

Kármán Gábor

A konfesszionális paradigma hasznáról és káráról: Egy paradigma margójára *

Az elmúlt harminc év német korajkörtörténet-írásában kiemelkedő szerepet játszó konfesszionális paradigma kidolgozása két történész, Heinz Schilling és Wolfgang Reinhard nevéhez fűződik.¹ Az 1980-as évek elején a német fejedelemségek „második (kálvini) reformációjának” történetét tanulmányozó Schilling nevéhez köthető annak a kérdésnek a felvetése, mit is jelentett a 16. század második felében a felekezet megváltoztatása a kis német területek uralkodói számára. A lutheránus Lemgo városa és a kálvinista lippei gróf közötti viszályokat vizsgálva Schilling arra a következtetésre jutott, hogy a roppant összetett konfliktushalmazban a felekezeti, társadalmi és politikai szempontok szorosan összefüggő egészet alkotnak, amely komplexum a *religio* körül kristályosodik ki.² A felekezeti elemmel kapcsolatos konfliktusok szélesebb perspektívából szemlélve ugyanakkor számos átfedést mutatnak a modern, territoriális alapon szerveződő állam létrejöttével (*Staatsbildung*) körüli problémákkal: a bevételek és kiadások központosításával, a bürokrácia kiépítésével, az „erőszak monopóliumának” megszerzésével és így tovább.

A konfesszionális témájában rendezett első nagy konferencia pontosan e tematika köré szerveződött: a kálvini reformáció átvételének és a modern állam kialakulásához vezető út konfliktusainak összefüggését vizsgáló számos tanulmány arra mutatott, hogy Schilling esettanulmányának tanulságai általánosabb érvénnyel bírnak. A konfesszionális igazi paradigmává válását Reinhardnak köszönheti, aki sikerrel alkalmazta a terminust a katolikus reform terén végzett vizsgálataiban is. A második nagy konferencia eredményeképpen – amely a katolikus konfesszionális fogalmának bevezetését tűzte ki céljául – formálódhatott ki az a tétel, hogy bár a 16. század során kialakuló felekezetek közötti ellentétek hatalmasak voltak, társadalom- és intézménytörténeti szempontból a velük kapcsolatban lejátszódó folyamatok mégis annyi közös jeggyel bírtak, hogy alkalmasint azonosnak tekinthetők. Ezt a benyomást a harmadik, lutheranizmus köré szervezett konferencia is megerősítette.³

* A tanulmány az OTKA NK 8198. számú kutatási programjának támogatásával készült.

¹ A konfesszionális-vita alakulásáról jól áttekinthető, recens összefoglalást nyújtanak Deventer 2004; Klueping 2005.

² Schilling 1981.

³ Schilling (Hrsg.) 1986; Rublack (Hrsg.) 1992; Reinhard – Schilling (Hrsg.) 1995.

Reinhard több cikkében is összefoglalta, miben is áll a közös jegyeknek ez az összessége.⁴ Állítása szerint azonos jelenségeket figyelhetünk meg a felekezetek kora újkori történetében abban az értelemben, hogy a felekezet kialakulása és intézményesülése ugyanazon a hét lépcsőn keresztül történt meg. A 16. század első felében minden új vallási irányzat a saját tiszta elméleti alapvetéséhez való visszatérést tűzte ki célul (vagyis tulajdonképpen kialakította azt): 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 naptárreform (6). Végül a kultúra felekezeti szellemében 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).

A felekezeteknek a fentiekben meglehetősen sematikus összefoglalt intézményesülési folyamata, illetve a társadalomra gyakorolt hatása – tehát az önálló jegyekkel bíró felekezeti kultúrák kialakulása az eltérő hittételek, illetve elsősorban azoknak a közösségben való elterjesztése és betarttatása révén – csak egyik részét képezi a konfesszionalizáció paradigmájának, amelyet önmagában felekezetképződésnek (*Konfessionsbildung*) szokás nevezni.⁵ Schilling és Reinhard azonban a konfesszionális kultúrák vizsgálatánál még egy lépéssel tovább kívántak menni, amikor a felekezetképződést összekötötték a modern állam kialakulásának folyamatával.

A fent vázolt folyamat sikeres végigviteléhez a felekezeteknek hatalmi eszközökre is szükségük volt, amelyeket az államtól kaphattak meg. A fordított kérdésre, hogy tudniillik miért volt érdeke az államnak, hogy a felekezeteknek megadja ezeket az eszközöket, Schilling azt válaszolja: a kora újkorban – akárcsak a középkorban – állam és egyház még strukturális egységben léteznek, elválasztásuk majd csak a felvilágosodás eredménye lesz, így nem is lett volna elképzelhető, hogy az állami eszközök

⁴ Reinhard 1983; Reinhard 1989.

⁵ A terminus korábbi a 80-as éveknél, Ernst Walter Zeeden már az 1950-es években bevezette azt: Zeeden 1958.

nem állnak a felekezetek rendelkezésére.⁶ Reinhard említett programadó cikkeiben három szempontot sorolt fel, amellyel a felekezetépítés hozzájárult a modern állam kialakulásának sikeréhez.⁷ Az egységes felekezeti jelleggel rendelkező közösség létrejötte elsőrendű fontosságúnak bizonyult a személyhez kötődő uralom helyett létrejövő területiális állam megszületésében (1). Ugyanakkor az állam képes volt arra is, hogy egyes eszközei átengedése révén ellenőrzést építsen ki az egyház felett – amivel fontos vetélytársától szabadult meg (2). Végül az alattvalók fegyelmezése és homogenizálása, ami – mint a korábbiakban láthattuk – alapvető eredménye volt a felekezetépítésnek, elősegítette azt a folyamatot is, amelyet Gerhard Oestreich a társadalom fegyelmezésének (*Sozialdisziplinierung*) hívott, és ami szerinte a kora újkori abszolutista berendezkedés egyik legfontosabb célja volt (3).⁸

A fenti vázlat szándékoltan paradigmatis. Ahogy Reinhard ironikusan megjegyzi, modellje még saját maga számára is túlzottan szociologikus jellegű, összeállításához le kellett győznie empirikus eredményekhez ragaszkodó történész-énjét, és maga is számos példát tudna mondani az elemek jelenlétének, vagy ezek sorrendiségének megcáfolására. Mindazonáltal – érvel – attól, hogy egyes elemeihez sok kivételt lehet felsorakoztatni, egészében még lehet elfogadható.⁹ Húsz-huszonöt évvel kifejtése után úgy tűnik: a konfesszionizáció teóriája mindenképpen gyümölcsöző volt. Ha nem is abban a tekintetben, hogy teljeskörű leírást adott volna a múlt valóságáról, abban a tekintetben egész biztosan, hogy új tematikus és módszertani kérdésekre irányította a – főleg német – történészek figyelmét. Ha a teória által gerjesztett vitában az egységes modell recseg-ropog is a több irányból érkező kritika súlya alatt, heurisztikus jelentőségét továbbra is megőrzi. Az elmélet megdöntésének, vagy csak módosításának szándékával írott munkák mára örvedetesen komplex képet hoztak létre a felekezetek kialakulásáról, a társadalomban végzett átalakító hatásokról, illetve az államhoz fűződő viszonyokról.¹⁰

A kritika jelentős része az egyháztörténészek oldaláról érkezett. Johannes Merz azt kifogásolta, hogy az elmélet nagyon világosan különböztet meg három alapvető felekezetet – a katolikust, a lutheránust, illetve a kálvinistát –, holott a regionális hitvallások különbözősége miatt nem beszélhetünk egységes kálvinista felekezetről. Az egységes, a tridenti zsinat döntései nyomán az egész világon érvényes hittételekkel rendelkező katolicizmusnak szerinte külön kategóriát kellene képeznie.¹¹ Thomas Kauffman szintén megkérdőjelezte a konfesszionizáció történészeinek teológiai tájékozottságát, és kárhóztatta, hogy a vallás pusztán funkcionalista

⁶ Schilling 1999: 27–29. Lásd még Deventer 2004: 407.

⁷ Reinhard 1983: 268–275.

⁸ Oestreich 1969.

⁹ Reinhard 1983: 258.

¹⁰ Az 1990-es évek elejéig született eredményekről rajzol sokszínű képet Po Chia-Hsia 1992.

¹¹ Merz 1994. A katolicizmus bevonását a konfesszionizáció elméletébe többen problematikusnak tartották, lásd: Brady 2004: 10–13.

szempontból érdekli őket. Ezzel összefüggésben azt is kifogásolta, hogy a Reinhard és Schilling által javasolt kronológiai felosztás – tudniillik, hogy az 1520-as éveknél sokkal nagyobb jelentőséget tulajdonítanak a felekezeti képződés általuk leírt folyamata számára jelentős 1570–80-as éveknek – talán igazolható, ha általános társadalomtörténeti szempontból tekintünk rá, ám semmiképpen nem az az egyháztörténet számára. Mivel pedig Schilling is kijelenti, hogy a vallás és egyház ebben a korszakban nem egyszerűen a társadalmi rendszer egy többé vagy kevésbé fontos alrendszere, hanem a társadalom szerkezeti tengelye („Strukturachsen der Gesellschaft”), az egyháztörténeti szempontot sem szabad mellékesként kezelni.¹²

Kaufmann szándéka mindenesetre nem az volt, hogy visszatérítse a német reformációkutatást a dogmatika kialakulásával kapcsolatos vizsgálatok hagyományos területére: egy 2003-ban megjelent tanulmánykötetben inkább arra tett javaslatot, hogy a konfesszionizáció-kutatás eredményeit felhasználva kell megpróbálni túllépni a paradigma által javasolt kereteken. Úgy vélte, az elméleti keret túlhajtása azzal a veszéllyel jár, hogy a kutatás túlzott figyelmet fordít a felekezetek közötti intézményi hasonlóságokra, ezáltal elmosza azok egyediségét, sőt az akár az egyes felekezeteken belül is megtalálható regionális differenciákat is. Utóbbi elem nagy hangsúlyt kapott az általa javasolt kutatási programban, a transzkonfesszionizáció (tehát a konfesszió határainak tudatos átlépése), illetve az interkonfesszionizáció (tehát a felekezetek közötti párbeszéd, kölcsönhatások) vizsgálata mellett. A váláshoz és felekezetekhez fűződő viszonyok az egyének szintjén való elemzését szorgalmazva – az elsősorban az állami szintet tanulmányozó konfesszionizáció-kutatással szemben – tulajdonképpen egyesítette az egyháztörténeti ellenvetéseket a vizsgálat léptékét bírálók (a későbbiekben bemutatott) kritikáival: az akár több felekezeti tudat egy személyen belüli megélését célzó áttérés-kutatás egyértelműen a mikroszintű vizsgálatok irányába mutatott.¹³

Az egyháztörténetészek korai kritikáinál – amelyet viszonylag könnyedén megválaszoltak az egyes tudományterületek munkamegosztásának szorgalmazásával – a paradigma megalkotói körében sokkal élénkebb fogadtatásra találtak a különböző makrotörténeti ellenvetések. Louise Schorn-Schütte arra hívta fel a figyelmet, hogy a konfesszionizáció-elmélet teleologikus gondolkodásra vall, hiszen a folyamatot a modernizáció, egy erőteljesen pozitív konnotációt hordozó jelenség előzményeként tárgyalja. Szintén nehezményezi, hogy úgy tűnik: a teória követői az eredményből, tudniillik a modernizációból, azt a következtetést vonják le, hogy a konfesszionizáció szereplőinek ennek elérése volt az előzetes szándéka is. Ráadásul az 1990-es évek német tudományosságában konszenzus kezdett kialakulni arról, hogy nem egy, hanem sokféle modernitás létezik, ami viszont azt eredményezi, hogy az elméletileg hozzá vezető folyamatra, a konfesszionizációra sem gondolhatunk egyenes vonalú,

¹² Kaufmann 1996.

¹³ Kaufmann 2003.

egységes fejlődésként.¹⁴ Az egy 1999-es konferencián felvetett gondolatokra Reinhard helyben reagált. Egyrészt hangsúlyozta, hogy a modernitás eredetét úgy is lehet kutatni, hogy annak nem tulajdonítunk érték kategóriákat, ahogy erre a konfesszionizáció elmélete sem törekszik: a folyamat lezajlása nem feltétlenül pozitív, de ettől még tény marad. Másrészt – mások kritikáira is reagálva – felhívta a figyelmet: attól, hogy a konfesszionizáció a modernitás kialakulásához vezet, maga nem feltétlenül modern – az emberi cselekvésnek nemcsak szándékos, de szándékolatlan következményei is lehetnek.¹⁵ Ironikus kritikáját nyújtja a konfesszionizációt a modernség létrejöttéhez kötő gondolatmenetnek Stefan Plaggenborg, aki arra hívta fel a figyelmet, hogy ha a folyamat Heinz Schilling által vázolt alkotóelemeit vesszük alapul, arra az eredményre jutunk – amelynek eredetileg pont az ellenkezőjét várnánk –, hogy a kora újkori Csehországban a jelenség ebben a klasszikus formájában nem játszódott le, míg Oroszországban igen.¹⁶

A legerőteljesebb támadás ugyanakkor éppen annak következménye, hogy a konfesszionizáció paradigmája heurisztikus eszközként érte el legfontosabb eredményeit: számos esettanulmány ugyanis nem igazolta a modell érvényességét. Ez elsősorban – az egyháztörténészek kritikájával szemben – nem a felekezeti képződéssel kapcsolatos megállapítások ellen irányult, sokkal inkább a felekezetek és az állam kapcsolatát feszegette. Vizsgálatok számos helyen azt mutatták ki, hogy az elmélet túlságosan etatista, amikor a felekezeti kultúrák kialakulása mögött mindenképpen állami beavatkozást tételez fel. Az Írországon, Skócián, vagy a Német-római Birodalom gyenge államhatalommal rendelkező területein végzett kutatások mind spontán, alulról jövő konfesszionizációról számoltak be – egyes esetekben ez akkor is jelen volt, ha az állam saját erővel megkísérelte elősegíteni a felekezeti képződést, sőt, a kettő akár harcban is állhatott egymással.¹⁷ A mikrotörténeti perspektíva részéről érkező kifogásokat legerőteljesebben Heinrich R. Schmidt foglalta össze, aki mellett érvelt, hogy a konfesszionizáció teóriájának meg kellene szabadulnia a társadalom állam általi fegyelmelésének (*Sozialdisziplinierung*) elméletétől, mert a kutatott időszakban ez a jelenség nem lelhető fel, a fogalom csak a későbbi századokra alkalmazható. Az állam részvétele Schmidt szerint semmiképpen nem meghatározó része a folyamatnak: egyes esetekben lehet szerepe, ám jelenléte nem szükséges előfeltétel, inkább csak esetlegesség.¹⁸ Reinhard is elismerte, hogy az etatizmus talán valóban túlzott mértékben jelen van az elméletben, ám a mikrotörténészek eredményeit nem értékelte a modell működőképességét kizáró tényezőként. Egyrészt úgy

¹⁴ Schorn-Schütte 1999. A konfesszionizáció és a modernitás összekapcsolásához lásd elsősorban Reinhard 1997.

¹⁵ Reinhard 1999: 79–82, 85–86.

¹⁶ Plaggenborg 2003. Oroszországnak a modelltől való kizárására lásd Schindling 1997: 18–20.

¹⁷ Összefoglalóan lásd Ohlidal 2002: 337–341; Deventer 2004: 411–414.

¹⁸ Schmidt 1997. Az Oesterich *Sozialdisziplinierung*-fogalmával kapcsolatban felmerült problémákra lásd még Schultze 1987.

vélte, hogy a konkrétan kutatott terület határozza meg, mekkora jelentőséget kell tulajdonítanunk az állami beavatkozásnak, ennek arányai pedig nyilván változnak: saját kutatási területe, a 17. századi pápai állam nagyobb teret engedett ennek, mint a Schmidt által vizsgált svájci kantonok. Másrészt az ellentmondást úgy próbálta áthidalni, hogy kijelentette: a mintát az önkonfesszionalizáció (*Selbstkonfessionalisierung*) esetén is a felsőbbbség adja, ám az általa közvetített értékeket a közösség interiorizálja, ezért nincs szükség a későbbiekben, a felekezeti képződés során állami beavatkozásra.¹⁹

A konfesszionalizációhoz kapcsolódó vita legfontosabb kérdésének – az állam szerepéről szóló vita mellett – jelenleg az látszik, hol húzhatóak meg a határai. Ez vonatkozik például olyan európai jelenségekre, amelyek esetében a felekezetek egymástól való elkülönülése és szigorú elzárkózása nem valósult meg a kora újkor során. Több német tanulmány foglalkozott például azzal, hogy a *respublica Christiana* középkori egysége egy másik „köztársaság”, a *respublica litteraria* terén maradt fenn, tehát hogy – noha az oktatási intézményeknek konfesszionális alapú párhuzamos rendszerei épültek ki – a tudósok egymás közötti kapcsolatainak fenntartását, az új eredmények terjesztését és egymás kutatásainak segítését nem akadályozták a kialakuló felekezeti határok.²⁰

A határok keresésének másik területe a konkrét földrajzi tér. Mivel a fogalom a német történetírásban alakult ki, nem meglepő, hogy elsősorban német területekre alkalmazták, bár egyes, a Birodalmon kívüli területek – például a Németalföld – szintén viszonylag jelentős figyelemben részesültek. Az egyes német területek felekezeti átalakulásának hatkötetes kézikönyvét szerkesztő Anton Schindling – miközben jelentős különbségeket regisztrál a Birodalmon belül – maga is ezt, a konfesszionalizáció földrajzi határainak kijelölését tartja a közeljövő legfontosabb feladatának.²¹ Arról is folyik vita, mennyire használható az elmélet Franciaország és Anglia példáján, a minket közelebről érdeklő kérdés azonban az, hogyan alkalmazható a Birodalomtól keletre fekvő területekre.²² Bár abban nagyjából egyetértés mutatkozik, hogy Oroszországban már nincs értelme a jelenséget keresni, a cseh és magyar korona országai, illetve Lengyelország esetében többen megkísérelték a modell érvényességének megállapítását.

Egyértelmű, hogy a konfesszionalizáció paradigmája nem alkalmazható minden változtatás nélkül Kelet-Közép-Európa államaira. A rendiség kiemelkedő szerepe, a központi hatalom gyengesége, az abszolutista berendezkedés hiánya eleve kizárta, hogy ezen a területen a felekezetek kialakulása és megerősödése a Reinhard által vázolt, az

¹⁹ Reinhard 1999: 83–85; Reinhard 2004: 28–29.

²⁰ Asche 2001; Schubert 2003.

²¹ Schindling 1997: 18–20.

²² A Franciaországra való applikációról lásd Schilling 1999: 60–61, az ezzel kapcsolatos vitáról: Deventer 2004: 413–415.

állammal összefonódó módon menjen végbe. Thomas Winkelbauer a kelet-közép-európai régió kapcsán ezért nemesi konfesszionálisizációról (*Adelskonfessionalisierung*) beszél.²³ Azonban ennek érvényességével szemben is hangzottak már el ellenvetések: Jörg Deventer például arra hívta fel a figyelmet, hogy a 17. századi Sziléziában korántsem volt egyértelmű, hogy az egyik konfesszionális oldalhoz kötődő nemesek nyomást gyakoroltak volna más felekezetű jobbágyaikra, inkább valamiféle szituatív, csak egyes helyzetekben megnyilvánuló felekezetiességről lehet beszélni.²⁴

Ha nem is állíthatjuk, hogy Kelet-Közép-Európában nem alakult ki egyes felekezetek dominanciája a 17. század második felében – akár a központi hatalom törekvései miatt, mint Csehországban, akár annak ellenében, mint a Lengyel-Litván Unió területén –, a térség mindenképpen megőrizte multikonfesszionális jellegét. Éppen ezért itt még inkább érvényes, mint általában, hogy a konfesszionálisizáció-teória nem annyira a történeti valóság leírására használható, hanem új kutatási területet megnyitó, heurisztikus eszközként.²⁵ Bár a felekezetek kialakulásának folyamata, a misszionáriusok tevékenysége, a kegyességi formák alakulása a magyar történetírásban is számottevő figyelmet kapott az utóbbi időszakban, jellemző, hogy a szakirodalom nem, vagy alig vesz tudomást a német történetírásban hasonló kérdésekről folyó vitákról.

A meglehetősen korlátozott körben folyó recepcióban két irány különíthető el. A három részre szakadt Magyarországon belül az Erdélyi Fejedelemség nyújt olyan terepet, ahol remény nyílhat az eredetileg a német fejedelemségekre kidolgozott paradigma teljes spektrumának vizsgálatára, hiszen a felekezetek kialakulása és az államhatalom kiépülése itt egyazon területen vizsgálható, szemben a távoli hatalmi központ által irányított Magyar Királysággal; a hódoltság pedig még a Habsburg uralom alatt álló területnél is egyértelműbben kizárható az „etatista” konfesszionálisizáció-elmélet köréből.²⁶ Egyes kutatók az Oszmán Birodalommal kapcsolatban is felvetették, hogy a konfesszionálisizáció fogalmának használata hasznos lehetne, hiszen éppen az európai fejleményekkel párhuzamosan, a 16–17. század fordulóján következik be a szultáni hatalom és a szunnita iszlám összeköttetésének szorosabbra húzása (elsősorban a síita Perzsiával való szembenállás hangsúlyozása révén)

²³ Winkelbauer 1999. A Csehország és Ausztria területén történtek leírására kialakított fogalom érvényességét a szélesebb régióban vizsgálja Eberhard 1999. Lengyelországra lásd még Frost 1999 és Friedrich 1999.

²⁴ Deventer 2007.

²⁵ Ezt hangsúlyozza a lipcsei Geisteswissenschaftliches Zentrum Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas kelet-közép-európai konfesszionálisizációt vizsgáló kutatócsoportjának tevékenységét bemutató cikkében Deventer 2004. A kelet-közép-európai konfesszionálisizáció kérdésére lásd még Müller 2010. A felekezetek egymás mellett élésének problematikája – amelynek kutatására a régió kiváló terepet nyújt – egyébként is fontos részproblémája a konfesszionálisizáció köré szerveződő vizsgálatoknak. Lásd Schilling 2001, illetve a kötet többi tanulmányát.

²⁶ Szintén az állam és az intézményesülő felekezet összefonódásának leírását adja a konfesszionálisizáció-elmélet alapján magyar nyelven, ám a pápai állam kapcsán Tusor 2004: 11–12.

és a vallási elemeknek az állami reprezentációban való hangsúlyosabbá válása. Ugyanakkor éppen az emellett kiálló Matthias Pohlig hívta fel a figyelmet arra, hogy a magyarországi hódoltság és a hozzá hasonló határvidékek keresztény lakosságával szembeni oszmán tolerancia a fogalom alkalmazhatóságának határait mutatja.²⁷

Erdély négy bevett vallásával semmiképpen nem számít tipikus esetnek: a konfesszionizáció közép-európai párhuzamairól szóló német kutatás számára Krista Zach elsősorban annak összefoglalására koncentrált, milyen tényezők miatt válhatott az ország a német fejedelemségekben tapasztalható jelenség ellenpéldájává. Noha a régió kutatói között alighanem ő rendelkezett a legtöbb ismerettel a paradigmáról – a 2005-ben németül megjelent, erdélyi felekezeti képződéssel és felekezeti kultúrával foglalkozó tanulmánykötetben igen kevés szerző használja a konfesszionizációról szóló vita terminológiáját –, értelmezése annyiban mindenképp megkérdőjelezhető, hogy következtetéseit kizárólag a fejedelemség 16. századi történetének ismertetése alapján vonta le, holott Schilling és Reinhard elmélete számára az ezt következő időszak sokkal fontosabb.²⁸ Zach következtetéseit gyakorlatilag változtatás nélkül vette át 2009-ben megjelent, az erdélyi kora újkori felekezetek párhuzamos történetét bemutató angol nyelvű monográfiájában Keul István, annak ellenére, hogy számos olyan 17. századi fejleményt is ismertet, amely más értelmezésre is lehetőséget nyújtana.²⁹ Az erdélyi fejedelmi hatalom és a kálvinista egyház 17. századi összefonódásának kezdeti jeleit nála sokkal fontosabbnak értékelte Graeme Murdock és Szegedi Edit, akik a kolozsvári Babeş-Bolyai Egyetem 2008-as, kifejezetten a konfesszionizáció-elmélet román nyelvű bemutatását célzó évkönyvében kísérelték meg a paradigma alkalmazását a fejedelemségre.³⁰ Keul munkája emellett – minden érnye ellenére is – jól illusztrálja a paradigma alap kutatások nélküli alkalmazásának problémáit: a forrásait jelentő, egyes felekezetekre vonatkozó korábbi historiográfiák egyenetlenségeit és eltérő fókuszát az általa írt összefoglaló is megőröklí. Így könyve ahelyett, hogy egy régió felekezeteinek és azok egymásra hatásának, versengésének összehasonlító történetét tartalmazná, az egyes felekezetek párhuzamosan futó, de egymással ritkán összeérő, egyedi történeteit meséli el. A Schilling és Reinhard-féle modell szerint értelmezett, az államhatalmat fontos tényezőként értékelő konfesszionizáció erdélyi változatának elemzése így továbbra is a jövő kutatóinak feladatai közé tartozik.

²⁷ Pohlig 2011: 356–362. Hasonlóképpen a fejlemények párhuzamosságára hivatkozik az oszmán konfesszionizáció tézisét először felvető Krstić 2009: 40–41.

²⁸ Zach 1999; Zach 2005.

²⁹ Keul 2009.

³⁰ Murdock 2008; Szegedi 2008. Utóbbi németül is megjelent: Szegedi 2009. A kötet szerkesztője a paradigmának a román tudományosságban talán legjobb ismerője, Maria Crăciun volt. Én hasonlóképpen szükségesnek tartom a 17. századi fejlemények a kálvinista konfesszionizáció irányába mutató jellegének hangsúlyozását: Kármán 2011: 37–41.

A paradigma magyarországi recepciójának másik területe az „etatistánál” szűkebb koncepcióval dolgozott, kutatásainak tárgyát a felekezetek intézményesülésének, a társadalomra gyakorolt hatásának feltárásában határozta meg. A leginkább tudatosan Molnár Antal használta fel a német historiográfia eredményeit, aki egy teljes monográfiát szentelt Gyöngyös Konfessionsbildungja feltárásának.³¹ A nagyrészt katolikus hiten maradt hódoltsági mezővárosról szóló tanulmányon kívül a lutheránus egyház brassói intézményeinek kialakulásáról és működéséről is készült hasonló célú elemzés, Szegedi Edit írása azonban sokkal több szállal kötődik a hagyományos reformáció-kutatáshoz, mint a munka címében is helyet kapó konfesszionalizáció-paradigmához.³²

Ismereteim szerint a fenti két tanulmányon kívül nem történt kísérlet a konfesszionalizáció paradigmájának magyarországi példákra való alkalmazására, ami nem jelenti azt, hogy a fogalom ne bukkanna fel különböző publikációkban. Mivel ezekben az esetekben a szerzők nem fejtik ki részletesen a terminus jelentéstartalmát, a konfesszionalizációt sokszor meglehetősen eltérő értelemben használják. A már említett, az erdélyi felekezeti kultúrák kialakulásáról szóló 2005-ös kötetben Balázs Mihály tanulmánya például az unitárius konfesszionalizáció alatt gyakorlatilag a hitvallás kialakítását és a katekizmusok megírását érti, ami nagyjából a Reinhard-féle hétfokozatú skála legelső lépcsőfokának felel meg.³³ Részben éppen a skála másik végén található jelenségekkel, a mindennapi élet jelenségeinek felekezeti jellegűvé válásával kapcsolatban fejezi ki a konfesszionalizáció-elmélettel kapcsolatos kétségeit a fogalmat tudtommal a magyar historiográfiában először leíró Péter Katalin.³⁴ A '90-es évek végén tartott konferenciaelőadásában egyrészt példákkal illusztrálta, hogy a 16. századi Magyarországon a különböző felekezetek milyen lassan váltak el egymástól a liturgia olyan – teológiai szempontból alapvető – területein is, mint a két szín alatti áldozás. Másrészt a szülői szerepek vizsgálatán keresztül kifejtette, hogy a mindennapi életnek olyan területein, ahol a teológusok munkái alapján különbségnek kellett volna kialakulnia, a kora újkori Magyarországon nem került sor a felekezeti kultúrák egymástól való elhatárolódására.³⁵

Reméljük, a konfesszionalizáció elméletének magyarországi recepciója nem áll meg ezen a ponton. A paradigma nagy előnye, hogy könnyen elkerülhető vele kapcsolatban a történeti modellek egyik legnagyobb veszélye, a mechanikus alkalmazás, amikor a tényeket elemzőjük erőszakkal az elmélet keretei közé kényszeríténé, hiszen a teória által leírt fejlődési minta a magyarországi példára – ahogy a korábbiakban kifejtettem – egy az egyben nyilvánvalóan alkalmazhatatlan. Noha például

³¹ Molnár 2005: 11–14.

³² Szegedi 2006.

³³ Balázs 2005.

³⁴ Péter 1999.

³⁵ A cseh korona országainak példáján végzett hasonló, de szélesebb körű vizsgálat ellenkező eredményre jutott, lásd Maťa 2006.

Kauffman idézett kutatási programját olvasva úgy érezhetjük, hogy a kora újkori vallástörténet egy teljes kör leírása után visszatérőben van a konfesszionizáció paradigmája előtt fontosnak tartott témákhoz, a Schilling és Reinhard kérdésfelvetései által motivált vizsgálatok számos olyan eredményt produkáltak a felekezeti intézményesülésének folyamatáról, vagy akár – a sokat kárhozott etatizmus folyamányaként – az állam és az egyházak közötti kapcsolatról, amelyek a továbbiakban megkerülhetetlenek maradnak. Ugyanakkor a paradigma vitatását célozva a korábbinál sokkal szisztematikusabb tanulmányok készültek a társadalom önfejlmezéséről, a vallásosság formáiról és hasonló, a mindennapokban megélt felekezeti hovatartozással kapcsolatos, a történeti antropológia felé mutató témákról.

A konfesszionizáció paradigmája nyilvánvalóan nem csodaszer, amelynek használatával teljes körű magyarázatot lehet nyújtani a valóságról, de ez nem is tartozik a paradigmák funkciói közé. Heurisztikus haszna azonban tagadhatatlan, és egyes elemei, mint például a reformációkutatás fókuszának kronologikus áthelyezése, fontos tanulságokkal és ígéretes kutatási témákkal kecsegtetnek. A magyarországi reformációkutatásban is domináns szerepet játszó 16. század, az egyes egyházak kialakulásának periódusa helyett a Schilling által javasolt, a 16. század vége és a 17. század közepe közötti időszak – vagy akár Reinhard még szélesebbre húzott időhatárai – azt teszik lehetővé, hogy a dogmatikailag már többé-kevésbé stabil rendszert működésében, többek között az államhatalommal és a társadalommal való együttműködésében vizsgáljuk.

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Asche, Matthias 2001: Humanistische Distanz gegenüber dem “Konfessionalisierungspadigma”: Kritische Bemerkungen aus der Sicht der deutschen Bildungs- und Universitätsgeschichte. *Jahrbuch für historische Bildungsforschung* (7.) 261–282.
- Balázs Mihály 2005: Gab es eine unitarische Konfessionalisierung im Siebenbürgen des 16. Jahrhunderts? In: Leppin, Volker – Wien, Ulrich A. (Hrsg.): *Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit*. (Quellen und Studien zur Geschichte der östlichen Europa 66.) Stuttgart, 135–142.
- Brady, Thomas A., Jr. 2004: Confessionalization – The Career of a Concept. In: Headley, John M. – Hillerbrand, Hans J. – Papalas, Anthony J. (eds.): *Confessionalization in Europe, 1555–1700: Essays in Honor and Memory of Bodo Nischan*. Aldershot, 1–20.
- Deventer, Jörg 2004: ‘Confessionalisation’ – a Useful Theoretical Concept for the Study of Religion, Politics, and Society in Early Modern East-Central Europe? *European Review of History* (11.) 403–425.
- Deventer, Jörg 2007: Adelskonfessionalisierung? Überlegungen zum *Rollenspiel* katholischer Adelseliten im Milieu der Bikonfessionalität. In: Ammerer, Gerhard et al. (Hrsg.): *Bündnispartner und Konkurrenten der Landesfürsten? Die Stände in der Habsbur-*

- germonarchie*. (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 49.) Wien – München, 442–460.
- Eberhard, Winfried 1999: Voraussetzungen und strukturelle Grundlagen der Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. In: Bahlcke, Joachim – Strohmeyer, Arno (Hrsg.): *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa: Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*. (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Europa 7.) Stuttgart, 89–103.
- Friedrich, Karin 1999: Konfessionalisierung und politische Ideen in Polen-Litauen (1570–1650). In: Bahlcke, Joachim – Strohmeyer, Arno (Hrsg.): *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa: Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*. (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Europa 7.) Stuttgart, 249–265.
- Frost, Robert I. 1999: Confessionalisation and the Army in the Polish–Lithuanian Commonwealth 1550–1667. In: Bahlcke, Joachim – Strohmeyer, Arno (Hrsg.): *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa: Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*. (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Europa 7.) Stuttgart, 139–160.
- Kaufmann, Thomas 1996: Die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft: Sammelbericht über eine Forschungsdebatte. *Theologische Literaturzeitung* (121.) 1008–1025, 1112–1121.
- Kaufmann, Thomas 2003: Einleitung: Transkonfessionalität, Interkonfessionalität, binnenkonfessionelle Pluralität – Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese. In: von Greyerz, Kaspar et al. (Hrsg.): *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität: Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 201.) Gütersloh, 9–15.
- Kármán Gábor 2011: *Erdélyi külpolitika a vesztfáliai béke után*. Budapest.
- Keul, István 2009: *Early Modern Religious Communities in East-Central Europe: Ethnic Diversity, Denominational Plurality, and Corporative Politics in the Principality of Transylvania (1526–1691)*. (Studies in Medieval and Reformation Traditions 143.) Leiden.
- Klueting, Harm 2005: Reformierte Konfessionalisierung in West- und Ostmitteleuropa. In: Leppin, Volker – Wien, Ulrich A. (Hrsg.): *Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit*. (Quellen und Studien zur Geschichte der östlichen Europa 66.) Stuttgart, 25–55.
- Krstić, Tijana 2009: Illuminated by the Light of Islam and the Glory of the Ottoman Sultanate: Self-Narratives of Conversion to Islam in the Age of Confessionalization. *Comparative Studies in Society and History* (51.) 1. 35–63.
- Maťa, Petr 2006: Vorkonfessionelles, überkonfessionelles, transkonfessionelles Christentum: Prolegomena zu einer Untersuchung der Konfessionalität des böhmischen und mährischen Hochadels zwischen Hussitismus und Zwangskatholisierung. In: Bahlcke, Joachim – Lambrecht, Karen – Maner, Hans-Christian (Hrsg.): *Konfessionelle Pluralität als Herausforderung: Koexistenz und Konflikt in Spätmittelalter und Früher Neuzeit: Winfried Eberhard zum 65. Geburtstag*. Leipzig, 307–331.

- Merz, Johannes 1994: Calvinismus im Territorialstaat? Zur Begriffs- und Traditionsbildung in der deutschen Historiographie. *Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte* (57.) 45–68.
- Molnár Antal 2005: *Mezőváros és katolicizmus: Katolikus egyház az egri püspökség hódoltsági területein a 17. században*. (METEM könyvek 49.) Budapest.
- Müller, Michael G. 2010: Toleranz vor der Toleranz: Konfessionelle Kohabitation und Religionsfrieden im frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa. In: Kleinmann, Yvonne (Hrsg.): *Kommunikation durch symbolische Akte: Religiöse Heterogenität und politische Herrschaft in Polen-Litauen*. (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Europa 35.) Stuttgart, 59–75.
- Murdock, Graeme 2008: Principatul Transilvaniei în epoca confesională. *Studia Universitatis Babeş-Bolyai – Historia* (53.) 59–75.
- Oestreich, Gerhard 1969: Strukturprobleme der europäischen Absolutismus. In: Oestreich, Gerhard: *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates: Ausgewählte Aufsätze*. Berlin, 179–197.
- Ohlidal, Anna 2002: „Konfessionalisierung“: Ein historisches Paradigma auf dem Weg von der Sozialgeschichte zur Kulturwissenschaft? *Acta Comeniana* (15–16.) 327–342.
- Péter Katalin 1999: A felekezetek felett álló Magyarország a reformáció után. In: Illés Pál Attila (szerk.): *Felekezetek és identitás Közép-Európában az újkorban*. (Sentire cum ecclesia 1.) Piliscsaba – Budapest, 9–25.
- Plaggenborg, Stefan 2003: Konfessionalisierung in Osteuropa im 17. Jahrhundert: Zur Reichweite eines Forschungskonzeptes. *Bohemia* (44.) 1. 3–28.
- Po Chia-Hsia, Ronnie 1992: *Social Discipline in the Reformation: Central Europe, 1550–1750*. London.
- Pohlig, Matthias 2011: Annäherungen – Zum Verhältnis von Religion und Politik im frühneuzeitlichen Osmanischen Reich in vergleichender Perspektive. In: Gall, Lothar – Willoweit, Dietmar (Hrsg.): *Judaism, Christianity, and Islam in the Course of History: Exchange and Conflicts*. (Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien 82.) München, 343–368.
- Reinhard, Wolfgang 1983: Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters. *Zeitschrift für historische Forschung* (10.) 257–277.
- Reinhard, Wolfgang 1989: Reformation, Counter-Reformation, and the Early Modern State: A Reassessment. *Catholic Historical Review* (75.) 383–405.
- Reinhard, Wolfgang 1997: Sozialdisziplinierung – Konfessionalisierung – Modernisierung: Ein historiographischer Diskurs. In: Boškova Leimgruber, Nada (Hrsg.): *Die frühe Neuzeit in der Geschichtswissenschaft: Forschungstendenzen und Forschungserträge*. Paderborn, 39–55.
- Reinhard, Wolfgang 1999: „Konfessionalisierung“ auf dem Prüfstand. In: Bahlcke, Joachim – Strohmeyer, Arno (Hrsg.): *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa: Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*. (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Europa 7.) Stuttgart, 79–88.

- Reinhard, Wolfgang 2004: *Glaube und Macht: Kirche und Politik im Zeitalter der Konfessionalisierung*. (Herder Spektrum 5458.) Freiburg – Basel – Wien.
- Reinhard, Wolfgang – Schilling, Heinz (Hrsg.) 1995: *Die katholische Konfessionalisierung: Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993*. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 198.) Gütersloh.
- Rublack, Hans-Christoph (Hrsg.) 1992: *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland: Wissenschaftliches Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1988* (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 197.) Gütersloh.
- Schilling, Heinz 1981: *Konfessionskonflikt und Staatsbildung: Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe*. (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 48.) Gütersloh.
- Schilling, Heinz (Hrsg.) 1986: *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der „Zweiten Reformation“*. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 195.) Gütersloh.
- Schilling, Heinz 1999: Das konfessionelle Europa: Die Konfessionalisierung der europäischen Länder seit Mitte des 16. Jahrhunderts und ihren Folgen für Kirche, Staat, Gesellschaft und Kultur. In: Bahlcke, Joachim – Strohmeyer, Arno (Hrsg.): *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa: Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*. (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Europa 7.) Stuttgart, 13–62.
- Schilling, Heinz 2001: Confessionalisation and the Rise of Religious and Cultural Frontiers in Early Modern Europe. In: Andor Eszter – Tóth István György (eds.): *Frontiers of Faith: Religious Exchange and the Constitution of Religious Identities 1400–1750*. (Cultural Exchange in Europe, 1400–1750 1.) Budapest, 21–35.
- Schindling, Anton 1997: Konfessionalisierung und die Grenzen von Konfessionalisierbarkeit. In: Schindling, Anton – Ziegler, Walter (Hrsg.): *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung: Land und Konfession 1500–1650. VII. Bilanz – Forschungsperspektiven – Register*. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 57.) Münster, 9–44.
- Schmidt, Heinrich R. 1997: Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung. *Historische Zeitschrift* (265.) 639–682.
- Schorn-Schütte, Luise 1999: Konfessionalisierung als wissenschaftliches Paradigma? In: Bahlcke, Joachim – Strohmeyer, Arno (Hrsg.): *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa: Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*. (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Europa 7.) Stuttgart, 63–77.
- Schubert, Anselm: Kommunikation und Konkurrenz: Gelehrtenrepublik und Konfession im 17. Jahrhundert. In: von Greyerz, Kaspar et al. (Hrsg.): *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität: Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*. (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 201.) Gütersloh, 105–131.

- Schultze, Winfried 1987: Gerhard Oestreichs Begriff „Sozialdisziplinierung in der Frühen Neuzeit“. *Zeitschrift für historische Forschung* (14.) 265–302.
- Szegedi Edit 2006: Konfessionsbildung und Konfessionalisierung im städtischen Kontext: Eine Fallstudie am Beispiel von Kronstadt in Siebenbürgen (ca. 1550–1680). In: Deventer, Jörg (Hrsg.): *Konfessionelle Formierungsprozesse im frühneuzeitlichen Ostmitteleuropa: Vorträge und Studien*. (Berichte und Beiträge des Geisteswissenschaftlichen Zentrums Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas an der Universität Leipzig 2006/2.) Leipzig, 126–296.
- Szegedi Edit 2008: Politică religioasă a principilor reformați. *Studia Universitatis Babeş-Bolyai – Historia* (53.) 76–99.
- Szegedi Edit 2009: Die Religionspolitik der reformierten Fürsten Siebenbürgens. In: Frank, Günter (Hrsg.): *Humanismus und europäische Identität*. (Fragmenta Melanchthoniana 4.) Ubstadt-Weiher, 29–44.
- Tusor Péter 2004: *A barokk pápaság (1600–1700)*. Budapest.
- Winkelbauer, Thomas 1992: Sozialdisziplinierung und Konfessionalisierung durch Grundherren in den österreichischen und böhmischen Ländern im 16. und 17. Jahrhundert. *Zeitschrift für historische Forschung* (19.) 317–339.
- Zach, Krista 1999: Stände, Grundherrschaft und Konfessionalisierung in Siebenbürgen: Überlegungen zur Sozialdisziplinierung (1550–1650). In: Bahlcke, Joachim – Strohmeyer, Arno (Hrsg.): *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa: Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*. (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Europa 7.) Stuttgart, 367–391.
- Zach, Krista 2005: Politische Ursachen und Motive der Konfessionalisierung in Siebenbürgen. In: Leppin, Volker – Wien, Ulrich A. (Hrsg.): *Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit*. (Quellen und Studien zur Geschichte der östlichen Europa 66.) Stuttgart, 57–70.
- Zeeden, Ernst Walter 1958: Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe. *Historische Zeitschrift* (185.) 249–299.