



BALÁZS PÉTER

Tolerancia a konfesszionizáció korában

Historiográfiai áttekintés

Az alábbiakban arra teszek kísérletet, hogy az újkori vallási-felekezeti tolerancia kérdéskörét a konfesszionizáció – a német tudományosságból kiinduló – paradigmájának vonatkozásában vizsgáljam. A szóban forgó paradigma az elmúlt harminc évben megkerülhetetlenné vált a korszakkal kapcsolatos történeti kutatásban, ám az utóbbi bő másfél-két évtizedben természetesen alapos bírálatok is érték. Sokáig úgy tűnhetett, hogy ez az elmélet a magyar tudományosságban nem kapott kellő figyelmet, részben a hazai historikusoknak a nemzetközi kutatási irányoktól való elzárkózása folytán, ám részben azért is, mert a német viszonyokra kidolgozott (s azután a nyugat-európai államokra és társadalmakra is adaptált) modell számos okból nem feltétlenül tűnt alkalmazhatónak a közép-kelet-európai, így a magyar helyzetre. Úgy gondolom, hogy a történész akkor jár el helyesen, ha megpróbál rálépni arra a – remélhetőleg – járható arany középútra, amely a nemzetközi kutatási irányoknak fittyet hányó provincializmus (esetünkben ez a reformáció történetének és következményeinek kizárólag a kuruc–labanc vita mentén való értelmezése) és a nyugat-európai minták vak követése (esetünkben ez a konfesszionizációs paradigma tűzőn-vízen át való hazai adaptálására tett kísérlet volna) között húzódik. Mára szerencsére már magyar nyelvű tanulmányok¹ egész sorában olvashatunk az elmélet alapvetéseiről és hazai hasznosíthatóságának esélyeiről. Ezek az írások ugyanakkor véleményem szerint nem hangsúlyozzák eléggé azt a tényt, hogy a paradigma sikerének legkézenfekvőbb kontextusa az újkori tematikájú történeti kutatások átfogó „vallási fordulata” (*religious turn*), ami alatt azt kell értenünk, hogy az utóbbi évtizedekben a historikusok szemléletüket egyre több, korábban elsősorban gazdaság-, politika- vagy társadalomtörténeti tényezővel magyarázott jelenség vagy folyamat háttérében vélnék (újra)felfedezni vallási – vagy legalábbis spirituális – természetű okokat: a francia „vallásháborúk” történetének értelmezésében újra a vallási faktor élvez prioritást, s a Szent-Bertalan éjszaka kapcsán sem tűnik már elfogadhatónak az az állítás, hogy a társadalmi osztályok harca jelentkezett volna vallási köntösben.² Úgy tűnik tehát, hogy az isteni Gondviselésbe vetett vallásos hitnek és a ráépülő felekezeti kultúráknak újra komoly magyarázó erő tulajdoníttatik. Tegyük ehhez hozzá, hogy a World Trade Center 2001-es lerombolásának sokkját követően a közéletben és a tudományosságban egyaránt felerősödött a vallási fundamenta-

¹ Tusor Péter: *Felekezetszerveződés a korai újkorban*. Vigilia, 73. évf. (2008) 1. sz. 12–18.; Balázs Mihály: *Az alkalmazás dilemmái. A német konfesszionizációs modell és az erdélyi reformáció*. Korall, 57. sz. (2014) 5–27.; Forgó András: *A kései konfesszionizáció magyarországi jellegzetességeiről*. Korall, 57. sz. (2014) 92–109.; Kármán Gábor: *A konfesszionizáció hasznáról és káráról. Egy paradigma margójára*. In: Lukács Anikó (szerk.): *Felekezeti társadalom – felekezeti műveltség*. Budapest, 2013. 27–40.

² Mack P. Holt gyakran idézett írásának címe: *Putting Religion back into the Wars of Religion*. French Historical Studies. vol. 18. (1993) No. 2. 524–551.

lizmus természete és újkori gyökerei, illetve a kereszténység és más vallási kultúrák viszonya iránti érdeklődés, s az a tény, hogy egyre többen látják igen törekenynek modern világunk szekularizáltságát (amely, jelzik sokan, egyébként sem tarthat számot univerzális érvényre, hanem csak a nyugati civilizáció sajátja), intenzívebb érdeklődés tárgyává teszi egyfelől a szekularizációt megelőző korszakot, másfelől pedig vallás és politikum egymáshoz való viszonyát.

Rögzítsünk mindenekeelőtt néhány alapfogalmat! A különböző alapállásokból írott magyar nyelvű írásokból kiderül az érdeklődő olvasó számára, hogy felekezeti képződés (*Konfessionsbildung*) alatt a reformációt követő időszakban „egymásnak feszülő keresztény hitvallások olyan szellemi és szervezeti megszilárdulását értjük, melynek során dogmatikai, szervezeti és vallás erkölcsi tekintetben valamelyest legalább egységes egyházzá válnak”, a konfesszionalizáció (*Konfessionalisierung*) kifejezés pedig azt a folyamatot jelöli, melynek során „a hitvallások hatására és szellemében átfomálódik a gazdaság, a társadalom, az államiság, a politika, a kultúra, a családok és az erkölcsök egészének világa”.³ Tehát míg az előbbi elsősorban egyháztörténeti fogalom, az utóbbi olyan társadalom- és politikatörténeti paradigma, melynek haszna és jelentősége nyilvánvalóan túlnyúlik a felekezeti meghatározottságú egyháztörténeti kutatások keretein. Az elmélet védelmezői az 1550–1650 közötti évszázadot felekezeti korszakként (*confessional age*) mutatják be, függetlenül attól, hogy a felekezet (*confession*) kifejezéssel csak a 18. század vége óta szokás jelölni az egymással rivalizáló egyházakat. Az alábbiakban először röviden összefoglalom Heinz Schilling 1995-ben írott (angol nyelvű) szintézise, 2003-ban magyar nyelven megjelent írása s végül a fentebb hivatkozott magyar nyelvű tanulmányok legfontosabb megállapításait, majd néhány friss (főleg angol és német nyelvű) szakirodalmi fejlemény tárgyalásával próbálom kiegészíteni ezeket, figyelmet elsősorban arra fordítva, hogy ezek hogyan és mennyiben járulhatnak hozzá egy az újkori tolerancia témájával foglalkozó eszme-futtatás kontextusba állításához.

Az új paradigmát életre hívó németországi kutatások – elsősorban az evangélikus Heinz Schilling és a katolikus Wolfgang Reinhardt munkáira gondolunk – annak felismeréséből indultak ki, hogy akármilyen hatalmas és áthidalhatatlan teológiai-dogmatikai ellentétek álltak is fenn a reformációt követően kifomálódó, egymással rivalizáló, sőt egymással szemben sokáig kifejezett gyűlöletet tápláló felekezetek és egyházak között, a körülöttük zajló társadalmi, intézményi és mentalitástörténeti folyamatokban mégis meglepően sok közös jegyet találhatunk – a szóban forgó kutatási irány tehát a felekezeteket egymástól elválasztó különbségek helyett inkább a köztük fennálló párhuzamosságokra koncentrált.⁴ Reinhardt vizsgálata szerint az elmélet megfogalmazásának kiváltó oka az volt, hogy mélységesen bornírtak találták azt a porosz kultúrharcosok és a marxisták által egyaránt osztott feltételezést, melynek értelmében a reformáció „haladó” és előremutató, az ellenreformáció pedig „reakciós” lett volna.⁵ Reinhardt és Schilling szerint mind a három nagy felekezet (a katolikusoké, az evangélikusoké és a reformátusoké, esetleg negyedikként idevéve az anglikánt) voltaképpen ugyanazon a hét lépcsőfokon keresztül jutott el az intézményesülés általunk

³ Zeeden és Heckel definícióit idézi: Balázs: *Az alkalmazás dilemmái*, 6.

⁴ Schilling, Heinz: *Confessional Europe*. In: Brady, Thomas – Oberman, Heiko – Tracy, James D. (eds.): *Handbook of European History, 1400–1600*. I-II. 1995. II. 641–675.; Schilling, Heinz: *Az európai hatalmi rendszer 1600 körül – a korai újkori felekezeti fundamentalizmus és meghaladása*. Történelmi Szemle, 45. évf. (2003) 201–212.

⁵ Reinhardt, Wolfgang: *Felekezet és felekezetszerveződés Európában. A tudományos diskurzus fejleményei*. CST, III/1. Budapest, 2017. 5–6. Schilling azt hangsúlyozza, hogy a marxisták helytelenül tekintik a valódi hajtóerejét leplező maszknak a vallásosságot. Schilling: *Confessional Europe*, 642.

már ismert s az elkövetkező évszázadok történetét nagyban meghatározó fokára, s válik befelé radikálisan integrált, kifelé viszont hermetikusan zárt (*internally coherent, externally exclusive*) közösséggé.⁶ E hosszú folyamatnak a hittételekkel kapcsolatos elméleti tisztázás – a különféle hitvallások, *confessiok* megfogalmazása – csak az első, noha nyilvánvalóan a legfontosabbik fázisa. Historiográfiai tanulmányában Kármán Gábor a következőképpen foglalja össze a felekezeti képződés folyamatának állomásait: „A hittételekkel kapcsolatos kezdeti eklekticizmussal szemben az elméleti tisztázásra való igényt a hitvallások megírása elégítette ki (1). A hitvallásban lefektetett új tételeket azután a felekezet minden intézményesen hozzá kötődő személyre nézve kötelezőnek tartotta, és elfogadásukat számon kérte saját papjain, lelkészein, tanítóin (2). A felekezet saját hitvallása érdekében folyamatos propagandát fejtett ki, az ellenpropagandával szemben fellépett, és számos esetben alkalmazta akár a cenzúra eszközeit is (3). Nézeteinek széles körben való terjesztése érdekében felhasználta az oktatást, amely a felekezethez kötődő oktatási intézmények súlyának növelését és számuk gyarapítását vonta maga után (4). A nézetek kizárólagosságára való törekvést számos egyéb eszköz – a felekezeti kisebbségektől való erőszakos megszabadulás és a közösség fegyelmezésének különböző módszerei – is elősegítették (5). A közösség tudatos összetartását a felekezethez kötődő rituálék erősítése is támogatta, ami összekapcsolódott a többi felekezet gyakorlatának tiltásával, akár olyan, a hétköznapokat közelről érintő kérdésekben is, mint a nap-tárreform (6). Végül a kultúra felekezeti szellemben történő átalakítása kihatással volt olyan alapvető elemekre is, mint a nyelvhasználat – amelyet akár a közösség vezetőinek normatív szándékai is befolyásolhattak, például a névválasztási szokások megváltozása terén (7)”.⁷ Világos, hogy a toleranciát tárgyaló jelen eszme-futtatásunk szempontjából elsősorban a 4-es és 5-ös pontnak lesz jelentősége, hiszen ezekben esik szó a felekezeten belüli pluralitás esélyeiről, illetve a rivális felekezetek egymás közti viszonyáról.

Tegyük hozzá a fentiekhez, hogy a fentebb említett két német történész, igen helyesen, egyáltalán nem korlátozta figyelmét a szűk értelemben vett vallási-felekezeti szférára, hiszen tanulmányaikban a modern állam kialakulásának komplex folyamatát is a konfesszionalizáció szempontjaival összekapcsolva értelmezték újra. Fogalmazzunk egyértelműen: Schilling és Reinhardt szerint az alattvalók megfegyelmezését és a neki alávetett népesség szellemi-ideológiai homogenizációját feltétlenül üdvözlő, strukturáinak megszilárdításán fáradozó államhatalom volt az, amely a felekezetek rendelkezésére bocsátotta a belső egyneműsítéshez szükséges eszközöket és erőforrásokat. A *Sozialdisziplinierung* néven is ismert normalizáló jellegű folyamat – a fogalom Gerhard Oestrich életművére megy vissza – végső soron azzal az eredménnyel járt, hogy az állam és a vele strukturális egységet alkotó egyházak (igen messze van még a *séparation*) együttes munkával megteremtettek egy olyan, viszonylag homogén jellegű társadalmi közeget, amely munkára és harcra kész, fegyelmezett, kötelességtudó és törvénytisztelő, istenes életű, erős keresztény hitű, ám a babonáságtól és a mágia minden formájától elzárkózó alattvalókból (*Untertanengesellschaft*) áll.⁸ A polgárok erkölcsjeinek megtisztítását és mentalitásának alapos transzformációját célzó folyamat eszközei egyfelől az egyházak által működtetett oktatási intézmények voltak, de fontos szerepet játszottak benne az egyházak által kezdeményezett s az államhatalom által legalább részben érvényesített tiltások és fegyelmi intézkedések (az italozás, a bálók, a tánc, a szerencsejátékok, a szexuális kihágások, stb. vonatkozásában). Világosan párhuzamba állítható mindez a Norbert Elias vagy éppen a Michel Foucault életművéből kirajzolódó értelmezői irányokkal.

⁶ Schilling: *Confessional Europe*, 641. Reinhardt: *Felekezet*, 10.

⁷ Kármán: *A konfesszionalizáció hasznáról*, 28.

⁸ Schilling: *Confessional Europe*, 661.

Érdekes ugyanakkor aláhúzni, hogy az utóbbi időkben a történeti szociológia szakirodalmában jelentős kételyek támadtak a *social discipline* fogalmának vonatkozásában. Nem is feltétlenül a náci ideológiának Oestrich gondolkodására gyakorolt hatásának emlegetésére kell itt gondolnunk,⁹ hanem inkább arra, hogy a fentebbi leírás talán túlságosan is kizárólagos szerepet tulajdonít az államnak az alattvalók „megfegyvelésének” folyamatában, továbbá eltúlozza a homogenizáló erőfeszítések hatékonyságát is. Nem véletlen tehát, hogy Heinrich Richard Schmidt, svájci történész például túlzott etatizmust ró fel Schillingnek és Reinhardtnek.¹⁰ Szerinte az esetek többségében egyszerűen nem állítható, hogy a valamelyik felekezettel szorosan összekapcsolódó államhatalom (*confessional state*) volna a végrehajtója az egyházak szigorú normák mentén történő egységesítésének. Skóciában, Németalföldön vagy éppen a francia hugenották esetében a református gyülekezetek például nem vagy csak későn tesznek szert az ehhez szükséges hatalomra (az ellenvetés rámutat a teória kiterjeszhetőségének problémájára is, arra tehát, hogy a német területekre optimalizált konstrukció más országokra való alkalmazása finoman szólva sem problémamentes).¹¹ Az elmélet alapvetéseinek védelmére kelő Reinhardt szerint ez esetben a hívők közösségei, a felsőbbség által közvetített értékek mentén mintegy önmagukon hajtják végre (*Selbstkonfessionalisierung*) a normalizálás és diszciplinálizálódás folyamatát.¹² Abban persze sokáig mindenki egyetérteni látszott, hogy a középkort jellemző „laza társadalomszervezetnek” a kora újkorban vége szakad: az állam és a felekezetek erőfeszítései olyan, a korábnál jóval szigorúbb rend életre hívását szolgálták, amelyben az egyén mozgástere sok szempontból alaposan leszűkül – például a lelkiismeret és a vallásgyakorlat szabadságával kapcsolatos elvárások is nyilvánvalóan új kontextusba kerülnek. A *social discipline* kapcsán egyébként persze elmondható, hogy a mikrotörténeti vizsgálataik eredményei alapján érvelő historikusok egy része szerint e fogalom kifejezetten félrevezető, amennyiben teljességgel egyirányú, a hatalmi struktúrák felől érkező (*top-down*) s a védtelen népeiséget kérlelhetetlen hatékonysággal szabályozó mechanizmusok működését sugallja, azaz a valóságosnál jóval sikeresebbnek tünteti fel az állam és az egyházak fegyvelő és homogenizáló tevékenységét. Talán többet jelent tehát egyszerű terminológiai finomításnál az a javaslat, amelynek értelmében a *social discipline* helyére a *social control* vagy éppen a *societal negotiation* (*gesellschaftliches Aushandeln*) fogalmi kerülhetnek, hiszen ez utóbbiak informálisabb kapcsolatokat tételeznek: a hatalom és a társadalom különböző csoportjai között zajló párbeszédre, egyezkedésre, mi több, a társadalom viszonylag rugalmas önszabályozó képességére utalván.¹³ Ennek a meglátásnak nyilvánvalóan a felekezeti paradigma merev kizárólagosságát illető bírálatok vonatkozásában is lehet jelentősége, így a későbbiekben majd visszatérek a kérdésre.

Forduljunk vissza azonban egy pillanatra az elmélet tartalmi ismertetéséhez! Schilling szerint az újkor kezdetén megszilárduló területi államok – nemzeti monarchiák, birodalmi fejedelemségek és köztársaságok egyaránt – saját rendszerükbe integrálták az egyre

⁹ Miller, Peter: *Nazis and Neo-Stoics: Otto Brunner and Gerhard Oestrich before and after the Second World War*. Past and Present, No. 176. (2002) 144–186.

¹⁰ Lásd: Balázs: *Az alkalmazás dilemmái*, 8–9.; Kármán: *A konfesszionalizáció*, 30–31.

¹¹ Ulrich Zwielerin kifejezetten félreértésnek minősíti az angol, holland és francia párhuzamokat: *'Konfessionalisierung' europäisch, global als epistemer Prozess*. In: *Reformation und Recht. Ein Beitrag zur Kontroverse um die Kulturwirkungen Der Reformation*. Hrsg. von Christoph Storm. Sibebeck, 2017. 14–16.

¹² Kármán: *A konfesszionalizáció*, 31–32.

¹³ A fejleményeket remekül foglalja össze Schunka, Alexander: *Social and Moral Discipline*. In: Louthan, Howard – Murdock, Graeme (eds): *A Companion to the Reformation in Central Europe*. Leiden–Boston, 2015. 257–279.

szilárdabb struktúrákkal rendelkező felekezeteket: a világi és egyházi hatalom tényezői egymást támogatták és erősítették, nem véletlen tehát, hogy a királyok, fejedelmek és magisztrátusok igyekeztek kizárólagosságot biztosítani a területükön legerősebbnek tűnő felekezetnek. Szerzőink nem mulasztották el aláhúzni a folyamatnak a modern kapitalista gazdasági rendszer kiépülésével való összekapcsolódását sem – valóban, az újkori folyamatok e paradigma mentén történő leírása szemlátomást remekül összeegyeztethető a gazdaság- és társadalomtörténetből ismert modernizációs elméletekkel, hiszen az egyes felekezetek és a velük szövetséges államhatalom által megkövetelt új, igen szigorú erkölcsi és életviteli normák a racionálisan (legalábbis a korábbiaknál racionálisabban) és hatékonyan működő társadalmi szervezettel irányába mutatnak. Fontos aláhúznunk, hogy az állami politika efféle konfeszionalizálása, felekezeti tényezőkké való összekapcsolása nem archaikus visszalépést jelent a középkor világába, hiszen állam és egyház együttműködése szemlátomást olyan modernizáló folyamatokat indít el, amelyeket később, a felekezeti paradigma meggyengülését követően a fokozatosan szekularizálódó államhatalom majd egyedül, sőt szükség esetében az egyházak ellenében is kiteljesít.¹⁴

A folyamatok látványos végeredménye Schilling és Reinhardt szerint a következő: az augsburgi békét követő évszázad Európájában állam és egyház olyan szimbiózisra jön létre, melynek kohéziós ereje, az elmélet szerint legalábbis, a bölcsőtől a koporsóig nagyban meghatározza a hívők/alattvalók életét. Állam és egyház együttműködésének alaphangját egészen 1650-ig a különböző felekezetek adják meg, míg a 17. század közepétől a világi hatalom veszi át az irányítást, és rendeli alá saját érdekeinek a felekezeteket.¹⁵ A társadalmi együttélés kötőanyaga tehát a 16. század közepétől egészen az 1650-es évekig (Schillingnél határepíződnak egyértelműen a vesztfáliai békerendszer számít) az a felekezeti vallásosság lesz, amely – a korábbi és rivális interpretációkban foglalt elképzelésekkel ellentétben – a legkevésbé sem tekinthető retrográd erőnek, hiszen igen hatékonyan közreműködik az újkori állam racionálisan szervezett politikai-társadalmi struktúráinak életre hívásában.¹⁶ A modernitás előkészítésének koráról van szó (*warm-up time for modernity, Vorsattelzeit*), amelynek lezárulását követően a „magára maradó” államhatalom lerúgja magáról a felekezeti elvárásokat, és pusztán világi érdekeket érvényesít majd. Ekkor kezdődik meg vallás és politika szétválásának az a folyamata, amely a számunkra is ismert, szekularizált világot életre hívja. Bár, ahogyan az a fentebbiekből kiderül, Schilling egyértelműen 1650-et tartja a konfeszionalizáció korszakát lezáró dátumnak, Reinhardt az elmélet kritikájára adott válaszaiban elismeri, hogy Európa bizonyos tájain, például a Habsburg Monarchia területén a folyamat túlnyúlik a 17. század közepi időhatáron.¹⁷ Erre utal a „kései” vagy „megkésített” konfeszionalizáció (*Spät-konfessionalisation*) fogalma, s nem kétséges, hogy a magyar viszonyok vonatkozásában kizárólag e meghosszabbított kronológia mentén merülhet fel az elmélet alkalmazásának lehetősége. A kronológia egyébként is olyan pont, amelyen nyilvánvalóan látszik, hogy az elméletet a német viszonyok leírására dolgozták ki, hiszen még olyan nyugat-európai országok történetéhez sem illeszkedik zökkenőmentesen, ahol Magyarországnál vagy Közép-Európánál alkalmazhatóbbnak tűnik a paradigma. Az mindenesetre elmondható, hogy a vesztfáliai békével a *fundamentalista* konfeszionalizmus korszaka véget ér, ám a felekezetek még

¹⁴ Schilling: *Confessional Europe*, 651.; Schilling: *Az európai hatalmi rendszer*, 208.

¹⁵ Schilling: *Confessional Europe*, 655.

¹⁶ Balázs: *Az alkalmazás dilemmái*, 8.

¹⁷ Idézi: Forgó: *A kései konfeszionalizáció*, 92. A protestánsok Salzburgból való száműzését (1731–1732) emlegeti fontos dátumként. Lásd: Lotz-Heumann, Ute: *The Concept of “Confessionalization”: a Historiographical Paradigm in Dispute*. *Memoria y Civilización*, 4. (2001) 93–114. (106).

sokáig a társadalmi-politikai élet fontos keretét szolgálták, a német területeken éppúgy, mint Nyugat-Európa más országaiban. A holland társadalomtörténész, Joris van Eijnatten például arról ír, hogy az Egyesült Tartományokban még a felvilágosodás eszméi is elsősorban felekezeti szűrőkön keresztül érvényesültek – ezek természetesen már egymással együttműködni kész, a korábbi korszakokat jellemző kérlelhetetlen szembenállást már lényegében sutba dobó konfessziók voltak. Úgy tűnik, a nemzetállam csak apránként, 1760 és 1840 között fosztotta meg korábbi társadalomszervező erejüktől az egyházakat és felekezeteket, még hozzá a rájuk jellemző formális, külsődleges normakövetés helyére a „civilizált és polgárosult” ember bensőből vezérelt, interiorizált moralitását állítva.¹⁸ Az utóbbi időben komoly szakirodalmi kísérletek történtek arra is, hogy a felekezeti szembenállás kora újkori viszonyok tárgyalására kidolgozott értelmezési keretét 19. századi helyzetek leírására alkalmazzák – amivel az elmélet kidolgozóí aligha értenének egyet.

Érdeemes végül felsorolni azokat a tényezőket, amelyekkel Schilling a korszakváltást, a *confessional age* végének beköszöntét magyarázza. Szellemi téren az ortodoxia intellektuális hitelvesztésére, a szív ökumenikus vallásosságának különböző (pietista, puritán és janzenista színezetű) megnyilvánulásaira, a humanizmus kései manifesztációira, a tudományosság intézményrendszerére és az általa közvetített szellemiségre, végül pedig a keresztény hitet vallók láthatatlan egyházának irénikus eszméjére vezeti vissza a nagy fordulatot. Állítása szerint ezeknek a vallásos hittől részben független, részben azonban ahhoz kapcsolódó tényezőknek mindig is volt súlya Európa szellemi és kulturális életében, ám valódi befolyásra mégis csak akkor tehettek szert, amikor állam és egyház összekapcsolódásának strukturális szükségessége elpárolgott. A réalpolitika terén természetesen a francia és angol polgárháborút s főleg a harmincéves háború pusztításait említi, amelyekért a politikai elit józanul gondolkodó tagjai a kérlelhetetlen felekezeti szembenállást tették felelőssé.¹⁹ Schilling gondolatmenete itt egyértelműen kosellecki ihletettségnak tűnik: világtörténelmi jelentőségű az a pillanat, amikor a modern államfejlődés első állomását jelentő abszolút állam, a vallásháborúk (vagy legalább részben vallási indíttatású háborúk) keserű tapasztalatára építve leválasztja a vallási/felekezeti és morális kérdéseket a saját maga számára fenntartott, centralizált és racionalizált hatalomgyakorlásról, a békés együttélésre képtelennek bizonyult polgárokat megfosztja a politikai participáció lehetőségétől, cserébe viszont magánszférájukban a korábnál jóval kiterjedtebb szabadságot biztosít számukra.

Ahogy fentebb már említettem, kiinduló intuíciói vonatkozásában a felekezetképződés és a konfesszionizáció kutatása alapvetően ökumenikus természetű, amennyiben elsősorban azt hangsúlyozza, hogy a normalizáció és egységesülés folyamata mind a három nagy felekezeten belül nagyjából hasonló módon és ütemben zajlik (lásd például Kálvin és Loyolai Ignác életművének igencsak vitatott párhuzamba állítását), s Európa különböző államaiban hasonló társadalmi funkciókat tölt be. Ezt a szuprakonfesszionális attitűdöt Schilling büszkén vállalja is, és korai, igen polemikus hangvételű írásaiban bornírnak és provinciálisnak nevezi a kérdéskör szerinte felekezeti elfogultságokkal terhes historiográfiáját.²⁰ Schilling munkáinak egyik leghesebb bírálója, a szintén evangélikus kötődésű Thomas Kaufmann azonban túlzottan általánosítónak ítéli a katolikus, evangélikus és református konfesszionizáció között nyilvánvalóan fennálló különbségek tagadását, vagy legalábbis az azok minimalizálását implikáló értelmezést, s a reformációt követően létrejövő „felekezeti kultúrák” egyedi sajátosságait próbálja kiemelni, aláhúзва például azt a tényt, hogy az ellenreformáció

¹⁸ Van Eijnatten, Joris: *Liberty and Concord in the United Provinces*. Leiden, 2002.

¹⁹ Schilling: *Confessional Europe*, 669–670.

²⁰ Balázs: *Az alkalmazás dilemmái*, 9.

kultúrája sok szempontból még ki is élezi a hit és a vallásgyakorlat katolikus és protestáns változata között fennálló különbségeket. Eszünkbe juthat például, hogy a katolikusok mennyire nagy mértékben építenek majd a „vizuális kommunikációra” a lelkek visszaszerzését célzó erőfeszítéseikben.²¹ Az elmélet negyvenéves történetét összefoglaló áttekintésében Reinhardt úgy véli, tiltakoznia kell a „felekezeti különbségek nivellálásának” vádjá ellen, melynek feltűnését azzal magyarázza, hogy egyes teológusok és történészek egyszerűen nem tudnak túllépni azon a meggyőződésen, hogy egyházuk az igazság egyetlen birtokosa.²² Egyszerű félreértésként – vagy szándékos félremagyarázasként – interpretálja az elméletet ebből az irányból érintő támadásokat, hiszen álláspontja szerint mind ő maga, mind Schilling mindig is azon az állásponton volt, hogy a „konfesszionalizációs programok formális és funkcionális ekvivalenciája nem vezetett az egymástól különböző felekezeti kultúrák eltűnéséhez”.²³

Kaufmann másik, nem kevésbé fontos kritikai megjegyzése viszont arra vonatkozik, hogy a konfesszionalizáció kutatási paradigmájának jegyében tevékenykedő historikusok gyakran eltúlozzák a felekezetek belső homogenitását, s ennek megfelelően nem hajlandók komolyan venni azt a kihívást, amely elé a különféle heterodoxok, másként gondolkodók, individualisták és „rajongók” állították az egységteremtőket.²⁴ Ennek az ellenvetésnek az kölcsönöz a pusztá történeti egyensúlytalanság vádján túlmutató jelentőséget, hogy annak idején mind Reinhardt, mind Schilling nagy hangsúlyt helyezett a felekezeteknek és a felekezeti államoknak az Európa társadalmi és politikai rendszerének modernizációjában játszott előkészítő szerepére.²⁵ Márpedig, ahogyan arról Balázs Mihály historiográfiai tanulmányában olvashatunk, a német történeti irodalomban Troeltsch óta komoly vita zajlik abban a kérdésben, hogy Európa társadalmi és politikai rendszerének igazi és hatékony modernizálói vajon az állammal összekapcsolódó, racionális uralmi és fegyelmi struktúrákat életre hívó egyházak – a társadalom ésszerű megfigyelmezését végrehajtó szilárd *mainstream* erők – voltak-e (ahogyan azt Schilling és Reinhardt állítják), vagy éppen ellenkezőleg, azon „rajongók, spiritualisták, szociniánusok, disszidensek, a radikális reformáció képviselői, ezeknek kisebb csoportjai vagy éppen magányos szereplői”²⁶ körében kell az igazi modernséget megelőlegező szellemet keresnünk, akik a megszabott intézményi és felekezeti keretek szorgalmas feszegetésével vétetik észre magukat. A kérdés jogosnak tűnik: a szabadságának gyökereit kereső Európa nyilván szeretné tudni, kik is a modernitás igazi előkészítői. A felekezetek és az államhatalom hatékony együttműködésén alapuló „ésszerű” társadalmi rend életre hívói vagy éppenséggel azok, akik az egyén lelkiismereti szabadságának nevében szembeszegültek a politikai-teológiai komplexum normáival és elvárásaival? Első látásra könnyen úgy tűnhet, hogy éppen a javíthatatlan individualisták – akik a létrejövő egyházi és állami intézményi struktúrákból látványosan kilógnak, akik a felekezeti korlátokat kizárólag a hívőket egymástól elválasztó, egymással szembefordító, a krisztusi üzenet szellemével összeegyeztethetetlen, „emberi, túlságosan is emberi” csinálmányokként hajlandók értelmezni – lesznek azok, akik az egyén lelkiismereti szabadságának (nem helyzetfüggő és pragmatikus, hanem univerzális és elvi alapokon nyugvó) védelmezésével, adott esetben pedig állam és egyház szétválasztásának követelésével nagyban hozzájárultak az európai modernség megalapozásához.

²¹ Muller, Jeffrey M.: *Communication visuelle et confessionnalisation à Anvers au temps de la Contre-Réforme*. Dix-Septième Siècle, vol. 60 (2008) No. 240. (2008/3) 441–482.

²² Reinhardt: *Felekezet*, 23–24.

²³ Reinhardt: *Felekezet*, 30.

²⁴ Balázs: *Az alkalmazás dilemmái*, 10–11.

²⁵ A modernizáció fogalmának különféle megítéléseiről lásd: Kármán: *A konfesszionalizáció*, 31.

²⁶ Kaufmann idézi: Balázs: *Az alkalmazás dilemmái*, 12.

Bár Schilling maga is kétségtelenül tesz említést arról, hogy a konfesszionalizáció mint kényszer életre hívta a maga – esetenként igen erős pozíciókkal bíró – ellenzékét,²⁷ s próbál is nevesíteni a felekezeti fundamentalizmus ügyében a kezdetektől fogva ellenérdekelte csoportokat, az mégis nyilvánvaló, hogy a tárgyalt korszak vonatkozásában a felekezetekben és a velük szövetséges államhatalomban látja az újkori társadalmi-politikai folyamatok első számú alakítóit, s mellettük legfeljebb marginális szerepet tulajdonít a rendszeren kívül álló, a fennálló politikai-teológiai rend egészével szemben – ilyen vagy olyan megfontolásból – kritikus pozíciót elfoglaló szereplőknek. Az ő idejük, Schilling szerint, majd csak 1650-et követően jön el. Igen tanulságos mindenesetre a felekezetiség totalitás-igényével szembeszegülő szereplők felsorolása: ide tartoznak a jogászok – a hagyományos jogrend ápolói éppúgy, mint a természetjog képviselői –, akik jogi keretek között próbálták tartani az egymással kibékíthetetlenül szembenálló felekezeti blokkok küzdelmét; a nemzetekfelettség és a felekezetfelettség kultúráját egyaránt ápoló arisztokraták, no meg – annak ellenére is, hogy az oktatási rendszer minden szintjén létrejöttek a konfesszionális alapú párhuzamos rendszerek – a szellemi élet és a tudományosság (a *République des Lettres*) képviselői.²⁸ A schillingi rekonstrukcióban semmiképpen sem jut tehát központi szerep a vallásos hit szubjektívizálóinak, a különféle naturalistáknak, deistáknak, ateistáknak, illetve mindazoknak a „korai felvilágosultaknak”, akik a *religiot* – legalábbis annak felekezeti megnyilvánulásait – már 1650 előtt sem voltak hajlandók *vinculum societatis*ként értelmezni, a politikai rendszer stabilizálásának esélyét pedig elsősorban abban látták, hogy az minél nagyobb mértékben függetlenedjen az egymást gyűlölő felekezetek hatalmi aspirációitól. Világos, hogy ezen irányok marginalizálásával nem mindenki ért egyet. Gondoljunk ismét csak Thomas Kaufmannra, aki szerint a jövőben „a konfesszionalizáció és a vallási másképpen gondolkodás viszonya [folyamatok] vizsgálatának középpontjába kell kerülni”.²⁹

Friss bírálatok

Véleményem szerint a fentebb ismertetett, a konfesszionalizáció paradigmáját elfogadó, annak bizonyos aspektusait továbbgondoló vagy alapos kritikával illető bírálatok komoly szerepet játszottak abban, hogy mára az elmélet korábbi fénye igencsak megkopott. A diskurzus jelenlegi állásáról maga Reinhardt egyébként úgy fogalmaz, hogy az elmélet a legkevésbé sem halott: némiképp megfiatalodva – korrigálva és új elemekkel kiegészítve – napjainkban is tovább él.³⁰ A német történész a teória bizonyos elemeit feladni látszik (elsősorban a modernizáció és felekezetesedés összekapcsolódása tárgyában üt meg a korábbinál jóval szkeptikusabb hangot), továbbra is ragaszkodik viszont számos korábban megfogalmazott tétel érvényességéhez. Ugyanakkor természetesen sok olyan historikussal találkozhatunk a szakirodalomban, akik ennél jóval kevésbé kedvezően ítélik meg a paradigma pozícióit. Cornel Zwierlein szerint például a konfesszionalizációs elmélet mára egyenesen a tudománytörténeti múlt részévé vált, s napjainkban, amikor a német történetírás olyannyira beágyazódott a nemzetközi folyamatokba, képtelenség volna komolyan venni egy szemmel láthatóan a német viszonyokra kidolgozott elmélet európai kiterjesztését célzó törekvéseket, amelyek szerte egyébként is komoly félreértésen alapulnak.³¹ A bírálatok véleményem szerint

²⁷ Balázs: *Az alkalmazás dilemmái*, 13.

²⁸ Schilling: *Confessional Europe*, 668–669.

²⁹ Idézi: Balázs: *Az alkalmazás dilemmái*, 12.

³⁰ Reinhardt: *Felekezet*, 30.

³¹ Zwierlein: *Konfessionalisierung*, 2.

legnagyobb figyelmet érdemlő elemei, amelyek a tolerancia kérdéskörét vizsgálók számára is komoly relevanciával bírnak, a felekezeti egyházak működésének „befelé radikálisan integrált, kifelé viszont hermetikusan zártként” (*internally coherent, externally exclusive*) való leírását, illetve az állam és egyházak együttműködésével keresztülvitt *Sozialdisciplinierung* hatékonyságának körvonalazását célozzák. Az a jeles holland historikus, Willem Frijhoff, akinek *Embodied Belief* című tanulmánykötete szemlátomást központi szerepet tölt be ebben a revizionistának nevezhető diskurzusban, már egy évtizede is vitathatatlan tényként közölte, hogy a konfesszionális paradigma uralmát gyakorlatilag felváltotta a kora újkor társadalmi-politikai berendezkedésének alapvető sokszínűségét kiindulópontnak tekintő közélet.³² Frijhoff érdekes meglátása szerint azokat az újkori jelenségeket és alakokat, amelyek és akik eddig egyértelműen és vegytisztán egy bizonyos felekezet képviselőiként tűndököltek, ma már hajlamosak vagyunk különféle irányzatok és tendenciák eredőjeként bemutatni (egy példája a sok közül: a kálvini etika ideáltipikus letéteményese, Rembrandt ma már egyházból kibeszélő, kételyekkel teli arminianusnak látszik). Kommunikációelméleti fogalmakkal szólva: az üzenetnek már nemcsak küldője (a népességet kétségtelenül erőteljesen homogenizálni kívánó állami-egyházi intézményrendszer), hanem legalább annyira a címzettje (jelesül a hatalmi törekvésekre reagáló, azokat részben elfogadó, ám esetenként ügyesen kiját-szó európai népesség) is megérdemli a történetírás figyelmét.³³

Némileg hasonló terminusokban veti fel a hatalmi törekvések sikerének és recepciójának problémáját a *Multiconfessionalism* címen kötetet szerkesztő Thomas Safley is, aki a kiadványhoz fűzött előszavában elsőként azt húzza alá, hogy a kora újkori európai államok többségében nemcsak egy, hanem két vagy gyakran több felekezet bírt hivatalos elismertséggel, a helyzet tehát jóval komplexebb volt annál, mint hogy egyszerűen csak egyház és állam együttműködésével írjuk le.³⁴ Bár a kor politikai gondolkodásának közhelye volt, hogy a közösség politikai stabilitásának szükséges feltétele a felekezeti homogenitás, a gyakorlatban az államhatalom jóval megengedőbben volt kénytelen eljárni, elsősorban azért, mert a sokszínűség teljes felszámolása megvalósíthatatlannak (emberéletben és rombolásban túl drágának) bizonyult.³⁵ A teória tehát nem feltétlenül esett egybe a praxissal, az az értelmezés pedig főleg nem tartható, amelynek értelmében a felekezeti sokszínűség csak átmeneti állapot lett volna, amelyet aztán a rendteremtő-homogenizáló szándékok elsöpörnek. Másik fontos – az előbbivel nyilvánvalóan összefüggő – állítása, hogy a homogenizáló szándékok „célközönsége” – esetünkben az egyházi és állami elit normalizáló törekvéseinek alávetett hívők és egyben alattvalók – sohasem „egy az egyben” recipiálják a felülről érkező fegyelmező intézkedéseket, hanem a hatalomnak visszabeszélve, a hatalommal egyeztetve, az elvárásokat saját filtereiken átszűrve és gyakran komoly kompromisszumokat is kiharcolva – esetenként pedig a fentről érkező elvárásokra egyenesen fittyet hányva.³⁶ Aligha helyes tehát a konfeszszionalizáció kapcsán *internally consistent process*ről beszélni: Safley szerint sem a felekezetépítés, sem a modern állam ezzel összefüggő struktúráinak kiépítése nem írható le *top-down* folyamatként. Hatalom nemcsak a magasban van, fejedelmi udvarokban, rendi

³² Frijhoff, Willem: *How plural were the Religious Worlds in Early-Modern Europe* In: Dixon, C. Scott – Freist, Dagmar – Greengrass, Mark (eds.): *Living with Religious Diversity in Early-Modern Europe*. London, 2009. 21–22.

³³ Frijhoff: *How plural*, 23.

³⁴ Safley, Thomas Max (ed.): *A Companion to Multiconfessionalism in the Early-Modern World*. Leiden, 2011. 7–8.

³⁵ Safley: *A Companion*, 12.

³⁶ Safley: *A Companion*, 9–10.

gyűlésekben és nemzeti zsinatokon, hanem helyben is, mi több: a helyi szint gyakran egyáltalán nem a felülről érkező ukázok gyakorlati megvalósításán, hanem az adott erőviszonyoknak megfelelő kompromisszumok kimunkálásán fáradozik.

A konfesszionizáció paradigmáját illető bírálatok központi kérdésének az tűnik tehát, hogy vajon mennyire tekinthetők sikeresnek a fentebb pontokba szedve tárgyalt normalizáló és homogenizáló törekvések, az újkori individuum élete és meggyőződése felett gyakorolt intézményi (egyházi és/vagy állami) kontroll mennyiben volt eredményes, s mennyiben kijátszható/megkerülhető. Bizonyon önkritikára e téren Reinhardt és Schilling is hajlamosnak látszott, ám azzal a két német tudós aligha lehet kibékülve, hogy az új kutatási irány kulcsszavai szemmel láthatóan a következők: *contingency, interaction, negotiation*. A Thomas Safley szerkesztette, fentebb már említett kötet tanulmányai egyébként természetesen nemcsak a közjogi többfelekezeti helyzeteket tárgyalják, hanem gyakran arról is szólnak, hogy a kora újkorban a hívek felekezeti identitása nem minden esetben olyan stabil és egyértelmű, mint azt a felekezeti paradigma hívei gondolni látszanak. Konkrét esettanulmányok azt látszanak bizonyítani, hogy a kontextus és mindennapi boldogulás követelményei egy dialektikusan alakuló viszonyt hívnak életre felekezeti hovatartozás és önkép között – magyarul szólva: az evangélikus felekezethez tartozó hívő bizonyos helyzetekben evangélikusként viselkedik és definiálja önmagát, ám más helyzetekben, ha érdeke úgy kívánja, képes lehet arra, hogy ettől eltekintsen (lásd erről pl. a *Forgetting Faith?* beszédes címet viselő tanulmánykötetben szereplő írásokat is³⁷). A mindennapi élet különféle aspektusainak vizsgálata valóban árnyalni képes az áthághatatlan felekezeti határok szabdalta Európa rémképét. Alexandra Walsham remek tanulmánya például azt illusztrálja, hogy bár a rivális egyházak papjai és prédikátorai igencsak hajlamosak az eretnekekről vagy éppen a pápistákról beszélve a közösség lelki egészségét fenyegető kórság (pestis, lepra, fekély) metaforáival élni, az egyszerű hívek saját vagy közeli családtagjaik halálos betegsége esetén nem haboznak más felekezetű orvosok segítségéért folyamodni (mi több: gyermekét megmentendő, néha a legkérlelhetlenebb puritán is a Mária-ermék vagy a szenteltvíz pápista fortélyához fordul).³⁸ A felekezeti identitás erejének lakmuszpapírjaként remekül használható végül a mindennapi élet egy fontos fejezete, jelesül a vegyes házasságok kérdése: úgy tűnik, hogy ahol és amikor nagy számban találunk arra példát, hogy különböző felekezetekhez tartozó házaspárok kötik össze életüket, ott a konfesszionális határok átjárhatók, ahol viszont nem vagy csak ritkán köttetnek vegyes házasságok, ott a felekezeti identitás elsöprő erejének látszik. A német történész, Dagmar Freist amellet érvel, hogy a dolog nem ilyen egyszerű: a más felekezetből házastársat választók tisztában vannak azzal, hogy súlyos határátlépést (*crossing border*) követnek el, kulturális tapasztalataik és vallási tárgyú intellektuális meggyőződéseik azonban mégsem feltétlenül akadályozzák meg őket ebben.³⁹

A konfesszionizáció paradigmájának mindenhatóságát revízió alá venni kívánó történészek arról írnak tehát, hogy az újkor évszázadaiban Európa vallási-felekezeti arculata jóval komplexebb, mint amilyennek azt az intézményi és egyházi természetű vizsgálatok mutatják. Az utóbbi években megjelent kiadványok és bőséges anyagi támogatást elnyerő kutatási

³⁷ Karremann, Isabel – Zwierlein, Cornel – Groote, Inga Mai (eds.): *Forgetting Faith? Negotiating Confessional Conflict in Early Modern Europe*. Berlin–Boston, 2012.

³⁸ Walsham, Alexandra: *In Sickness and Health: Medicine and Inter-Confessional Relations in Post Reformation England*. In: Dixon–Freist–Greengrass: *Living with*, 214–240.

³⁹ Freist, Dagmar: *Crossing Religious Borders: The Experience of Religious Difference and its Impact on Mixed Marriages in 18th Century Germany*. In: Dixon–Freist–Greengrass: *Living with*, 203–206.

programok címében gyakran szereplő *diversity* és a *plurality/pluralization* kifejezések a historikusok azon meggyőződésére utalnak, hogy az egyházak és a velük szövetséges államhatalom meghirdette szigorú normák gyakran csak külsődlegesek és felületek maradtak, s inkább a hatalmi tényezők *szándékait* írják le, mintsem a történeti valóságot. A szilárd rend és a kiszámítható uniformitás létrehozása, az ortodoxia és az ortopraxia megteremtése és fenntartása nyilvánvalóan a kora újkor politikai aktorainak első számú célkitűzése volt – s bizonyos mértékig természetesen sikerrel jártak.⁴⁰ Léteznek azonban olyan perspektívák, ahonnan nézve nagyon viszonylagosnak tűnik ez a siker. A nagyszabású makrohisztóriai koncepciót az utóbbi másfél évtizedben a mindennapi élet mikrohisztóriai tesztjén próbára tévő historikusok eredményei azt látszanak illusztrálni, hogy a kétségtelenül fennálló és a korban minden bizonnyal központi jelentőségű felekezeti elkülönülés nem feltétlenül (vagy legálábbis nem mindig) antagonisztikus szembenállásban nyilvánult meg, hanem adott esetben széles tere nyílhatott a felekezeti határok légiesülésének és a rivális konfessziókhoz tartozó hívek pragmatikus együttműködésnek is.

A mindennapi élet vizsgálata természetesen nem feltétlenül vezet a konfesszionalizációs paradigma teljes elvetéséhez. Számos historikust felsorolhatunk Safleytől Benjamin Kaplanig, akik az elmélet komoly hasznát és jelentős erényeit elismerve, annak mikrohisztóriai eszközökkel történő árnyalását, javíthatóságát tartják feladatuknak.⁴¹ A konfesszionalizáció elméleti keretei között tevékenykedő historikusok képesek voltak felmutatni a normát, azt tehát, aminek elvben meg kellett volna valósulnia, egyszerűen: a kora újkor vallásosság *public face*-ét. A revizionisták inkább a normarendszer gyakorlati megvalósulásának – esetenként igen meglepő – alakulására figyelmeztetnek. Befelé teljesen homogén, egymás irányában viszont teljesen zárt felekezetek posztulálása helyett a különféle felekezetekhez tartozó hívek – kétségtelenül nehéz – együttélésére, a korlátok és szabályozók rugalmas alkalmazásának és megkerülésének történeteire látszanak helyezni a hangsúlyt. Gyakran kutatott téma például a kényszerű vagy meggyőződésből véghez vitt konverziók és rekonverziók vizsgálata,⁴² de számos tanulmány tárgyalja azokat az utazókat is, akik idegenben kénytelenek megtapasztalni a rivális felekezet által megszabott életvitelt, kénytelenek átmenetileg adaptálódni ahhoz, s mire visszatérnek hazájukba, a relativitás tapasztalata nagyban megváltoztatja gondolkodásukat.⁴³ Természetesen olyan írásokkal is találkozhatunk, amelyeknek vezérlő elve a konfesszionalizmus paradigmájának kérelmetlen elvetése. Az ebben a szellemben fogant tanulmányok szerzői a kora újkor társadalmát jellemző vallási pluralitást egyértelműen a konfesszionalizációra irányuló szándékok kudarcának bizonyítékaként értékelik. Úgy tűnik, erről a platformról indulnak ki egy müncheni kutatócsoport (*Pluralization and Authority in the Early Modern Period*) erőfeszítései.⁴⁴ A korszak népi vallásosságát és mentalitástörténetét tanulmányozó Robert W. Scribner azt húzza alá, hogy amit a hívőknek *tanítottak*, egyáltalán nem esik egybe azzal, amit az iskolákból kikerülők valóban hittek vagy gondoltak.⁴⁵ Luise Schorn-Schütte még ennél is messzebb megy: szerinte, mivel az intézmények által

⁴⁰ Dixon, C. Scott: *Introduction*. In: Dixon–Freist–Greengrass: *Living with*, 1–20.

⁴¹ Lásd például: Mark Greengrass zárótanulmányát: *Afterword: Living Religious Diversity*. In: Dixon–Freist–Greengrass: *Living with*, 281–295.

⁴² Luria, Keith P.: *Sacred Boundaries: Religious Coexistence and Conflict in Early-Modern France*. Washington DC, 2005.

⁴³ Maczak, Antoni: *Travel in Early Modern Europe*. Cambridge, 1995.

⁴⁴ www.sfb-frueheneuzeit.uni-muenchen.de. Lásd: Friest: *Crossing Religious Borders*, 203.

⁴⁵ Scribner, Robert W.: *Elements of Popular Belief*. In: Brady, Thomas (ed.): *Handbook of European History 1400–1600*. Leiden, 1994. I. 232–264. (254).

hirdetett normák és szabályok egyszerűen nem érték el a széles néptömegeket, a konfesszionizáció összességében kudarcos kísérletként (*failure*) értékelendő.⁴⁶ Valóban számos példát találhatunk arra, akár még a 18. századból is, hogy a keresztény hívek tökéletesen tudatlanok egyházuk legfontosabb dogmái tárgyában, a felülről érkező okítás esetükben tehát nyilvánvalóan nem érte el célját.⁴⁷

A tolerancia kérdése

Hogyan illeszkedik vajon a kora újkor európai történetének a konfesszionizmus paradigmája szerinti leírásába a tolerancia elmélete és gyakorlata? A vallási indíttatású erőszak intenzitásának csökkenését a fokozatosan önmagára ébredő ész térhódításának következményeként leíró, a „liberális” kánon nagy alakjainak életművére koncentrááló hagyományos narratíva nem sokat törődik a történeti kontextussal, pedig Castello, Locke, Voltaire és John Stuart Mill nyilvánvalóan nem pontosan ugyanazokra a kérdésekre kénytelenek válaszolni. A kérdés felvetését már az is indokoltá teszi, hogy Schilling igen sokat ír a konfesszionizációnak a politikai fogalmak történetére gyakorolt mély hatásáról.⁴⁸ Enélkül is sejthető persze, hogy a szekularizáció beindulását megelőzően a vallási türelem hirdetőinek és a pluralitás védelmezőinek a felekezeti kizárólagosság elvárásaival szemben kellett megfogalmazniuk javaslataikat, méghozzá annak ismeretében, hogy a helyzet a legkevésbé sem nekik kedvez. A felekezeti ortodoxia és az egyházfegyelem biztosítására és fenntartására irányuló szándék, a disszidensek és heterodoxok eltávolítása az egyházakból (vagy legalábbis szigorú kontroll alatt tartása), a cenzúra- és propagandagépezet életre hívása és működtetése, az oktatási rendszer és az iskolai tananyagok viszonylagos egyirányúsítása, összességében tehát *az államok felekezeti és az egyes egyházak kulturális homogenitásának megteremtésére irányuló törekvés* nyilvánvalóan ellentétes a sokszínűség védelmezéseként felfogott tolerancia elvárásaival.⁴⁹ A társadalmi élet legkülönbözőbb aspektusainak vallási jelentőséggel való felruházása – amit talán túlzás volna egyszerűen a mindennapok (re)szakralizációjaként leírni – természetesen minden korábbinál nagyobb befolyást kölcsönzött a felekezeti kizárólagosság fenntartásában és elmélyítésében érdekelt egyházaknak.⁵⁰ Maga Reinhardt pedig elismétli fentebb már idézett magyarrá fordított előadásában, hogy az alattvalók homogenizációjára és diszciplinárizálására vállalkozó politikai aktor, a világi hatalom a kora újkor folyamán felekezeti egy percig sem volt semleges. A világi hatalom és a domináns egyház együttműködésének (vagy éppen teljes összefonódásának) alapját a politikai elitnek az a mélyen gyökeredző meggyőződése teremtette meg, hogy a vallási-felekezeti pluralitás nagyban fenyegeti a politikai közösség békéjét és biztonságát. A világi hatalomnak vallási legitimitációja és – ettől elválaszthatatlan – felekezeti irányultsága olyan erőt kölcsönzött, amelyről egyszerűen nem mondhatott le. Az ilyen vagy olyan megfontolásból az átlagosnál nagyobb

⁴⁶ Schorn-Schütte, Luise: *Konfessionalisierung als wissenschaftlicher Paradigma?* In: Bahlcke, Joachim – Strohmayer, Arno (eds): *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa*. Stuttgart, 1999. 63–77.

⁴⁷ Holzem, Andreas: *Religion und Lebensformen: Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster 1570–1880*. Paderborn, 2000.

⁴⁸ Schilling: *Confessional Europe*, 656–659.

⁴⁹ Lotz-Heumann: *The Concept*, 105–106.

⁵⁰ Bödeker, Hans – Donato, Clorinda – Reill, Peter (eds.): *Discourses of Tolerance and Intolerance in Enlightenment Europe*. Toronto 2009. Lásd Bödeker bevezetőjét, 19–26.

toleranciát mutató közösségek – például Erdély – gyengének bizonyulnak, azaz megfizetik a lazaság politikai árát, írja Reinhardt.⁵¹

Az egységet és homogenitást megkérdőjelezhetetlen értéként kezelő, egy-egy domináns felekezettel minden esetben összekapcsolódó kora újkori állam tehát szükségszerűen intoleránsnak látszik, s amikor csak mérsékelten az, akkor annak háttérben elsősorban pragmatikus és nem elvi megfontolásokat kell keresnünk. A kisebbségi helyzetüknek köszönhetően majd mindenhol toleranciára szoruló, az egyéni elkötelezettség fontosságát hangsúlyozó s ennek megfelelően a sokszínűséget értéként definiáló vallási közösségeknek nem meglepő módon sokáig igencsak „nehezeére esik” a konfesszionalizáció fegyelmi kényszereinek elfogadása és az egyházzá alakulás. Lehetséges amellet érvelni, ahogyan Po-chia Hsia tette 1989-ben, hogy mivel a konfesszionalizáció paradigmája értelmében a folyamatok főszereplői a *territorial state* és a három nagy felekezet (esetleg az anglikánnal kiegészülve), az anabaptisták, hasonlóan a szentháromságtagadókhöz és más heterodoxokhoz – amelyek ráadásul a lehető legkritikább esetben tudnak domináns egyházzá válni – voltaképpen a konfesszionalizáció folyamatán kívül esnek, legfeljebb elszenvédői lehetnek a nagy felekezetek sikeres önpozicionálásának.⁵² Órájuk tehát sokáig nem látszik alkalmazhatónak a paradigma. A felekezetté – zárt, exkluzív közösséggé – alakulás elutasításának komoly teológiai-bölcseleti alapjai vannak: a radikális biblicizmus szellemével a legkevésbé sem látszik összeférhetőnek, hogy emberek által szerzett szövegeknek – a Szentírás textusára épülő, de nyilvánvalóan nem bibliai terminusokat is tartalmazó hitvallásoknak – olyan autoritást tulajdonítsanak, amelynek az egyén, keresztyéni szabadságát feladva, fegyelmezetten alárendeli magát. „Isten szava elégséges hitvallás”, s Krisztus urunk egyébként sem parancsolta meg, hogy második eljöveteleig nemcsak látható, de a híveket egymástól elválasztó, az egyén keresztyéni szabadságát pedig nagyban sértő „egyházakat” hívjanak életre az üdvözülni vágyó emberek. A *chrétiens sans église* informális csoportjai – például a kollegiánsok – a felekezetiesedés folyamatának komoly ellenzékét jelentik, s individualista hitfelfogásuk elemei nyilvánvalóan tovább élnek a későbbi fejleményekben.⁵³ A normalizálódási kényszer azonban minden kétséget kizáróan megkerülhetetlen jelensége a kornak. Ha az anabaptizmussal foglalkozó szakirodalomban tallózunk, azt látjuk, hogy például Hans-Jürgen Goertz a felekezetépítés elméletének elemeit felhasználva beszél a mennoniták önfegyelmező folyamatáról, amelynek során laza mozgalomból viszonylag szervezett egyházzá válnak, ha nem is az államhatalomnak köszönhetően. S ahogy Balázs Mihály is kifejti: lassacskán az erdélyi szentháromságtagadók is kénytelenek feladni azzal kapcsolatos reményeiket, hogy a Szentírás szövege minden hívőt magában foglaló konszenzust teremthet – ekkor viszont előttük is megnyílik az út az egyházzá/felekezetté válás előtt. Ez esetben azonban csak és kizárólag *Gruppenkonfessionalisierung*ról lehet szó, azaz a paradigmát akkor alkalmazhatjuk rájuk, ha hangsúlyozzuk, hogy nem az uralkodó/szuverén teszi velük, hanem önmagukon hajtják végre (*a self-directed rather than State directed social discipline*),⁵⁴ azaz ismét Schmidt és Kaufmann korábbi kritikájához jutunk vissza.

⁵¹ Reinhardt: *Felekezet*, 16.

⁵² Po-chia Hsia, R.: *Social Discipline in the Reformation. Central Europe, 1550–1750*. London – New York, 1989.

⁵³ Keszérű Gizella: *A kötelékek lazítása. Kollegiánsok és barátai*. In: Balázs Mihály – Font Zsuzsa – Kovács András (szerk.): *Köleséri Sámuel és az európai korai felvilágosodás: tanulmányok és szövegek*. Kolozsvár, 2016. 54–72.

⁵⁴ Lásd: Driedger, Michael: *Confessionalisation* szócikkét a *Mennonitisches Lexikon*ban: <http://www.mennlex.de/doku.php?id=top:konfessionalisierung> (letöltés: 2009. aug. 10.)

Első látásra könnyen úgy tűnhet tehát, hogy minél sikeresebb az újkori társadalmak konfesszionizációjának folyamata, annál kisebb a pluralizmus érvényesülésének lehetősége, s annál korlátozottabb jogokkal bír a vallásgyakorlat terén az individuum. Schilling szerint az 1640-es évektől beinduló, végső soron a felvilágosodásba torkolló dekonfesszionizáció és szekularizáció teremti majd meg a felekezetfeletti kapcsolatok és a felekezetenkívüliség korábnál jóval nagyobb mértékű szabadságát.⁵⁵ A konfesszionizmus homogenitást és fegyelmet célzó törekvései, megtámogatva az intolerancia keresztény tradíciójával⁵⁶ megfelelő alapul szolgálnak az elhajlókkal szembeni kemény fellépésre. A felekezeti fundamentalizmus „minden korabeli felekezetre jellemző hajlamban gyökerezett, amely befelé radikális integrációt, míg a kívülállókkal, más felekezetekkel szemben agresszív elhatárolódást hirdet, és amely a konfesszionizálódás csúcspontján kész a korlátlan, totális konfrontációra, tehát nemcsak a vallási vagy ideológiai összecsapásokra, hanem a társadalmi és politikai harcra is”.⁵⁷ Bár a reformátorok ismeretes módon a keresztény szabadság védelmezőiként léptek fel, a reformációt követő két évszázadban az individuumnak – paradox módon – jóval kisebb esélye volt érvényesíteni lelkiismereti és vallásgyakorlati szabadságát, mint a késő középkor évszázadaiban. A tolerancia magyar filozófiatörténete szerint „[n]emcsak egész Európa, csaknem minden ország is gyűlölködő felekezetekre bomlott; kül- és belháborúk szaggatta testén a tolerancia legfeljebb olyan reálpolitikai engedmény volt, mint az erastianizmusban, vagy a polgárháborús patthelyzetben a francia ’politikuskónál’. A *cuius regio, eius religio* békéje talán még az inkvizíciónál is képtelenebb kényszert hozott, mivel a világi hatalom kezébe adta az alattvalók hitének meghatározását.”⁵⁸ Ha tehát a toleranciát az individuumra vonatkoztatjuk, azaz az egyén jogainak – lelkiismereti és vallásgyakorlati szabadságának – érvényesüléseként értelmezzük, akkor világos, hogy az egymással rivalizáló felekezetek között egyre magasabbra emelkedő korlátok, a felekezetfeletti törekvések fokozatos ellehetetlenülése, a felekezetek életét átható egyre exkluzívabb csoportidentitás és a belső *dissent* egyre hatékonyabb letörése a legkevésbé sem teremt könnyű helyzetet. Maga a konfesszió fogalma implicálta a fegyelmet, a rendet, az anarchikus és individualista heterodoxia keménykezű letörését. Az erőfeszítések eredményeként borzasztóan megnőtt a felekezetek kohéziója, akár más identitáselemek rovására is. A puritánok gyakran beszélnek arról, hogy lélekben sokkal közelebb állnak egy francia vagy svájci reformátushoz, mint egy „pápista” angol honfitársukhoz. Kaplan szerint a változások dinamikája egyértelmű: minél erősebb az identitásunk, a belső csoportkohézióink, annál kérlelhetetlenebbek és intoleránsabbak vagyunk kifelé.⁵⁹

Véleményem szerint a fentebbi kép több irányból is árnyalható és árnyalendő. Kezdjük azzal, hogy az intézményesült egyházak és az állam befolyásának növekedése egyáltalán nem csak az erőszak és a represszió intenzitásának elmélyüléseként írható le. A vallási megfontolásból elkövetett nyílt erőszak, a másfelekezetűek vagy másként gondolkodók üldözése ugyanis gyakran nem hatalmi tényezőik műve, hanem lehet valamely felekezethez tartozó egyszerű hívek spontán gesztusa. Jól tudjuk: a vallási tévelygés nem egyszerűen személyes ügy, hiszen az eretnokség „fertőző”.⁶⁰ A kor sok keresztény hívőjének alapvető meggyőződése,

⁵⁵ Schilling: *Confessional Europe*, 641.

⁵⁶ Kaplan, Benjamin: *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*. Cambridge, 2007. 33.

⁵⁷ Schilling: *Az európai hatalmi rendszer*, 202.

⁵⁸ Ludassy Mária: *A toleranciától a szabadságig*. Budapest, 1992. 7–8.

⁵⁹ Kaplan: *Divided*, 40.

⁶⁰ Kaplan: *Divided*, 46–78.

hogy az Úr megbünteti azt az országot, amelyet az eretnekség mocska büntetlenül beszenyenez. A 16. századi Franciaországban gyakorolt vallási erőszak megnyilvánulásainak vizsgálata azt mutatja, hogy a katolikus vagy protestáns néptömegek leginkább akkor lépnek fel agresszívan a máshitűekkel szemben, amikor világossá válik számukra, hogy a hatalom helyi vagy országos képviselőitől hiába várják a közösség „megtisztítását” és a vallási homogenitás helyreállítását.⁶¹ Az államhatalom és az egyházak által közvetített és újonnan kikényszerített viselkedési normák azonban nem teszik lehetővé a „megtisztulás” spontán és rituális erőszakának gesztusait, így az állam és a domináns felekezet hatalmának növekedése adott esetben a korábnál nyugodtabb helyzetbe hozhatja nemcsak a többségi, hanem a kisebbségi felekezethez tartozó vagy éppen heterodox nézeteket valló polgárt is. A fegyelmezettebb, civilizáltabb, alattvalóibb mentalitás rákényszerítése az alttalálókra sok helyen véget vetett a reformáció korai szakaszát jellemző spontán „népi” erőszaknak és üldözésnek. Az állam és az egyházak – igaz, hogy az egyén felett a korábnál jóval szigorúbb uralmat gyakorolva – olyan normákat érvényesítettek, amelyek szembemennek az erőszakra vezető ösztönökkel és az azt legitimáló tradíciókkal. Azok a szakirodalomban sokat tárgyalt erőfeszítések, amelyek a vallásos hit megtisztítását célozzák a premodern babonától, fanatizmustól és a mágiába vetett hittől, nyilvánvalóan bírnak tehát bizonyos relevanciával a tolerancia kérdéskörét illetően is. Az egyházak, bár az intolerancia intézményesült formáját kétségtelenül gyakorolták, mégis olyan fegyelmet követeltek meg híveiktől, amely a túlkapaszkodásokat, a strukturálatlan gyűlölködést és a spontán erőszakot kétségtelenül kizárta. A jó keresztény és jó polgár békében él felebarátjával,⁶² talán még akkor is, ha az más felekezethez tartozik, vagy ha ortodoxiája megkérdőjelezhető. Az eretnek elfogadhatóságával vagy elfogadhatatlanságával kapcsolatos döntést mindenestre a felsőbbbire bízza, s spontán módon nem lép fel senki ellen. A kalvinista *policy of sin* ismeretes módon észszerű, józan, fegyelmezett viselkedést, érzelmeinek és szenvedélyeinek uralását várja el az egyéntől, márpedig ebbe aligha fér bele a másként gondolkodókkal szembeni spontán erőszak.⁶³ A kiszámítható és fegyelmezett viselkedés olyan civilizatorikus érték, amelynek bevésoedéseért az egyházak sokat tettek, ám központi elemei természetesen a szekularizáció után is megmaradnak, s a modern „laikus” polgár sajátjai lesznek. Mindennek arra a felismerésre kell vezetnie bennünket, hogy az egyén szabadságfokát nem kizárólag az állam hatalmi szférájának szűkre szabása és a felekezetek befolyásának visszaszorulása növeli. Az Egyesült Tartományok vonatkozásában Jonathan Israel arról beszél, hogy az interkonfesszionális konfliktusok intenzitása akkor csökken (a kedélyek akkor nyugszanak le), amikor a felekezetek közti erőviszonyok beállnak, állandósulnak, azaz amikorra világossá válik, hogy egyik konfessziót sem fenyegeti az eltűnés veszélye. Tegyük ehhez hozzá, hogy a különböző felekezetek, köszönhetően annak, hogy nem akartak híveket veszíteni a „lelkek piacán”, gyakran megpróbáltak – intenzív egyezkedés és gyakorlatias kompromisszumok útján – zöldágra vergődni „saját” disszenteriekkel és heterodoxaikkal, azaz esetleges engedmények árán is belül tartani őket az egyházon, még akkor is, ha a közösség belső pluralitása így sokak számára ijesztő méretet öltött.⁶⁴ Jól mutatja a viszonyok

⁶¹ A közösség beszenyeződése és az eretnek ellen gyakorolt erőszak általi megtisztulása tárgyában a klasszikus tanulmány: Zemon Davis, Natalie: *Az erőszak rítusai*. In: uő: Társadalom és kultúra a kora újkori Franciaországban. Budapest, 2001. 139–167.

⁶² Schilling: *Confessional Europe*, 661.

⁶³ Schilling: *Confessional Europe*, 661–662.

⁶⁴ Frijhoff: *How plural*, 33. Ha a távolság túl nagy volt, s a kisebbség integrálhatatlannak tűnt, akkor a szakadás elkerülhetlenné vált (lásd például a dordrechti zsinatot és az arminiánusokkal való leszámolást).

bonyolultságát, hogy az adott egyház érdekeinek kérlelhetetlen védelmezése, a rivális felekezetektől való szigorú elhatárolódás („intolerancia”) feltétele számos esetben az egyházhöz közeli heterodoxok viszonylagos „tolerálása” volt. Tanulságként pedig megállapíthatjuk, hogy az intra- és interkonfesszionális erőszak felszámolása, a békés koegzisztencia nem kizárólag a felekezetek közötti határok felszámolása vagy légiesítése útján lehetséges.

Az egymással rivalizáló egyházak és a velük összekapcsolódó államhatalom tehát egyfelől kétségtelenül intoleránsak, másfelől viszont szemlátomást „rendet csinálnak” a társadalom befolyásuk alatt tartott részében, s ennek az újsütetű rendnek pozitív aspektusai is vannak a tolerancia vonatkozásában. Azonban, ahogy dolgozatom korábbi bekezdéseiből is kiderül, erős – és egyre erősebb – historiográfiai pozíciókkal bírnak azok a historikusok, akik egyfelől nem látják olyan nagyknak azt a rendet, másfelől pedig eltúlozzottnak érzik az a kizárólagos szerepet, amelyet Schilling és Reinhardt a rivális konfesszióknak tulajdonít a kora újkori társadalmak életében. Az elmélet bírálói közül Winfried Schulze például arra hívja fel a figyelmünket, hogy a korszakot számos, a vallástól és az egyházaktól tökéletesen független intellektuális és társadalmi természetű vívmány jellemzi: a filozófia- és eszmetörténeszek például a bölcseleti és vallási szkepticizmus koraként, a vallásos hit első megingásának, a hitetlenség korai manifesztációinak évszázadaként könyvelik el a kort, s ezekkel nyilvánvaló összefüggésben a vallási tolerancia és a lelkiismereti szabadság elméletének kidolgozása kapcsán is nagy lépések történtek ekkoriban. Martin Heckel és Michael Stolleis pedig a politika közjogi és természetjogi alapokon történő teológiátlanítását tartják a korszak fontos történéseinek. Schulze szerint aránytévesztés tehát azt mondani, hogy a kora újkor idején valahol a mélyben készülődnek azok az erők, amelyek majd 1650-et követően a szekularizációhoz és a felvilágosodáshoz vezetnek: szerinte már 1550 és 1650 között is komoly befolyással bírtak a felekezeti vallásosságtól idegen vagy azzal kifejezetten ellenséges viszonyban álló erők.⁶⁵

A hitbéli meggyőződések relativizálódása, a szkepszis és a hitetlenség lassú térhódítása nyilván vezethet a vallási indíttatású erőszak intenzitásának mérséklődéséhez és a tolerancia elmélyüléséhez. Ez az összefüggés – ahogyan Richard Tuck híres tanulmánya óta ez viszonylag ismert – természetesen nem egyértelmű, hiszen pusztán politikai természetű érvek is szólhatnak a sokszínűség megtűrésének veszélyes volta és a vallási/felekezeti homogenitás fenntartásának feltétlen szükségessége mellett.⁶⁶ A hit megingása tehát nem feltétlenül vezet nagyobb toleranciához, sőt gondolhatjuk úgy is Perez Zagorinnal és másokkal, hogy a tolerancia igazi apostolai nem a korai hitetlenek voltak, hanem azok az irenikus és spiritualista színezetű hit által vezérelt gondolkodók, akik a minden keresztény hívőt egymással összekapcsoló közös, etikai és teológiai természetű meggyőződések fontosságát s a felekezeti szembenállás borzalmas következményeit hangsúlyozták.⁶⁷ Nem kétséges, hogy az a politiko-teológiai vita, amely a közösségek felekezeti homogenitásának védelmezőit állította szembe a felekezetfeletti egység híveivel, adott esetben igen komoly gyakorlati jelentőséggel is bírhatott, hiszen eredményei a törvényhozásban is minden bizonnyal lecsapódtak, arról már nem is beszélve, hogy uralkodók és államférfiak között is találunk olyanokat, akik

⁶⁵ Schulze kritikáját az alábbi tanulmány alapján foglaltam össze: Lotz-Heumann: *The Concepts*, 104.

⁶⁶ Tuck, Richard: *Skepticism and Toleration in the Seventeenth Century*. In: Mendus, Susan (ed.): *Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives*. Cambridge, 1988. 21–37.

⁶⁷ Világos, hogy az egységkeresés analitikus értelemben elkülönül a toleranciától (sőt, ha úgy vesszük, éppen ellentétes azzal, hiszen a tolerancia nem az egységet hirdeti, hanem éppen a különbözőség, a sokszínűség eltűrésének parancsát fogalmazza meg), mégis úgy gondolom, hogy a kérlelhetetlen felekezeti szembenállást elfogadhatatlannak ítéelő gondolkodók esetenként olyan, igen figyelemre-méltó receptekkel álltak elő, amelyek megvalósulása elejét vette volna az erőszaknak.

önmagukat nem katolikusként vagy protestánsként, hanem egyszerűen keresztényként definiálták (gondoljunk csak Habsburg Miksára vagy Orániai Vilmosra). Dolgozatom hátralévő részében azonban mégsem az irénizmus nagy alakjaival, a dogmatikai viták tudatos meghaladóival kívánok foglalkozni, hanem – felbátorodva a konfesszionalizmus paradigmáját illető mikrohistóriai jellegű kritika eredményein – a tolerancia vonatkozásában próbálom röviden szemügyre venni a nagy törvényszövegek és a jelentős értekezések mögött gyakran elhalványuló „nem-hivatalos” gyakorlatot. Az Egyesült Tartományok vonatkozásában ismét csak Willem Frijhoffot idézem meg, aki az *everyday ecumenism* és az *interconfessional conviviality* fogalmának kidolgozásával arra hívja fel a figyelmet, hogy az elvben korlátlan felekezeti exkluzivizmus és szembenállás a gyakorlatban egyáltalán nem mutat olyan szörnyű képet: a különböző hitű németalföldi polgárok, néha focsikorgatva ugyan, de készek az élet számos szférájában együttműködni egymással. Gregory Hanlon és Keith Luria műveiben Franciaország vonatkozásában olvashatunk hasonlókról: a katolikus és hugenotta polgárok számos francia városban képesek voltak az együttélésnek olyan gyakorlati stratégiáit kidolgozni, amelyek adott esetben felülírták a felekezeti gyűlölködést, és elejét vették a helyi polgárháborúknak.⁶⁸ Végső soron Benjamin Kaplan európai áttekintésének legfontosabb üzenete is az, hogy a keresztényeket egymástól elválasztó felekezeti korlátok magasra emelkedésének korszakában is nyílik mód az erőszak és a kényszer elkerülésére – bár ezt helyesebb *coexistence*-nek, mint toleranciának nevezni, az utóbbi fogalom ugyanis implikálná a más-ság elfogadását és a sokszínűség értéként kezelését (amiről a legtöbb esetben nyilvánvalóan szó sincs). Ehhez az értelmezői irányhoz kapcsolódik Alexandra Walsham érdekes könyve is, amelynek fő állítása az, hogy tolerancia és intolerancia a mindennapokban egyáltalán nem egymást kizáró, hanem egymást váltó, egymást kiegészítő gyakorlatokként tűnnek fel.

Ejtsünk szót végül a felekezeti határok tudomásul vételét, ugyanakkor bizonyos mértékű meghaladását is jelentő gyakorlatról, a színlelésről. Ahogyan arról magyarul Almási Gábornál olvashatunk, a 16–17. században központi jelentőségre tesz szert a szimuláció/disszimuláció elmélete és gyakorlata, olyannyira, hogy a kérdésnek monográfiát szentelő Perez Zagorin szerint a korszakot legalább olyan joggal nevezhetjük a színlelés, mint a reformáció, vagy a konfesszionalizáció korának.⁶⁹ Érdemes külön kezelni a politikai-udvari és a vallási színlelést, ugyanakkor mindkettőt visszavezetni a korájukban bekövetkező, igen fontos politikai-ideológiai természetű változásokra. Míg azok a machiavellista indíttatású politikai elméletek, amelyek egyfelől az államrezon (*raison d'Etat*, *ragion di Stato*) érvényesülésének, másfelől pedig az egyén udvari karrierlehetőségeinek figyelembevételével legitimálják a színlelést, s a hagyományos humanista/republikánus erényfogalom romjain virágzó abszolutista politikai diskurzus részét képezik, addig a vallási színlelés (nikodémizmus) háttérben az egymással rivalizáló felekezetek Európája sejlík fel. A vallási meggyőződések elrejtésének gyakorlata, melynek „apostola” vitathatatlanul Erasmus, igen gyakorlatias, ugyanakkor – s ezt nagyon fontos aláhúzni – teológiai és bölcséleti megfontolásokkal is alátámasztható válasz a felekezeti viszonyokhoz való alkalmazkodás kényszerére. A színlelés legitimációjának logikája mögött egyfelől a *fundamentalia* és az *adiaphora* megkülönböztetése húzódik: a keresztény hit alaptételeit nyilvánvalóan senkinek semmilyen körülmények között

⁶⁸ Hanlon, George: *Confession and Community in Seventeenth-Century France: Catholic and Protestant Coexistence in Aquitaine*. Philadelphia, 1993.; Luria, Keith P.: *Sacred Boundaries: Religious Coexistence and Conflict in Early-Modern France*. Washington DC, 2005.

⁶⁹ Almási Gábor *Reneszánsz humanizmus* című könyvének (Budapest, 2017.) két tanulmánya releváns az engem itt foglalkoztató kérdésben: Dudith András és a konfesszionalizáció (143–163.), illetve Vallási színlelők a császári udvarban (200–235.). 201–202.

nem szabad meghamisítania vagy eltagadnia, kisebb jelentőségű kérdésekben azonban nem megengedhetetlen szavainknak és tetteinknek a minket körülvevő közeg elvárásaihoz való igazítása.⁷⁰ A nikodémizmus gyakorlata másfelől a hit spiritualista/individualista felfogására is épít: a hívő számára az üdvösséget a benső meggyőződések és az azokra visszavezethető cselekedetek szerezhetik meg, ebből a szempontból tehát nincsen különösebb tépje a publikus szférában kimondott vagy ki nem mondott szavaknak. Világos, hogy ez az attitűd kapcsolatba hozható azokkal a spiritualista meggyőződésekkel, amelyeknek értelmében minden felekezetben lehet üdvözülni, a világban fennálló egyházak pedig aligha többek a híveket egymástól elválasztó emberi csinálmányoknál. Nos, ha színlelés alatt egy adott helyzethez való alkalmazkodást értünk, mondja a rotterdami humanista, akkor e vétekekben Péter és Pál, sőt talán maga Krisztus is elmarasztható.⁷¹ A retorikának is fontos alapelve, hogy a szónok a célközönség elvárásaihoz és befogadóképességéhez igazítja mondanivalóját: az üdvözülés szempontjából nem létfontosságú kérdésekben tehát megengedhető némi pragmatizmus.

A színlelés eszközével azonban nem csak egy adott kommunikációs helyzetben élhet az ember. A korban nem ritka, hogy ellenséges felekezeti környezetbe kerülve a hívő – a máglyát, a korlátozásokat vagy éppen csak a feleslegesnek ítélt polémiákat elkerülendő – valódi meggyőződéseinek hangot nem adva éli le életét, abban bízva, hogy az igaznak vélt hit privát gyakorlása sem zárja el előtte az üdvösség útját. A felekezeti elköteleződés prófétái ezt az attitűdöt természetesen gyávaságként, megalkuvásként, opportunizmusként ítélik el, még hozzá Szent Ágoston *De mendacio* című munkájára építve. A nikodémizmus fogalmának valószínű szülőatyja nem más, mint Kálvin, aki 1544-ben híres-hírhedt polemikus értekezésben (*Excuse à Messieurs les Nicodémistes sur la complainte qu'ils font de sa trop grand'rigueur*) tett komoly szemrehányást azoknak, akik nem vállalják a nyilvánosság előtt evangéliumi keresztény hitüket, s úgy járnak el, mint a Krisztust felkeresni csak éjszaka hajlandó farizeus Nikodémus (János 3,1-21).⁷² Létezik egy másik fontos újszövetségi epizód, amely szintén legitimálni látszik vallási meggyőződésünk – legalább átmeneti – elrejtését: a Galátákhöz írott levél 2, 11-14-ről van szó, amelyben Péter meglehetősen problematikusnak tűnő viselkedése tárgyaltatik: a pogányokkal étkezve nem tartja be a zsidó vallás ezirányú elvárásait, míg zsidó társaságban értelemszerűen az ószövetségi parancsok szellemében jár el – e „kétszínűséget” Pál nem is mulasztja el felróni neki. A vita kétségtelenül új aktualitásra tett szert a konfesszionális korlátok magasba emelkedésének korszakában. Az integrális vallásgyakorlat hívei irányából érkező támadások hevesége – például az ortodox kálvinisták azon meggyőződése, hogy a „babonás” pápista szertartásokon való passzív részvétel a prostitúcióval egyenértékű – jól mutatja, hogy a mindennapi élet menedzselésének olyan receptjéről van szó, amely sokak számára vonzó lehetett a kora újkor évszázadaiban.

⁷⁰ Almási: *Vallási színlelők*, 212–213.

⁷¹ Almási: *Vallási színlelők*, 214.

⁷² Carlos M. N. Eire klasszikus tanulmánya rámutat a fogalom előzményeire és arra, hogy Kálvin nem volt elégedett vele, szívesebben használta a *moyenneur/temporiseur* kifejezéseket. Vö. Eire, Carlos M. N.: *Calvin and Nicodemism: a Reappraisal*. *Sixteenth Century Journal*, X. 1. (1979) 44–68.