

## BALÁZS PÉTER

**A vallási (in)tolerancia keresztény alapjairól –  
újkortörténeti megfontolások**

**On the christian foundations of religious (in)tolerance – as seen by a historian of the modern period.** Tolerance and intolerance were major subjects in the confessional age, as the most evident form of “otherness” that Europeans had to confront were the religious differences. The aim of the study is an overview – based on recent scholarship – of the religious/spiritual factors that can be identified in the background of tolerant or intolerant behaviour in Early Modern and Modern Europe. Some scholars (mainly freethinkers) have argued that proneness to the persecution of heterodoxy and incapacity to peacefully coexist with other creeds is an inherent vice of Christianity. Others seem to be convinced that tolerance and humanity are essential qualities of the genuine Christian faith founded on the authority of the Scriptures. In my study, I argue, as other scholars did, that looking into the various political contexts is imperative if we want to avoid generalizations and hasty judgements.

Keywords: Early Modern and Modern Europe, tolerance, confessions, the Scripture

„Gyakran csodálkoztam azon, hogy emberek, akik büszkén keresztényeknek vallják magukat, az- az a szeretet, az öröm, a béke, a mértékletesség és a mindenki iránt való hűség híveinek, mégis a legellenségesebb lelkülettel vetélkednek egymással s naponta a leghevesebb gyűlöletet tanúsítják egymással szemben[.]”  
(Spinoza)

Toleránsnak vagy intoleránsnak lenni nem csak vallási téren és vallási megfontolásból lehetséges, ám azt senki nem vitathatja, hogy a vallási-felekezeti türelem/türelmetlenség alapjaira és mértékére vonatkozó kérdés az újkorral foglalkozó historiográfia legfontosabb dilemmái közé tartozik. Az újkori vallási tolerancia és felekezeti együttélés kérdéskörének pusztán politikai és pragmatikus szempontú tárgyalása (amelynek jelenleg szemlátomást igen nagy divatja van) mellett érdemes a szellemi-intellektuális természetű, tehát a *teológiai és bölcséleti megfontolásoknak* elsődleges magyarázó erőt tulajdonító értelmezésekről is beszélnünk. Az alábbi gondolatmenet háttérben az – a különböző korszakokban különböző terminusokban megfogalmazódó és véglegesen nyilvánvalóan el nem dönthető – teoretikus vita húzódik, amely a következő kérdés körül forog: a történelem menetében vajon a szellemi-ideológiai tényezőknek vagy a gazdasági és társadalmi faktoroknak kell domináns szerepet tulajdonítanunk? A reformációban, példának okáért, olyan felépítményt kell-e látnunk, amely visszavezethető az európai társadalmakban bekövetkező gazdasági és társa-

dalmi természetű változásokra mint alapra, vagy épp ellenkezőleg, olyan eredeti (a gondolat szféráján kívül eső okokra vissza nem vezethető) és nagy jelentőségű szellemi paradigma-váltásról van szó, amely átfogó társadalmi átalakulás generálására volt képes? A kérdést jelen dolgozat témájára adaptálva: az újkori történelem tanulmányozása során megfigyelhető toleráns vagy intoleráns praxisok elemzésekor mekkora szerepet kell tulajdonítanunk a keresztény hit bizonyos inherens sajátosságainak, például alapvető teológiai és filozófiai előfeltevéseinek, s mekkorát a szűk értelemben vett hitbéli meggyőződéseken kívül eső materiális, pragmatikus és politikai természetű megfontolásoknak? A kérdés természetesen vádirat formájában is feltehető, s szabadgondolkodók nemzedékei így is teszik fel: vajon szükségszerűen következik-e a bibliai tanításokból – s ha igen, azok mely elemeiből – az Inkvizíció és a Szent Bertalan-éjszaka? A bigott fanatizmus és az erőszakra való hajlam volna a keresztény hit igazsága (mint ahogyan bizonyos értelmezések szerint a kommunizmus eszméjéből is egyenes út vezet a gulágokhoz)? Nos, nem kétséges, hogy az újkorban – a történelem más évszázadaihoz hasonlóan – igen nagy számban fordultak elő olyan erőszakos cselekmények, amelyeket látszólag elkövetőik hitbéli meggyőződéseire vezethetünk vissza, mint ahogyan a felebarátunk aktív szeretetét előíró evangéliumi parancsnak is számos alkalommal láthatjuk üdvös gyakorlati következményeit. A kérdés természetesen az, vajon készpénzként kell-e elfogadnia a történészek az újkori cselekvők azon állítását és/vagy meggyőződését, hogy tetteiket spirituális természetű megfontolások – elsősorban lelki üdvösségük biztosításának szándéka – vezérlik? Nem kétséges, hogy az utóbbi időkben némiképp gyengül azok hangja, akik arról beszélnek, hogy a „vallás köntösében” zajló történések mögött valójában kizárólag gazdasági és társadalmi megfontolásokat kell keresnünk. A történetírásban megfigyelhető *cultural turn* és *religious turn* eredményeként a politikai aktorok döntéseinek elemzésekor egyre kevésbé tűnik elfogadhatónak a vallási-spirituális faktorra olyan „hamis tudatként” tekinteni, amely gazdasági vagy osztályérdekek elleplezésére, vagy a korban elfogadhatónak tűnő megfogalmazására szolgál.<sup>1</sup>

A lehetséges összefüggéseknek persze különböző szintjeire kérdezhetünk rá. Kezelhetetlen általánossága és nyilvánvalóan ideologikus volta okán már-már értelmetlennek tűnik az a kérdés, hogy vajon a *vallásos világgépnek*, azaz az isten(ek)be vetett hitnek lényegi és szükségszerű összetevője-e a másként gondolkodókkal szemben gyakorolt intolerancia és az erőszakra való hajlam (bár a témában írott ismertebb szövegek közül emlékeztünkbe idézhetjük a lucretiusi *tantum religio potuit suadere malorumot*, amely számos újkori valláskritikai szöveg mottójaként vagy fontos idézeteként szerepelt). Ha viszont vizsgálódásunk spektrumát szűkítve nem a vallásokról általában, hanem csak és kizárólag a *monoteizmus*ról gondolkodunk, akkor természetesen felidézhetjük Rousseau híres tézisének értelmében minden egyes kinyilatkoztatáson alapuló vallásnak lényegi eleme a türelmetlenség mindazokkal szemben, akik máshogy interpretálják a szent szöveget, akik más szent szövegekben hisznek, vagy akik egyáltalán nem hisznek szent szövegekben. Jól illusztrálja ezt az attitűdöt Luther gyakran idézett álláspontja a *Tollerantz* nem kívánatos voltának vonatkozásában: szerinte az isteni Kinyilatkoztatásra épülő hit képviselői egyszerűen nem engedhetnek meg semmiféle eltérést a feketén-fehéren leírtaktól, így az Úr igaz

---

<sup>1</sup> Lásd erről például az alábbi kötet előszavában olvasható historiográfiai áttekintést: Karreman – Zwierlein – Grote 2012.

egyházának mintegy szükségszerűen kell intoleranciát tanúsítania az elhajlókkal szemben<sup>2</sup> (ez persze kizárólag az adott egyház doktrinális homogenitásáról, s nem a világi hatalom által esetlegesen gyakorolt kényszeréről szól, ám a felekezeti államok korában a két elvárás nyilvánvalóan összekapcsolódik: a domináns egyház rendje jelentős, noha vitatott mértékben köti a politikai rendet is). Az újabb szerzők írásai közül továbbá eszünkbe juthatnak Jan Assman vitatott, ám kétségtelenül igen érdekes eszmefuttatásai a „mózesi fordulat” és az intolerancia összekapcsolódásáról,<sup>3</sup> vagy éppen újragondolhatjuk az amerikai Regina T. Schwartz egyik emlékezetes és gyakran idézett könyvének tanulságait – e mű témája a Kinyilatkoztatásra épülő monoteista hit és az általa megkövetelt kizárólagos lojalitás szükségszerű összefüggése az erőszak különféle formáinak mindennapos gyakorlatával.<sup>4</sup> Hozzájuk hasonlóan az angolszász országok közéletében és a legkorszerűbb médiafelületeken igen aktív – ennek megfelelően gondolataikat a tömegekhez eljuttatni képes – „új ateisták”<sup>5</sup> is eredendően intoleránsnak, sőt, szükségszerűen erőszakot generálónak látják a vallásos gondolkodást általában, s a három nagy monoteista vallást különösen.

Az alábbi, Európa újkori történetének szentelt eszmefuttatásban azonban értelemszerűen érdemesnek látszik tovább szűkíteni a vizsgálódás spektrumát, s azt vizsgálni, hogy a keresztény vallás központi tanításaiból, azoknak a gyakorlatba történő átültetése során, miképpen következett a reformációt követő évszázadokban a másként gondolkodókkal szemben gyakorolt tolerancia – vagy éppen annak ellenkezője. Ez aligha vezethet el a keresztény hit „lényegéről” vagy „esszenciájáról” (a kifejezés harnacki értelmében)<sup>6</sup> szóló reflexiókhoz, hiszen ki mondhatná meg, hogy azt a felebarátaink aktív szeretetére felhívó és a lelkiismereti szabadságot fontos értékként értelmező evangéliumi erkölcsiség tiszteletre méltó manifesztációiban vagy éppen Augustinus kérlelhetetlenségük okán gyakran idézett mondataiban és a nagyban ezekre épülő perzekutori gyakorlatban fedezhetjük fel? Közismert tény ugyanakkor, hogy az újkor folyamán számos gondolkodót foglalkoztatott a dilemma: vajon a keresztények egyháza(i) hajlamosabb(ak)-e az intolerancia különböző praxisainak működtetésére más intézményesült hitekénél, hogy melyik felekezet viszi el e téren a pálmát, illetve az is, hogy mit kezdhet a hívő és az értelmező az Ó- és az Újszövetség azon passzusaiival, amelyek világosan (vagy épp áttételesen) legitimálni látszanak az eretnekekkel és heterodoxokkal szembeni erőszakos fellépést? Gondolatmenetem szempontjából a legfontosabb kérdés talán az, hogy ezek a szövegek megalapoznak-e vajon egy sajátosan keresztény üldözés-etikát (*a Christian theory of persecution*), amely aztán nehezen feloldható ellentmondásba kerülne a felebaráti szeretetre felszólító evangéliumi paranccsal? A lehetséges példák és illusztrációk bőségesen elérhetők, s ehhez nem is kell feltétlenül az inkvizíció történetének fekete legendáriumát<sup>7</sup> fellapoznunk. Már az *Imperium Romanum* keresz-

<sup>2</sup> Idézi például Kriegseisen 2016, 84.

<sup>3</sup> Assman 2009.

<sup>4</sup> Schwartz 1998.

<sup>5</sup> *The New Atheists: the Four Horsemen of the Non-Apocalypse* (Richard Dawkins, Sam Harris, Christopher Hitchens, Daniel Dennett) – így nevezte el őket egy szellemes zsurnaliszta. Az apokaliptiszis tagadásának négy lovasa persze még a hozzájuk hasonlóan agnosztikus történészek és filozófusok számára is bántó egyoldalúsággal és történeti kontextusukból kiragadva értelmez tételeket és folyamatokat.

<sup>6</sup> Harnack 2000.

<sup>7</sup> Kamen 2014.

tény birodalomná való átlényegülésének (az *una vera catholica fides* először államvallássá, majd intoleráns kizárólagos vallássá válásának) idejéből és az azt közvetlenül követő évszázadokból számos keresztény szerzőt idézhetünk, akik a „pogányság dögletes kórjának” gyökeres kiirtásáról beszélnek,<sup>8</sup> s felidézhetjük a 340/350-es évek császári rendeleteit, amelyek előbb csak vagyonesztéssel, majd halállal büntetik a pogány vallások gyakorlóit. Gondolhatunk továbbá a karthágói zsinat (398) azon rendelkezésére is, amely szigorúan megtiltja az egyház vezetőinek pogány bölcséleti művek tanulmányozását. Ne feledjük Theodosius császár 418-ban kiadott rendeletét sem, amely a keresztényellenesnek ítélt művek azonnali elégetésére szólít fel. A sort talán Justinianus „iskolareformjával” – a híres athéni filozófiai iskola felszámolásával – zárhatjuk.<sup>9</sup> Ezek az intézkedések az egyháznak a „külvilághoz” való viszonyáról árulkodnak, ugyanakkor az is közismert, hogy az *Ecclesia* nem feltétlenül bánik jobban saját heterodoxaival, az eretnekekkel sem.

Nem rugaszkodnak el tehát nagyon messze a valóságtól, akik úgy érvelnek, hogy a létrejöttét követően elnyomott és kisebbségi helyzetben leledző, s ennek megfelelően a lelkiismeret és a vallásgyakorlat szabadságát feltétlen értéként interpretáló kereszténység hatalmi helyzetbe jutva viszonylag gyorsan megtagadta eredeti ideáljait. Diarmaid Macculloch erről a következőket írja: „[a] kereszténység toleranciája – akár a keresztény szakadár-ság, akár a más vallások iránti – [...] nem volt valami híres. A keleti egyházak [...] általában véve toleránsabbak voltak a latin nyugatinál, de ezt inkább a körülmények kényszerítették rájuk [...]. Az 1500 előtti nyugati kereszténység a világtörténelem egyik legintoleránsabb felekezete volt: a középkori iszlám civilizációval összehasonlítva egészen kinos képet kapunk. Elviselte (többé-kevésbé) a zsidókat, mert azok szerepet játszottak az egyház jövőképében, de gyűlölte és félté az iszlámot, s mikor lehetett, az elpusztítására tört. A nyugatiak a görög kereszténységhez a legjobb esetben leereszkedéssel, a legrosszabban pedig megvetéssel viszonyultak [...]”<sup>10</sup> Ami a dolog eredetét illeti: a radikális reformáció különböző irányzatai – Szervét Mihálytól az anabaptistákig – egyetértenek abban, hogy a constantinusi és szilveszteri fordulat elsősorban nem az egyház üldöztetések alóli (szerencsés vagy éppen gondviselészerű) megszabadulásaként értelmezendő. Szerintük a 4. századi történelemben sokkal inkább a pápaság „római monarchiává” való átalakulását, az elnyomó császári-pápai hatalmi struktúrák kiépülését, továbbá a gyermekkeresztséget, Szentháromságot, purgatóriumot és a bálványok imádását magában foglaló dogmatikai rendszer megszilárdulását és a mindezekkel járó elkerülhetetlen erkölcsi romlás eredetét kell látnunk.<sup>11</sup> A lelkiismeret pápista elnyomása e történelemértelmezés szerint az Antikrisztus uralmának kezdetét jelzi, azaz semmit nem mond a krisztusi kereszténység valódi szelleméről, sőt, éppen annak megtagadása. A valdensek és huszita eretnekek sokkal inkább az evangéliumi üzenet szellemében élték életüket, mint a pápákhoz és a katolikus egyház elnyomó struktúráihoz hű ortodoxok, mondja Pufendorf.<sup>12</sup> Talán nem is a lelkiismeret felett gyakorolt egyházi erőszak legitimitációjával kezdődnek a bajok: a szellem elnyomásának kezdetét a doktrinális ortodoxia fogalmának bevezetése jelentette, állítja az eretnekek nagy apológátá-

<sup>8</sup> Példáim forrása Gábor 1996a és 1996b.

<sup>9</sup> Gábor 1996b, 206–208.

<sup>10</sup> Macculloch 2011, 986. Az iszlám vonatkozásában Macculloch Richard Fletcher könyvét hivatkozta: *The Cross and the Crescent: Christianity and Islam from Muhammad to the Reformation*. London, 2003.

<sup>11</sup> Hotson 2001, 14; Klaassen 1981, 218.

<sup>12</sup> Ahnert 2005, 133.

ja, Gottfried Arnold. A mérsékelt és a radikális protestánsokat megosztó kérdés: mikor kezdődött a romlás és melyik volt a keresztény hitnek az a „még tiszta” állapota, amelyhez a hívek közösségének vissza kellene kanyarodnia? Constantinus a pogányság szellemét hozta be a keresztény hit világába, mondja a 17. századi spiritualista, Christian Hoburg.<sup>13</sup> A német természetjogi iskola atyja, Christian Thomasius szerint a zsidó gondolkodásra jellemző legalizmus és a görög filozófia hozza magával a doktrinális egységre való törekvést, azaz végső soron az intoleranciára való hajlamot, amely pedig eredendően idegen az evangélium szellemiségétől.

Az „igazi” krisztusi kereszténység tehát egy az individuum lelkiismereti szabadságából kiinduló etikai rendszer volna? Az ezzel szemléltetést nehezen összeegyeztethető gyakorlattertet pedig a világ irányából érkező, tehát külső, a krisztusi szellemtől idegen, azt korrumpáló tényezők – a pogány bölcelet, a judaista hagyomány intoleráns elemeinek továbbélése, a politikai kényszerek – volnának felelősek? Sokan vannak olyanok, akik inkább a hit rendszerébe „beépített hibának” (*inherent vice*) látják az egyház évezredes praxisában megfigyelhető diszfunkciókat. Tévedés volna azt hinnünk, hogy kizárólag a felvilágosodás kora óta létezik, valójában ugyanis sokkal régebbi, lényegében magával a kereszténységgel egyidős az az értelmezési hagyomány, amely kifejezetten a keresztény hit bizonyos teológiai alapvetéseiből és intellektuális természetű előfeltevéseiből vezeti le a másként gondolkodókkal szembeni kérélnhetetlen türelmetlenséget, azaz – a társadalmi-politikai kontextus jelentőségét minimalizálva – *szükségszerűen* intoleránsnak látja a Biblia tanításaira épülő és Krisztus megváltó voltát középpontba állító hitet. E hagyomány központi elemeinek gyors rekonstrukciójához hasznos segítségül szolgálhatnak az ókori, középkori és újkori heterodoxia és valláskritika szakértője, a német filozófiatörténész, Winfried Schröder munkái. A jeles berlini tudós *Athén és Jeruzsálem* című könyvében, amelyre a következő oldalakon nagyban támaszkodom, azon széles konszenzussal övezett meggyőződés tarthatatlan voltáról elmélkedik, melynek értelmében a nyugati gondolkodás az ókori filozófia és a zsidó-keresztény bibliai hagyomány *szintézise* volna. Schröder egy bizonyos Joseph Ratzingertől idézi, egyáltalán nem egyetértően, az állítást: a kereszténység Izrael hitének és a görögök bölcsességének elegye.<sup>14</sup> A bölcséleti és a bibliai hagyomány békés egymás mellett élését és fokozatos összehangolódását elénk táró optimista narráció megalapozottságát hevesen bíráló Schröder szerint viszont a legkevésbé sem tűnik jogosnak az az állítás, hogy az egyházatyák korát követően a keresztény hit a görög bölcsélet legfontosabb intuíciónak *beteljesítésévé* vált volna, mi több, az újkori filozófia egészségesebb részéről sem szabad azt állítanunk, hogy egyszerűen bizonyos keresztény dogmák és tanítások óvatos és fokozatos szekularizációjának gyümölcse volna. Sokkal inkább arról van szó, így Schröder, hogy a keresztény „filozófusok” az egyházatyák kora óta szisztematikusan meghamisítják és eltörzítik az ókori pogány bölcsélet szerinte alapvetően józan tanításait,<sup>15</sup> méghozzá annak érdekében, hogy dogmarendszerük teljességgel védhetetlen alkotóelemei számára valamennyire mégiscsak elfogadhatónak látszó filozófiai pedigret biztosítsanak, más szóval, hogy irracionális dogmáikat és hiedelmeiket a tiszteletre méltó bölcséleti argumentáció védőernyője alá vonják. Meglehetősen radikális állítás ez, hiszen szerzőnk itt egy kézmoz-

<sup>13</sup> Ahnert 2005, 135.

<sup>14</sup> Schröder 2011, 7.

<sup>15</sup> Schröder itt mintha az ókori pogány bölcselő, Kelszosz *Aléthész Logosz* című munkájának legfontosabb állításait visszhangozná.

dulattal delegitimálni látszik két évezred keresztény metafizikáját, s teljességgel irrelevánsként veti el azokat a „kettős igazság” (*duplex veritas*) fenntartása jegyében tett erőfeszítéseket, amelyek teológia és filozófia hatékony (bár változó erőviszonyok mentén zajló) együttműködéséből levezethető eredmények védelmezéséről szólnak. Az újkor nagy bölcselőinél maradvá: komoly filozófiatörténeti szakirodalma van például annak, hogy az aktív és passzív értelem leibnizi megkülönböztetése, vagy éppen *noumena* és *phenomena* kanti szembeállításra milyen utakon vezethető vissza az isteni és az emberi értelem közötti, végső soron teológiai természetű distinkcióra. Nem kevésbé érdekesek azok a történeti rekonstrukciók sem, amelyek azt tárgyalják, hogy a krisztológiai vagy éppen az eucharisztia mi-benlétével kapcsolatos metafizikai viták miképpen járultak hozzá az újkori filozófia – a teológiától lassan megnyugtató távolságba kerülő – fogalmainak kidolgozásához.<sup>16</sup> Schröder szemlátomást nem annak elismerésében érdekelt, hogy teológiai természetű/eredetű fogalmak és argumentációk adott esetben üdvös hatást gyakorolhattak a metafizika vagy éppen az etika történetének alakulására, mint ahogy azt sem tartja releváns kérdésnek, hogy a felvilágosodás racionalista bölcselete mennyiben gyökeredzik a keresztény metafizika képviselte előzményekben.<sup>17</sup> A teológiai-dogmatikai eredetű dilemmákat a berlini tudós a radikális felvilágosodás szellemi örököseként kizárólag olyan, a filozófia természetes témáitól idegen és természetes eszköztára számára megoldhatatlan problémákként (a filozófusnak mint filozófusnak egyszerűen nem lehet mondanivalója a megváltásról, a Szentháromságáról vagy éppen az eucharisziáról) értelmezi, s amelyekkel a gondolkodás kizárólag *külső kényszer* eredményeként kénytelen szembesülni, s amelyek a bölcseletet szükségszerűen tévútra viszik. Nem más következik ebből, mint az, hogy a filozófia számára a teológia alóli teljes felszabadulás az egyetlen járható út. Párhuzamosnak látszik ez a hozzáállás a tudomány és a vallás viszonyát tárgyaló *conflict theory/myth*-tel, amely szerint az emberi tudás e két szférájának a viszonya háborúskodásként leírható, s a tudomány kizárólag a vallás elnyomása alól felszabadulva állíthat elő megbízható ismereteket.<sup>18</sup>

Fentebb idézett izgalmas könyvének három átfogó fejezetében a német filozófiatörténész három olyan pontot azonosít, ahol szerinte a keresztény vallás filozófiai abszurditásokkal áll elő: a hit (*pistis*) keresztény értelmezése, a csodák kérdése, s végül a jó életre vonatkozó etikai iránymutatás. Mivel az (in)tolerancia kérdéskörének vonatkozásában ezek közül az elsőnek van különös jelentősége, az alábbiakban az ezt tárgyaló gondolatmenetet kívánom részletesebben bemutatni. Történeti rekonstrukciójában Schröder a hellén filozófia *pistis*-ét állítja szembe a keresztények hitével: a görög kifejezés, amely „pogány” jelentésében még az értelmi igazságokhoz való felemelkedésre – tehát egy alapvetően intellektuális természetű erőfeszítésre és annak eredményére – utalt, az egyházatyák szóhasználatában fokozatosan az ésszel teljességgel beláthatatlan, bizonyítatlan és bizonyíthatatlan dogmához való vak, ám vakságában mégis üdvszerző hűségé válik. Érvekre épülő, újabb információelemek előkerülése esetén felülvizsgálandó meggyőződések helyére a keresztény gondolkodásban egy egyszeri és végleges „egzisztenciális” döntés kerül, amely aztán teljességgel ellehetetleníti a kétely minden lehetséges formáját. A pogány filozófusok műveiben, írja Schröder, a hitbéli meggyőződés egy bizonyos cselekvéssor – az érvek és bizonyítékok

<sup>16</sup> Hunter 2001.

<sup>17</sup> Hunter 2001, 47–50.

<sup>18</sup> Harrison 2010, 4–6.

alapos számbavétele – *eredménye*, ám önmagában nem döntés és nem is cselekvés, hanem inkább a léleknek egy olyan állapota, amely külső, az akaratától teljesen független tényezők (jelesül egy állítás mellett és ellen szóló érvek meggyőző volta) szerint alakul.<sup>19</sup> A hitnek az egyházatyákat jellemző voluntarista felfogása szerint – amelyet a Krisztusban való egyedül üdvözítő hitre való számos bibliai felszólítás támaszt alá – viszont az akarat *meggyőződést generálni képes* fakultásként tűnik elénk, azaz, némiképp leegyszerűsítve a dolgot, e felfogás szerint az ember voltaképpen szabadon dönthet arról, hogy hittel fordul Isten szava felé vagy sem. „A hit akaratú aktus”, idézi Schröder azt az Alexandriai Kelemt, aki a legnagyobb erőfeszítések árán próbálja a hit ezen felfogását a sztoikus etika némely korábbi állításával összehangolni (Schröder szerint persze teljességgel sikertelenül).<sup>20</sup> E voluntaristának nevezett közelítésből két, a tolerancia vonatkozásában meglehetősen problematikus következményt vezethetünk le, még hozzá logikai szükségszerűséggel. Egyfelől: kétely és tévelygés értelmi síkról etikai síkra történő átpozicionálása, azaz a hitetlenség, a heterodoxia és *a fortiori* az istentagadás erkölcsi megfontolásokkal való összekapcsolása, amelynek vonatkozásában még a 17. század végén (amikor Pierre Bayle az üstökösről írott emlékezetes munkájában<sup>21</sup> alapjaiban kezdi ki ezt a felfogást) is töretlennek tűnt a keresztény világ konszenzusa. E felfogás értelmében a tévelygés különböző formái és irányai kizárólag az erkölcsi romlottság termékeinek tekinthetők, hiszen a tévelygő nyilvánvalóan az az ember, aki (az eredendő bűnre visszavezethető szenvedélyeitől vezérelten) nem hajlandó igazodni Isten világos szavához – így minden valószínűség szerint olyan mély erkölcsi vákuumban él, hogy a politikai közösségnek nem lehet megbízható tagja. Másfelől pedig következik a hit fentebb vázolt felfogásából a hitbéli kényszerítés ésszerű, sőt egyenesen humánus voltának állítása is. Hiszen amennyiben az embert kizárólag a Krisztusba vetett hit üdvözíti, s ez a hit ráadásul akaratilag irányítható, akkor ebből egyenesen következik az erkölcsi parancs: tévelygő felebarátunk (aki ráadásul tévelygésével másokat is megfertőzhet) akaratát kötelességünk a jó irányba fordítani, hogy ily módon elősegítsük üdvözülését.<sup>22</sup> E logika mentén válik az eretnekek erőszakos eszközökkel való igaz hitre térítése a keresztényi *caritas* legkézenfekvőbb manifesztációjává, hiszen lényegében mindegy, hogy az üdvös célt – az akarat jó irányba fordítását – a szelíd rábeszélés vagy a kényszer eszköztára segítségével hajtuk végre. Az ortodoxia védelmezőinek legitím végcélja nem lehet más, mint az evangéliumi *ut omnes unum sint*<sup>23</sup> célkitűzésének megvalósítása.

Végül – zárja Schröder a bibliai keresztény hitből szükségszerűen következő intoleranciát tárgyaló eszmefuttatását – az autentikus és komolyan vehető filozófiai gondolkodás legfontosabb jellemzője: nincs és nem is lehet előre „megírva”, hogy a bölcselőnek gondolatmenete lezárásaként, milyen végeredményre kell jutnia. A keresztény „filozófus” ezzel éles ellentétben kénytelen a Szentírásra visszavezethető hittartalmak alátámasztására vagy egyszerű illusztrálására használni a bölcsélet eszköztárát, s aligha juthat más eredményre, mint arra, hogy Jézus Krisztus Isten fia, az emberi nem megváltója, s hogy az embert kizárólag a benne való hit üdvözíti (arról már nem is beszélve, hogy szegény filozófusnak mindeközben olyan abszurd feladatokat kell teljesítenie, mint például a Szentháromság

<sup>19</sup> Schröder 2011, 97–98.

<sup>20</sup> Schröder 2011, 97.

<sup>21</sup> *Pensées diverses sur la comète. Présentation de Joyce et Hubert Bost.* Paris, 2017.

<sup>22</sup> Schröder 2011, 117.

<sup>23</sup> „Hogy mindnyájan egyek legyenek”, Ján 17,21.

teljességgel irracionális dogmájának bölceleti eszközökkel való védelmezése). Összességében tehát a bibliai *pistis* vállalt irracionalitása, a hit voluntarizmusa s végül a nyitott végű gondolkodás (*ergebnisoffenen Denken*) elvetése mind olyan elemei a keresztény „bölceletnek”, mondja Schröder, amelyek hatékonyan alapozzák meg az intoleráns attitűdöt és a heterodoxia minden formájának üldözését. Az ókori valláskritikai hagyomány romjaiban fennmaradó elemekre építő 17–18. századi szabadgondolkodók (Schröder elsősorban a német bölcselőre, Reimarusra épít a tárgyalt könyv központi fejezetében) tehát nem véletlenül látják úgy, hogy a szabadságért és emberi méltóságért küzdők elsődleges ellenfele a gondolkodást korlátok közé szorító, s a filozófiát az értelem szempontjából irreleváns fogalmakkal „megfertőző” Biblia kell, hogy legyen, hiszen amíg a Krisztusban való hitnek központi jelentőséget tulajdonító, bölceleti szempontból viszont nyilván komolyan vehetetlen szent szöveg autoritása meg nem inog, addig egyszerűen képtelenség eljutni a valódi *libertas philosophandi*hoz.

A keresztény bölceleti hagyomány védelmezői, folytatja gondolatmenetét Schröder, azzal vádolják a felvilágosodás filozófusait, hogy azok a bibliai kereszténységet saját anakronisztikus normáik alapján ítélték meg, mintegy a ráció Prokrusztész-ágyába kényszerítve az evangéliumi hitet. Itt tárgyalt könyvének lapjain Schröder viszont éppen azt hangsúlyozza ki, hogy a kereszténységet már egészen korán, létrejöttének első századaiban is érték olyan filozófiai természetű bírálatok, amelyek éppenséggel azt mutatják, hogy a racionális érvelés kizárólagosságához ragaszkodó bölcselők számára a kereszténység már születésének pillanatában is bolondság<sup>24</sup> (ahogy Pál apostol is írja), azaz a józan bölcelet szemszögéből abszurditásnak tűnő tanítások gyűjteménye volt. Schröder pajzsra emelt pogány filozófusai (Kelszosz, Porfiriosz, Jamblikusz) a keresztény hit mélységes irracionalitásán köszörülnek a nyelvüket, megelőlegezve ezzel az újkori szabadgondolkodás bizonyos aspektusait. A keresztény hit késő ókori ellenfelei azt is világosan látták továbbá, hogy a Constantinus császár uralmának idejétől fogva a világi hatalommal szövetségben működő egyház exkluzivitás-igénye igen komoly politikai veszélyeket rejt magában, amennyiben halálos kihívást intéz a bevált, működőképes pluralisztikus, politeista hagyománnyal szemben.<sup>25</sup> Ezt az álláspontot Bodin *Colloquium*ának Federich nevű (lutheránus felekezetű) szereplője mondatával illusztrálhatjuk: „Aki elfogadja a fennálló vallások sokszínűségét, az az igaz vallás lerombolásán fáradozik. Proculus helyesen mondja, hogy aki az Istenek sokasága mellett érvel, voltaképpen nem hisz Istenben, hiszen nem imádkozhatjuk egyszerre az Urat és a Sátánt, akik mindenben különböznek egymástól.”<sup>26</sup> A sokszínűség felszámolását célzó szándékok, a kereszténység egész történetét meghatározó intolerancia, represszió és cenzúra Schröder olvasatában tehát nem egyszerűen egyes hatalmi tényezők korhoz kötött és helyzetfüggő túlkapásaiként olvasandók, hanem egy a sokszínűséget és a másként gondolkodást *eredendően tolerálni képtelen* ideológiának a hatalmi struktúrákkal való összekapcsolódásából származó szükségszerű következménye: az első időkben a lelkiismeret szabadságát és a vallásgyakorlat szabadságát még álszent módon védelmező egyház hatalmi

<sup>24</sup> Schröder 2011, 12.

<sup>25</sup> Nyilvánvalóan egészen más ideológiai alapokról beszélve, de némiképp hasonlókat mond erről Odo Marquard a *Politeizmus discsérete* című tanulmányában: a bibliai kereszténység monoteizmusa és monomitikussága az üdvtörténet elfogadása kedvéért a hívó embertől végső soron a *sacrificium intellectust* várja el (Marquard 2001, 85–87).

<sup>26</sup> Bodin 1975, 188.



pozícióból már minden lehetséges eszközt bevet annak érdekében, hogy megvédje az igaz hitet a blaszfémiaától, a bálványimádástól, az eretnokségtől és persze a filozófia felől érkező esetleges támadásoktól. Schröder itt – mások mellett – Ágostont idézi (De Civ. Dei 18, 41), aki az ördögtől való, ily módon teljességgel elviselhetetlen és felszámolandó bölcséleti sokszínűséget azzal az egységgel állítja szembe, amely Izrael népének Isten megkérdőjelezhetetlen akaratahoz való hűségéért nyilvánul meg. A heterodoxia történetét, írja Schröder, Constantinus és a francia forradalom közti másfél évezredben még kutatni is nehéz, olyan hatékony represszív és cenzurális praxist működtetnek a keresztény egyházak és a velük összekapcsolódó világi hatalmi struktúrák.<sup>27</sup> Ha példára volna szükségünk, eszünkbe juthat, hogy az újkori európai államok között példátlanul liberálisnak és megengedőnek – a tolerancia igazi és egyetlen szigetének – tekintett Egyesült Tartományok Holland tartományában még az 1660-as évek végén is börtönbe vetve pusztul el az az Adriaen Koerbagh nevű bölcselelő, aki filozófiai argumentációra építve veti el Krisztus istenségét, a feltámadást, a megváltást, az angyalokat, valamint a mennyet és a poklot. Az elnyomó ideológiaként működő keresztény hagyomány szellemi dominanciája idején kizárólag a sorok közötti olvasás straussi gyakorlata vezethet valamiféle eredményre, hiszen világos, hogy a politikai-teológiai rendszer alapvető struktúráit a középkor és az újkor századaiban senki nem kérdőjelezte meg büntetlenül. A filozófiai hagyománynak a keresztény ideológiai rendszerbe még hamisítás árán sem integrálható műveit és szerzőit, például az evangélium védelmezőivel éles vitába bocsátkozó bölcselelőket, egyszerűen megpróbálják kitörölni az emberiség kulturális emlékezetéből (*damnatio memoriae*).<sup>28</sup> Schröder szerint tehát a kereszténység végső soron egyfelől voluntarista hitfelfogása és exkluzivitása, másfelől pedig saját intellektuális törekvése okán ilyen intoleráns a heterodoxia minden formájával szemben. Némileg hasonló összefüggést látott élete utolsó éveiben írott műveiben (a Schröder által gondolatmenetben nem idézett) Pierre Bayle is, aki miután emlékeztette olvasóit az egyház által az igaz hit nevében a pogányok, a zsidók, a muszlimok és az eretnekek ellen elkövetett bűnökre, ezeket végső soron arra vezette vissza, hogy a *contra* vagy legalábbis *supra rationem* dogmák és tanítások híveivé a keresztények kizárólag értelmüket feladva, pyrrhonista alapon szegődhetnek, hívőnek lenni bölcséleti-metafizikai téren azt jelenti tehát, hogy a hitigazságokat az ember az észigazságok fölé helyezi, etikai téren pedig azt, hogy a szent könyvekben foglalt életviteli parancsokat favorizálja a pusztán az értelemről levezethető normák rovására. Hiába látszik tehát az értelem parancsának a másban vagy máshogy hívők tolerálásának követelménye: a hívő, ha exkluzivitásra törekvő egyházának papjai más parancsolnak neki, kénytelen alávetni magát a felekezeti szembenállás és gyűlölködés irracionális követelményének.

A fentieket összefoglalva azt mondhatjuk, hogy Schröder különösen sarkosan fogalmazza meg azt az egyébként sok más értelmező által is felelegetett tényt, hogy komoly feszültség húzódik az evangélium szabadságfilozófiája és az *universal Heilsauftrag* exklü-

<sup>27</sup> Ennek első epizódja Constantinus császár azon rendelete, amely néhány eretneknek minősített keresztény irat mellett a keresztényekkel vitatkozó pogány filozófusok műveinek elégetését is megparancsolja (cím szerint megemlítve Porphyrios *Contra Christianos* című munkáját) (Schröder 2009, 89–90).

<sup>28</sup> Nem csak a filozófiatörténeti hagyományban zajló „tisztogatásról” van szó. Schröder gondolatmenetétől egy pillanatra elrugaszkodva gondolhatunk a pogány hiedelmekkel kapcsolatos attitűdökre is: II. Fülöp spanyol király 1577-ben rendeletben tiltotta meg az amerikai őslakosok babonás és bálványimádó hagyományainak feljegyzését, archiválását és tanulmányozását (Baudot 1995, 500).

zivitása között. A Koselleck-féle *Geschichtliche Grundbegriffe* Toleranz szócikkének szerzője, Klaus Schreiner e probléma kapcsán a maga részéről szintén arról ír, hogy mivel Constantinus uralmát követő majd' másfél ezredévben egy önmagát az abszolút igazság letéteményeseként értelmező, exkluzív eszmerendszer vált a társadalmi együttélés alapjává, márpedig ez nyilvánvalóan rányomja a bélyegét a keresztény világnak a heterodoxiával és a más vallásokkal való kapcsolatára. Valamiféle fellazulása a merev struktúráknak csakis akkor válik lehetségessé, amikor az újkor évszázadaiban, a vallásháborúk tapasztalatainak hatására s egyre többen kezdik úgy gondolni, hogy a politikai közösség morális koherenciájának biztosítására a szigorú dogmatikai elvárásokat érvényesítő kereszténységénél alkalmassabb a szinte kizárólag etikai parancsokat megfogalmazó *religio naturalis*.<sup>29</sup>

Összességében szolgál tehát tanulságos meglátásokkal Schröder kérelhetetlen logikájú rekonstrukciója, amelyet véleményem szerint azonban joggal illehetünk az egyoldalúság és a történetietlenség vádjával, hiszen a német filozófiatörténész egyáltalán nem reflektál az ideológiai-filozófiai sokszínűség keresztény keretek közötti érvényesülésének lehetőségeire, ráadásul túlságosan is homogénnek látja a Constantinustól 1789-ig tartó korszakot, végül pedig az ellentét kihangsúlyozása kedvéért némileg idealizálja és eltúlozza a császári Róma pogány szabadelvűségét (teljességgel elfelejtve például azt is, hogy a barbár törzsek támadásának a 3. századtól kezdve egyre inkább kitett – a zsidóság vallási különállását már korábban is csak igen részlegesen toleráló – *Imperium Romanum* birodalmi méretű keresztényüldözésbe és a császárkultuszban manifesztálódó „nemzeti egység politikába” kezdett).<sup>30</sup> Már az ókori fejlemények vizsgálatára is arról tanúskodik továbbá, hogy a keresztény hitből nem kizárólag az ágostoni intolerancia, hanem a például Salvianusra jellemző teológiai megalapozottságú türelem is következhet (a pogányok, a Rómát elpusztító barbárok és a különféle eretnekek vonatkozásában egyaránt).<sup>31</sup> Az újkor évszázadaiban pedig megszámlálhatatlanul sokan érvelnek amellett, hogy a keresztényi *caritas* első számú parancsa a lelkiismereti szabadság biztosítása és az, hogy a másként gondolkodóhoz evangéliumi szeretettel forduljunk. A lelkiismereti szabadságot védelmező, a vallási indíttatású erőszakot elítélő, azt az evangélium erkölcsiségével össze nem egyeztethetőnek ítéelő ókori, középkori és újkori keresztény szerzőktől származó szövegekben tallóz például a Servet megégetése ellen tiltakozó Castellio a *De haereticis*ben.

A keresztény hitnek a benne kétségtelenül felfedezhető irracionális és autoriter elemekkel, valamint a rivális gondolati irányzatok felszámolását célzó szándékokkal való – kissé dühödtnek tűnő – azonosításánál véleményem szerint meggyőzőbb javaslatlalt állt elő mintegy három évtizede Klaniczay Gábor, aki *A civilizáció peremén* című kötetében megjelent tanulmányában olyan „zárt ideológiai rendszerként”<sup>32</sup> határozta meg a középkori kereszténységet, amely kénytelen és képes volt a saját kebelén belül integrálni egymással kifejezetten ellentétes viszonyban álló világértelmezéseket is. A bevésés és a megerősítés eljárásai (kiegészítve a cenzúra gyakorlatával) természetesen gondoskodnak arról, hogy a kiinduló feltevésekkel összhangban álló logika hassa át a gondolkodás rendjének egészét, ám a tanítások vulgarizációjának és a rendszeren kívülről érkező eszmék feldolgozásának folyamata mégiscsak biztosítja valamiféle (kétségtelenül korlátozott) sokszínűség fennállását.

<sup>29</sup> Schreiner 1972, 448.

<sup>30</sup> Gábor 1996b, 200–201.

<sup>31</sup> Gábor 1996a, 54–60.

<sup>32</sup> Klaniczay 1990.

Klaniczaynál a zárt ideológiai rendszer kora újkori kifulladásá és összeomlása a benne már korábban is működő erők munkájának eredményeként értelmezendő.

### A Szentírás és az (in)tolerancia

Schröder keresztényellenes elfogultsága a Biblia vonatkozásában is érvényesül: elfeledkezve azokról, akik az Ó- és főleg az Újszövetség szövegében a tolerancia és a felekezetek békés együttélése mellett kerestek érveket, az exkluzivitást hirdető passzusokat szisztematikusan előtérbe helyezi, s úgy tesz, mintha a Szentírás a kezdetektől napjainkig a represszió és az intolerancia monolitikus instrumentuma lett volna. A német filozófus Bibliával kapcsolatos reflexiói egyébként párhuzamba állíthatók a posztkolonializmus szakirodalmában zajló (s a tolerancia témakörét közvetve érintő) vita bizonyos fejleményeivel: az európai nagyhatalmak újkori expanziójának historiográfiáját ismerők számára világos ugyan, hogy a keresztények Szentírása – bizonyos tartalmi elemeivel és kulturális ikonként – egyaránt nagy szerepet játszott a kolonizáló spanyolok, portugálok, angolok, hollandok és franciák hatalmi törekvéseinek érvényesítésében, valamint az újvilágbeliek spirituális legyalulására tett kísérletben, ám ettől még kérdés marad, hogy például Michel de Certeau és Homi Bhabha joggal látják-e – némiképp Schröderhez hasonlóan – egységes, teljességgel homogén és csak egyféle felhasználást lehetővé tévő szövegkorpuszt az Ó- és Újszövetség könyveiben. Véleményem szerint igaza lehet a *Chaotic Bible* fogalmával operáló angol kutatónak, Yvonne Sherwoodnak, aki arra hívja fel a figyelmünket, hogy a korabeli értelmezők és felhasználók tökéletesen tisztában voltak a Bibliára való hivatkozás morálisan problematikus voltával, s persze azzal is, hogy a szent szövegre támaszkodva a kolonizáló diskurzussal kifejezetten ellentétes szellemű argumentációt is alá lehetett támasztani.<sup>33</sup>

Természetesen nagyon egyszerű volna (sokan meg is tették már) ó- és újszövetségi passzusokból, illetve egyházatyák és későbbi teológusok műveiből összeállítani a hit gyakorlatával kapcsolatos elvárásoknak egy olyan átfogó leírását, amelyből az derülne ki, hogy a keresztény vallás *ab ovo* intoleráns, vagy legalábbis, hogy kebelén óriási tradíciója van a szellemi és fizikai erőszakkal való (vissza)élésnek. Benjamin Kaplan híres művének<sup>34</sup> első része, amely az *Obstacles* címet viseli, végigveszi például a keresztény hit azon eredendő összetevőit, amelyek – a felekezeti szembenállás korában aktiválódva, korábban ismeretlen intenzitásra szert téve – lehetetlenné teszik, vagy legalábbis megnehezítik a különböző hitet vallók békés koegzisztenciáját. Az intolerancia első számú forrása, nem meglepő módon, valóban a vallási indíttatású erőszakot legitimálni látszó Szentírás. Az Ótestamentum lapjaiban igen nagy számban találunk olyan passzusokat, amelyek a hatalom birtokosait és az igaz hit védelmezőit közvetlenül és nehezen vitatható módon felhatalmazzák az erőszakos fellépésre az isteni rendet megkérdőjelezőkkel szemben. A mózesi könyvek szerint a bálványimádók (5Móz 13,6–10), a hamis próféták (5Móz 13,1–5) és az istenkáromlók (3Móz 24,16; 4Móz 15,30) sorsa egyaránt a halál, márpedig az újkor során e bélyegeket a különböző felekezetekhez tartozók – egyébként az egyházatyák nyomdokain járván – igencsak hajlamosak voltak rástütni a rivális keresztény egyházak híveire és természetesen a felekezeti határokat megkérdőjelező eretnekekre is. Pontosan e kegyetlen ószövetségi parancsolatoknak az újkori másként gondolkodókra való, első látásra kézenfekvőnek tűnő adaptálása

<sup>33</sup> Sherwood 2014, 5–62.

<sup>34</sup> Kaplan 2007.

ellen tiltakozik Sebastian Castellio a *De haereticis*ben. A 17. században pedig Roger Williamstól Miltonon át Philipp van Limborchig a lelkiismeret és a vallásgyakorlat szabadságának számos védelmezője próbálta különböző argumentumokkal semlegesíteni az ortodoxia képviselői által a vallási kényszer legitimálására használt ószövetségi passzusokat.<sup>35</sup> Leghatékonyabbnak talán az a – Grotius és Selden műveiben – megnyilvánuló erasztianus érvrendszer tűnik, amelynek értelmében a héber teokráciában az egyetlen igazi jogforrás a világi hatalom birtokosa volt, aki kizárólag politikai megfontolásokból döntött bizonyos heterodox cselekedetek elleni erőszakos fellépés mellett.<sup>36</sup> Mivel a zsidók teokráciájában, világtörténetileg egyedülálló módon, maga az Úr rendelkezett a szuverén hatalommal, az istenkáromlás és a bálványimádás felségsértésként (és nem eretnekségként) szankcionáltotta a világi hatalom (és nem az „egyház”) által – a mózesi modell tehát alkalmas lehetett arra, hogy aláassa a világitól független egyházi hatalom eszméjét. Nelson szerint az ószövetségi alapokra épülő erasztianizmus (*Hebraic Erastianism*) a tolerancia korai apológiaiainak talán legfontosabb hagyománya.<sup>37</sup> Azt is érdemes észben tartanunk, hogy Krisztus eljövetelének idején a zsidóság doktrinális értelemben igen sokszínű képet mutatott: saduceusok, farizeusok és esszénusok ha nem is kölcsönös szeretetben, de viszonylag jól megfértek egymás mellett, arról már nem is beszélve, hogy Ábrahámtól Salamonig meglehetősen toleranciával viselkedtek a bálványimádók iránt, s nem feltétlenül akarták erőszakkal megtéríteni őket.<sup>38</sup> John Locke és Pierre Bayle – a tolerancia két apostola – műveiben egyaránt megtaláljuk azon erőfeszítés nyomait, hogy az Ószövetségben rejlő elnyomó potenciált ezen két érve támaszkodva is megpróbálják semlegesíteni.

Minden felekezeten belül számosan találhatunk tehát olyan értelmezőket, akik – a bibliatudósok historizáló törekvéseitől is függetlenül – szeretik kihangsúlyozni, hogy a kérelmetlen szigorúságú ószövetségi parancsok alkalmazhatósága Krisztus eljövetele után legalábbis megkérdőjelezhető: az evangélium előírásai szerint élő keresztények, írja például a hugenotta Moise Amyraut *La morale chrestienne* című művében, nem igazíthatják cselekedeteiket az ószövetségi izraeliták vezetőiéhez, hiszen a mózesi könyveket, a Tízparancsolat kivételével, figuratíve kell olvasnunk.<sup>39</sup> A presbiterianusok és a puritánok Ószövetségközpontúságával szemben igen kritikus hangot megütő angol independensek is amellet érvelnek, hogy Krisztus eljövetele merőben új helyzetet teremtett, így a hamis próféták és a bálványimádók halálát követelő passzusok aligha bírhatnak közvetlen aktualitással a korban, mint ahogyan az ótestamentumi zsidóság prófétakirályainak példája (a protestáns fejedelmek és a kálvini ortodoxia védelmében mozgósító puritánok kedvenc referenciái) sem alkalmazhatók közvetlenül a keresztény egyházakra, hiszen, szerintük legalábbis, Krisztus küldetése éppen egy olyan univerzális egyház megteremtése volt, amelybe minden hívő csak szabad választás után léphet be.<sup>40</sup>

Mindezeketől a megfontolásoktól függetlenül, amint az köztudott, a protestánsok előszeretettel vádolják bálványimádással (*idolatria*) a képeket tisztelő és Máriát, Isten anyját kultusszal övező katolikusokat, de igen emlékezetes a Heidelbergi Káté 80. pontja is,

<sup>35</sup> Coffey 2006.

<sup>36</sup> Coffey 2006, 24.

<sup>37</sup> Nelson 2000, 89.

<sup>38</sup> Coffey 2006, 25.

<sup>39</sup> Benedict 1996, 73.

<sup>40</sup> Thomas Goodwin vagy éppen Roger Williams szavait idézi Ludassy, 1992. 30, 36. és 40.

amelyben – az úrvacsorával szembeállított – katolikus mise „kárhozatos bálványimádás-ként” bélyegeztetik meg. Az istenkáromlás (blaszfémia) az újkori vallási diskurzusban még ennél is rugalmasabb fogalomnak tűnik: Luther például a misét nevezi istenkáromló szertartásnak, hiszen semmivé teszi az egyetlen megváltó áldozat, Krisztus áldozata értékét. A katolikusok szerint viszont éppen az káromolja az Istent szigorú büntetést kívánó módon, aki tagadja az átlényegülés tanát. A 16. században, sőt a rákövetkezőben is, a legtöbb katolikus és protestáns – sokan még a viszonylag mérsékelték közül is – egyetért abban, hogy a Szentháromság vagy éppen a gyermekkereszttség tagadása számít halált érdemlő blaszfémianak.<sup>41</sup> Hamis prófétaként való elítélésre pedig nyilvánvalóan azok az entuziaszták számíthatnak jó eséllyel az egyházak részéről, akik azt állították magukról, hogy az Úr közvetlen kinyilatkoztatásban részesítette őket (elsősorban anabaptistákról, spiritualistákról vagy éppen kvékerekről lehet szó). Az egyházi rend fenntartásának legitimációjával minden esetben bibliai – elsősorban ószövetségi – passzusok szolgáltak.

Ahogy láttuk tehát, az Ószövetség szigorú parancsainak közvetlen alkalmazhatósága igen vitatott kérdés a korban. Ugyanakkor természetesen az Újszövetségben is szép számmal találunk olyan szövegrészeket, amelyek adott esetben előkerülhetnek az eretnekekkel szembeni erőszakos fellépés igazolásaként. A tolerancia és a lelkiismereti szabadság védelmezőinek elsősorban az alábbi újszövetségi epizódokkal kellett valamit kezdeniük: a nagy lakomáról szóló példázat (Luk 14,15–24), a Templom Krisztus általi megtisztítása a kufároktól (Mt 21,13), Pál „külső behatásra” való megtérése a damaszkuszi úton (ApCsel 9. fejezet), a magisztrátusoknak a Római levél 13. fejezetében olvasható felhatalmazása a gonosztevőkkel szembeni erőszakos fellépésre, illetve a Jelenések könyvének beszámolója arról, hogy a föld királyai elpusztítják a fenevadat.<sup>42</sup> A példázatok és parabolák formájában élénk tárurol tanítások, amelyek nyilvánvalóan befogadói interpretációra szorulnak, az ószövetségiéknél jóval kevésbé egyértelműen hatalmazzák fel az erőszakos fellépésre a perzekutorokat, tág tere nyílik tehát a heves egzegetikai küzdelmeknek. Komoly gyakorlati téttel bíró vitákat említhetünk fel itt: gondoljunk például csak a leghíresebbre, a *compelle intrare* („kényszeríts bejöni mindenkit”)<sup>43</sup> hagyományos, Augustinusra – az egyházatyák legtekintélyesebbikére, a tolerancia védelmezőinek fekete bárányára, a perzekúció hagyományának megszilárdítójára – visszamenő értelmezését illető bayle-i kritikára.<sup>44</sup> Hasonló polémiák zajlottak a tolerancia védelmezői szívének sokkal kedvesebb parabola, jelesül a tiszta búzáról és a konkolyról szóló példázat témájában is (Mt 13,24–30), amelynek némely teológusok (református oldalról Kálvin és Béza, katolikus oldalról pedig bizonyos spanyol szerzetesek) azért megpróbálták az igaz hitre való kényszerítést legitimáló magyarázatát adni.<sup>45</sup>

Ó- és újszövetségi érvekkel egyaránt alá lehet tehát támasztani azt a kérelmelhetlen meggyőződést, hogy az eretnesség Isten autoritása (hatalma és tekintélye) ellen való vétek, az

<sup>41</sup> Lásd például Kálvin 1554-es, nem sokkal Servet máglyahalála után kiadott művét, a *Defensio orthodoxae fidei*.

<sup>42</sup> Coffey 2006, 24.

<sup>43</sup> Luk 14, 23 – példázat a nagy vacsoráról.

<sup>44</sup> A *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ ‘Contrains-les-d’entrer’* (1686) című terjedelmes munka voltaképpen egy egzegetikai és etikai érveket egyaránt felsoroltató cáfolata a szövegrész ‘intoleráns’ olvasatának.

<sup>45</sup> Bietenholz 2009, 97. A tolerancia ellenfeleinek érvelése szerint, ha tudjuk azonosítani a konkolyt és a tiszta búzát, előbbtől bátran megszabadíthatjuk a termést.

eretnek ráadásul nemcsak önmagát, hanem embertársait is veszélyezteti, minden eszközzel való semlegesítése ennek megfelelően már-már orvosi/járványügyi feladat (ezek szintén Béza Tódor érvei). Mindebből természetesen az is következik, hogy az eretnekek védelmezői – például a Servet kivégzése ellen tiltakozók – maguk is istenkáromlók és egyértelműen megérdemlik a halált: egyetért ebben a skót református prédikátor John Knox és a kérlelhetetlen katolikusokból álló párizsi parlament, amely 1560-ban azért ítélte halálra, blaszfémia jogcímén, egy Robert Delors nevű katolikus polgárt, mert az a nyílt utcán felszólalt annak érdekében, hogy legalább viszonylag gyorsan és fájdalommentesen végezzék ki a szeme előtt vergődő, halálra szánt hugenottát.<sup>46</sup> Maga Kálvin is arról ír a *Defensio orthodoxae fidei*ben, hogy aki szerint az istenkáromlókra és eretnekekre kiszabott szigorú büntetés helytelen, maga is istenkáromló és eretnek.

Kaplan végül azt is aláhúzza, hogy a kereszténységben az első század óta (amikor is még a nyakas és megátalkodott zsidóban látták a fő veszélyt) a hit ellenségeitől való rettegés és az irántuk való gyűlölet mindig is meghatározó szerepet töltek be. Pogány ellenfeleik (szerzőnk itt Celsust idézi) szerint a keresztények olyan nagy szerepet tulajdonítanak az ellenlábasaikkal azonosított (vagy legalább az ellenfeleik mögé látott) Sátánnak, hogy hitük igazából már nem is monoteizmusként, hanem valamiféle manicheisztikus meggyőződés-ként sorolható be. S valóban, bár a szublimis dogmatikai viták szintjén a teológusok mindig kihangsúlyozzák az egyetlen Isten mindenható voltát, a mindennapi vallásgyakorlat szintjén azonban a gonosz princípiumát megtestesítő Sátán ideája gyakran feltűnik. Ismét egy olyan ezeréves tradícióról van szó, amely aztán igen szerencsétlenül aktualizálódik a felekezeti ellentétek korszakában. János evangéliumában és a Jelenések könyvében olvashatunk arról a gonosz alakról, aki Krisztus második eljövetele előtt fog egy időre győzedelmeskedni a földön. A babiloni szajhát is és az Antikrisztust is a pápák testesítik meg a protestánsok számára. A másként gondolkodók demonizálása régi hagyománya a keresztény gondolkodásnak és retorikának, ám a felekezeti rivalizálás korában az egyes egyházakat egymástól elválasztó különbségek abszolutizálása és a közös etikai, hitbéli alapok jelentőségének elfeledése ahhoz vezetett, hogy katolikusok és protestánsok egymásban nem testvért, nem az igaz hit kevésbé tökéletes letéteményeseit, hanem a krisztusi tanításokat megrontó pokolfajzatokat (a Sátán zsinagógájának híveit) láttak, akikkel szemben az evangéliumi szeretetre vonatkozó parancsolat értelemszerűen felfüggesztetik, s minden eszköz megengedhető. Mindez kiegészül a kora újkor évszázadait átható eszkatologikus várakozásokból levezethető sötét következményekkel (lásd például Máté 24,3–14: a világ közeledő végét a Krisztusra való hamis hivatkozások jelzik előre), amelyek ismét csak a békés egymás mellett élés „normális” etikájának hisztérikus felülírásához járulnak hozzá. Az eszkatológia ugyanis – ahogyan arra Tallár Ferenc Macintyre-értelmezése vagy éppen Jacob Taubes csodálatos könyve mutatnak rá – bizony feszültséggel igen terhes viszonyban áll a világban való élet közösségi szabályait megszábó etikával: a régi, bűnös világgal való szakításról szóló végső döntés szellemében cselekvő hívők, akik a Megváltó által megígért közelítő új világot várják, már nem feltétlenül készek arra, hogy egy folyamatosan fennálló társadalom életének alapjaival összeegyeztethető módon éljenek, azaz – a felekezeti együttélés szempontjából szemügyre véve a kérdést – hogy a békesség érdekében mérsékelni próbálják

---

<sup>46</sup> Kaplan 2007, 21.

hitbéli elkötelezettségük megnyilvánulásait.<sup>47</sup> Ahogyan Jézus mondja: „nem békét jöttem hozni, hanem kardot. Azért jöttem, hogy szembeállítsam az embert apjával, a leányt anyjával, a menyét anyósával” (Mt 10,34–36). A tévelygők megtűrése, a rossz úton járókkal szemben gyakorolt tolerancia nyilvánvalóan nem képezi részét a közelgő apokalipszis világmegtágadó etikájának. Az „ördög boszorkányként ismert ügynökei” és a más megszállottak elleni erőszakos küzdelem intenzitásának korabeli növekedését szintén az apokaliptikus várakozások mélységével érdemes elsősorban összekapcsolnunk (nem elhanyagolva természetesen a szociális alapú magyarázatokat sem).<sup>48</sup>

Kaplan véleménye tehát összességében az, hogy a kereszténységben belül az intoleranciának és a spirituális kényszernek kétségtelenül komoly, Ágostonra, az egyházatyákra és az Írás szövegére visszavezethető hagyománya van, márpedig a konfesszionalizmus évszázadaiban – amikor is a felekezetek igen szigorú ellenőrzést gyakorolnak a hívek élete és gondolkodása felett, s amikor a csoportok belső kohéziója és az azt biztosító határok jóval hangsúlyosabb szerepet kapnak, mint a felekezetfeletti etikai normák, amikor még a vasárnapi prédikációk sem az evangéliumi szeretetre hívnak fel, hanem a lehető legpolemikusabb hangot ütik meg a riválisokkal szemben<sup>49</sup> – e tradíció központi elemei szükségszerűen aktiválódnak, felülírják a *caritas* krisztusi parancsát (a keresztény szellemiség másik központi elemét) s fokozatosan olyan helyzetet teremtenek, amelyben az egyén szabad mozgásteret és az *adiaphora* szférája egyaránt beszűkülnek. A tolerancia történetének „whig” interpretációjával vitába szállva Kaplan azt mondja tehát, hogy a vallási türelem mértéke a reformáció beköszöntét követő két évszázadban nem nőtt, hanem inkább csökkent,<sup>50</sup> ami lényegében azt jelenti, hogy a kereszténység másik fontos etikai tradíciója, a dogmatikai különbségeket transzcendáló evangéliumi szeretet – amelyet ő könyvének egy szép fejezetében, Castello után, *gold coin* bölcséletnek nevez, s amely minimális teológiai, ám annál komolyabb etikai elvárásokat állít a hívek elé – egy időre elhalványul, bár el teljesen soha nem tűnik.<sup>51</sup> Eljátszhatunk a gondolattal: elvben könnyen elképzelhető volna egy annyira komprehenzív (befogadó) kereszténység, amely a toleranciát teljességgel feleslegessé tenné, hiszen egy ilyen rendszerben mindazon hívők, akik Krisztus megváltó voltát elfogadják, minden további nélkül részévé válhatnának az egyháznak, s nem szorulnának rá a vallási türelemre.

<sup>47</sup> Tallár 2001, 99–101.

<sup>48</sup> Macculloch 2011, 821–844.

<sup>49</sup> Kaplan példái szerint a bajor katolikus hívek jobban ismerik az eucharisziával és a cselekedetek általi üdvözüléssel kapcsolatos anti-protestáns polémia részleteit, mint a Tízparancsolatot vagy a Miatyánkot. Különös fontosságra tettek szert a katolikus világban a polemikus gesztusok, például az ostya imádása vagy Mária, Isten anyja tisztelete – volt ez korábban is persze, de ezek a protestánsoktól élesen elválasztó gesztusok új fontosságra tettek szert.

<sup>50</sup> Nem Kaplantól, hanem Heinz Schillingtől származó példa: a reformációt megelőzően Itália, Svájc és Franciaország határvidékein viszonylag békében éltek egymással a katolikusok és a valdens eretnekek közösségei. 1530-at követően, a felekezeti szembenállás hiszterizált légkörében a katolikus egyház azonban az eddig megtűrt valdensekre is ráküldte az „Inkvizíciót” és egy-két nemzedéknyi idő alatt lényegében felszámolta közösségeiket.

<sup>51</sup> Végző soron akár a kereszténység határait is átlépő, a zsidókat és a muszlimokat is keblére ölelő felfogás, amely elnevezését onnan kapta, hogy az aranypenz értékének megítélésekor annak érc tartalma számít, s nem az, kinek a képe van ráverve, vagyis az ember becsületes volta független attól, melyik valláshoz vagy felekezethez tartozik.

Gondolatmenetem lezárásaként a nemrégiben elhunyt amerikai eszmetörténész, Perez Zagorin álláspontját szeretném rekonstruálni. Schröderhez (ebben legalábbis) hasonlóan, Zagorin szintén teológiai és bölcséleti szempontok figyelembevételével próbál közelíteni a tolerancia témaköréhez, elvetve a politikai pragmatizmus magyarázó erejét középpontba állító értelmezéseket (fő vitapartnerétül azt a Herbert Butterfieldet választja, aki szerint az újkori tolerancia nem elvi megfontolásokon, hanem kizárólag azon alapszik, hogy minden politikai szereplő halálosan kimerült a vallási indíttatású polgárháborúkban).<sup>52</sup> Zagorin legfontosabb ellenérve a felekezeti együttélés e pragmatikus interpretációjával szemben: az újkor történelme azt bizonyítja, hogy a pluralitás mint érték elvi elismerése nélkül, pusztán az egymással élesen szembenálló erők pillanatnyi kompromisszumára épülő rendezési kísérletek egyszerűen túl törekenyek. Az erőviszonyok változásával a megerősödő fél mindig a meggyengülő torkának esik, s ha az emberek gondolkodása időközben nem alakul át, az erőszak újrakezdődik. A problémára stabil és megnyugtató megoldást tehát csak ideológiai természetű átalakulás jelenthet. Zagorin azonban az intolerancia és a vallási indíttatású erőszak kórjának nemcsak kiváltó okát, hanem gyógyszerét is a keresztény teológiai hagyományon belül látja. Ellentétben Schröderrel, aki a bibliai keresztény hit alóli felszabadulást véli az intolerancia felszámolása egyetlen lehetséges útjának, Zagorin úgy véli, hogy az újkor évszázadaira jellemző üdvös változás (a tolerancia és a pluralitás értékékként való elismerése) nem vezethető vissza a szabadgondolkodás és a vallási közöny térhódítására. Ehhez túl kevesen vannak a szabadgondolkodók, azt pedig már Richard Tuck híres tanulmányából is tudjuk, hogy a szkepticizmus térhódításából nem feltétlenül következik tolerancia és pluralizmus.

Zagorin elgondolkodtató könyvében találunk egy igen találó – jelen tanulmányt is részben megihlető – címet (*The Christian Theory of Religious Persecution*) viselő fejezetet, amelynek gondolatmenete nagyban épít a 19. század második felének liberális történetíróira (Leckyre, Creightonra, lord Actonra).<sup>53</sup> E fejezetben Zagorin azt a dilemmát vizsgálja, hogy milyen ősrégi – hiszen a protestáns egyházak létrejöttét és a konfesszionalizáció korszakát egy évezreddel megelőzően kiformalódó – intellektuális feltételei (*underlying rationale*) vannak annak az attitűdnek, amely az evangéliumi szeretet leghumánusabb hangoztatói számára is nemcsak elfogadható, de egyenesen erényes és üdvös cselekedetté teszi a tévelygőkkel szemben gyakorolt kíméletlen fellépést: milyen vallási eredetű impulzusok magyarázzák, hogy felebarátunk szeretetének evangéliumi parancsa az emberben lakozó természetes etikai érzülettel összeegyeztethetetlen, véres és kegyetlen cselekedetekben volt képes manifesztálódni?<sup>54</sup> Mivel magyarázható, hogy a felebaráti szeretetet hirdető Jézus Krisztus követői egy olyan hitrendszer hívtak életre, amely a világvallások közül minden kétséget kizáróan a legintoleránsabb lett mind a más hitűekkel (zsidókkal és muszlimokkal), mind a hitetlenekkel, mind saját heterodoxaival szemben?<sup>55</sup>

Nos, a Zagorin-féle magyarázatban központi szerepet játszik az *eretnység* (a pogány bölcséletben és a zsidó vallási hagyományban ismeretlen) fogalma. Az amerikai történész az *eretnek* szó etimológiáját (a görög *hairesis* választást, döntést jelent) és értelmének fokozatos megváltozását, új elemekkel való kibővülését tárgyalja. Példáiból kiderül, hogy a

<sup>52</sup> Zagorin 2003, 10.

<sup>53</sup> Horkay-Hörcher, 2006, passim.

<sup>54</sup> Zagorin 2003, 15–17.

<sup>55</sup> Zagorin 2003, 1.



lassacskán követendő normává felstilizálódó ortodoxiától való eltérés, az egyéni meggyőződések megfogalmazása és hangoztatása már nem pusztán intellektuális természetű és veszélytelensége okán hatalmi fellépést nem igénylő elhajlásként, hanem egyre inkább a keresztények közt viszály és meghasonlás szítását célzó *bűnös szándékként* értelmeztetik, amely ellen fellépni a hívők közösségének jogos önvédelmi gesztusa. Ezen attitűd alapjául az a meggyőződés szolgál, hogy a hittel elfogadni illendő dolgoknak létezik egy az egyház által meghatározott korpusza, amelytől eltérni Isten elleni bűn és az isteni rend elleni lázadás, büntetése pedig ennek megfelelően csakis a kárhozat lehet. Az eretnekségnek ez a súlyos következményekkel terhes fogalma ilyen központi jelentőségre Zagorin szerint Pál apostol leveleiben tett először szert. Példái azt mutatják, hogy a másképp gondolkodást, az egyéni véleményt már az 1. és 2. században is az apostolok tanításaitól való elfordulással, s végső soron a közösség megosztásának gonosz vágyával kapcsolják össze az újtestamentumi szerzők és az egyházatyák. A történeti árnyaltságra Schrödernél jóval fogékonyabb Zagorin persze aláhúzza azt is, hogy az első időkben – nyilván a kereszténységnek a birodalomban betöltött kisebbségi státusának megfelelően – az eretnekekkel szemben javasolt eljárás mindössze a meggyőzést, a lelükre beszélést, illetve, végső esetben, a tőlük való elzárkózást foglalta magában, ami pedig a krisztusi üzenettel teljesen összeegyeztethető attitűd.<sup>56</sup> Aztán a 4. századtól kezdve a világi hatalom struktúrái kezdtek összekapcsolódni az egyházi hierarchiával. A niceai zsinat Ariust és követőit „intézi el”, aztán pedig 385-ben Maximus társcsászár kivégezteti Priscillianust – ő az első eretnek, aki máglyán végzi. A példák sorolása helyett rögzítsük, hogy Zagorin – Schröderrel éles ellentétben – meg van győződve arról, hogy a Constantinus idején kétségtelenül rossz irányba forduló kereszténység problémájára azok az újkori humanisták és reformátorok nyújtottak használható megoldást, akik egy dogmamentes, evangéliumi alapokon nyugvó, etikai meghatározottságú hit zászlaja mögé próbálják felsorakoztatni a híveket. Az ortodoxia kényszere helyére az ortopraxis – helyes, etikus cselekvés – elvárása lép. A felekezeti korszakban az egymással rivalizáló egyházak ezt nyilván nem látták elfogadható opciónak, ám a közeg fokozatos szekularizálódása fokozatosan mégis a dogmatikai tisztaság és a konfesszionális határok relativizálódásával való kibékülésükhöz vezetett.

### Bibliográfia

- Ahnert 2005 = Ahnert, Th.: Historicizing Heresy in the Early German Enlightenment. In: *Heresy in Transition. Transforming Ideas of Heresy in Medieval and Early Modern Europe*. Ed. by Hunter, I. – Nederman, C. J. – Laursen, J. C. Ashgate, 129–143.
- Assman 2009 = Assman, J.: *The Price of Monotheism*. Stanford.
- Baudot 1995 = Baudot, G.: *Utopia and History in Mexico. The First Chronicles of Mexican Civilisation 1520–1569*. Colorado.
- Bayle 2017 = Bayle, P.: *Pensées diverses sur la comète. Présentation de Joyce et Hubert Bost*. Paris.
- Benedict 1996 = Benedict, Ph.: Un roi, une loi – deux fois: parameters for the history of Catholic-Reformed Coexistence in France. In: *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*. Ed. by Grell, O. P. – Scribner, B. Cambridge, 65–93.

<sup>56</sup> Zagorin 2003, 19.

- Bietenholz 2009 = Bietenholz, P.: *Encounters with a radical Erasmus. Erasmus's work as a Source of Radical Thought in Early-Modern Europe*. Toronto.
- Bodin 1975 = Bodin, J.: *Colloquium of the Seven – Colloquium Heptaplomeres*. [1590]. Translation with introduction, annotations and critical readings by Kuntz, M. L. Princeton.
- Coffey 2006 = Coffey, J.: Scepticism, Dogmatism and Toleration in 17th Century England. In: *Persecution and Pluralism: Calvinists and Religious Minorities 1550–1700*. Ed. by Bonney, R. – Trim, D. Wien, 149–176.
- Gábor 1996a = Gábor Gy.: A kívülállók felett majd Isten ítélkezik. In: *Uő: A bárka és utasai*. Budapest, 28–71.
- Gábor 1996b = Gábor Gy.: Nem marad itt kő kövön, amit le nem rombolnának. In: *Uő: A bárka és utasai*. Budapest, 192–211.
- Harnack 2000 = Harnack, A. von: *A kereszténység lényege*. Budapest.
- Harrison 2010 = Harrison, P. (ed.): *The Cambridge Companion to Science and Religion*. Cambridge.
- Horkay-Hörcher 2006 = Horkay-Hörcher F.: *A gentleman születése és halála*. Budapest.
- Hotson 2001 = Hotson, H. B.: Arianism and Millenarism. The link between two heresies from Servetus to Socinus. In: *Continental Millenarianism: Protestants, Catholics, Heretics* (International archives of the history of ideas 176.). Ed. by Popkin, R. H. – Laursen, J. Ch. Dordrecht–Boston, 9–35.
- Hunter 2001 = Hunter, I.: *Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*. Cambridge.
- Kaplan 2007 = Kaplan, B.: *Divided by Faith*. Harvard.
- Karreman, I. – Zwierlein, C. – Grote, I. M. (eds.) 2012 = *Forgetting Faith? Negotiating Confessional Conflict in Early Modern Europe*. Berlin–Boston.
- Kamen 2014 = Kamen, H.: *The Spanish Inquisition. A Revision*. New Haven.
- Klaassen 1981 = Klaassen, W.: The Anabaptist Critique of Constantinian Christianity, *Mennonite Quarterly Review* 55: 215–230.
- Klaniczay 1990 = Klaniczay G.: A zárt ideológiai rendszer. In: *Uő: A civilizáció peremén*. Budapest, 115–132.
- Kriegseisen 2016 = Kriegseisen, W.: *Between State and Church*. Frankfurt am Main.
- Ludassy 1992 = Ludassy M.: *A toleranciától a szabadságig. Anglia 300 éve egy eszme tükrében*. Budapest.
- Macculloch 2011 = Macculloch, D.: *A reformáció története*. Budapest.
- Marquard 2011 = Marquard, O.: *Az egyetemes történelem és más mesék*. Budapest.
- Nelson 2009 = Nelson, E.: *The Hebrew Republic*. Harvard.
- Schwartz 1998 = Schwartz, R. T.: *The Curse of Cain. The Violent Legacy of Monotheism*. Chicago.
- Schreiner 1972 = Schreiner, K.: Toleranz. In: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. VII. Stuttgart, 445–605.
- Schröder 2009 = Schröder, W.: Le délit d'opinion dans la sphère publique: la littérature apologétique comme support de la diffusion de textes antireligieux. *La Lettre clandestine* 17: 89–105.
- Schröder 2011 = Schröder, W.: *Athen und Jerusalem. Die philosophische Kritik am Christentum in Antike und Neuzeit*. Stuttgart.

- Sherwood 2014 = Sherwood, Y.: Comparing the ‘Telegraph Bible’ of the Late British Empire to the Chaotic Bible of the 16<sup>th</sup> Century Spanish Empire. In: *In the Name of God. The Bible in the Colonial Discourse of Empire*. Ed. by Croch, C. L. – Stökl, J. Leiden–Boston, 4–62.
- Tallár 2001 = Tallár F.: A bűnre csábító Jézus. In: *Uő: A kereszténység és az európai tradíció*. Budapest, 99–101.
- Zagorin 2003 = Zagorin, P.: *How the Idea of Religious Toleration came to the West*. Princeton.

## Tartalomjegyzék

BALÁZS PÉTER	
A vallási (in)tolerancia keresztény alapjairól – újkortörténeti megfontolások .....	3
GICZI ZSOLT	
„Csonka hazánkban csonka minden öröm...” – Raffay Sándor evangélikus püspök és a történelmi Magyarország összeomlása.....	23
KOVÁCS SZILVIA	
Özveg „tatár kán egy követsége” Nyugaton? .....	35
KÖKÉNY ANDREA	
A telepesszabadság szerepe az amerikai nyugati terjeszkedésben – a Mayflower szerződés 400. évfordulójára.....	43
PÁSZTOR RENÁTA	
Az ukrán–orosz kapcsolatok alakulása Ivan Mazepa „átállásától” a poltavai csatáig – I. Péter levelezésének tükrében .....	55
PITI FERENC	
I. Lajos király lendvai vásáradohány: 1366? .....	69
POLGÁR SZABOLCS	
Avarok említése középkori földrajzi művekben.....	73
RÁBAI KRISZTINA	
Egy középkori pecsétnyomó azonosítására tett kísérlet .....	81
SZÁNTÓ RICHÁRD	
Ravennai Anonymus <i>Cosmographiája</i> és a korai magyar történet .....	101
SZÉKELY MELINDA	
„Gyolcsba, bíborba és karmazsinba öltöztél” (Jel 18,16) Textíliák és textilfestékek a principatus kori Római Birodalomban .....	127
TAMÁS ÁGNES	
A parlamentarizmus válsága karikatúrákon .....	138
TÓTH SÁNDOR LÁSZLÓ	
A <i>De administrando imperio</i> 38. fejezetének forrásai .....	155

VARGA BEÁTA

Az ukrainai kozákság és a magyarországi hajdúság genezisének összehasonlító vizsgálata.....171

ZIMONYI ISTVÁN

A török identitás a középkori nomádoknál Belső-Euráziában.....185

MEIRAMBEK ZSUMANGALIEV

A kumánok és a Rusz kapcsolatai a mongol hódításig.....201