látták.<sup>33</sup> Jobban ismert, hogy Báthori Zsigmond jezsuita tanácsadói egy egységes katolikus ország élére képzelték el fejedelmüket, aki nem csupán az eretnekségeket számolja fel, hanem a keresztes csapatok élén felszabadítja Európát is a török uralma alól. S persze nem volt mentes a küldetésstudattól ihletett prédikátoroktól a 17. századi református fejedelmek környezete sem, akik folytonosan kevesellték uralkodóiknak a református vallást államvallássá tenni akaró lépéseit. Ez az egyneműsítés nagyobb eredményeket tudott magának a 17. században, mint a megelőzőben, ám a német tartományok bármelyikéhez hasonlítható sikerhez ekkor sem vezethetett.

Mindezek fényében joggal beszél Krista Zach és nyomában Harm Klueing arról, hogy az etatista németországi tartományi modellel szemben Erdély valószínűsége antimodellként határozható meg s ez csak nyomatékosítja azt, hogy Zach Péter Katalinnal együtt úgy látja: kisebb területeken, a nemesség birtokain sem zajlott le az alattvalók felekezeti egyneműsítése.<sup>34</sup> A magyar kutatóknak tehát érdemes tudatosítaniuk, hogy a mondott német szerző a rendszerépítésben odáig is elmegy, hogy a konfesszionalizáció különböző típusait e két véglet, a tartományi német és a csupán egyes vallási csoportokra korlátozódó erdélyi között kirajzolódó skálán tartja célszerűnek elhelyezni. Mindezek ellenére a nemzetközi szakirodalom távol van még attól, hogy az erdélyi sajátosságok mindegyikének figyelembevételével beszéljen erről a kérdéstről, s ezzel jó tisztában lennünk a teendők meghatározásánál.

Kezdjük ezek némelyikének számbavételét egy trivialitással. Még a tájékozottabb kutatók számára is csak a felsorolt három irányzat létezik felekezetenként a korai újkorban, s nincs hely rendszerükben a radikális reformáció olyan csoportjainak, amelyekben lezajlana a nagyokhoz hasonló felekezetenképződés. Ezért különösen problematikus, ha idegen nyelvű publikációinkban olyanokat írunk le, amelyek megerősíthetik olvasóinkat a nehezen megingatható téves elképzelésekben. Így a dolgozatunk elején idézett Fata Márta Németországban széles körben olvasott művében úgy mutatja be az antitrinitarizmust, hogy szót sem ejt az ebben a közösségben is lezajló felekezetesedési folyamatokról.<sup>35</sup> Egy helyütt megemlíti ugyan, hogy Dávid Ferenc e közösség püspöke volt, valójában azonban úgy mutatja be ezt az áramlatot, mint egymással versengő szabadgondolkodók

<sup>33</sup> Erről részletesen Balázs 2008c.

<sup>34</sup> Zach 1999: 391; Klueing 2005: 34; Péter 2004: 28–35.

<sup>35</sup> Fata 2000: 108–118.

közösségét, amit azzal is alátámaszt, hogy Jacobus Palaeologus nagyon merész elképzeléseit általánosan elfogadottakként kezeli s Dávid Ferencet teljesen anakronisztikusan a deizmus közelébe jutó gondolkodóként méltatja. Nem akarom itt megismételni a magyarul terjedelmesebben, de németül is megjelent ellenkező irányú megállapításaimat,<sup>36</sup> csupán azt szögezem le, hogy az erdélyi felekezetképződés lényeges és egyedi mozzanatait törli ki ez a felfogás. Mert hát az antitrinitáriusnak, majd unitáriusnak nevezett közösség természetesen egyház volt, hierarchiával és intézményekkel rendelkező egyház, csak éppen olyan, amelyben a dogmatikai egységesülés nagyon lassan zajlott le s páratlan módon lényegében a 17. század derekáig elhúzódott.

A fentiekben jelzett áttekintésben Klueing ebben is Zachot követve *Gruppenkonfessionalisierung*ot, azaz társadalmi csoportok mentén kirajzolódó felekezetedést észlel. A sajátosság tehát szerinte e tekintetben is az, hogy a mindenütt az integráció irányában ható folyamat itt nem egy tartomány, nem egy város (mint például az általa többször emlegetett Danzig) integrációját s nem is a korai nemzeti öntudatot erősítette (mint a skót reformáció esetében), hanem nyelvi határok mentén valósult meg, amelyben tehát a felekezet cseréjét nyelvváltásnak is kellett követnie. A legvilágosabban ez – mondják – Heltai Gáspár és Dávid Ferenc példáján illusztrálható, továbbá a kolozsvári szászokén, akik miután reformátusok, majd antitrinitáriusok lettek, áttértek a magyar nyelv használatára.<sup>37</sup>

E koncepciót értékelve először is elismeréssel kell fogadnunk, hogy bár részletesen nincs kifejtve, különbséget tesz nyelvhasználat és középkori rendi értelemben vett nációhoz tartozás között. Ezzel a szerzők távol kerültek attól a 19. századi szász és magyar történetírásban kialakult, nemzeti elfogultságokkal terhes szemlélettől, amelynek leegyszerűsítő következményei a mai napig is jelen vannak a népszerűbb történeti munkákban. Ez a szemlélet sajnos mély nyomot hagyott Jakab Elek Kolozsvár történetét bemutató forráskiadványain és munkáin.<sup>38</sup> Amint Pirnát Antal feltárta, a kolozsvári városi jegyzőkönyvek kronológiájának előítéletes átírásával és bizonyos helyek önkényes olvasásával Jakab úgy rekonstruálta a városban az 1560-as évek második felében történeteket, mintha itt a fokozatos elmagyarosodás párhuzamosan haladt volna az unitarizmus diadalmas előrenyomulásával.<sup>39</sup> Talán még az előbbi esetnél is sajnálatosabb, hogy Jakabnak a fejleményeket meghamisító értelmezését Fata Márta is átveszi említett fontos könyvében. Azt állítja, hogy 1565 és 1568 között késhegyig menő küzdelem zajlott le az antitrinitarizmushoz csatlakozó magyar és a református hit mellett kitartó szász prédikátorok és híveik között, jóllehet egy 1568-ban a két náció között valóban lezajlott vita legérdekesebb mozzanata az, hogy egyik

<sup>36</sup> Balázs 2005a: 37–75; 2005b: 134–142.

<sup>37</sup> Klueing 2005: 53–55.

<sup>38</sup> Jakab 1888: 168–194.

<sup>39</sup> Pirnát kéziratot hagyatékában egy befejezetlen tanulmány és több feljegyzés foglalkozik ezzel. Ezeket bemutatja és hasznosítja: Balázs 2008a: 196–198; 2008b: 5, 28–31.

fél sem hoz elő egyetlen teológiai érvet sem.<sup>40</sup> A magyar tudósok elfogultságát ily módon szóvá téve nem hallgathatjuk el, hogy az említett 19. századi sztereotípiák köszönnek vissza Krista Zach és Harm Klueing érvelésének legutóbb idézett részleteiben is. Úgy látszik, a természetesen történelmi gyökerű, a szász-ságot minden, a lutheranizmuson kívüli heterodox hatástól érintetlennek látni akaró szemlélet feledtette el a szerzőkkel, hogy a természetes soknyelvűségben élő Kolozsvárott, illetőleg Erdélyben nem beszélhetünk a felekezetedés nyelvi meghatározottságáról. Jakab Elek és az általam nagyon nagyra becsült mostani német tudósok állításával szemben a református vagy antitrinitárius hit felvétele nem jelentette sem a nyelv, sem az etnikai identitás elvesztését sem Kolozsvárott, sem másutt. Antitrinitárius közösségek persze Kolozsváron kívül a szebeni püspökség irányítása alatt működő területeken nagyon ritkán jöttek létre, illetőleg csak átmenetileg maradhattak fenn, de Kolozsvárott léteztek. Az 1570-es évek végére szinte teljesen unitáriussá vált városban megalakult ugyanis egy szász unitárius gyülekezet is, s bár ez a közösség természetesen sohasem kerülhetett a szász történetírás figyelmének középpontjába, létezését adatok sora bizonyítja. Utaltak erre Binder Pál több nyelven közzétett tanulmányai, legutóbb pedig egy német nyelvű dolgozatban Keserű Gizella mutatta be, hogy kétségtelenül egyre gyengülve, több befolyásos tagjának reformátussá válását is elszenvedve, de fent tudott maradni ez a közösség egészen a 18. század elejéig.<sup>41</sup> Másfelől nem tűnik pontosnak a két nagy 16. századi kolozsvári személyiség, Dávid Ferenc és Heltai Gáspár pályaképének fenti beállítása sem, hiszen Heltai nem reformátusként kezdte el magyar írói pályáját, hanem a szebeniekkel még egyet valló evangélikusként, Dávid pedig szentháromság-tagadóként is szerepet vállalt egy német nyelvű teológiai mű megjelentetésében, élete végéig német és magyar nyelven egyaránt prédikált s természetesen folyamatosan jelentetett meg ezen kívül latin nyelvű szövegeket is.

A német kutatók tipológiai rendszerében tehát akkor találhatják meg igazi helyüket az erdélyi jelenségek, ha szembenézünk a vallási élet formálóinak s egyes településeknek az átöröklött középkori szisztémából eredeztethető bonyolultságával. Tudatosítani kell tehát, hogy az egykori gyulafehérvári püspökség helyén a reformáció kibontakozása során nem konfesszionális alapon jött létre két püspökség Szebenben, illetőleg Kolozsvárott, hanem területi-rendi alapokon. Az így létrejött centrum vezető személyiségei között csak később alakultak ki a konfesszionális különbségek s ez csak fokozatosan lazította fel az említett területi-nemzeti szerveződést. A szebeni püspök, Matthias Hebler ugyan határozott eredményeket ért el a dogmatikai és szervezeti egység megteremtésében, ám az 1570-es évek elejéig ő is mindazoknak a püspöke volt, akik a középkorban kialakult szász *universitas* hatáskörébe tartozó területeken éltek. Ugyanez mondható el a Kolozsvárott székelő Dávid Ferencről: konfesszionális hovatartozásuktól függetlenül

<sup>40</sup> Fata 2000: 152–157; Balázs 2013b.

<sup>41</sup> Binder 2002: 201–235, 297–309; Keserű 2013: 153–178.

hatáskörébe tartoztak a magyarok lakta területeken élő protestáns gyülekezetek.<sup>42</sup> Az egészen kivételes kettősséget persze az ő esetében aztán az jelentette, hogy a városon kívül az 1570-es évek elejéig a magyar egyházak mindegyike püspökének számított, ám a városon belül élete végéig a szász nemzethez tartozott.

Mindez persze összefüggött Kolozsvár egészen speciális helyzetével, nagyon leegyszerűsítve azzal, hogy a 15. század derekával kezdődően ez a város a Szébbel folytatott versenyt új stratégia kialakításával próbálta megnyerni. Ennek lényege az volt, hogy egyre inkább eltávolodott a szász városok közösségétől s a magyar környezet jelentette gazdasági és politikai előnyöket próbálta a maga javára fordítani. Mindaz, ami a reformáció jegyében itt aztán a későbbiekben történt, nyilvánvalóan kapcsolatba hozható ezzel a fejedelmi udvart is felölelő magyar, illetőleg nemzetközi világ felé történő nyitással. A 20. századi értelmező számára ugyanakkor mindez nehezen besorolhatóvá teszi az itt történeteket s így a roppant izgalmas eszmei forrongást sem gyömöszölhetjük be könnyen abba a típusba, amelyet a városi reformációra alakítottak ki a németországi kutatók.<sup>43</sup>

Visszakanyarodva dolgozatunk kiindulópontjához, a Németországra kidolgozott modelttől való folyamatos eltéréseket regisztrálva már nem kell föltétlen elcsodálkoznunk azon, hogy a kelet-közép-európai protestantizmus sok kutatója, így a Fata Márta által elismerően emlegetett Péter Katalin is e nehezen alkalmazhatóságot időnként ki is mondva vagy csak egyszerűen belátva eltekintett a konfesszionális paradigmák alkalmazásától.<sup>44</sup> Az adaptáció lehetőségeinek és korlátainak meggondolása persze nem fölösleges s tudatosíthat fontos sajátosságokat, így talán ezek nyilvánvalóvá tételét sem tekinthetjük hiábavalónak.

Nem látszik annak a paradigma újabb németországi és európai fejleményeinek követése sem, amelyek mostanság különösen a művelődés- és irodalomtörténetészeket szólíthatják meg. Úgy tűnik ugyanis, hogy az utóbbi években egyre inkább a Kaufmann által felekezeti kultúrának nevezett kérdéskörök kerültek előtérbe: publikációk egész sorában vált vizsgálat tárgyává, hogy van-e különbség a különféle felekezetek között a kortárs bölcséleti áramlatok vagy az újabb természettudományos eredmények kezelésében, de napirendre került az is, hogy vannak-e számottevő sajátosságok a teológiai doktrínák szélesebb körben való terjesztésében.<sup>45</sup> Nagyon érdekes megfigyelni, hogy ezekben a munkálatokban éppen a Schilling környezetében felnőtt kutatók játszanak kezdeményező szerepet, így az ő egykori doktoranduszainak tollából születtek olyan tanulmányok is, amelyek a konfesszionális és a legszélesebb értelemben vett írásbeliség viszonyát tárgyalják.<sup>46</sup>

Természetesen nem új ez az irodalomtörténetinek nevezhető kérdésfelvetés, de a korábbinál jóval részletesebb összefüggésrendszerben került elő, hiszen

<sup>42</sup> Dausch 1985: 215–228.

<sup>43</sup> Szegedi 2005 és 2007 megállapításait lényeges pontokon finomítja: Keserű 2013: 153–157.

<sup>44</sup> Péter 2004: 17.

<sup>45</sup> Frijhoff 2007; Pohlig 2007.

<sup>46</sup> Lotz-Heumann–Pohlig 2007.



a paradigma megjelenésekor elsősorban a kálvinizmus irodalmi hozadékának mérlegelése volt napirenden. Ennek során kapott nagy súlyt egy sor, magyar irodalomtörténeti szempontból is fontos kérdés, így elsősorban a németországi református központok közül Heidelberg központi szerepe vagy hesseni Móric sokoldalú kultúrapártoló tevékenysége, beleértve természetesen az anyanyelvű zsoldárfordítások irodalomtörténeti helyét is, amely köztudottan Szenczi Molnár Albert nagy jelentőségű életművének is fontos fejezete.<sup>47</sup>

A koncepció kitágításával azonban átfogóbb jelentőségűvé váltak a felvetett irodalomtörténeti kérdések is. Napirendre került annak vizsgálata, hogy a dogmatikai homogenizálás váltakozó intenzitással vezérelt programja milyen hatással volt az irodalmi kultúra egészére, hogyan viszonyult a késő reneszánsz irodalomban fellelhető egyéni retorikai-poétikai megoldásokhoz, mennyire állott fenn ezek kitörlésének veszélye. A vizsgálat során immár nem csupán eszmetörténeti aspektusban került elő tehát az a kérdés, hogy mekkora szabadságot engedett az adott felekezet konfesszionális kultúrája a rendszerbe nehezebben beilleszkedő, illetőleg a rendszer határait feszegető irodalmi törekvéseknek. Míg tehát korábban az ilyen egyéni arculatú poétikai szigetvilágok (a sziléziai költői körök, a *Fruchtbringende Gesellschaft*) sokoldalú bemutatása volt napirenden, most izgalmassá vált ezeknek az adott konfesszionális kultúrában elfoglalt helye is.

Mindez tanulságos lehet a korai újkor magyar irodalmának vizsgálata szempontjából is. Ismeretes, hogy az erről való gondolkodásban meghatározó erőre tett szert az a koncepció, amelyet Kecskeméti Gábor dolgozott ki 1995-ben s amely rokonítható az itt tárgyalttal.<sup>48</sup> Az eltérő kiindulópontok ellenére közös vonás az eddig külön tárgyalt korszakok távlatos együttes szemlélete, az újabb németországi fejleményekkel pedig rokonítja az a törekvés, hogy helyet adjon a konfesszionális kultúrák különbségeinek is. Ennek nagyon szép példáját olvashatjuk Kecskeméti kritikátörténeti monográfiájának egyik fejezetében, ahol a szakirodalomban páratlan elmélyültséggel mutat rá – helyezzük el a dolgot most Kaufmann rendszerében – a katolikus és protestáns konfesszionális kultúra eltérő teológiai alapjaira. Az általunk kiemelkedő fontosságúnak talált helyen<sup>49</sup> arról értekeznek, hogy a katolikusok, így Pázmány számára is a hit közvetítő médiumok nélkül a hívek szívébe beíratott habitus, olyan diszpozíció tehát, amelyet aztán eredményesen követhet – a kegyelem és az ajándékok belénk öntése révén – a megigazulás. Kecskeméti jól látja, hogy egy ezzel homlokegyenest ellenkező teológia képviselőiként jelennek meg azok a protestánsok, akik tagadják ezt a közvetlenséget és a hit születését elképzelhetetlennek tartják a prédikált vagy olvasott Ige közvetítő szerepe nélkül. A szerző nagyon jól válogatott idézetekkel mutatja be, miképpen védelmezik ezt a mediatitás-koncepciót az evangélikus prédikátorok az ige hirdetést semmire sem tartó pápisták ellenében. E bemutatás során felbukkannak a könyvben a dolgozatunkban a fentiekben

<sup>47</sup> Az ezzel foglalkozó német szakirodalomról is jól tájékoztar: Imre 2009: 235–260.

<sup>48</sup> Kecskeméti 1999. Legutóbbi összefoglalása: Kecskeméti 2012.

<sup>49</sup> Kecskeméti 2007: 287–297.



emlegetett entuziaszta spiritualisták is, közülük is elsősorban a Biblia külső és mulandó szavát az Isten belső szavával ihletett művek egész sorozatában szembeállító Kaspar Schwenckfeld, akinek követői egy, a rejtőzködést mesteri fokra fejlesztő s ezért az ortodoxia számára nehezen fölfedhető hálózat működésének eredményeképpen napirenden tudták tartani mesterük eszméit a korai újkor teljes időszakában. Kecskeméti azonban nem reflektál e csoportosulással foglalkozó modern feldolgozásokra, számára ők csupán a protestáns teológusok olyan ellenfelei, akik valójában a katolikusok segédcsapatát alkotják. A korabeli protestáns művek természetesen így kezelik őket, de a fentiekben elmondottakat némileg megismételve világosan le kell szögeznünk, hogy eme egyoldalú beállítással szemben a spiritualisták legnagyobb képviselői mindenféle intézmény radikális elutasítói voltak. Bármennyire egy táborba sorolják is a katolikusokat és a spiritualistákat az evangélikus prédikátorok, az intézményekhez való viszony tekintetében természetesen világok választják el őket egymástól: a római katolikusok szívébe beírt isteni üzenet nem az intézmények ellenében terjed, hanem a folyamatot, mint a fentiekben is láttuk, a protestánsokéhoz sok tekintetben nagyon is hasonló módszerekkel dolgozó szervezetek regulálták.

Ezt a szemléleti hiányosságot nem póre analógiagyártás okából hozom elő, hiszen nehéz lenne azt állítani, hogy az erdélyi és magyarországi eszmetörténetben ugyanolyan folytonosan, évszázadokon keresztül jelenlévő irányzat volt a spiritualizmus, mint Németországban. Ezt nem mondhatjuk, jóllehet bizonyos időszakokban szinte folytonosan ott van az antitrinitarizmus kísérőjelenlégeként, s mint Utasi Csilla tanulmányai kimutatták, az ezzel való küzdelem nélkül nem lehet értelmezni Heltai Gáspár életművét.<sup>50</sup> Másfelől Keserű Bálint és tanítványai dolgozatai szenzációs adatokat tártak fel arról, hogy a 17. század első évtizedeiben a bölcseletileg legelmélyültebb típus németországi propagátorai célpontjuknak tekintették a nyugat-magyarországi városokat, sőt Alsó- és Felső-Magyarország néhány fontos települését is: a kezükbe került művekből példányokat jutattak el itteni letéteményeseikhez s legalábbis tervek születtek még Jakob Böhme szövegeinek magyarra és szlovákra fordítására is.<sup>51</sup> Folytonosságról azonban nem beszélhetünk s nincs is szükség a mesterséges felnagyításra, hiszen nem csupán ebben az áramlatban jelentkeztek a felekezetek határait fel lazító vagy feszegető energiák.

Ezeket persze most nem vehetjük sorra, hiszen csupán figyelmeztetni szeretnénk: nem biztos, hogy helyesen járunk el, ha nem figyelünk azokra a németországi kutatásokra, amelyek bizonyos értelemben a regulátlanság és kötetlenség szigeteiként néznek a konfessziók uralta világba beilleszkedni nem tudó vagy nem akaró törekvésekre, amelyek írásbelisége is túlmutat a felekezeti dogmatika hatásos, de az egyéni mozzanatoktól programosan idegenkedő súlykolásán. Ezek ugyanis figyelmeztethetnek bennünket arra, hogy a régi magyar irodalom egé-

<sup>50</sup> A korábbiak legutóbbi összessége: Utasi 2013.

<sup>51</sup> Keserű 1996, 2002.

széről kialakított képünket elszegényítjük, ha kizárólag arra figyelünk, miképpen teljesítik a ránk maradt szövegek a kritikátörténeti munkákban oly alaposan feltárt szabályrendszerek elvárásait, illetve ha nem lesz fogékonyságunk figyelni a szabály- és intézményrendszerekbe be nem illeszhető megoldásokra. Márpedig nem csupán a legnagyobb életművek jöttek létre – Bornemisza Pétertől Pázmány Péteren át Bethlen Miklósig – a bevett intézményt és elvárást feszegető feszültségben, hanem sok névtelen éppen rendhagyó volta miatt felkavaró szövege is. Nagyon termékenynek ígérkezik, ha kapcsolódunk ezekhez a felekezetiépítés és az irodalom viszonyát árnyaltan vizsgáló, a szolgáló irodalmiság árnyoldalait is felmutató törekvésekhez, mert ezek Kecskeméti Gábor irodalomtörténeti koncepciójának leggyengébb pontján képesek megoldást kínálni. Ez ugyanis önreflexiója szerint is olyan elveket és gyakorlati eljárásokat jelenít meg, amelyek „az irodalomnak a tömeges mindennapjait” határozzák meg. A „vallásos kommunikáció irodalmi (írásos) formáit, műfaji és retorikai-poétikai praxisát” középpontba állító felfogás így nem lehet képes arra, hogy bármiféle fogódzót nyújtson a hatalmas szövegtömeg tagolásához s még akár csak az egyetemi oktatásban is elkerülhetetlen szelektálásához.

Úgy vélem tehát, ez az intézmények és szabályok megszületése mellett az azok ellen fellépő vagy azokat megkerülni akaró jelenségeket is figyelembe vevő szemlélet – amely persze keresi az ilyen jelenségek mögött álló teológiai és bölcséleti mozgatókat is – fontos lehet a régi magyar szöveganyag oktatási vagy egyéb célú rendszerezésében és értelmezéssel egybekötött szelektálásban s így lehetőséget kínál az eszmetörténeti és az irodalomtörténeti megközelítésnek az eddiginél szervezesebb összekapcsolására is.

## HIVATKOZOTT IRODALOM

- Bahlcke, Joachim – Strohmeyer, Arno 1999: Zur Einführung. In: Bahlcke, Joachim – Strohmeyer, Arno (Hgg.): *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*. (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa 7.) Stuttgart, 7–9.
- Balázs Mihály 2005a: *Felekezetiég és fikció. Tanulmányok 16–17. századi irodalmunkról*. (Régi Magyar Könyvtár. Tanulmányok 8.) Budapest.
- Balázs, Mihály 2005b: Gab es eine unitarische Konfessionalisierung in Siebenbürgen des 16. Jahrhunderts? In: Leppin, Volker – Wien, Ulrich A. (Hgg.): *Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der frühen Neuzeit*. (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa 66.) Stuttgart, 135–142.
- Balázs Mihály 2008a: Dávid Ferenc életútja. In: Kovács András – Kovács Kiss Gyöngy (szerk.): *A reneszánsz Kolozsvár*. Kolozsvár, 176–210.

- Balázs, Mihály 2008b: Ferenc Dávid. In: *Bibliotheca Dissidentium: Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles. XXVI. Ungarländische Antitritarier IV.* (Bibliotheca Bibliographica Aureliana 222.) Baden-Baden.
- Balázs Mihály 2008c: Megjegyzések János Zsigmond valláspolitikájáról. *Credo* (14.) 63–86.
- Balázs Mihály 2012: Altdorf és az erdélyi unitáriusok. *Keresztény Magvető* (103.) 211–228.
- Balázs, Mihály 2013a: Altdorf und die siebenbürgische Unitarier. In: Wien, Ulrich A. – Brandt, Juliane – Balogh, András F. (Hgg.): *Radikale Reformation. Die Unitarier in Siebenbürgen.* (Studia Transylvanica 44.) Köln–Weimar–Wien, 327–340.
- Balázs, Mihály 2013b: Franz Davidis. Ein biographischer Abriss. In: Wien, Ulrich A. – Brandt, Juliane – Balogh, András F. (Hgg.): *Radikale Reformation. Die Unitarier in Siebenbürgen.* (Studia Transylvanica 44.) Köln–Weimar–Wien, 55–89.
- Binder Pál 2002: *Közös múltunk: románok, magyarok, németek és délszlávok feudalizmus-kori falusi és városi együttéléséről.* 2. kiad. Bukarest.
- Daugsch, Walter 1985: Nation und Konfession im Reformationszeitalter. In: Weber, Georg – Weber, Renate (Hgg.): *Luther und Siebenbürgen. Ausstrahlungen von Reformation und Humanismus nach Südosteuropa.* (Siebenbürgisches Archiv 19.) Köln–Wien, 215–228.
- Ehrenpreis, Stefan – Lotz-Hermann, Ute 2002: *Reformation und konfessionelles Zeitalter.* (Kontroversen um die Geschichte) Darmstadt.
- Ehrenpreis, Stefan 2007: Kulturwirkungen konfessioneller Erziehungsmodelle im 16. und 17. Jahrhundert. Zum Forschungskontext des Themenschwerpunkts. In: Ehrenpreis, Stefan – Schilling, Heinz (Hgg.): *Frühneuzeitliche Bildungsgeschichte der Reformierten in konfessionsvergleichenden Perspektive: Schulwesen, Lesekultur und Wissenschaft.* (Zeitschrift für historische Forschung, Beiheft 38.) Berlin, 240–251.
- Evans, Robert J.W. 1999: Die Grenzen der Konfessionalisierung. Die Folgen der Gegenreformation für die Habsburgländer. In: Bahlcke, Joachim – Strohmeyer, Arno (Hgg.): *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur.* (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa 7.) Stuttgart, 395–412.
- Fata, Márta 2000: *Ungarn, das Reich des Stephanskronen, im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Multiethnizität, Land und Konfession 1500 bis 1700.* (Katolisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 60.) Münster.
- Fata, Márta 2004: Deutsche und schweizerische Einflüsse auf die Reformation in Ungarn im 16. Jahrhundert. Aspekte der frühneuzeitlich-vormodernen Identität zwischen Ethnie und Konfession. In: Kühlmann, Wilhelm – Schindling, Anton (Hgg.): *Deutschland und Ungarn in ihren Bildungs- und Wissenschaftsbeziehungen während der Renaissance.* (Contubernium: Tübinger Beiträge zur Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte 62.) Stuttgart, 53–92.
- Frijhoff, Willem 2007: Calvinism, Literacy and Reading Culture in Early Modern Northern Netherlands. Towards a Reassessment. In: Ehrenpreis, Stefan – Schilling, Heinz (Hgg.): *Frühneuzeitliche Bildungsgeschichte der Reformierten in konfessionsvergleichenden Perspektive: Schulwesen, Lesekultur und Wissenschaft.* (Zeitschrift für historische Forschung, Beiheft 38.) Berlin, 251–265.

- Greyerz, Kaspar von 2000: *Religion und Kultur. Europa 1500–1800*. Göttingen.
- Greyerz, Gaspar von 2001: Konfessionelle Indifferenz in der frühen Neuzeit. In: Greyerz, Kaspar von – Jakubowski-Tisen, Manfred – Kaufmann, Thomas (Hgg.): *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – Binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 201.) Heidelberg, 39–61.
- Hamm, Bernd – Moeller, Bernd – Wendebourg, Dorothea 1995: *Reformationstheorien. Ein kirchenhistorischer Disput über Einheit und Vielfalt der Reformation*. Göttingen.
- Heckel, Martin 1995: Die katholische Konfessionalisierung im Spiegel der Reichskirchenrecht. In: Reinhard, Wolfgang – Schilling, Heinz (Hgg.): *Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte*. (Schriften des Vereins für Reformationgeschichte 198.) Gütersloh–Münster, 184–227.
- Imre Mihály 2009: „Úton járásnak megírása.” *Kulturális emlékezet, retorikai-poétikai elvek érvényesülése Szenci Molnár Albert műveiben*. (Humanizmus és reformáció 31.) Budapest.
- Jakab Elek 1888: *Kolozsvár története*. II. kötet. Budapest.
- Kármán Gábor 2013: A konfesszionalizáció hasznáról és káráról. Egy paradigma margójára. In: Lukács Anikó (szerk.): *Felekezeti társadalom – felekezeti műveltség*. (Rendi társadalom – polgári társadalom 25.) Budapest, 27–40.
- Kaufmann, Thomas 1996: Die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft. Sammelbericht über eine Forschungsdebatte. *Theologische Literaturzeitung* (121.) 1008–1025, 1112–1121.
- Kaufmann, Thomas 2001a: Einleitung: Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – Binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese. In: Greyerz, Kaspar von – Jakubowski-Tiessen, Manfred – Kaufmann, Thomas (Hgg.): *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – Binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*. (Schriften des Vereins für Reformationgeschichte 201.) Heidelberg, 9–16.
- Kaufmann, Thomas 2001b: Nahe Fremde – Aspekte der Wahrnehmung der Schwärmer im frühneuzeitlichen Luthertum. In: Greyerz, Kaspar von – Jakubowski-Tiessen, Manfred – Kaufmann, Thomas (Hgg.): *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – Binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*. (Schriften des Vereins für Reformationgeschichte 201.) Heidelberg.
- Kaufmann, Thomas 2009: *Geschichte der Reformation*. Frankfurt am Main.
- Kecskeméti Gábor 1999: A történeti kommunikációelmélet lehetőségei. *Irodalomtörténeti Közlemények* (99.) 561–576.
- Kecskeméti Gábor 2007: „A böcsültre kihaladott ékes és mesterséges szóllás, írás.” *A magyarországi retorikai hagyomány a 16–17. század fordulóján*. (Irodalomtudomány és kritika. Tanulmányok.) Budapest.
- Kecskeméti Gábor 2012: A régiség irodalomtörténetének vizsgálati elveiről. *Alföld* (63.) 3. 60–67.
- Keserű Bálint 1996: Rajongók a Duna mentén. In: Kovács András – Sipos Gábor – Tonk Sándor (szerk.): *Emlékkönyv Jakó Zsigmond születésének nyolcvanadik évfordulójára*. Kolozsvár, 247–256.

- Keserü, Bálint 2002: In den Fußstapfen der Rosenkreuzer: Johann Permeiers Tätigkeit und Vorhaben im Karpatenbecken. In: Bibliotheca Philosophica Hermetica (Hg.): *Rosenkreuz als europäisches Phänomen im 17. Jahrhundert: [Akten und Beiträge anlässlich des Kongresses Wolfenbüttel 23.-25. November 1994]*. Amsterdam, 287–306.
- Keserü, Gizella 2013: Klausenburger sächsische Unitarier im 16/17. Jahrhundert. Ein Entwurf. In: Wien, Ulrich A. – Brandt, Juliane – Balogh, András F. (Hgg.): *Radikale Reformation. Die Unitarier in Siebenbürgen*. (Studia Transylvanica 44.) Köln–Weimar–Wien, 153–178.
- Kluebing, Harm 1999: Die Reformierten im Deutschland des 16. und 17. Jahrhunderts und die Konfessionalisierungsdebatte der deutschen Geschichtswissenschaft seit ca. 1980. In: Freudenberg, Matthias (Hg.): *Profile des reformierten Protestantismus aus vier Jahrhunderten*. (Emden Beiträge zum reformierten Protestantismus) Wuppertal, 17–47.
- Kluebing, Harm 2003: „Zweite Reformation“ – Konfessionsbildung und Konfessionalisierung. Zwanzig Jahre Kontroversen und Ergebnisse nach zwanzig Jahren. *Historische Zeitschrift* (277.) 309–341.
- Kluebing, Harm 2005: Reformierte Konfessionalisierung in West- und Ostmitteleuropa. In: Lepin, Volker – Wien, Ulrich A. (Hgg.): *Konfessionsbildung und Konfessionsskulptur in Siebenbürgen der frühen Neuzeit*. (Quellen und Studien des östlichen Europa 66.) Stuttgart, 26–56.
- Lotz-Heumann, Ute – Pohlig, Matthias 2007: Confessionalization and Literature in the Empire (1555–1700). *Central European History* (40.) 1. 35–61.
- Mörke, Olaf 1990: „Konfessionalisierung“ als politisch-soziales Strukturprinzip? Das Verhältnis von Religion und Staatsbildung in der Republik der Vereinigten Niederlande im 16. und 17. Jahrhundert. *Tijdschrift voor Sociale Geschiedenis* (16.) 31–60.
- Oestreich, Gerhard 1969: *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates*. Berlin.
- Péter Katalin 2004: *A reformáció: kényszer vagy választás?* (Európai iskola) Budapest.
- Pohlig, Matthias 2007: Konfessionalisierung und frühneuzeitliche Naturwissenschaft. In: Ehrenpreis, Stefan – Schilling, Heinz (Hgg.): *Frühneuzeitliche Bildungsgeschichte der Reformierten in konfessionsvergleichenden Perspektive: Schulwesen, Lesekultur und Wissenschaft*. (Zeitschrift für historische Forschung, Beiheft 38.) Berlin, 229–268.
- Reinhard, Wolfgang 1977: Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters. *Archiv für Reformationsgeschichte* (68.) 226–251.
- Reinhard, Wolfgang 1983: Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zur einer Theorie des konfessionellen Zeitalters. *Zeitschrift für historische Forschung* (10.) 257–277.
- Reinhard, Wolfgang – Schilling, Heinz (Hgg.) 1995: *Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte*. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 198.) Gütersloh–Münster.
- Schilling, Heinz 1981: *Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe*. Gütersloh.

- Schilling, Heinz (Hg.) 1986: *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der „Zweiten Reformation“*. Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1985. Gütersloh.
- Schilling, Heinz 2002: *Ausgewählte Abhandlungen zur europäischen Reformations- und Konfessionsgeschichte*. (Historische Forschungen 75.) Berlin.
- Schilling, Heinz (Hg.) 2007: *Konfessioneller Fundamentalismus. Religion als politischer Faktor im europäischen Mächtesystem um 1600*. (Schriften des historischen Kollegs. Kolloquien 70.) München.
- Schindling, Anton 1997: Konfessionalisierung und Grenzen von Konfessionalisierbarkeit. In: Schindling, Anton – Ziegler, Walter (Hgg.): *Die Territorien des Reiches im Zeitalter der reformation und Konfessionalisierung*. (Land und Konfession 1500–1650 7. Bilanz – Forschungsperspektiven – Register.) Münster, 9–44.
- Schmidt, Heinrich Richard 1992: *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*. (Enzyklopädie Deutscher Geschichte 12.) München.
- Schmidt, Heinrich Richard 1997: Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung. *Historische Zeitschrift* (265.) 639–682.
- Szakály Ferenc 1992: *Mezőváros és reformáció. Tanulmányok a korai magyar polgárosodás kérdéséhez*. (Humanizmus és reformáció 23.) Budapest.
- Szegedi, Edit 2005: Die Reformation in Klausenburg. In: Leppin, Volker– Wien, Ulrich A. (Hgg.): *Konfessionbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit*. (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa 66.) Stuttgart, 77–88.
- Szegedi Edit 2007: A reformáció Kolozsvárott. *Keresztény Magvető* (113.) 39–51.
- Tóth, István György 2007: Religiöser Fundamentalismus und Toleranz in Habsburg-Ungarn und Siebenbürgen um 1600. In: Schilling, Heinz (Hg.): *Konfessioneller Fundamentalismus. Religion als politischer Faktor im europäischen Mächtesystem um 1600*. (Schriften des historischen Kollegs. Kolloquien 70.) München, 273–284.
- Troeltsch, Ernst 1906: Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. *Historische Zeitschrift* (97.) 1–66.
- Tusor Péter 2008: Felekezetszerveződés a korai újkorban. *Vigilia* (73.) 1. 12–18.
- Utasi Csilla 2013: *Argumentum, fabula, história Heltai Gáspár műveiben*. Újvidék.
- Vollhardt, Friedrich 2013: Gefährliches Wissen und die Grenzen der Toleranz. Antitrinitarismus in der Gelehrtenkultur des 17. Jahrhunderts. In: Pietsch, Andreas – Stollberg-Rilinger, Barbara (Hgg.): *Konfessionellen Ambiguität. Uneindeutigkeiten und Verstellung als religiöse Praxis in der frühen Neuzeit*. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 214.) Gütersloh, 221–237.
- Zach, Krista 1985: Nation und Konfession in Reformationszeitalter. In: Weber, Georg – Weber, Renate (Hgg.): *Luther und Siebenbürgen. Ausstrahlungen von Reformation und Humanismus nach Südosteuropa*. (Siebenbürgisches Archiv 19.) Köln–Wien, 156–214.
- Zach, Krista 1999: Stände, Grundherrschaft und Konfessionalisierung in Siebenbürgen. Überlegungen zur Sozialdisziplinierung (1550–1650). In: Bahlcke, Joachim – Strohmeyer Arno (Hgg.): *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*. (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropa 7.) Stuttgart, 367–392.

- Zach, Krista 2005: Politische Ursachen und Motive der Konfessionalisierung in Siebenbürgen. In: Leppin, Volker – Wien, Ulrich A. (Hgg.): *Konfessionbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit*. (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa 66.) Stuttgart, 57–70.
- Zeeden, Ernst Walter 1965: *Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe*. München–Wien.
- Ziegler, Walter 1999: Kritisches zur Konfessionsthese. In: Friess, Peer – Kiessling, Robert (Hgg.): *Konfessionalisierung und Region*. Konstanz, 41–53.