

GYÖRGY ENYEDI  
AND CENTRAL EUROPEAN  
UNITARIANISM  
IN THE 16–17<sup>TH</sup> CENTURIES

Balassi Kiadó · Budapest

**GYÖRGY ENYEDI  
AND CENTRAL EUROPEAN UNITARIANISM  
IN THE 16–17<sup>TH</sup> CENTURIES**

November 1997, the Unitarian world commemorated the 400<sup>th</sup> anniversary of the death of György Enyedi, the third bishop of the Unitarians of Transylvania. Through his theological treatises written in Latin and Hungarian, as well as through the active role he played in church-policy, Enyedi exerted a great influence on contemporary culture in his country, while, for over a century, he was also a noted figure on the wider European intellectual scene.

To celebrate this noble occasion, the Hungarian Academy of Sciences, the Transylvanian Museum Society, and the Unitarian Churches of Hungary and Transylvania organized a conference in Cluj-Napoca, Romania. This volume is a collection of the lectures given at the conference by the eminent scholars who came from the Czech Republic, the Netherlands, the United Kingdom, Italy, Romania, Poland, Hungary, Switzerland, and France to participate at this event.

Some of the studies rely on recently discovered sources while they present the outstanding lifetime undertaking of György Enyedi as a preacher and church organizer. Other writers cover the European – and, especially, East-Central European – trends of cultural history that had a formidable influence on the development of Transylvanian Unitarianism from the age of Enyedi onwards. Thus, the resulting collection of papers presents a portrait of a personality who played a definitive role in our cultural history, while also shedding some light on the historical context in the development of European thought and politics – the backdrop against the achievements of Enyedi can be properly appreciated.

**GYÖRGY ENYEDI  
AND CENTRAL EUROPEAN UNITARIANISM  
IN THE 16–17<sup>TH</sup> CENTURIES**

# **„STUDIA HUMANITATIS”**

PUBLICATIONS OF THE CENTRE FOR RENAISSANCE RESEARCH

11

Edited by  
József Jankovics

HUNGARIAN ACADEMY OF SCIENCES  
INSTITUTE FOR LITERARY STUDIES

GYÖRGY ENYEDI  
AND CENTRAL EUROPEAN UNITARIANISM  
IN THE 16–17<sup>TH</sup> CENTURIES

Edited by  
MIHÁLY BALÁZS  
GIZELLA KESERŰ



BALASSI KIADÓ  
BUDAPEST

Papers read in Kolozsvár-Cluj, September, 1998 at the Conference  
György Enyedi and Central European Unitarianism in the 16–17<sup>th</sup> Centuries

Jg. kvt  
128 647



© 2000 by The authors

ISBN 963 506 352 0  
HU ISSN 0324-7880

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced,  
stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means,  
electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise,  
without the prior written permission of the publisher.

---

## CONTENTS

Opening addresses (ÁRPÁD SZABÓ, SAMU BENKÖ, JÓZSEF JANKOVICS, MÁRTON BENCZE)	7
MIHÁLY BALÁZS: György Enyedi zwischen Palaeologus und Faustus Socinus. Anmerkungen zum unbekannten György Enyedi	15
MARTA BEČKOVÁ: Das Wirken von J. A. Komenský in Polen und Ungarn unter dem Aspekt seines Verhältnisses zum Sozinianismus	23
PETER G. BIETENHOLZ: Daniel Zwicker's Debt to Socinians and Hutterites	33
MARIA CRĂCIUN: The Religious Options of Jakobus Heraklides Despotus	43
FERENC FÖLDESI: Quellenfragen der ungarischsprachigen Meditationen von Benedek Árkosi	53
JUDIT GELLÉRD: Principles for the Survival of Unitarianism in György Enyedi's Sermons. Presentation of Dr Imre Gellérd's (1920–1980) Work	57
HENK VAN DE GRAAF: Einunddreißig siebenbürgische Unitarier in einem niederländischen Krähennest	63
AART DE GROOT: Kämpfen für Wahrheit und Einheit in der Kirche: Acontius und Sommer über die „Stratagemata Satanae“ (1565, 1570)	79
ILDIKÓ HORN: Le cercle de Farkas Kornis. Les stratégies des élites unitariennes (1575–1603)	89
JÁNOS KÁLDOS: György Enyedi – The Unitarian Plato	99
BÁLINT KESERÜ: Die ungarische unitarische Literatur nach György Enyedi (Über ideengeschichtlich relevante Werke aus der Zeit 1597–1636)	107
GIZELLA KESERÜ: Religiones rationales in Transylvania	125
DAVID KEYES: The Harvard Scholium: Enyedi's Influence in America	137
ANDRÁS KISS: Istituzioni ecclesiastiche e civili di Claudipoli nel secolo XVI <sup>o</sup>	145
ATTILA B. KISS: Historia elegantissima. The Role of Exemplum in the Works of György Enyedi	153
ROBERTA LORENZETTI: Fausto Sozzini, antesignano del protestantesimo liberale, campione di tolleranza	159
CLAUDIO MADONIA: I gesuiti in Europa Orientale. Strategie di riconquista cattolica	169
GYÖRGYI MÁTÉ: La Complainte de la Sainte Ecriture	223
ANTAL MOLNÁR: Sur la genèse d'une polémique catholique contre Enyedi (Ambrosio Peñalosa: Opus egregium... 1635)	237

GRAEME MURDOCK: Beyond the Pale: International Calvinist Attacks against Unitarianism in Transylvania	245
FRIEDRICH NIEWÖHNER: Der Karäer Isaak von Troki und seine Widerlegung der Antitrinitarier 1585	253
PÉTER ÖTVÖS: Preussen christliche Lieder in der unitarischen Gemeinde von Klausenburg. Bemerkungen zu dem Thema Unitarier und Spiritualisten in Siebenbürgen	259
BALÁZS PAP: Eine unbekannte Streitschrift von Pál Csanádi	269
ÉVA PETRÓCZI: István Kolosi Török, a Female Chauvinist Male in the Seventeenth Century	275
<b>ANTAL PIRNÁT:</b> Die Heliodor-Übersetzung von Enyedi	283
ANNAMÁRIA POZSÁR: Neues zur Biographie von Demeter Hunyadi	289
ANDREA SZ. SCHAFFER: Johann Preuss und die Siebenbürger Antitrinitarier (Beiträge zur Rezeption von Preuss in Siebenbürgen)	297
ANDRÉ SÉGUENNY: Antitrinitarisme et le spiritualisme au début du XVI <sup>e</sup> siècle; essai de comparaison	305
GÁBOR SIPOS: Les calvinistes de Kolozsvár au début du XVII <sup>e</sup> siècle	313
ÁRPÁD SZABÓ: The Life and Times of György Enyedi	319
<b>FERENC SZAKÁLY:</b> Antitrinitarier im Donauknie	327
JUDIT SZALAI: Old Arguments against Traditionalism	335
JÁNOS SZÁSZ: Fragen und Erläuterungen zur Problematik des Unitarismus zur Zeit der türkischen Belagerung	341
LECH SZCZUCKI: Some Remarks on Andrew Dudith's Mental World	347
JOHANNES WALLMANN: Philipp Jakob Spener und György Enyedi. Zur Auseinandersetzung der lutherischen Theologie des 17. Jahrhunderts mit dem Unitarismus	355

## Opening addresses

---

---

ÁRPÁD SZABÓ

Ladies and Gentlemen!

Let me welcome you on behalf of our Unitarian Church, of its leaders and of the Church Council. On the occasion of the opening of the György Enyedi Conference I wish you successful work, plenty of luck concerning your presentations and a pleasant time in this town which once had experienced better days, therefore it was called the treasury of Transylvania.

The concept of this conference took shape many years ago in the mind of the late János Erdő who was a teacher, historian of theology and a bishop. Now, when we celebrate the 400<sup>th</sup> anniversary of the birth of György Enyedi at the same time we pay homage to Bishop Erdő's memory, too.

György Enyedi was an extraordinary leader of our Church and a great theologian therefore we would like to place him to the post which he well deserved in the history of radical reformation.

Nowadays only those who think that his work was important and therefore they not only study it, but also try to continue it in totally different historical conditions, know the name of György Enyedi. At the end of the 16<sup>th</sup> century there was hardly any other remarkable Hungarian theologian who would have had greater influence both on his friends and on those who were against him. The purport of his main work entitled *Explicationes* may well be proved by the fact that soon after the publication of its Latin version it was publicly burnt and the Hungarian version was confiscated and banned.

György Enyedi represented the spirit according to which it was a divine and human right to have an absolute freedom of consciousness. He was convinced of the authority of the mind and of its equal status with faith. Let's not forget that by that time not only books but also people were burnt for their belief. Enyedi's tolerance and his humanistic objectivity was a rarity in his time and it can be held up as a model even in our days.

We, the Unitarians have a lot to learn from our third bishop. First of all the fact that truth does not depend on the largeness of the community or on the authority of an institution. It only depends on the spirit and faithfulness of the people who want to live according to it and, if necessary, they are ready to sacrifice themselves for it.

Enyedi lived in an age, when tolerance and humanistic ideas or anything based on them were not appreciated by the impatient authorities who were full of prejudice. He accepted this scale of values not sparing his own life either, because he loved his religion, his Church, his people, and his country. His conduct serves as an example for us too, and if this conference strengthens our conviction we'll manage to pay homage to his memory the best way.

On behalf of the oldest Transylvanian Hungarian scientific institution, the Transylvanian Museum Society (founded in 1859) I have the honour to present sincere and warm-hearted greetings to all participants: the lecturers, organisers, and the whole audience of this conference.

Although the first statutes of our Society announced that our institute would not engage in detailed discussions of dogmatic matters, our predecessors consistently studied how the Hungarian people participated in the mainstream of the universal Christian culture.

The Czech Jan Hus was burnt at the stake, because he refused to recant his teaching according to which the practice of whatever authority must be based on the “law of God.” The Reformation as a social movement and new era in the history of ideas started exactly by taking as a direction: the knowledge, diffusion, and collective guarantee of the observance of “God’s law.”

Through his participation in the intellectual and ecclesiastical process of learning and diffusing “God’s law,” 200 years after Jan Hus’ death, György Enyedi, who died on November 24, 1597 in Kolozsvár and was buried here, played an important role in the universal history of culture. The learned philologist, talented educator and excellent preacher started one of his writings with the statement that “the detestation of divine justice has begun to spread everywhere.”

The master-level of György Enyedi’s philology has been demonstrated by his biblical commentary, the dimensions of his classical and humanist erudition by his literary works and manuals written in Latin, and the excellence of his preaching by his contemporary ethical message and heartfelt pedagogical purpose interwoven in his sermons. He, like many Hungarians from Transylvania at that time, went to study abroad and after coming home tried with great moral strength to turn all the knowledge and experience he acquired in Geneva, Padua, France, and Germany to the advantage of his small homeland.

In remembrance of the erudite professor, the literary man and accomplished writer, the Bishop of his Unitarian Church let me quote a sentence from him in which he gives us a summary of his intellectual attitude: “we have mind and intellect and we are able to form our opinion and judgement freely.”

These words, addressed to all of us, may be regarded as a timely message even in our age.

I am very glad to have the opportunity, honour and privilege of greeting all the participants on behalf of the organisers, especially the Renaissance Department of the Institute of Literary Studies. You may well remember the spring of 1979, when, at Siklós, we commemorated the 400<sup>th</sup> anniversary of Ferenc Dávid's death.

It was a milestone in the history of the research investigating the history of the Unitarian movement and church in Hungary and Transylvania. It was the first international meeting held in Hungary to give a comprehensive view of the radical religious movements of the region. This very field was almost unknown before the middle of the 20<sup>th</sup> century. But from that very moment, Unitarian reform thought, its religious and philosophical trends and the network of international connections have moved into the centre of research here. An international team of scholars set about the work, and was able to create a new world almost out of nothing – to quote the words of a world famous scholar from this region. Papers were written in large numbers, unknown documents published, book series launched. Let's think only of the volumes of *Bibliotheca Unitariorum* and *Bibliotheca Dissidentium*. Professors George H. Williams, Tibor Klaniczay, Antal Pírnát, Bishop József Ferenc and János Erdő, Valerio Marchetti, Lech Szczucki, Bálint Keserű and John Godbey, Aart de Groot, Goudoever, André Séguenny and others – some of them present here, thank God – have become not only experts in the field, but excellent masters as well, forming a new generation of scholars. Now their followers are also key personalities in this conference – Professor Mihály Balázs, Dr János Káldos –, who also have their students, reading the results of their findings. It is due to their work too, that new personalities, thoughts, tendencies and underground connections of the movement can be seen in a sharper light.

In the next few days we are once again commemorating the 400<sup>th</sup> anniversary of a death. And as we can guess from the programme, the anniversary of György Enyedi's death, Enyedi, the Unitarian bishop, writer, a man of tolerance will present an occasion not only to study his life and work, and the Transylvanian Anti-trinitarian movement, but also to examine parallel or opposing religious and cultural developments in this part of Europe, to observe contacts with Italy, Poland, Germany, and the Netherlands, and to realize both the similarities and the differences. At the end of our meeting we will have a deeper understanding of the complexity and the mysteries of the second half of the 16<sup>th</sup>, and the beginning of the 17<sup>th</sup> centuries. Having seen the richness of the programme, I am absolutely convinced of the fact that our meeting will be as significant an event in the study of Unitarian thought as the Dávid-conference proved to be some years ago. Our discussion is given a unique character by the fact that the participants from all over the world can be here in Kolozsvár/Cluj, the town which has had such a great role both in the history of free thinking, in the formation of the Unitarian movement and in the life of Enyedi himself. The importance of this meeting is quite obvious

from another point of view, too: this is the first occasion, when the Transylvanian colleagues can be the hosts of such an international conference, and they can present their contributions to the latest results of this highly important scholarly work. For this opportunity we are extremely grateful to the Right Reverend Bishops Árpád Szabó and Márton Bencze and their staff, and to the Unitarian Churches of Romania and Hungary. Let me express my gratitude to the Transylvanian Museum Society, Samu Benkő, Gábor Sipos, and to the Herzog August Bibliothek of Wolfenbüttel for the sponsorship of this theme, especially to Friedrich Niewöhner and to all persons and institutions mentioned in our programme-booklet either as organisers or as sponsors. Special thanks to Professor Balázs and Dr Káldos, for their gigantic work, and to the secretaries György Andrassy, Teréz Sántha, the Business Manager István Mikó, and all the translators, guides, and participants.

I wish you a pleasant time and good work.

## Analysis of the Beatitudes: First Proposition

(Who are the blessed? Matthew 5 1–11)

In relation to the work of the 16<sup>th</sup> century Unitarian bishop György Enyedi, *Explicationes*, I consider it important to deal briefly with the first proposition of the Sermon on the Mount.

The Greek original of the first proposition of the teaching about the blessed says: Μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, ὅτι αὐτῶν ἔστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.

According to Gáspár Károli's translation, in Hungarian it says: Happy are those poor in soul, because they will inherit the Kingdom of Heaven. According to the Hungarian translation of the Ecumenical Council: Those who are poor as far as the soul is concerned, are happy, because they will inherit the Kingdom of Heaven.

In the Gospel according to Matthew, Chapter 5 : 3–11, we can find nine propositions about happiness. Here we note that although there are some analyses speaking about eight propositions, there are nine of them.

We feel it necessary to analyze the first proposition of the Sermon on the Mount word by word, starting with the Greek version. It says: Those who beg for/seek for the spirit are happy, because they will gain (out of their own power) the Kingdom of Heaven.

We have to mention that each form contains the Greek phrase ὅτι αὐτῶν meaning: according to a person's own powers, according to his/her own activity. So, something happens to the person as a result of his/her own activity. We use this phrase in modern technology, when we say auto-mobile = moving by itself. We have to take into account the fact that there is a certain kind of power in each of us, that – in its turn – produces a result in us. It must be considered in the proposition of Jesus about happiness, because it touches the core of the matter.

Of course, we have no intention of saying that previous generations had no sufficient knowledge of Greek–Hungarian. On the contrary: they knew both languages very well (we are speaking here about those Hungarians who dealt with biblical translations). We are speaking about their knowledge of the two languages in order to underline an essential point. In the Hungarian text we say: Happy are those poor in soul. But you will never find the word "soul" in the Greek text. Where we speak about "soul" in Hungarian, one will find in the original text of the Bible (Matthew 5 : 3) "pneuma," that means "spirit." Soul in Greek is "psyche," spirit in Greek is "pneuma." Why did they not translate it into Hungarian with the direct, suitable form, that is with the word "spirit?" In science this question does not occur any more. We have psychology, the science dealing with the soul, and we have the science dealing with spiritual activity – logic. Why do we have this interesting change of terms? We can find the explanation in 869 A. D. That was the year of the eighth Ecumenical Synod in Constantinople. The report of this Synod (see The Central Institution of Theological Sciences) says about this theme: "Both the Old and

New Testament say that the human being has only one single soul, with intellectual and spiritual capacities. This teaching is strengthened by all the Church Fathers and Doctors. Still, there are some who proclaim that the human being has two souls and they sustain these erroneous teachings with faulty reasoning. That is why the Holy and Universal Synod excommunicates the proclaimers and followers of these teachings. And those who will have any conviction opposite to the teachings of the Holy Synod from now on, will be excommunicated, as well."

This debate, known after Photius and Ignatius, put an end – in the way shown by the quotation – to five centuries of controversies. This Synod called by Pope Hadrianus II, took place in Constantinople and lasted for three years.

What was the debate about? About the human being consisting of three or two parts. It was recognized before, in the time of and after Jesus that the human being consists of three parts: soul, spirit and physical shape. The Apostle Paul was also an adept of trichotomy. The activities carried out by the spirit and by the soul – the psyche and the pneuma – are never mixed up in the New Testament. In contrast to this the Synod, held at Constantinople says that the human being consists of two parts: of physical shape and of soul.

The principle of trichotomy declared that the soul and spirit are substantially different. As the centuries passed humanity achieved greater knowledge of the external world. The result of this process was declared in 869 at the Synod of Constantinople, when the proposition that there is no separate soul and spirit in the human being, there is only soul was formulated. So, the human being is made of body and soul. (There is also materialism, which declares the existence of matter only and that soul and spirit are only its reflections.)

The fathers of this dogma do not use the term spirit any more, they call soul both the soul and the spirit. Starting from 869 it was forbidden to call Holy Spirit the power leading to good, the power coming from God: its name became Holy Soul. The Latin Churches have maintained the Spiritus Sanctus, the Germans the Heilige Geist, the Anglo-Saxons the Holy Spirit, but with us, with Hungarians it cannot be Holy Spirit that power leading to good, it must be Holy Soul, as we adopted Christianity after 869. The reason for using these two terms can be found in some church interests which lay stress upon the accepting, passive soul and not upon the active, searching spirit. The church of the Middle Ages did not expect active spiritual participation either in religious or in social and political life. But it expected and claimed acceptance without any criticism of the authorities. Under such a spiritual atmosphere the simplified interpretation of the Beatitudes fit perfectly well – those who are poor in soul are happy, for they will inherit the Kingdom of Heaven.

When we take into account the original Greek meaning, we shall discover that – those begging for the spirit, means those in search – it will become clear that it is not the poverty of soul, or its passivity that means happiness. The Kingdom of Heaven can be known, its power can be gained and used only by the active spiritual work of a human being. A human being is able to achieve and live the Kingdom of Heaven in its conscious earthly existence. And this means happiness!

In 869 the idea was formulated that there is no spiritual substance in the human being, there is only the substance of the soul, however life did not adjust itself to this dogma. People in the sixteenth century did not accept literally what was presented to them, as far as faith was concerned. They wanted to understand and examine as consciously as possible what was presented in the religious field. Ferenc Dávid himself said: "Try anything and preserve only what is good." And this is not only the work of the passive soul, but also that of the active spirit. This active spirit makes one conscious, strengthens one in his/her conceptions; it tolerates differences and stands firmly by the teachings of Jesus, shown in the Gospel. When we are convinced of the principle of trichotomy, we feel the balance of soul and spirit as being reassuring. The work of our bishop György Enyedi is the result of a receptive soul and an active spirit.

We shall taste the fruit of his work in the following days. Thank God for that. Eminent scholars will find our spirits open for the seeds of this theme.



## György Enyedi zwischen Palaeologus und Faustus Socinus. Anmerkungen zum unbekannten György Enyedi

All jene, die sich mit der antisozinianischen Literatur des 16. Jahrhunderts befassten, können die Erfahrung machen, daß die *Explicationes* von Enyedi unter den Werken von großen sozinianischen Autoren stehen. Das Werk von Enyedi wurde von den evangelischen oder kalvinistischen Theologen des 17. Jahrhunderts als ein solches bewertet, das die Werke der Denker sozinianistischen mit der gründlichen Analyse der biblischen Textstellen ergänzte.<sup>1</sup> Dies entsprach tatsächlich der Wahrheit, weil der Bischof von Siebenbürgen als Träger eines, von allen Antitrinitariern akzeptierten Gedankensystems auftrat, wobei er die Spaltung und die inneren Zwiste des antitrinitarischen Lagers verschwieg. Das ist wohl auf diesen Charakter des Werkes zurückzuführen, daß die zweite Ausgabe in Groningen zu stande kam, aber auch derjenige Plan, die ungarische Übersetzung, erstellt von Máté Thoroczkai, um 1606 in Raków herauszugeben.<sup>2</sup> (Zu jenem Zeitpunkt verfügten nämlich die siebenbürgischen Unitarier über keine Druckerei.)

In meinem Beitrag möchte ich nun über einen anderen György Enyedi sprechen. Zumindest würde ich nur darauf hinweisen, daß ein anderer Enyedi auch existierte. Dieser Enyedi war nicht bloß ein Diener des großen sozinianischen Systematikers, der sein Werk mit biblischer Philologie ergänzte. Er war ein solcher Autor, der sich in den großen philosophischen und theologischen Strömungen der Renaissance gut orientierte, die Lösungsvorschläge, die von den verschiedenen Richtungen des Antitrinitarismus angeboten wurden, mit kühlem Kopf abwägte, und daraus ein zum Teil originelles theologisches System schuf. Diesen Enyedi kann man aus seinen – handschriftlich erhaltenen – lateinischen Abhandlungen und ungarischsprachigen Predigten kennenlernen.<sup>3</sup> Er blieb den europäischen

<sup>1</sup> Die bisher beste, jedoch immer nicht vollständige Zusammenstellung von den gegen die *Explicationes* verfaßten Disputationen und Streitschriften: *Bibliotheca Dissidentium*, XV, *Ungarländische Antitrinitarier II. György Enyedi*, bearb. v. János KÁLDOS unter Mitwirkung v. Mihály BALÁZS, Baden-Baden 1993, 29–49.

<sup>2</sup> Siehe darüber die Studie von Bálint Keserű im vorliegenden Band.

<sup>3</sup> Den umfassendsten Überblick auch dieses Schrifttums bietet: *Bibliotheca Dissidentium*, XV, 95–133. Die Predigten wurden zum Großteil in Kopien aus dem 17. Jahrhundert überliefert, die jedoch von der ursprünglichen Komposition etwas bewahrt haben. Einige Predigten sind auch in moderner Ausgabe zu lesen: KM, XXXIII(1898), 22–29, 77–86; KM, XXXV(1900), 30–40; Sárospataki Füzetek, 1905, 161–166; Unitárius Szószék, V, 26–32; ENYEDI, *Válogatott*, 85–221. Letztere publiziert zwei lateinsprachige, handschriftliche Traktate: *Brevis responsio ad questiones seu articulos, quos Jesuitae [...] proponere solent* und *Contra antiquitatem et perpetuam durationem fidei Romanae brevis dissertatio*.

Denkern des 16. und 17. Jahrhunderts völlig unbekannt, und nicht einmal die moderne Forschung bewertete ihn.

Wenn wir aber seine Erinnerung aufleben lassen möchten, können wir nur sehr vage und skizzenhaft vorgehen, denn es ist nur dann möglich, darüber ein differenzierteres Bild zu machen, nachdem bestimmte Vorarbeiten (die Datierung der Werke, Klärung der Entstehungsbedingungen usw.) durchgeführt worden sind.

Wir erwähnten gerade tiefe Reflexionen. Dabei dachten wir wohl daran, daß uns kein anderer Autor aus dem Siebenbürgen oder Ungarn des 16. Jahrhunderts bekannt ist, der in ungarischer Sprache so vertieft das Verhältnis der Theologie zur Philosophie erwägt hätte. Der in Padova studierte Enyedi wurde bekanntlich dadurch dazu bewogen, daß seit Mitte der 80er Jahre die amtstragende Aristokratie im geistigen Leben Siebenbürgens auf eine nachvollziehbar markante Weise anwesend ist, die, vorwiegend Christian Francken folgend, wagemutig nach der Beziehung zwischen Offenbarung und Ratio fragte.<sup>4</sup> Es fällt jedenfalls auf, daß sich Enyedi in seinen Predigten ziemlich oft mit solchen Adeligen beschäftigt, die glauben, die Religion sei nur dazu da, um die Menschen zu maßregeln, die „das Wort Gottes nur für Fabel und Lüge, den Kirchgang für bäuerlich halten“, und da sie denken, daß sie „ein tiefes Herz und tiefe Gedanken“ haben, sie meinen alles bestreiten zu können. Vielleicht habe ich mit diesen Zitaten darstellen können, daß unser Bischof mit diesen Philosophen nicht einverstanden war, es wäre aber irreführend, seinen Standpunkt mit dem von Demeter Hunyadi, oder dem von den Autoren der Streitschriften der Sabbatarier zu identifizieren.<sup>5</sup> In diesem Zusammenhang möchte ich auf drei Momente aufmerksam machen. Erstens darauf, daß Enyedi diese Leute zwar heftig angreift, doch nennt er sie fast immer „unsere Leute“, er erkennt also ihre Zugehörigkeit zur Gemeinde an. Das kann auch seine Mahnungen an sie begründen, daß sie die Kirche besuchen und das nicht belächeln sollen, was die christlichen Lehrer verkünden. Zweitens möchte ich darauf hinweisen, daß die Argumentation von Enyedi manchmal eine unerhört umfassende Erudition aufzeigt.

Als Beispiel würde ich die Predigt Nr. 34 erwähnen, deren Grundtext das 15. Kapitel des ersten Briefes des Paulus an die Korinther ist, das von der Auferstehung der Toten handelt.<sup>6</sup> Sehr vereinfacht ist diese Predigt nichts anderes, als die Paraphrase der Abhandlung von Palaeologus *De resurrectione mortuorum*

<sup>4</sup> Aus der einschlägigen Fachliteratur sind folgende maßgebend: PIRNÁT, *Antitrinitáriusok; Szczucki, W kregu;*; Bálint KESERÜ, *Heterodoxie und Späthumanismus im östlichen Mitteleuropa*, in: *Europäische Kultur um 1600*, Wiesbaden 1987, 49–62 (Wolfenbüttler Abhandlungen zur Renaissanceforschung 6); DERS., *Christian Franckens Tätigkeit im ungarischen Sprachgebiet und sein unbekanntes Werk „Disputatio de incertitudine religionis Christianae“*, in: *Antitrinitarianism*, 73–84.

<sup>5</sup> Dies muß insbesondere deshalb betont werden, weil die Wortwahl von Hunyadi und Enyedi fast ganz identisch ist. Siehe die Abhandlung von Annamária Pozsár im vorliegenden Band.

<sup>6</sup> Fundort: Academia III. Ms U 737/III, f. 3–10.

und der von Giovanni Pico della Mirandola *De dignitate hominis*.<sup>7</sup> Vom ersten schöpft er die Argumente, daß die Auferstehung den Heiligen des Alten Testaments auch versprochen wurde, vom letzteren übernimmt er die Aussagen über die Lage des Menschen im Universum. Der Standpunkt von Pico della Mirandola wird von ihm wohl stark überarbeitet, weil der Mensch nach unserem Autoren nur dann als Bildnis Gottes angesehen werden darf, wenn das Versprechen des ewigen Lebens ihm gegeben ist. Drittens würde ich die Predigt über die berühmte Stelle vom 8. Kapitel des ersten Korintherbriefes hervorrufen, nachdem die Erkenntnis aufbläht und die Liebe aufbaut. Dieser Text wurde im 17. Jahrhundert oft abgeschrieben, ein Auszug von diesem kommt sogar in der Kirchengeschichte von János Kénosi Tőzsér vor.<sup>8</sup> Die späteren Benutzer wollten alle damit illustrieren, wie der Autor der Predigt den Mißbrauch der Erkenntnis verachtete. Die Situation ist aber komplizierter. Enyedi betont nämlich nicht minder, daß Gott uns zu „vernünftigen Tieren mit kluger Seele“ machte. Andererseits kann man es nicht behaupten, daß er hier Pico della Mirandola und Sebastian Castellio nur zum Beispiel des Mißbrauchs mit der Erkenntnis zitierte.<sup>9</sup> Es kommt nämlich eindeutig aus dem Text hervor, daß sie sehr gelehrt waren, und ihnen zugleich die Grenzen und die Gefährlichkeit der Gelehrtheit offensichtlich wurden. (Eine kurze Randbemerkung: Enyedi bezog sich hier auf dasjenige Werk von Castellio, das *Contra libellum Calvini*, das damals noch in Manuskript verbreitet wurde.)<sup>10</sup> Also auch im Falle Enyedis steckt eine beträchtliche Erudition hinter seiner Meditation über die Rolle der Wissenschaft und der Vernunft, die in einer anderen Predigt ausführlich behandelt wurde. In dieser kann man lesen, daß die Geschichte der griechischen Philosophie in zwei Perioden zu teilen ist. In der ersten konzentrierte man sich darauf, was oben ist. Die Philosophen wollten die Bewegung der Sterne im Himmel und den Aufbau des Universums begreifen, und sie beschäftigten sich mit solch unnützlichen Sachen (und manche sollen das heute noch tun), wieviele Sandkörner an der Küste oder Wassertropfen im Meer sind. Die zweite Periode fängt mit Sokrates an, der eine Wende in der Philosophie bedeutete und „die Philosophie aus dem Himmel zur Erde herunterbrachte, und darüber nachzudenken begann, was wahr ist und wie man fromm leben kann usw.“. Enyedi, der Sebastian Castelio auf diese Weise für sein Vorbild hielt, folgt in sei-

<sup>7</sup> Der Traktat von Palaeologus blieb in Máté Toroczkais Abschrift erhalten. Fundort: Academia III. Ms U 1669, f. 606–620, siehe: *The Manuscripts*, Nr. 1669. Darüber, daß ein Exemplar von der Basler Ausgabe der *Opera omnia...* von Giovanni Pico della Mirandola in Enyedis Bibliothek vorhanden war, siehe die Studie von János Káldos im vorliegenden Band.

<sup>8</sup> *Historia ecclesiastica*, I, f. 238.

<sup>9</sup> Siehe dazu Carlos GILLY: *Das Sprichwort „Die Gelehrten die Verkehrten“ oder der Verrat der Intellektuellen im Zeitalter der Glaubensspaltung*, in: *Forme e destinazione del messaggio religioso. Aspetti della propaganda religiosa nel Cinquecento*, a cura di Antonio ROTONDO, Firenze 1991, 229–375 (Studi e testi per la storia religiosa del Cinquecento).

<sup>10</sup> Siehe: Hans R. GUGGISBERG, *Sebastian Castellio 1515–1563. Humanist und Vertreter der religiösen Toleranz im konfessionellen Zeitalter*, Göttingen 1997, 116–122.

ner Reflexion ganz eindeutig Erasmus, der Sokrates sogar kultisch verehrte.<sup>11</sup> Enyedi, als Träger der Tradition Erasmus', antwortet auch denjenigen, die nicht wissen, welche „aus den vielen Religionen und Glauben“ sie wählen sollen. Das ist zumindest ganz sicher, sagte Enyedi, daß denen, die nicht fromm werden, Gott den wahren Glauben nie zeigen wird. Das ist aber wohl die eigene Idee des unitarischen Bischofs, daß er auch die Dreifaltigkeit zu den unnützlichen philosophischen Themen einordnet. Er schreibt ein wenig frivol folgendermaßen: „... Wenn wir fromm werden, wenn wir das Gebot Gottes befolgen, dann werden wir es bei der Auferstehung sehen, ob Gott aus einer, zwei oder drei Personen besteht.“<sup>12</sup>

Dogmatisch entfernte sich Enyedi ziemlich weit von Erasmus, er nahm nämlich die Grundpfeiler seines theologischen Systems klar und eindeutig von Jacobus Palaeologus. Es ist die Aufgabe von ausführlicheren Abhandlungen, zu zeigen, welche Werke er des Palaeologus über die Rechtfertigung, das Verhältnis des Alten und Neuen Testaments, die Seele bei der Verfassung seiner Predigten benutzte, wobei manchmal ganze Texteinheiten in ungarischer Übersetzung übernommen wurden. Dies bedeutet auch, daß aus seinen Predigten, im Gegensatz zu den *Explicationes*, klar und eindeutig eine nonadorantische Christologie hervorblickt. Er betonte also wiederholt in mehreren Predigten, daß nur der Gott Vater angebetet und um Hilfe gebeten werden dürfe. Sein Nonadorantismus weist aber besondere Eigentümlichkeiten auf. Diesmal seien nur zwei davon erwähnt. Es ist bekannt, daß Jesus, nach Palaeologus' Auffassung, ursprünglich mit der Mission gesandt wurde, er solle der König des auserwählten Volkes, des Judentums werden. Enyedi teilt zwar auch diese Auffassung, aber gar nicht so überbetont, wie seine Quelle. Sehr charakteristisch ist es, daß er kein Wort darüber fallen läßt, wie Jesus nach dem Erfolg der Mission seine Königsgewalt ausgeübt hätte. Im Zusammenhang damit kommentiert er die Tatsache auch von seiner Quelle abweichend, daß Jesus nach Jerusalem auf einer Eselin geritten einzog. Für den griechischen Häretiker ist es ein Zeichen der Gutmütigkeit des Herrschers, während Enyedi in einer seiner Predigten darüber spricht (und damit gelangte er auch mit sich selbst in Widerspruch), daß Jesus dadurch zeigte, daß er „vom gemeinen

<sup>11</sup> Es ist wohlbekannt, daß Erasmus unter den Unitariern zu den verehrtesten Autoren gehörte. Siehe darüber: Rabán GERÉZDI, *Erasmus és az erdélyi unitáriusok* (Erasmus und die siebenbürgischen Unitarier), in: DERS., *Janus Pannonius-tól Balassi Bálintig*, Budapest 1968, neuere Angaben in: *Bibliotheca Dissidentium*, XII, *Ungarländische Antitrinitarier*, 86. In der spätmittelalterlichen Scholastik griffen die Unitarier allerdings auch auf die reiche Tradition des frühen Humanismus zurück. Besonders bemerkenswert ist, daß Enyedis Lehrer, Demeter Hunyadi im unitarischen Kolleg aufgrund des berühmten Briefes von Rudolf Agricola an Jacob Barbirianus (De formando studio) unterrichtete. Siehe: János KÁLDOS, *Az erdélyi unitárius egyház Enyedi György püspöksége idején (1592–1597)* (Die siebenbürgische unitarische Kirche während der Amtszeit Bischofs György Enyedi, 1592–1597), in: Europa: Balcanica–Danubiana–Carpathica: Annales 2/A, Cultura–Historia–Philologia, Hrsg. Ambros Miskolczy, Budapest 1995, 153.

<sup>12</sup> Fundort: Academia III. Ms U 737/II, f. 206.

Stände“ ist.<sup>13</sup> Diese Konzeption wendet sich bei Enyedi gar nicht gegen die anabaptistischen sozialethischen Ansichten, es geht vielmehr darum, daß er zwar diese Gedanken ablehnt bzw. beschmunzelt, jedoch bemüht war, seine moralische Theologie als eine imitatio Christi darstellen zu können, die entschärft das Leben in der Welt ermöglicht. Andererseits – und das kommt aus seinem Briefwechsel mit Fausto Sozzini hervor<sup>14</sup> – stellt er seinen Nonadorantismus so dar, um den Debatten über das Reich Christi ausweichen zu können. Es ist nämlich wohlbekannt, daß diesbezüglich in Siebenbürgen und Ungarn, nach der Verurteilung von Ferenc Dávid, eine leidenschaftliche Polemik entstand. Fausto Sozzini sah die größte Gefahr des Nonadorantismus gerade darin, daß er den chiliastischen Vorstellungen freien Lauf läßt. Enyedi wollte aber den Nonadorantismus aus diesem Kontext herausheben. Das kann man wohl aus der Zurückhaltung herauslesen, mit der er dieses Thema in seiner Predigt über den Psalm 2 anleitet: „Hier wäre reichlich Gelegenheit, über das Reich Jesu zu diskutieren, aber nicht jede Stelle ist für alles geeignet.“<sup>15</sup> Dann schreibt er, daß manche denken, das Reich Jesu komme noch später an, andere aber meinen, Jesus herrsche schon. Enyedi selbst soll meinen, daß beide Parteien Recht haben. Christus herrscht in der Tat durch sein Wort und seine Weisheit, und dies wird sich bei seinem zweiten Kommen vervollkommen, aber wie und wann es geschehen wird, „das sollten wir nicht eifrig erforschen“. Aus der Formulierung wird es klar, daß er nicht mit dem Chiliasmus des Benedek Óvári oder Pál Karádi einverstanden ist.<sup>16</sup> Es ist aber nicht minder wichtig, daß er die scharfe Polemik vermeidet. Vielleicht ist es auch nicht überflüssig zu bemerken, daß er mit einer herablassenden Vergebung über diejenigen spricht, die das Sabbatgebot befolgen und auf den Lebensmittelgesetzen des Alten Testaments beharren. Diese sind Leute, die, im Gegensatz zu den Katholiken, am Wortlaut der Heiligen Schrift festhalten wollen, sie legen die aber falsch aus. Ihnen kann trotzdem die Wahrheit mit Geduld beigebracht werden. Ausnahme bilden nur diejenigen, die so hart gegen ihre Lehrer kämpfen, daß „sie ihnen die Zähne zeigen. Sie müssen nicht weiters geduldet werden.“

<sup>13</sup> Über die Auffassung von Palaeologus siehe: *Catechesis christiana dierum duodecim*, Hrsg. Růžena DOSTÁLOVÁ, Varsoviae 1971, 476–478. Von Enyedis Predigten siehe die folgenden: 17. Fundort: Academia III. Ms U 737/II, f. 157–165; 18. Fundort: Academia III. Ms U 737/II, 165–167; 116. Fundort: Biblioteca Teleki 0636 f. 179–190; 202. Fundort: Academia III. Ms U 737/II, f. 19–27.

<sup>14</sup> Deutschsprachige Zusammenfassung dieses Briefwechsels: *Bibliotheca Dissidentium*, XV, *Ungarländische Antitrinitarier II*. György Enyedi, 145–148.

<sup>15</sup> Dies wird am ausführlichsten in den Predigten Nr. 193 (Fundort: Academia III. Ms U 1228, f. 136–148) und Nr. 194 (Fundort: Biblioteca Teleki 0636 f. 534–556) dargestellt.

<sup>16</sup> Beide waren unter den Unitariern die entschlossensten Vertreter des Chiliasmus in den 1580er Jahren. Der ungarische Traktat des ersten – *Az Christus Jesusnak, az Isten igaz Messiásának országáról...* (Über das Reich Jesu Christi, des wahren Messias Gottes) – ist auch in einer modernen Ausgabe (RMKT 17. Jh. 5, 504–513), während Pál Karádis Kommentar zur Apokalypse (Fundort: OSzK Fol. Hung. 199) noch der Bearbeitung und Herausgabe harrt.

Zum Schluß sei noch das wichtigste Moment der Interpretation des Palaeologus erwähnt. Es ist wohlbekannt, daß das theologische System des Nonadorantismus für den griechischen Häretiker zur Gänze instrumental war: Es diente zur Schaffung der Einheit der großen europäischen Religionen, der Juden, des Islams und des Christentums.<sup>17</sup> Es ist ganz offensichtlich, daß Enyedi, der die Türken ohne nachzudenken als Heiden bezeichnete, und dem die Leiden der unter türkischer Herrschaft lebenden Christen auch Leid tat, kein Vertreter dieses großangelegten Sinkretismus war. Er strebte höchstens den Frieden zwischen den einzelnen christlichen Konfessionen an. Das wollte er einerseits – wie wir es schon sehen konnten – mit der Betonung der moralischen Gebote erreichen. Es ist dementsprechend – und vielleicht noch plausibler – in einer seiner Predigten zu lesen: „Der Wille Gottes ist in vielen Sachen klar. Die Anhänger aller christlichen Konfessionen, sowohl die Katholiken, als auch die Lutheraner, die Calvinisten, die Anabaptisten verkünden es mit denselben Worten: du sollst nicht streiten, du sollst niemand verleumden und keine Unzucht treiben...“<sup>18</sup> Jene aber, die sich nicht in der Vielfalt der Religionen auskennen, befolgen diese Gebote nicht. Es ist also keineswegs verwunderlich, daß sie nicht zur Wahrheit gelangen. Andererseits versuchte er, auf einer dogmatischen Grundlage die Eintracht unter den verschiedenen Konfessionen zustandezubringen. Die Konzeption betraf aber nur die christlichen, und darunter eher die Protestanten. Darüber schrieb er in einer Predigt am ausführlichsten, die gegen seinen ehemaligen Schüler, János Szilvási verfaßt wurde, der vom Antitrinitarismus zum kalvinistischen Glauben, und später zum Katholizismus konvertierte.<sup>19</sup> Hier spricht Enyedi über die Vereinigung der Christen, und beschreibt mit dem verbreiteten Gleichnis des *corpus christianorum*, wie die hilfreiche und schützende Zusammenarbeit der verschiedenen Kirchen als die der einzelnen Körperteile verwirklicht werden kann. Der Ausgangspunkt ist bei ihm – ähnlich wie bei mehreren Denkern der frühen Neuzeit – die Minimalisierung der dogmatischen Gegensätze. Diese Konzeption der *fundamentalia fidei*<sup>20</sup> bekommt aber bei ihm nicht nur einen antitrinitarischen, sondern auch einen bemerkenswerten persönlichen Anschlag. Zuerst betont er die gemeinsame Hoffnung aller Christen auf die Auferstehung und das ewige Leben, dann spricht er – unverkennbar nach der Theologie des Palaeologus – darüber, daß alle Christen Christus zu ihrem Herrn anerkennen. Er macht es klar: Es ist dabei zweitrangig, wie eine Konfession die *Herrschaft Jesu* auffaßt. Die Argumentation, die auf der vielfältigen Anwendung des lateinischen Ausdrucks *dominus* und seiner griechischen und hebräischen Gegenstücke aufbaut, versucht nun den Antitrinitariern in

<sup>17</sup> Am klarsten wird dies in Szczucki, *W kręgu*, 86–93 dargelegt.

<sup>18</sup> Predigt Nr. 21. Fundort: Academia III. Ms U 737/II, f. 209.

<sup>19</sup> Über den Ablauf und die Dokumente der Diskussion siehe: *Bibliotheca Dissidentium*, XV, *Ungarländische Antitrinitarier II. György Enyedi*, 11, 14, 19–22, 109–113. Fundort der zitierten Predigt: Academia III. Ms U 737/III, f. 102–111.

<sup>20</sup> Über die Rolle dieser Konzeption in den theoretischen Erwägungen über religiöse Toleranz der frühen Neuzeit siehe: Lech SZCZUCKI, *Heterodoksy XVI. wieku wobec problemu tolerancji religijnej*, ORwP, 19(1975), 65–78.

der christlichen Universalität so einen Platz zu schaffen, damit sie nicht auf den Standpunkt verzichten sollen, daß Christus kein Gott und dem Vater nicht identisch war. Andererseits sollten sie auch tolerieren, daß die anderen an den dogmatikbedingten Ergänzungen der Grundthese auch als *adiaphoron* festhalten. Mit ähnlicher Argumentation stellt er fest, daß alle Christen durch den gemeinsamen Glauben miteinander verbunden sind, Jesus sei der Christus, der Gottessohn, und sie sollen in ihrem Leben seiner Lehre folgen. Ähnlich grenzt er von diesem Glauben die verschiedenen Erscheinungsformen des Glaubens und Vertrauens im Alten und Neuen Testament ab. Er fährt mit dem vielbenutzten biblischen Beispiel der Unabdingbarkeit der Toleranz vor, mit dem Gleichnis des Sämannes (Matthäus 13, 24–30) plädiert er dafür, daß die weitere – besonders die gewaltsame – Vereinigung keine biblischen Grundlagen hat. Die nächste Garantie der christlichen Einheit ist die Gemeinsamkeit der Taufe, deren Grundsatz derselbe ist, ganz abgesehen von den verschiedenen Formeln und Sitten des Aktes, und dieser Grundsatz ist nichts anderes als die seelische Taufe. Enyedi spricht zwar nicht ausdrücklich darüber, es ist aber ganz naheliegend, daß von der Höhe dieses Standpunktes aus gesehen der Streit über die Form der Taufe nebensächlich wird. Gleichzeitig werden selbst die Streitigkeiten über die Dreifaltigkeitsfrage sinnlos im Lichte des Schlußsatzes, der die Einheit des Christentums beweist, und besagt: Es gebe einen einzigen Gott, den Vater des Universums. Es steht außer Zweifel, daß der Autor im letzteren Fall weniger tolerant gegenüber all dem eingestellt ist, was seine „Gegner“ an das christliche Minimum zur Rechtfertigung der Trinität angehängt haben. An diesem Punkte kommt also seine Voreingenommenheit zum Vorschein, aber seine Bemühungen um die christliche Vereinigung bleiben sowieso außerordentlich bemerkenswert. Diese Vorstellung nimmt einen sehr eigenartigen Platz unter den „irenischen“ Konzeptionen ein, die in den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts in Europa die Vereinigung der Christen, oder der Protestanten (ausschließlich der Antitrinitarier) zum Ziel hatten. Wir wissen schon, daß beide sich bald als Illusion erwiesen. Anfang der 90er Jahre war der Schulterschluß der Protestanten auch in Siebenbürgen, wo der bis zur Vertreibung der Jesuiten 1588 zumindest als Bündnis gegen den gemeinsamen Feind bestand, nicht mehr aktuell. Aus diesem Gesichtspunkt betrachtet kann das, was Enyedi 1593–1594 schrieb, als versagter Versuch zur Vertiefung dieser Kooperation gedeutet werden.

Hier müssen wir mit der Auswahl aus den Texten Schluß machen. Eine ganze Abhandlung über dieses Thema zu verfassen wäre wohl noch verfrüht. Wir hoffen nur, uns ist es gelungen, über Bedeutung und Eigenartigkeit des Theologen Enyedi einen Eindruck zu machen. Wir vertreten aber die Ansicht, daß das Gesagte nicht allein sein Lebenswerk betrifft. Als wir sein Werk mit all dem, was uns aus der theologischen Tätigkeit der siebenbürgischen und ungarischen Unitarier – trotz dem grauen Schicksal der Werke – doch verblieb, vergleichen, werden wir eine Antwort auf die Frage bekommen, was die Zeitspanne zwischen dem Tod Ferenc Dávids und der Komplanation von Dézs in der Geschichte des Unitarismus bedeutete. Das bisher Gesagte gibt uns aber eine Warnung: Es scheint nützlicher zu

sein, von der Arbeitshypothese auszugehen, nach der die siebenbürgische unitarische Kirche in der betreffenden Periode über keine einheitliche Dogmatik verfügte, und ihre dominante Strömung weder der Sabbatismus, noch die sozinianische Theologie war.<sup>21</sup>

<sup>21</sup> Dies muß besonders solchen vereinfachenden Auffassungen gegenüber betont werden, wie es in dem sonst außerordentlich nützlichen Büchlein von M. E. WELTI, *Kleine Geschichte der italienischen Reformation*, Gütersloh 1985, 131–132 formuliert wird: „Nach Davids Tod wurde kaum mehr ein bedeutendes theologisches Werk durch einen Unitarier aufgelegt; man lebte in Abhängigkeit von der unitarischen Publizistik Polens. Die siebenbürgischen Katechismen zeigen klar den Einfluß des Rakówer Katechismus, und die anerkannte Theologie war sozinianisch. Und wie in Polen, war Sozinianismus kirchlich institutionalisiert.“ Früher, bei der Untersuchung der Katechismen kritisierten wir bereits diese Auffassung: Mihály BALÁZS, *Zwei unitarische Katechismen in Klausenburg 1632*, AHFMS, 38(1993), 139–152.

## Das Wirken von J. A. Komenský in Polen und Ungarn unter dem Aspekt seines Verhältnisses zum Sozinianismus

Sein bewegter Lebensweg führte Jan Amos Komenský in eine Reihe europäischer Länder, was sein Denken und Schaffen in mancherlei Richtung beeinflußte. Die umfangreichen Kontakte mit Gelehrtenkreisen, die Bekanntschaft mit ihren Arbeiten und mittelbar mit weiterer Literatur sowie die Möglichkeit der Anknüpfung neuer Beziehungen stellten eine positive Seite dieser Tatsache dar. Dies wurde auch durch die für Komenský charakteristische Sehnsucht unterstützt, ständig neue Dinge kennenzulernen, und durch sein unstillbares Interesse am intellektuellen Geschehen. Wenn zu diesem noch das vielseitige Engagement für das Geschick seiner Landsleute und Kirche und für die zeitgenössischen politischen Ereignisse hinzukam, so stellte dies auf der anderen Seite eine ungewöhnliche Anspannung und Belastung dar – sowohl persönlich als auch arbeitsmäßig –, die ihn sein Leben lang begleiteten. So versucht er z. B. vergeblich, aus dem unruhigen Leszno (Lissa) an einen ruhigeren Ort in der Umgebung zu flüchten – nach Skoki oder nach Ostroróg (darüber verhandelt die Synode der Brüdergemeinde am 28. August 1635)<sup>1</sup> –, ebenso sehnt er sich nach dem friedlichen Pathmos in der letzten Amsterdamer Periode seines Lebens.<sup>2</sup> Auch die Korrespondenz erscheint ihm in diesen Jahren als eine zu große Belastung und Zerstreuung, wie er in *Clamores Eliae* klagt.<sup>3</sup>

Der Weg unseres Denkers und Pädagogen beginnt im heimischen Mähren, zu dem er bis an sein Lebensende eine innige Sohnesbeziehung bewahrte. Nicht minder starke Gefühle banden ihn an seine breitere Heimat – an die böhmischen Länder. Dieses innere Band erstarkte stets in schicksalhaften Zeiten, wie es der Westfälische Friede oder die Feuersbrunst in Leszno waren. Das erste fremde Land, das der junge Komenský aufsuchte, war deutsches Gebiet, wo er vier Jahre mit Universitätsstudien verbrachte, die für seine weitere ideelle Entwicklung und geistige Orientierung sehr bedeutend waren.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> A. GINDELY, *Dekrety Jednoty bratrské* (Die Dekrete der Brüder-Unität), Praha 1865, 301; ebenso Marta BEČKOVÁ, *Die Synodalakten als Erkenntnisquelle für das Leben und Werk Jan Amos Komenskýs*, Acta Comeniana (weiter: AC), 6, 1985, 124.

<sup>2</sup> *Clamores Eliae*, in: *Dílo J. A. Komenského* (Das Werk J. A. Komenskýs – weiter: DJAK), 23, Praha 1992, 25. Als Möglichkeit erwägt er hier Memel (Klaipeda), wo damals sein Schwiegersohn Petr Figulus wirkte.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 81–82.

<sup>4</sup> Gründlicher vgl. Marta BEČKOVÁ, *Comenius und die europäischen Länder seiner Zeit*, in: *Türen nach Europa*, Wissenschaftliche Comenius-Tagung 27. bis 30. August 1992 in Herrnhut, Herrnhut [1992], 124–130.

Das Land, in dem Komenský nach den in der Heimat verbrachten Jahren die längste Zeit seines Lebens weilte, war das Königreich Polen. Sein Aufenthalt umfaßte die Jahre 1628–1656 mit Unterbrechungen durch Reisen und auch längere Aufenthalte in England, den Niederlanden, Schweden, Elbing und Sáros-patak. Dann folgt die Schlußphase seines Lebens, die sich „in der Hauptstadt Bataviens, dem Marktplatz der Welt“<sup>5</sup> – in Amsterdam abspielte.

Im Winter 1628 kommt der sechsunddreißigjährige verfolgte Unitätsgeistliche, mit einer Tätigkeit als Priester und Schulmann sowie der Autorschaft einiger überwiegend tschechischer Schriften hinter sich und mit einer Reihe von Plänen für die weitere Arbeit vor sich, mit einer Gruppe von Glaubensgenossen nach Leszno. Er war zwar schon früher mit Aufgaben für seine Kirche betraut worden, zu einer ihrer führenden Persönlichkeiten wurde er aber erst im vierten Jahr seines Exils, als er 1632 zunächst zum Consenior und schließlich Senior und Schreiber der Unität bestellt wurde. Er steht ebenfalls an der Schwelle seines pädagogischen Wirkens an der Schule von Leszno, bei dem er – wie er in seinem sog. „Eigenen Lebenslauf“ anführt – „sich halten ließ“. Das führte dann zur Entstehung von pädagogischen Schriften, die allerdings größtenteils erst später herausgegeben wurden, sowie zur Niederschrift von Lehrbüchern, deren bekanntestes, *Janua linguarum* (1. Ausgabe 1631) den Ruhm seines Autors außerordentlich verbreitete. Es folgten weiter kleinere pansophische Schriften, die zwar die Aufmerksamkeit Samuel Hartlibs und seiner Freunde weckten, aber in den Reihen der Brüder-Unität seitens des polnischen Adligen Hieronymus Broniewski Kritik hervorriefen,<sup>6</sup> gegen die er sich im Jahre 1639 vor der Obrigkeit und der Synode verteidigen mußte.<sup>7</sup> Der erste und längste Aufenthalt Komenskýs in Leszno, in der letzten Phase als Rektor des dortigen Gymnasiums, endet mit der Abreise nach London im Jahre 1641.

Die zehn folgenden Jahre, die der Einladung von Zsuzsanna Lórántffy und Zsigmond Rákóczi nach Ungarn vorangingen, lebte Komenský größtenteils in Elbing. Er widmet sich hier, unterstützt von Louis de Geer, Arbeiten für schwedische Schulen, durchdenkt aber auch das Projekt seines Lebenswerkes *De rerum humana-narum emendatione consultatio catholica*, das in der Mitte der 40er Jahre konkretere Gestalt anzunehmen beginnt. Es kommt der schwere Schlag des Westfälischen Friedens, der die Hoffnungen auf eine Rückkehr in die Heimat zunichte macht, sowie eine herbe Enttäuschung von der schwedischen Politik bedeutet.

<sup>5</sup> Unum necessarium, Kap. X, § 18: Ultima mea hospitatio per annos duodecim in Batavia metropoli, orbis emporio, fuit. DJAK, 18, Praha 1974, 129.

<sup>6</sup> Continuatio admonitionis fraternae (weiter Continuatio), § 39: Scholasticis muniis me ad hiberi sum passus, in: *Comenius' självbiografi*, Stockholm 1975, 230.

<sup>7</sup> Die Vorwürfe des polnischen Adligen Hieronymus BRONIEWSKI, *Annotatiunculae quaedem in praeludia Comeniana ad Portam Sapientiae* veröffentlichte G. H. TURNBULL, *Hartlib, Dury and Comenius*, London 1947, 452–455.

<sup>8</sup> Continuatio, § 49, in: *Comenius' självbiografi*, l. c., 234; auch in dem Brief an S. Hartlib vom September 1639, J. KVAČALA, *Korespondence J. A. Komenského* (Die Korrespondenz von J. A. Komenský – weiter: KVAČALA, *Korespondence*), II, Praha 1902, 34–36.

Die Umstände der Einladung Komenskýs nach Ungarn und seines Wirkens in Sárospatak sind bereits mehrfach ausführlich beschrieben worden,<sup>9</sup> auch Komen-ský selbst schildert sie recht gründlich;<sup>10</sup> deshalb will ich hier nur an einige wesentliche Tatsachen erinnern. Bindungen, die Komenský mit Ungarn und Siebenbürgen verknüpften, gab es schon geraume Zeit vor seiner Ankunft in diesen Gebieten. 1629 war sein Herborner Lehrer Johann Heinrich Alsted zusammen mit Philipp Ludwig Piscator und Johann Heinrich Bisterfeld nach Alba Julia übersiedelt; ihr Wirken, das allgemein als Gewinn für die dortige Schule angesehen wurde, war Komenský bekannt.<sup>11</sup> Es ist sein Brief an Alsted von 1633 erhalten geblieben,<sup>12</sup> in dem er über die Erfolge seiner *Janua* schreibt und ihm seine Schrift *Physicae synopsis* sendet. Komenskýs Lehrbücher wurden an den Schulen in Ungarn und Siebenbürgen verwendet und auch die Söhne des Fürsten, György und Zsigmond Rákóczi, lernten danach.<sup>13</sup> Mit Bisterfeld, der Beziehungen zu den Hartlibianern unterhielt und Interesse an der Pansophie zeigte, stand Komenský in Briefwechsel; uns stehen heute seine Briefe aus den Jahren 1643, 1652 und 1653 zur Verfügung, was offenbar nur einen Teil der wechselseitigen Korrespondenz darstellt.

Der erste Versuch, Komenský als Schulreformator und Nachfolger von Alsted nach Siebenbürgen zu bekommen, wurde 1643 unternommen, als ihn in Elbing ein Abgesandter des Fürsten aufsuchte; er teilt dies G. Hotton in einem Brief vom 28. September 1644 mit: „Ich habe nur aus dem Grunde abgelehnt, weil ich schon anderweitig gebunden war“, kommentiert er diese Angelegenheit.<sup>14</sup> Die Reise nach Ungarn wurde sieben Jahre später unternommen: nach Sárospatak übersiedelte Komenský im Oktober 1650, im Frühjahr des gleichen Jahres hatte er eine kürzere Reise nach Ungarn gemacht.

Ein zweifellos starker Impuls zur Annahme der Einladung durch die Fürsten von Siebenbürgen war die Existenz von Brüdergemeinden in Oberungarn, vor allem in der Westslowakei, außerdem auf den Grundstücken von Zsuzsanna Ló-

<sup>9</sup> L. RÁCZ, *Comenius Sárospatakon*, Budapest 1931; *Comenius Magyarországon*, Hrsg. Endre Kovács, Budapest 1962. (Dieses Buch enthält die Auswahl aus den – in Sárospatak geschriebenen – Comenius' Werken.) M. BLEKASTAD, *Comenius. Versuch eines Umrisses von Leben, Werk und Schicksal Jan Amos Komenskýs* (weiter: BLEKASTAD, *Comenius*), Oslo–Praha 1969, 467–524; F. KARŠAI, *Jan Amos Komenský a Slovensko* (J. A. Komenský und die Slowakei), Bratislava 1970, Kap. II; *Comenius and Hungary*, Hrsg. É. FÖLDES und I. MÉSZÁROS, Budapest 1973; J. KUMPERA, *Comenius and his Hungarian stay*, in: *Specimina nova*, (Pécs) 1985, 87–126; P. RÁKOS, *Genti cuique splendorem addit. Comenius among the Hungarians*, in: *Homage to J. A. Comenius*, Praha 1991, 270–281 und weitere.

<sup>10</sup> J. A. Comenii *Opera didactica omnia*, III, Amsterdam 1657–1658. Fotomechanische Ausgabe: Praha 1957 (Einleitungen zu den in Ungarn entstandenen Schriften); Continuatio, § 99–114, in: *Comenius' självbiografi*, 254–260; auch in der Korrespondenz.

<sup>11</sup> Continuatio, § 103, in: *Comenius' självbiografi*, 256.

<sup>12</sup> A. PATERA, *Jana Amosa Komenského korespondence* (Die Korrespondenz von J. A. Komenský – weiter: PATERA), Praha 1892, 17.

<sup>13</sup> KARŠAI, l. c., 57.

<sup>14</sup> PATERA, 83–86: *Recusavi hoc uno argumento, obstrictum jam me esse alibi* (85).

rántffy. Hier sollten nach dem Beschuß der Brüder-Unität aus Mähren Zuflucht finden, und deren Betreuung wurde Komenský anvertraut. Dieser unterhielt allerdings nach seiner Übersiedlung nach Leszno mit den dortigen Gemeinden nur mittelbare Beziehungen, und die Mähren verlangten, wie er selbst angibt, seine Anwesenheit, „denn die meisten von ihnen haben mein Gesicht 25 Jahre lang nicht gesehen“.<sup>15</sup> Im Hintergrund gab es auch politische Interessen, die gar nicht zu unterschätzen waren. Wie schon erwähnt, war das Ende des Dreißigjährigen Krieges für die böhmischen Länder und die böhmischen Exulanten unerfreulich. Ihre Hoffnungen richteten sich nun auf Siebenbürgen, und Komenský bemühte sich unermüdlich, die Familie Rákóczi zu einem aktiven Auftreten im antihabsburgischen Lager zu bewegen (vor allem durch die Schriften *Sermo secretus* und *Gentis felicitas*). Ich will hier nicht der Frage nachgehen, welche Rolle bei diesen Bemühungen die Prophezeiung von Mikuláš Drábík gespielt hat. Sie war sicherlich nicht gering, auf der anderen Seite jedoch komplizierte sie Komenskýs Situation in Ungarn. Das zeigte sich vor allem nach dem Tod von Zsigmond Rákóczi, wo er sich bemüht, seine Aufmerksamkeit auf György II. Rákóczi zu richten. An dessen Hof stößt er auf den mächtigen Gegner der Revelationen Bisterfeld, bei dem er in Briefen von 1652 und 1653 vergeblich Unterstützung zu erlangen versucht.<sup>16</sup>

Nach Sárospatak wird Komenský als bewährter Schulreformator und anerkannte Autorität eingeladen. Bereits zweiundzwanzig Jahre weilt er im Ausland und kommt jetzt in ein Milieu, wo er nicht von seinen Glaubensgenossen und Landsleuten wie in Leszno umgeben ist. Er hat bereits deren engen Kreis überschritten und den Horizont seiner Bemühungen erweitert. Allgemein wird sein pädagogisches Wirken in Sárospatak als erfolgreich angesehen, auch wenn es ihm nicht gelungen ist, den Plan einer siebenjährigen pansophischen Schule zu realisieren, es wurden nur drei Klassen eröffnet. Auch die Anzahl seiner hier entstandenen Schriften ist bemerkenswert und im Rahmen seines Gesamtwerkes bedeutend: *Schola pansophica*, *Schola ludus*, *Orbis sensualium pictus*, grammatische und Lehrbucharbeiten, Ansprachen zur Eröffnung des Unterrichts in den einzelnen Klassen (er hat sie in den III. Teil seiner *Opera didactica omnia* aufgenommen). Sein Aufenthalt in Sárospatak war allerdings belastet durch Unstimmigkeiten mit den Vertretern der dortigen reformierten Kirche Pál Medgyesi und János Tolnai Dali, dem Rektor der Schule. Dieser hatte schon früher durch Hartlib Komenskýs Schriften kennengelernt und veranlaßte seine Einladung. Die Ursache der Meinungsverschiedenheiten war Komenskýs kritische Haltung zum Independentismus, die in seiner aufgrund englischer Erfahrungen entstandenen und unmittelbar vor seinem Eintreffen in Ungarn gedruckten Schrift *Independentia aeternam confusionem origo* ihren Ausdruck fand. Diese Tatsache mußte notwendigerweise die Beziehung des Milieus von Sárospatak, das dieser Richtung positiv gegenüberstand, zu Komenský beeinflussen und trug zu dessen Absicht bei, Ungarn zu

<sup>15</sup> Continuatio, § 99, in: *Comenius' självbiografi*, 254.

<sup>16</sup> KVAČALA, *Korespondence*, I, Praha 1898, 182–183.

verlassen. Entrüstet war auch Bisterfeld. Diesem Problem ist schon mehrfach Aufmerksamkeit gewidmet worden.<sup>17</sup>

Auch nach dem Verlassen Ungarns gibt Komenský den Gedanken an eine protestantische englisch-schwedisch-siebenbürgische Koalition, die gegen die Habsburger gerichtet wäre, nicht auf, und er schaltet sich in die Vermittlung diplomatischer Verhandlungen in dieser Richtung ein. Ein letzter Widerhall dieser mißglückten Pläne ist sein kleines Werk *De principiis Transilvaniae ruina iudicium* von 1658, das auf die Niederlage von György II. Rákóczi im Polenfeldzug reagiert. In dieser Schrift ist Komenskýs Ausgangspunkt der Glaube an die Revelationen. Beweise dafür, daß nach Komenskýs Weggang aus Sárospatak seine Beziehungen zu Ungarn nicht unterbrochen waren, sind die Einladung durch Zsuzsanna Lórántffy, die er 1658 nach dem Verlust seines Asyls in Leszno erhielt,<sup>18</sup> sowie die Besuche von Studenten aus Ungarn in Amsterdam in seinen letzten Lebensjahren.

Ich will nun darlegen, wie sich Komenskýs Beziehung zum Sozinianismus<sup>19</sup> in der Zeit seines Aufenthalts in Leszno und Sárospatak entwickelt hat. Eine der Quellen für unsere Kenntnis ist Komenskýs Brief an Ludwig Johann Wolzogen, der in der 1659 in Amsterdam herausgegebenen Schrift *De quaestione utrum Dominus Jesus propria virtute a mortis resurrexerit* abgedruckt ist.<sup>20</sup> Diese authentische Quelle ist zwar wertvoll, aber sie ist eine subjektive Äußerung, der ein gewisser polemischer und apologetischer Aspekt nicht fehlt, was auch für seinen sog. „Eigenen Lebenslauf“ gilt; dieser bildet übrigens einen Teil der Polemik mit Samuel Maresius. Komenský antwortet auf einen Brief Wolzogens, der seinem Brief vorangeht. Wolzogen beklagt sich über die feindliche Haltung der Angehörigen der Brüder-Unität von Leszno, vor allem Nikolai Gertichs, zu den Sozinianern, besonders nach dem Brand von Leszno (1656) und ihrer Ausweisung aus Polen (1658). Er spricht jedoch die beständige Hoffnung aus, Komenský werde „das klare Licht der Wahrheit erblicken und zur Erleuchtung gelangen“.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> KARŠAI, l. c., besonders 65–70.

<sup>18</sup> Continatio, § 118, in: *Comenius' självbiografi*, 262.

<sup>19</sup> Auch zu dieser Problematik gibt es eine umfangreiche Literatur: J. KVAČALA, *Walka Komenskego z Bráćmi Polskimi*, Warszawa 1928, besonderer Abdruck aus *Głos Ewangelicki*; L. CHMAJ, *Komeński a Bracia Polscy*, ORwP, 3, 1958, 133–156; A. MĚSTAN, *Vztah Komenského k polským antitrinitářům a jejich učení* (Die Beziehung Komenskýs zu den polnischen Antitrinitariern und ihrer Lehre), Archiv pro bádání o životě a díle J. A. Komenského 19, 1960, 6–20; J. A. COMENIUS, *Ausgewählte Werke*, IV, *Antisozinianische Werke*, T. 1, Hildesheim-Zürich-New York 1983, Einleitung von E. Schadel, 7–72; Marta BEČKOVÁ, *Zur Problematik der Comenius' Beziehungen zum Sozinianismus*, in: *Socinianism and its Role in the Culture of XVI<sup>th</sup> to XVIII<sup>th</sup> Centuries*, Warsaw-Łódź 1983, 169–181 und weitere.

<sup>20</sup> Vollständiger Titel: *De questione utrum Dominus Jesus propria virtute a mortuis resurrexerit ad Melchiorem Schefferum socinistam breve ac solidum J. A. C. responsum*, abgedruckt in: KVAČALA, *Korespondence*, I, 252–262; polnische Übersetzung in: *Filozofia i myśl społeczna XVII wieku*, cz. 1, Hrsg. Z. Ogonowski, Warszawa 1979, 677–693.

<sup>21</sup> KVAČALA, *Korespondence*, I, 252. Im übrigen verbleibe ich dem H. Comenio, als einem Man von dem ich noch immer gute Hoffnung einer höheren erleichterung schöpfe, mit aller Freundschaft und Willfertigkeit verbunden.

Tatsächlich waren die führenden Vertreter der Brüder-Unität und der überwiegende Teil der Mitglieder niemals den Anhängern des Arianismus gewogen. Ihr Gegner war im 16. Jahrhundert Jan Blahoslav, später Šimon Theofil Turnovský und in der Zeit vor der Schlacht am Weißen Berg der führende Unitätpolitiker Václav Budovec von Budov. Mit dem Problem des Antitrinitarismus in den böhmischen Ländern und in der Slowakei hat sich der polnische Historiker Wacław Urban befaßt, der nachweist, daß nach der Unterdrückung der sog. Kleinpartei in der Brüder-Unität und der Ausweisung von Jan Kalenec aus Prag gewisse antitrinitarische Tendenzen besonders in Mähren und in der Slowakei auftraten.<sup>22</sup> In einer kürzlich veröffentlichten Studie, die sich mit dem Verhör einer Gruppe von Einwohnern der Stadt Benešov bei Prag, die an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert des Arianismus angeklagt wurden, beschäftigt, führt A. Kostlán an: „Für die geringe Verbreitung des Antitrinitarismus in Böhmen vor dem Dreißigjährigen Krieg war die Tatsache entscheidend, daß diese Lehre in Adelskreisen keine Unterstützung fand. Das waren die Schichten, mit denen der bemerkenswerte Aufstieg des Antitrinitarismus in Polen und in Ungarn vor allem verbunden war...“<sup>23</sup>

Eine ähnliche Haltung der Brüder-Unität gegenüber dem Sozinianismus zeigt sich auch in der Zeit des polnischen Exils im 17. Jahrhundert, verstärkt noch durch die Unsicherheit der eigenen Existenz und den steigenden gegenreformatorischen Druck. Diese Haltung spiegelt sich auch in den Synodalbeschlüssen wider (einige Beispiele führt W. Urban an)<sup>24</sup>. Es werden hier gewöhnlich konkrete Fragen gelöst, z. B. die Teilnahme von Geistlichen an arianischen Begräbnissen, die Taufe eines Kindes, dessen Vater Arianer und dessen Mutter Katholikin war. Die Schlußfolgerungen sind meist ausweichend mit Berufung auf vorangegangene Beschlüsse oder mit Verschiebung der Entscheidung auf die nächste Versammlung. Auf der am 2. Mai 1634 im großpolnischen Ostrorög eröffneten Synode war auch die Frage Gegenstand der Verhandlung, ob man auf sozinianische Schriften antworten soll. Die Unitätpriester verlangten, daß die Senioren dieses täten, es wurde aber festgelegt, daß sie sich in dieses Labyrinth nicht begeben sollten, zum einen weil dies von der Generalsynode verboten sei, zum anderen weil es dadurch mehr Anregungen zum Lesen solcher Schriften geben würden.<sup>25</sup>

Zu Beziehungen Komenskýs zu den Sozinianern kam es fast ausschließlich durch Vermittlung ihrer Anhänger, die auf polnischem Gebiet wirkten. Die erste Begegnung Komenskýs mit Sozinianern – „zum ersten Mal führte der Satan einen Angriff auf meine Seele“<sup>26</sup> – kam 1608 oder 1609 zustande, also während

<sup>22</sup> W. URBAN, *Studia z dziejów antytrynitaryzmu na ziemiach czeskich i słowackich w XVI–XVII wieku*, Kraków 1966; überarbeitete und erweiterte deutsche Ausgabe: *Der Antitrinitarismus in den Böhmisichen Ländern und in der Slowakei im 16. und 17. Jahrhundert*, Bibliotheca Dissidentium (Scripta et Studia, 1), Baden-Baden 1986.

<sup>23</sup> A. KOSTLÁN, *Die Arianer in Böhmen vor dem Dreißigjährigen Krieg*, AC, 11(1995), 115.

<sup>24</sup> W. URBAN, *Studia...*, l. c., 77.

<sup>25</sup> Abschrift des Protokolls im Archiwum Państwowe Poznań, Fonds Akta Braci czeskich, sign. 1493.

<sup>26</sup> KVÁČALA, *Korespondence*, I, 256: *Primas animae meae tentationes objecit per homines Vestros Satan in pueritie mea...*

seiner Studien in Přerov (Prerau), als eine Gruppe polnischer Adliger durch die Stadt zog und zwei Tage lang mit seinem Lehrer Gespräche führte. Wie er weiter bemerkte, führte er mehrere Jahre lang einen schweren Kampf mit der Versuchung, bevor es ihm gelang, diese Chimäre abzuschütteln. Später zeigte es sich, daß die Gruppe der polnischen Adligen eine Gesandtschaft zu den mährischen Anabaptisten war.

Weitere Begegnungen folgen dann nach Komenskýs Ankunft in Polen im Jahre 1628: im Frühjahr dieses Jahres traf er sich im schlesischen Góra (Gurau) mit der Begleitung des Besitzers von Raków Jakub Sienieński, und damals sprach mit ihm der arianische Autor Jan Statorius Stoński über Konfessionen in Polen.<sup>27</sup> Wie es der Offenheit der Sozinianer gegenüber der sie umgebenden Gesellschaft und ihrem Bestreben entsprach, bedeutende Persönlichkeiten auf ihre Seite zu ziehen, war auch Komenský ihrer intensiven Propaganda ausgesetzt. Zuerst kommt Christian Szlichtyng, der mit ihm zunächst über Mathematik, schließlich aber über Religion spricht und sich anschickt, ihm Bücher zu überlassen,<sup>28</sup> dann folgt ein weiterer „Versucher“ – Joachim Stegmann d. Ä., Rektor der Akademie von Raków; auch diesmal kam es zu einem Meinungsaustausch auf der Basis der vorgelegten Literatur (eine Ausgabe des Neuen Testaments und eine Schrift Krzysztof Ostorodts). „Ich habe mich in diese Bücher mit großer Angst und unter Anrufung Gottes vertieft und habe sie mit dem Erlebnis eines Sturms vielgestaltiger Versuchungen und Zweifel gelesen, die aber durch den Sieg des Glaubens beendet wurden“,<sup>29</sup> kommentiert Komenský dieses Ereignis. Nach der Schließung der Schule in Raków brachte der bedeutende sozinianische Theologe Jonasz Szlichtyng seinen Sohn nach Leszno mit der Bitte um Aufnahme in das hiesige Gymnasium, dessen Rektor damals Komenský war. Die Bitte wurde erfüllt. Szlichtyng widmete Komenský seine Bücher und drängte ihn, sie zu lesen. Komenský reproduziert die Debatte, die sie über die Gottheit Christi führten, wobei interessant ist, daß die Ansichten der Unitarier von Siebenbürgen als extrem bezeichnet werden und Komenský vor allem mit den Ansichten von Ferenc Dávid argumentiert.<sup>30</sup> Weiter erinnert Komenský an das Gespräch mit J. L. Wollzogen und an einen mehrtägigen Aufenthalt mit einer Gruppe von Polen in Deutschland, unter denen die bedeutenden sozinianischen Vertreter Stanisław Lubieniecki d. J. und Andrzej Wiszowaty waren,<sup>31</sup> sowie an den Besuch von Martin Ruar in Leszno im Jahre 1647.<sup>32</sup>

<sup>27</sup> *Ibid.*, 256–257.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 257.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 258: Quos ego (cum serio Dei metu, invocatoque illius nomine) legendos suscepi, et non sine vario tentationem assultu, conscientiaeque vacillatione, victoria tamen Fidei tandem, perlegi.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 258–259.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 259–260.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 260.

Wie aus dieser Übersicht der Begegnungen und Besuche hervorgeht, traten in den 30er und 40er Jahren wohl alle bedeutenden sozinianischen Vertreter, die damals auf dem Gebiet des polnischen Königreiches wirkten, mit Komenský in Verbindung. Trotzdem – auch bei starker Versuchung und großen Zweifeln, wie er selbst anführt – widerstand Komenský ihrem Drängen und seine Beziehung zum Sozinianismus spitzte sich im Laufe der Jahre zu.<sup>33</sup> Eine Zeit intensiver gedruckter Polemiken ist dann die Amsterdamer Periode; in die Niederlande waren nämlich auch viele aus Polen ausgewiesene Sozinianer geflüchtet. Die Zentralgestalt der Auseinandersetzungen, die sich zahlreich auch in den letzten fünf Lebensjahren Komenskýs entstandenen Kodex *Clamores Eliae* widerspiegeln,<sup>34</sup> ist Daniel Zwicker, der allerdings eine bemerkenswerte Entwicklung seiner Ansichten durchgemacht hat. Die scharfen Polemiken wurden von der Tatsache beeinflußt, daß die Schriften Zwickers starke persönliche Angriffe auf Komenskýs Pansophie enthielten. Und eben ihr – konkret der Beendigung seines Hauptwerks *Consultatio catholica* – widmete sich Komenský in dieser Zeit mit vollem Einsatz. Seine Pansophie – sowie sein ganzes Werk – wurde ja auf dem Triadismus begründet.

Es gab noch weitere Gründe, warum Komenský den sozinianischen Verführungen nicht erlegen ist; dazu hat auch unter Berücksichtigung psychologischer Aspekte J. B. Čapek Überlegungen angestellt.<sup>35</sup> Er war der Meinung, daß die Reaktion Komenskýs so intensiv war, weil seine Zweifel stark waren. Wie schon angemerkt, gehörte zum wichtigsten Grund Komenskýs tiefe Identifikation mit seiner eigenen Kirche – der Brüder-Unität, in der sich die ablehnende Haltung gegenüber dem Antitrinitarismus bereits seit der Mitte des 16. Jahrhunderts zeigte. Die Brüder-Unität wehrte sich gegen fremde Einflüsse, sie beharrte auf der Überzeugung ihrer Eigenart. Komenský schätzt noch in der Zeit, als ihre Existenz sich dem Ende nähert, als bedeutendstes Vermächtnis der Vorfahren Ordnung und Disziplin. Sicherlich hatte die Abhängigkeit von den Patronen, die gerade im Exil lebenswichtig war, einen gewissen Einfluß. Zur Ausprägung von Komenskýs Standpunkt hat wohl auch beigetragen, daß Anschuldigungen auftauchten, er habe eine Neigung zum Sozinianismus. Dies erschien in den bereits erwähnten Vorwürfen H. Broniewskis<sup>36</sup> aus dem Jahre 1639. Einige Jahre zuvor war die Brüder-Unität in einer polemischen Schrift von dem kämpferischen lutherischen Prediger Samuel Martinius von Dražov angegriffen worden, der aus Böhmen in das sächsische Pirna geflüchtet war und die dortige Exulantengemeinde beherrschte. Der warf der Brüder-Unität vor, sie entferne sich von ihrer Lehre:

<sup>33</sup> A. MĚŠTAN, I. c., 19, teilt die Beziehung Komenskýs zu den Arianern in drei Etappen ein, die W. Urban (*Studia...*, I. c., 79) folgendermaßen charakterisiert: 1. bis 1637 christlicher Frieden, 2. bis 1659 freundschaftliche Auseinandersetzungen, 3. um 1660 sich vertiefende Feindschaft.

<sup>34</sup> Vgl. BEČKOVÁ, *Zur Problematik...*, I. c., hier weitere Literatur.

<sup>35</sup> J. B. ČAPEK, *Socinové, socinianismus a Komenský* (Sozinianer, Sozinianismus und Komenský), *Náboženská revue*, 35(1964), 85–92.

<sup>36</sup> Siehe Anm. 7.

„Allerdings scheinen sich die Brüder zu verändern, sie sind von den Vorfahren ihrer Lehre abgewichen und wurden wohl von den Calvinisten, gegen die sich ihre Vorfahren heftig gewehrt haben, verführt oder von den Sozinianern oder Fotinianern [...] verwirrt.“<sup>37</sup> Komenský antwortet mit dem Werk *Na spis proti Jednotě bratrské od Sam. Martinia z Dražova sepsaný ohlášení* (Widerhall auf die Schrift Samuel Martinus' von Dražov gegen die Brüder-Unität), wo er diese Ansichten widerlegt.<sup>38</sup> Die Polemik wird aber fortgesetzt.

Im Vergleich mit der intensiven Auseinandersetzung mit dem Sozinianismus in der Zeit von Leszno erscheint uns Komenskýs Aufenthalt in Sárospatak in ganz anderem Licht. Schon J. Kvačala, der Gründer der wissenschaftlichen Komeniologie, kommt in einer der ersten Arbeiten über Komenskýs Beziehung zu den Sozinianern zu dem Schluß, daß er in jener Zeit genügend andere Arbeit und Sorgen hatte.<sup>39</sup> Es scheint tatsächlich, daß sein dortiges Wirken von diesem Konflikt nicht gezeichnet war. Gelegenheiten lassen sich nicht ausschließen: Autoren antisozinianischer Schriften waren Alsted und Bisterfeld,<sup>40</sup> bei ihrer Konfirmation sollen György und Zsigmond Rákóczi sehr gewandt über den Sozinianismus diskutiert haben, liest man in der Literatur.<sup>41</sup>

Ebenso finden wir bei Komenský keinen direkten Beleg dafür, daß er mit der anabaptistischen Gemeinde in Berührung gekommen wäre, die sich kurz vor seiner Ankunft auf Einladung von György I. Rákóczi in Sárospatak niedergelassen hatte. Die Wiedertäufergemeinden beschreibt sein Schwiegersohn und Begleiter auf dem Weg nach Sárospatak Petr Figulus auf der Basis eigener Erfahrungen aus dem Aufenthalt in Ungarn.<sup>42</sup> Mit diesem Problem hat sich Éva Földes befaßt, die annimmt, Komenský habe sich in Sárospatak für die Wiedertäufer interessieren müssen, und zwar schon deshalb, weil diese in der Stadt eine eigene Schule und eine umfangreiche Bibliothek hatten.<sup>43</sup>

Wir können also mit der Feststellung schließen, daß trotz der großen komeniologischen Literatur bis heute eine Reihe von offenen Fragen bestehen, zu denen auch Komenskýs Kenntnisse über die unitarischen und wiedertäuferischen Gemeinden in Ungarn und Siebenbürgen und über die eventuellen Kontakte mit ihnen gehören.

<sup>37</sup> J. A. KOMENSKÝ, *Na spis proti Jednotě bratrské [...] ohlášení. Beigefügt ist die Schrift des S. Martinus von Dražov „Třicet pět důvodů“* (Fünfunddreißig Gründe...), Hrsg. J. Müller, Praha 1898, 32.

<sup>38</sup> *Ibid.*, besonders 157–168.

<sup>39</sup> KVAČALA, *Walka...*, l. c., (Anm. 19), 36.

<sup>40</sup> BLEKASTAD, *Comenius*, 247.

<sup>41</sup> *Ibid.*, nach J. Kvačala.

<sup>42</sup> Aus seinem Brief zitiert S. Hartlib in einem Brief an J. Worthington vom 20. VII. 1659 (PATERA, 211–212).

<sup>43</sup> É. FÖLDES, *Comenius' connections with the anti-feudal movements. Comenius and the anabaptists of Sárospatak*, in: *Comenius and Hungary*, l. c., 51–68.



## Daniel Zwicker's Debt to Socinians and Hutterites

Daniel Zwicker (1612–1678) was never famous, and today he is largely forgotten. At the end of the seventeenth century an Anglican bishop, George Bull, was the last author to subject Zwicker's arguments against the Trinity to a comprehensive and, of course, hostile scrutiny.<sup>1</sup> A little earlier, Leibniz had considered doing likewise but in the end decided that Zwicker was not worth the endeavour.<sup>2</sup> After that, only the historians of Antitrinitarianism and other radical movements continued to mention Zwicker. He had ceased to be a challenge; he had become history. In recent years he has received some fresh attention, but interest has shifted from his attacks on the Trinity to his pleas for toleration and church unity. My own monograph on him was recently published in a new series entitled *Studi e Testi per la Storia della Tolleranza in Europa nei secoli XVI–XVIII*.<sup>3</sup> The following presentation, however, will focus on Zwicker's Antitrinitarian views rather than his irenicism, and on his links to Central and South-Eastern Europe rather than to his better-documented presence in Amsterdam, where he spent the last three decades of his life. It is fair to say that throughout his Amsterdam years Zwicker remained indelibly marked by the impulses he had received amid the Polish Socinians and the Hutterite Brethren in Slovakia.

Zwicker was the son of a Lutheran pastor in Gdańsk. He also lived for several years in the household of his brother, Friedrich Zwicker, who had succeeded to their father's pulpit of St. Bartholomew's. Friedrich occupied a middle rank among the Lutheran hierarchy of Gdańsk. The formidable Johannes Botsack was a close friend of the family. Zwicker's sisters also married Lutheran ministers. His schooling in the Gdańsk gymnasium and later at the University of Königsberg provided Daniel with a solid grounding in Erasmian and humanism and throughout his life he would thumb Erasmus' New Testament and the scriptural commentaries of Hugo Grotius. At the same time he was introduced to Aristotelianism and the neo-scholastic logic that guided Lutheran orthodoxy from Wittenberg and Helm-

<sup>1</sup> George BULL, *The Works*, ed. E. BURTON, 2nd ed., Oxford 1846, vols. I and VI.

<sup>2</sup> Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Sämtliche Werke und Briefe*, series 6, Philosophische Schriften, eds W. KABITZ and H. SCHEPERS, new ed., I, Berlin 1971, 531f.

<sup>3</sup> Peter G. BIETENHOLZ, *Daniel Zwicker, 1612–1678: Peace, Tolerance and God the One and Only*, Florence 1997. The present paper was written before the publication of the book. While not claiming to be based on fresh evidence, the paper attempts to bring into topical context some aspects treated more fully in the book.

stedt to Strasbourg. At Königsberg Zwicker studied medicine. His printed theses<sup>4</sup> suggest an interest in sober pharmaco-chemistry rather than the more nebulous alchemy of the Paracelsians. When he was twenty-seven, he paid an apparently fleeting visit to Leiden where he obtained the medical doctorate. How long he practiced medicine is not clear. He no longer did so after his move to Amsterdam in 1657. He never fully shared the passion of his age for the sciences.

We are better informed about Zwicker's progress as a religious seeker. His family was, as mentioned, staunchly Lutheran. Now, although the Lutheran majority of Gdańsk grew increasingly intransigent and domineering, political necessity and imperative commercial interests frequently enforced a measure of toleration. Catholicism was protected by the nominal rule of the Polish crown. Calvinism was assisted by the continued presence of Dutch merchants. Even Socinianism had to be tolerated for a while. So long as the Socinian Polish magnates shipped their grain from the port of Gdańsk, their leanings could not be ignored with impunity. Moreover, the plain behind Gdańsk was home to many Dutch and Frisian Mennonites, who had been encouraged to settle there in view of their skills in drainage and sea-level farming. The young Zwicker watched and listened. Like many of his fellow-citizens, he was fluent in German and Latin, but also understood Polish and Dutch. In 1636 he may have watched the spectacular performance of the visiting Capuchin Valerianus Magni, whom he later liked to quote in his writings.<sup>5</sup> Another frequent visitor to Gdańsk was Johannes Amos Comenius, the internationally famous head of the Bohemian Brethren.<sup>6</sup> Zwicker undoubtedly became aware of the great irenicist long before close relations, followed by a boisterous clash between them, were to develop in Amsterdam.

Decisive for Zwicker's future was the presence of Socinianism both among the German- and the Polish-speaking inhabitants of Gdańsk<sup>7</sup> and, more specifically, the arrival of Martin Ruar in 1631. A man of deep conviction and past rector of the Raków Socinian college, Ruar was also an intellectual of European outreach, who corresponded with Hugo Grotius, Marin Mersenne and other distinguished men. He served as a commercial agent for Polish latifundians, some of whom were also Socinians. In Gdańsk he married into a well-connected family that had its own ties to Socinianism. His wife's grandmother had attended Paolo Alciati on his deathbed. Ruar was eminently suited to present Socinianism spiritually and intellectually in a most favourable light and to make it look socially and intellec-

<sup>4</sup> Copies of three theses, two from Königsberg 1634, and one from Leiden 1639, are preserved in Gdańsk; see BIETENHOLZ, *Daniel Zwicker, op. cit.*, 279f.

<sup>5</sup> For Magni and his *Iudicium de acatholicorum et catholicorum regula credendi*, 1641, see Klaus SCHOLDER, *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert*, Munich 1966, 17–20 and *passim*.

<sup>6</sup> W. BICKERICH, *Des Comenius Aufträge in Danzig 1641 und die Verbindung der Unität mit den Reformierten in Danzig*, Zeitschrift des Westpreussischen Geschichtsvereins, 55(1913), 127–147.

<sup>7</sup> Janusz TAZBIR, *Socinianismus in Gdańsk und Umgebung*, Studia maritima, I, Wrocław 1978, 76–88.

tually attractive. At the University of Strasbourg Ruar had met a young Lithuanian, Florianus Crusius. Crusius was a convinced Socinian when he moved to Gdańsk the year after Ruar's own arrival and established himself there as a physician. Contacts with this older and accordingly experienced colleague may well have left their mark on Zwicker.

By 1642 Zwicker was, like Crusius, a member of Ruar's circle. Moreover, he likely became acquainted with some of the leading authorities of 17<sup>th</sup>-century Socinianism. Ludwig von Wolzogen was Crusius' brother-in-law and a frequent visitor to Gdańsk, while Joachim Stegmann junior was Ruar's student and subsequently his son-in-law. In 1654 Zwicker corresponded with Wolzogen who then apparently shared his father-in-law's concern about the direction of Zwicker's religious views. A few years later Zwicker engaged Stegmann in a protracted controversy over the place of the true Christian in the political state. Although both Wolzogen and Stegmann had professed views on this topic that were more uncompromising than those of Przypkowski and other leading Polish Socinians, Zwicker came to criticize Stegmann along with Przypkowski for maintaining that one could be a Christian and a magistrate at the same time.<sup>8</sup> To Zwicker the two commitments were mutually exclusive. It may be noted that such an uncompromising stance was not unprecedented among the Gdańsk Socinians. Long before Zwicker's conversion it had been adopted there by Matthäus Radecke and Krystof Ostorodt.<sup>9</sup>

For some time Ruar's circle was tolerated in Gdańsk in deference to the pleas of Polish Socinian magnates, but in 1643 the patience of the city fathers ran out and the prominent Socinians were expelled. Along with the others Zwicker moved to close-by Straszyn, an estate belonging to the Socinian noble Pawl Iwanicki. Some years later Zwicker paid a visit to the Polesian estates of Iwanicki's more famous cousin, Jerzy Niemirycz. On that occasion he drew a map of Polesia, marking the locations where a superior crimson dye was harvested for export to western Europe.<sup>10</sup> When even a scientific undertaking like Zwicker's map was obviously relevant to commercial operations, one can appreciate the close fit between faith and business in the connection between the Gdańsk Socinians and their Polish patrons. It may be added that Zwicker was not the only black sheep in his orthodox Lutheran family. His sister Susanna, widow of a Lutheran pastor, married one Andreas Ladenbach, merchant and later town secretary, who also figures among those exiled along with Ruar. A son of this couple lived later in Amsterdam but maintained no discernable connections with heterodox circles.

<sup>8</sup> Daniel ZWICKER, *Ecclesia antiqua inermis, post tot sequiora secula jure tandem iterum asserta*, Amsterdam?, c. 1666, Dutch transl.: Amsterdam 1668. Samuel PRZYPKOWSKI, *Vindiciae tractatus de magistratu contra objectiones Danielis Zwickeri*, in: *Przypkowski's Cogitationes sacrae*, Eleutheropoli [Amsterdam] 1692, 853–880.

<sup>9</sup> Stanislas KOT, *Socinianism in Poland*, Boston (Mass.) 1957, 147–152.

<sup>10</sup> Zbigniew KAWECKI and Halina WERNERÓWNA, *Opis mapy gdańszczanina Daniela Zwickera (1650) z rozmieszczeniem czerwca polskiego Porphyophora polonica*, Warszawa 1975.

We must now turn to the other major source of inspiration in Zwicker's spiritual formation. In the last years before his removal to Amsterdam he was in contact with the Hutterite Moravian Brethren. In a tantalizing aside in one of his earliest pamphlets (published in 1650) he mentions a visit to the Hutterites of Transylvania.<sup>11</sup> Unfortunately nothing more is known about such an episode. By contrast, there is full documentation for his visit to the Hutterite *brüderhof* of Sobotište in Slovakia, near the border with Hungary.<sup>12</sup> This visit followed in the wake of repeated efforts on the part of the Brethren to effect a rapprochement with the Socinians. Although Zwicker remained only a fortnight in Sobotište, the contact with the Moravian Brethren left a lasting impression on his mind. His visit to Sobotište led to an exchange of several long letters with Ruar and also with Wolzogen.<sup>13</sup> The Hutterites held the orthodox view of Christ's two natures; while in Sobotište, Zwicker had taken exception to this doctrine as well as stating his reservations with regard to the Brethren's communitarian life-style. After his return to Gdańsk, however, he warmly defended the Hutterite community of goods to a sceptical Ruar. There ensued a debate about the precedent set in this regard by the earliest Christian congregation in Jerusalem, in which Wolzogen also participated. Zwicker further defended the Hutterites against Ruar's charge that their leaders indulged in authoritarian, undemocratic practices. The exchange ended amid mutual recriminations bewteen Ruar and Andreas Ehrenpreis, the head of the Hutterite community. It also points to a widening rift between Zwicker and Ruar's circle. When Zwicker shortly afterwards surfaced in Amsterdam, he was eager to tell anyone who wanted to know that he no longer considered himself a Socinian. At the same time he tried to convince Comenius that his personal religion was germane to that of the Moravian Brethren. In part that was true. He continued to express his admiration for them. In his last major work, the *Novi Foederis Josias*, published in 1670, he drew inspiration from Sobotište. He argued that the large churches, "where Antichrist dwells," should be replaced by little churches, "*ecclesiolae*," of no more than thirty or forty families. These should be led by one or two ministers, "truly learned and pious men, free from partisan zeal." In addition to holding services, they would visit the members in their homes and counsel them on economic and marital problems and the education of the young. When necessary, they would wield ecclesiastical discipline and mete out punishment.<sup>14</sup> If one were able to follow Zwicker in this vision, a Christian commonwealth without magisterial churches, civil governments and armies might begin to appear realisable.

<sup>11</sup> (Daniel ZWICKER), *Historische Erzählung des Abtritts D.D.Z. von der meinung das drey Personen in der Einigen Gottheit seyn*, n. p. 1650, 4: "... unter welche ich in sonderheit zehlen und rechnen muss die Märischen Brüder, bey welchen ich auch ehrmahls in Siebenbürgen, ihr thun anzusehen, gewesen war ..."

<sup>12</sup> *Die Geschichts-Bücher der Wiedertäufer in Oesterreich-Ungarn*, ed. Josef BECK, Wien 1883, 487–492.

<sup>13</sup> *Martini Ruari nec non H. Grotii, M. Mersenni [...] aliorumque [...] epistolarum selectarum centuriae*, Amsterdam 1677–1681, II, 1st cent., Ep. 70–74.

<sup>14</sup> Daniel ZWICKER, *Novi Foederis Josias*, n. p. 1670, 43f.

When Zwicker arrived in Amsterdam, he must have brought with him a substantial draft manuscript of his *Irenicum Irenicorum*. The book was published anonymously in 1658, of course in Amsterdam. To judge from the number of surviving copies in various libraries<sup>15</sup> and from the number of reactions it elicited, it was always taken to be Zwicker's most important work. The title, *Irenicum Irenicorum*, suggests that it was meant to outdo all other *irenica*, of which there was then a great number in circulation, with new ones being published almost every year. It was typical of Zwicker that he saw himself as a challenger not to be bested, even when the goal was restoring Christian unity. The *Irenicum Irenicorum* is germane to this presentation as more than two thirds of its pages are devoted to a salvo of attacks upon the orthodox doctrine of the Trinity rather than dealing with reconciliation. However, to link the two issues, Antitrinitarianism and irenicism, was in Zwicker's view indispensable and justified both by logic and ecclesiastical history. The Council of Nicaea and its political patron, the Emperor Constantine, were responsible for the single most decisive turn in the history of the Christian oecumene. And what a turn for the worse it was.

The apostolic view of God the One and Only, as still expressed in the Apostles' Creed, was abandoned along with the toleration practised by the earliest church. This disastrous change was never afterwards reversed. All major churches of Zwicker's own time, despite their many doctrinal disagreements, were united in their support for the false dogma of the Trinity. This meant that their only real point of dogmatic consensus was a falsehood. They would never be able to come together in the truth, unless each of them was prepared to foreswear Trinitarianism. Zwicker offered to show them the way by pursuing a threefold argument. His first two categories of proof against the Trinity were the traditional Socinian ones: Scripture and sound reason. Actually, he wasted little space on either. Scripture especially, which could offer little more than proofs *ex silentio*, was handled succinctly. The larger part of his treatise was reserved for the third point of his argument: proof derived from the history of the church. Zwicker attempted to show at great length that the writings of the ante-Nicene Fathers offered concrete and irrefutable evidence for the Unitarian view of God.

Zwicker examines and quotes ten witnesses, beginning with the Pastor of Hermas and ending with Tertullian, so as to show that the early church was firmly committed to the Unitarian view. But in doing so, he cannot avoid, and indeed is honest enough to admit, the fact that even before Nicaea many Trinitarian arguments became better defined and more firmly anchored in Christian theology. Therefore he develops a second thesis, according to which the Trinitarian view, first conceived by wicked heretics at the bidding of Satan, came gradually to infiltrate the teachings of respected Fathers, until it was canonized in Nicaea. Thus he is left with two conflicting theses, and these he fails to harmonize. To better understand his quandary, we should briefly assess his sources. While the promin-

<sup>15</sup> There are copies in Budapest, Warszawa, Kraków, Gdańsk, Poznań, Wrocław, etc. A copy of the *Novi Foederis Josias* is in Cluj/Kolozsvár.

ent Polish Socinians failed to pay attention to the historical development of the dogma of Trinity, Zwicker's argument was to some degree anticipated in Transylvania, especially in *De falsa et vera unius Dei Patris, Filii et Spiritus Sancti cognitione*.<sup>16</sup> There is no proof that Zwicker was acquainted with the Transylvanian treatises, but there is a fair chance that his mentor, Martin Ruar, was. In a letter of 1638 from Gdańsk, Ruar argued that not a single ante-Nicene source of authoritative weight had maintained the Son's equality with the Father.<sup>17</sup> He supported his point with references to the works of Ignatius, Justin Martyr and Tertullian that would later also figure in Zwicker's *Irenicum Irenicorum*. The addressee of Ruar's letter is not indicated. It could have been Zwicker, but if it was another, there still is no difficulty in assuming that Zwicker was acquainted with Ruar's train of thought.

If Ruar may thus have provided an initial impetus, Zwicker's principal inspiration came from another source, namely the Jesuit Dionysius Petavius (Petau). With some exaggeration Petavius has been called "the father of the history of dogma."<sup>18</sup> In the seventeenth century he was sometimes accused of inadvertently supplying potent ammunition to the Antritritinitarians, or even of being a Socinian in disguise. The latter charge is ridiculous, but the former cannot, in view of Zwicker, be so easily dismissed. In the *Irenicum Irenicorum* Zwicker's dependence on Petavius is so predominant that it leaves little room for other possible sources. Petavius had studied the ante-Nicene Fathers in order to prove the biblical origins and the essentially unchanged continuity of the dogma of the Trinity, while Zwicker's aim was to prove the opposite of that. Both, however, were profoundly serious in their endeavour and thus had to deal with the ambiguity of their sources as best they could. In terms of historical scholarship, their respective analyses were much closer than their ideological viewpoints would lead one to expect. Zwicker had to acknowledge that at one point or another his sources had granted the Son all the attributes of Trinitarian divinity, excepting only that he was not eternal and not equal to the Father. Petavius and, later, George Bull were accomplished Patristics scholars; Zwicker was nothing of the kind, although his later writings show that he had progressed to reading the Fathers independently. It is therefore ironical that the Trinitarian interpretations of his opponents have largely fallen by the wayside, while Zwicker's case for the tardy formation of the Trinitarian doctrine has proven to be correct.

The *Irenicum Irenicorum* met with many polemical reactions; the most extensive among them was the controversy with Comenius. By the time it ended, both

<sup>16</sup> *De falsa et vera unius Dei Patris, Filii et Spiritus Sancti cognitione libri duo*, ed. Antal PIRNÁT, Utrecht 1988, 186–193. Jacobus PALAEOLOGUS, *Disputatio scholastica*, eds Juliusz DOMAŃSKI and Lech SZCZUCKI, Utrecht 1994, 77ff.

<sup>17</sup> RUAR, *Epistole, op. cit.*, II, 1st cent., Ep. 48.

<sup>18</sup> Dionysius PETAVIUS, *Theologicorum dogmatum tomus secundus, in quo de Sanctissima Trinitate agitur*, Paris 1644. Leo KARRER, *Die historisch-positive Methode des Theologen Dionysius Petavius*, Munich 1970, 177f. Michael HOFMANN, *Theologie, Dogma und Dogmenentwicklung im theologischen Werk Denis Petaus*, Berne 1976, 234–236.

protagonists had published over a thousand pages amid rebuttals and rejoinders. Comenius had also alerted the Amsterdam consistory to the book and the identity of its anonymous author. At the time of his familiarity with Zwicker he had read part of the *Irenicum* in manuscript but apparently declined to express an opinion. When the book appeared in print, he was stung by a statement in the preface. Without mentioning names, Zwicker referred to persons who had read his manuscript and had either been persuaded by the cogency of his arguments or else were utterly helpless as to how to refute them. Clearly, Comenius had reason to think that he was meant here.<sup>19</sup> He also assumed that Zwicker had befriended him on orders from the Socinian leadership in an attempt to convert him to their cause. Thus he dropped everything on hand to answer the *Irenicum*, which he did in pieces full of passion and abuse for his opponent.<sup>20</sup> He found Zwicker's treatment of the biblical evidence disappointingly brief. This deprived him of an opportunity of expounding at some length on the meaning of Scripture an undertaking with which he would have felt comfortable. On the other hand, when he reached Zwicker's historical argument, he was out of his depth. He was not well-read in the ante-Nicene sources and initially could do no more than clumsily re-interpret the passages quoted by Zwicker.

To gain a better perspective on the controversy between Comenius and Zwicker, we can turn to Samuel Przypkowski. Perhaps in 1660 Przypkowski wrote his *Animadversiones* against Comenius' attack upon the *Irenicum Irenicorum*,<sup>21</sup> though in fact he took issue with both sides. He felt called upon to intervene because Comenius persistently presented the *Irenicum* as a fair exhibition of views commonly held by the Socinians. This, Przypkowski argued, led to intolerable generalizations. The impression of collective Socinian responsibility was reinforced by the fact that Comenius so far had respected Zwicker's anonymity, but on the other hand had ridiculed his assurance that he was not a Socinian. As Przypkowski put it not unfairly, Comenius' arrows often flew past the anonymous author of the *Irenicum* and hit the body of the Socinian church then smarting under cruel persecution in Poland. Przypkowski usually succeeded in avoiding the pathos that marked Comenius' tirades. When the latter likened the Socinians to the thieves that were crucified with Christ, Przypkowski wryly remarked that the thieves and Christ were executed by the same hatchet men and that Comenius evidently chose to be one of them.

Turning to Zwicker's third norm, namely tradition or church history, Przypkowski started out by declaring that such a norm was unacceptable to Socinians

<sup>19</sup> Another acquaintance of Zwicker's who may well have been shown the manuscript was Stephanus Curcellaeus. He died a few months after the *Irenicum Irenicorum* was published, but not before he had praised its argumentation against the Son's equality with the Father as being irrefutable. Stephanus CURCELLAEUS, *Quaternio dissertationum theologicarum adversus Samuelem Maresium*, Amsterdam 1659, 221.

<sup>20</sup> Johannes Amos COMENIUS, *Ausgewählte Werke*, eds D. TSCHIĘWSKIJ and K. SCHALLER, IV: *Antisozinianische Schriften*, ed. E. SCHADEL, Hildesheim 1973.

<sup>21</sup> Samuel PRZYPKOWSKI, *Cogitationes sacrae*, op. cit., 475–531.

and therefore proof that the anonymous author was not a Socinian. But as he went along, he visibly warmed to Zwicker's argument. Like Zwicker, he must have recognized that neither logic nor the ever-disputed meaning of scriptural passages could settle the Christological debate. Therefore he followed the *Irenicum* in devoting the predominant part of his argument to tradition, all the more so as he recognized Comenius' weakness in this field. At the same time he realized that Zwicker's presentation of the earliest history of the church was confusing and undertook to restore it to coherence. He also noted that Comenius could not help but admit that the earliest Fathers had failed to offer as complete and orthodox a doctrine of the Trinity as the subsequent ones would do. This was necessarily so, Comenius argued, because divine revelation grew fuller and more resplendent with the progress of time. Przypkowski did not miss his opportunity. In fact, Comenius here denied what afterwards over scores of pages he would so strenuously assert against the *Irenicum*, namely that the Trinitarian doctrine was an inalienable part of the Christian experience, continually present since the time of Christ and the Apostles, rejected only by heretics. It followed, argued Przypkowski, that by positing the gradual emergence of the Trinitarian dogma, Comenius risked denying not only the orthodoxy of the Apostles but also the claims of the great reformers of the sixteenth century, who had reputedly restored the church to its true apostolic beginnings.<sup>22</sup> One can see here that the *Irenicum Irenicorum* really touched off new visions of church history. Comenius wavered, as all preceding Christianity had done, between two basic notions that were not easily reconciled. One assumed sacred norms established once and for all by the *logos* for the benefit of Christ's church; the other assumed progressive revelation, as witnessed initially in the transition from Moses to Jesus. By contrast, Przypkowski, and indeed Zwicker, advanced boldly toward the concept of the church as an institution in flux, controlled by multiple but strictly human agencies.

An examination of Zwicker's other writings would exceed the limited intent of this presentation. The resulting conclusions that might result from it may be summarized like this. Together with the large majority of his fellow-Danzigers and fellow-Amsterdammers, Zwicker showed little taste for the most incisive intellectual movements of his age. Cartesianism and Spinozism were only marginally represented in his huge library<sup>23</sup> and left no discernible impact on his writings, nor did Galileo or Hobbes. He did, however, share, and share quite fully, the great quest of his age for methodical inquiry that would lead to certain and uncontested results. For example, Wiszowaty's *Religio rationalis* was written, as Lech Szczucki has shown, in the early 1670s,<sup>24</sup> when Wiszowaty lived in Amsterdam and Zwicker was in touch with him. He too could have stated much of what

<sup>22</sup> COMENIUS, *Werke*, op. cit., IV, 1, 229. PRZYPKOWSKI, *Cogitationes sacrae*, op. cit., 499f.

<sup>23</sup> Aart DE GROOT, *Zwicker's Bücherei*, AHFMS, 38(1993), 165–176. An inventory of Zwicker's book was drawn up after his death. It is published and analyzed in chapter IV of my *Daniel Zwicker*, op. cit.

<sup>24</sup> Andrzej WISZOWATY, *Religio Rationalis*, editio trilinguis, ed. Z. OGONOWSKI, Wolfenbüttel 1982, 15.

Wiszowaty wrote that is, he could have done so but for his patent inability to match the Pole's lucidity and verbal precision. Although Zwicker showed little concern for divine revelation and miracles, his commitment to Christianity was unconditional. In his pleas for toleration, atheism and religions other than Christianity were left out. Natural religion and salvation outside the Christian faith were issues that he never discussed. On the other hand, he apparently accepted the Eucharist and baptism to be indispensable rites and did not object to prayers addressed to the Lord Jesus Christ. But he held that salvation would be impeded, or at least put seriously at risk, if one remained blind to the true doctrine of the One God and continued to hold an office in a government or the military. Furthermore, he valued good works and had no regard for predestination. The sure mark of a good Christian to him, apart from the faith of the Apostles, was moral conduct.

Despite occasional doomsday calls in his sermon-like admonitions, Zwicker was far from being a chiliast. He was a prophet crying in the wilderness, calling for progress in this world by way of a thorough reformation of society. In the last section of the *Irenicum Irenicorum* he explains how this reformation was to be accomplished. By way of introduction, he analyses his personal religion:

"I am neither a Lutheran, nor a Calvinist, nor a Remonstrant, nor a Greek, nor a Mennonite, nor a member of any other of today's sects. [...] I am not opposed to church congregations nor to any of the Christian sects.

Indeed, I have found something positive in every one of them and, therefore, all have been helpful to me. From the Bohemian Brethren and the Lutherans I learnt the rudiments of reform and Christian freedom. The Calvinists taught me the basic application of reason to the fields of theology. The Remonstrants advanced me in the freedom of conscience. The Greeks introduced me to the legacy of ancient truth as preserved in the Bible and the Fathers. The Catholics convinced me of the necessity of good works as well as directing me to some Latin Fathers. The Socinians taught me their expertise in critical judgement. The Mennonites, finally, showed me, at least in rough outline, the lessons of Christ's life."<sup>25</sup>

Zwicker was a stubborn man, given to nagging and often conceited. All the more remarkable therefore is this clear-sighted statement of his personal debt to various branches of Christianity. It is the true measure of his tolerance.

<sup>25</sup> ZWICKER, *Irenicum Irenicorum*, op. cit., 79f.



## The Religious Options of Jakobus Heraklides Despotus

Jakobus Heraklides Despotus could probably be best described as one of those vagrants who during the 16<sup>th</sup> century had the opportunity to travel all over Europe, generally in a humanist or Protestant milieu enchanting their audience with well chosen words on politics, poetry and religion.<sup>1</sup>

In 1561, after having defeated the army of Alexandru Lăpușneanu with the support of Albert Łaski, Jakob Heraklides Despotus became prince of Moldavia. Immediately after, he declared that Protestants would be welcome in his country, even if they held extremely radical views. During the two years of his short reign he proceeded to implement a religious policy which favoured the progress of the Reformation in Moldavia. It is therefore not surprising that contemporary historical narrative views Despot as a Protestant. Even though this fact is largely accepted by historians, views regarding his actual denominational choice are far from unanimous.<sup>2</sup> Most historians consider him a Lutheran, even if some of them take into account the possibility of evolution.<sup>3</sup> Others consider him a Calvinist on the basis of his relations in Poland.<sup>4</sup> Despot is also considered Orthodox by a number of historians. It has been argued that Despot completely lacked religious conviction and therefore adopted various religious ideas out of political opportunism, constantly being in search of allies. Some believe that Despot had rejected the Reformation during the last moments of his life. Finally, a smaller number of historians consider him a Unitarian.

It can also be argued that Despot experienced several conversions, that he underwent a theological transformation which was not an exceptional development at the time. It is enough to mention two examples from the Polish territories: Francesco Lismanino, a polonized Greek who used to be the Provincial of the Franciscans in Poland and the confessor of Queen Bona Sforza and who felt attracted by the ideas of John Calvin and later, after the death of Łaski in 1560

<sup>1</sup> A version of this article has been published in Romanian as a chapter of Maria CRĂCIUN, *Protestantism și Ortodoxie în Moldova secolului al XVI-lea*, Presa universitară clujeană, 1996.

<sup>2</sup> His presence in Moldavia and his biography have been fairly well studied. For a detailed study of his life and his presence in Moldavia, see Ernst BENZ, *Wittenberg und Byzanz*, München 1971; Ernst BENZ, *Melanchthon und Jakobus Heraklides Despota*, Kyrios, IV, [1939]. Ernst BENZ, *Melanchton et l'Eglise Orthodoxe*, Irenikon, XXIX(1956), 2.

<sup>3</sup> Andrei OȚETEA, *Wittenberg et la Moldavie*, in: *Renaissance und Humanismus in Mittel- und Osteuropa*, Berlin 1962, 307.

<sup>4</sup> Tadeusz GOSTYŃSKI, *Despot Vodă și Cyprian Basilik*, in: *Revista Istorica Română*, XV (1945), 92.

turned to Antitrinitarianism. Another example could be Mikołaj Radziwiłł, the Palatine of Wilno who had been originally attracted by Calvinism, and was later to become the most important supporter of Antitrinitarians in Poland. One could also mention a Transylvanian, Francis Dávid, initially Catholic, who had become a Lutheran in 1540, had converted to Calvinism in 1559 and who founded in 1566 the Unitarian church in Transylvania. A similar development in the case of Despot is suggested by Hans Petri who considers that Despot was initially attracted by the ideas of Martin Luther. Later, in Königsberg he was drawn to the ideas of Andreas Ossiander<sup>5</sup> and he ended up by adhering in Cracow to the theological formulae of John Calvin.

The idea suggested by Hans Petri seems to be the most probable, though it needs further development. It is possible that Despot was a Lutheran in the German and Scandinavian period of his life. Arguments for this thesis are provided by contemporary texts. His acceptance by the evangelical circle in Wittenberg and by prominent personalities of the Reformation, such as Philip Melanchthon, Caspar Peucer and Joachim Camerarius seem convincing enough. Despot's option for Lutheranism is clear enough from Melanchthon's letters of recommendation written in June 1556. In the one addressed to the Danish King he says “...hat auch guten verstand in christlichen Lehr, und ist der Lehre in unsern Kirchen zuge- than.” In the letter addressed to Henricus Buscoducensis, Melanchthon mentions that he and Despot “multa de doctrinis nobiscum familiariter colloquens.” Another argument is provided by the reception he received from the Lutheran sovereigns and princes, members of the Schmalkalden League, people such as the Danish king or the Count of Mansfeld. But, as Hans Petri has already pointed out, a change takes place in Königsberg. Despot is quoted to have said about Ossian- der's theology “quod mihi valde placuit” which tends to argue for the changes that had been taking place. One of the discussions with Łaski seems to suggest Despot's new option.<sup>6</sup> It is easy to explain Ossiander's influence in the area as he had been teaching in Königsberg. Ossiander's conflict was mainly with Lutheran rigorists and he had elaborated a mystical doctrine of salvation which implied transferring the justice of Christ unto the believer and minimized the role of Christ's human nature. On the other hand, Despot's relations with Łaski who had evolved towards Irenian Calvinism make it obvious that he was interested in the new denomination. Łaski even asks Despot to convince Albrecht of Brandenburg, who was a dedicated Lutheran that his views on the Eucharist were sound.

It seems that Despot evolved in religious terms and in a complex way as his travels took him from Königsberg to Wilno and then Cracow. One is led to believe that Despot's final option in Poland was for the Radical Reformation, for a rationalist and Antitrinitarian variety of it. This does not rule out the possibility

<sup>5</sup> Hans PETRI, *Relațiunile lui Jakobus Basilius Heraklides zis Despot Vodă cu capii reformaționii atât în Germania cât și în Polonia precum și propria sa activitate reformatoare în principatul Moldovei*, București 1927, 16–24.

<sup>6</sup> Hans PETRI, *Relațiunile...*, 24.

of an intermediate Calvinist stage, suggested by both the milieu and the time Despot spent in Poland. The milieu was the noble elite of Wilno and Cracow, which at the time of Despot's presence in Poland (1557–1561), underwent major transformation as far as their religious options were concerned. After being for a time enthusiastic about Calvinist ideas, the nobility felt attracted by the Radical varieties of the Reformation. The influence of the Italian Reformation was deeply felt in Poland and Antitrinitarian currents met Anabaptist ones. According to some opinions, as early as 1546 *Spiritus* was spreading the doctrine of the unity of God in Poland. Biandrata was in Poland in 1558, while Lelio Sozzini was there in 1555 and 1558. In 1559 the first catechism of Unitarianism appeared in Poland. 1562 was a very important year as the Antitrinitarian schism weakened Calvinism in Little Poland and Lithuania. The evolution towards the success of the Radical Reformation had been evident during the previous years. It is however very difficult to estimate the moment when each person made the transition from Calvinism to Antitrinitarianism. It could be said about Mikołaj Radziwiłł for instance that he was already an Antitrinitarian in 1559, when he recommended Sozzini to the Emperor. In 1558 Biandrata also enjoyed Mikołaj Radziwiłł's support, while Ochino took refuge on his domains. In 1563 Radziwiłł also published the new Bible translated by the Unitarians. Given Despot's presence in Radziwiłł's entourage, probably starting from January 1557, his religious evolution towards Calvinism and then the Radical Reformation is very probable.

The first convincing argument is provided by the report of Commendone the Apostolic Nuncio in Poland. The report seems to have been written either by the nuncio himself or by his secretary, Antonio Maria Graziani. The report mentions Despot "questo principe lo raccomando molto caldamente al Palatino di Vilna, il quale lo ricevette in casa sua, et in tutti i modi l'honorò: la dove esso, per meglio prevalersi del favore del Palatino, devenne heretico; seguendo quelle doctrina la quale si predicava in casa sua."<sup>7</sup> The text reveals Despot's explicit option for the variety of the Reformation to which Radziwiłł had adhered. Despot's biography, written by Graziani, also describes Wilno as a place of religious "contamination," underlining the fact that it was there that Despot had become accustomed to "impieties."<sup>8</sup>

Other circumstantial arguments could be invoked. Some of them are related to Despot's collaborators. His choice to cooperate with people who were themselves Unitarians like Jan Lużyński, whose career is rather well known (before coming to Moldavia he was a priest in Juranowicze, near Cracow), seems relevant to his religious option. He is thought to be a Socinian by most historians who have studied his association with Despot.<sup>9</sup> Cesare Alzati, however, seems to believe

<sup>7</sup> Nicolae IORGA, *Nouveaux Materiaux pour servir à l'histoire de Jacques Basilicos Heracleide, dit le Despot*, Bucureşti 1900, 3; Hans PETRI, *Relațiunile...*, 29.

<sup>8</sup> Antonio Maria GRAZIANI, *Vita Jacobi*, in: Emile LEGRAND, *Deux vies de Jacques Basilicos*, Paris 1889, 162; Hans PETRI, *Relațiunile...*, 27.

<sup>9</sup> Hans PETRI, *Relațiunile...*, 27. Jan Lużyński went to Zürich in 1558. He had contacts with Bullinger, Johann Wolph and John Calvin.

that Lużyński's denominational affiliation is difficult to establish. He was doubtlessly linked to the Socinian milieu, but at the same time he was corresponding with Calvin. Alzati considers significant the moment in which Lużyński was called to Moldavia by Despot, in the spring of 1562. At that time interesting changes were taking place in Poland. At the synod of Pinczow, Ecclesia Minor was constituted which had an Antitrinitarian orientation. Lużyński could have been himself a typical representative of his time, undergoing changes of opinion and evolving from Calvinism to the Radical Reformation.

The other man Despot cooperated closely with, Johann Sommer has a far clearer situation. It is certain at least that he was a Protestant. A German from Pirna, he was initially a Lutheran. He had been ordained in Wittenberg by Bugenhagen on February 22, 1548. Despot had probably met him when he was a priest in Keszmark. His adherence to Antitrinitarianism is obvious from his career after he left Moldavia. In 1570, on Francis Dávid's initiative he became the director of the Unitarian school in Kolozsvár. Despot's biography, written by Sommer is dedicated to Jacobus Palaeologus, another prominent personality of the Radical Reformation (himself a Greek like Despot). Thus, two of the people closest to Despot, the bishop who was supposed to reform the religion and the morals in Moldavia and the director of the school founded in Cotnari, were both Antitrinitarians.

Additional arguments can be supplied by Despot's behavior, especially his religious conformity, often remarked upon by contemporaries. The problem of religious conformity is linked to the problem of dissimulation in religious matters, to *nicodemism*, understood as a dissimulation with a religious motivation. The phenomenon was very frequent at the time, being stimulated by persecution. It gave rise to a wide range of reactions and various theoretical responses. While some Italians preferred exile to dissimulation (such as Ochino and Vermigli) there were heterodox thinkers who made a principle out of dissimulation. One could mention Lelio Sozzini (1525–1562) and his nephew Fausto Sozzini (1539–1604). Their problem was generated by the fact that Antitrinitarianism was a creed considered a heresy and looked upon with hatred and horror even by most Protestants. Their attitude, however, did not meet with approval. Lelio came to be regarded as a subtle hypocrite who dissimulated in order to hide his heresy. Fausto, being a very original thinker, perhaps the most representative thinker of the rationalist tendency in the Radical Reformation also had to hide his beliefs. His ability to adapt to various religions, his dogmatic flexibility was often regarded as duplicity and hypocrisy. *Nicodemism* was also practised by the spiritual tendency of the Radical Reformation, because the dualism implicit in the divorce of spirit and letter that they believed in, seemed to naturally lead to a doctrine of dissimulation. Consequently, for the Radical Reformation, (the rationalists and the spirituals alike) religious conformity and dissimulation were programmatic, so that their practice in Despot's behavior can not surprise us. Despot's religious conformity was remarked upon, both by his contemporaries and by historians, creating much confusion regarding his religious options. His physician, Dyonisus d'Avalos witnesses that Despot, when he was confronted with the threat of losing his throne and his life cursed the new religious sect to which he had adhered and

stated that he would believe in the divinity of Christ and would accept the value of sacred books and of tradition.<sup>10</sup> During the same dramatic moments, Despot stated that he would like to spend the rest of his life in a monastic cell “in monasterii alicujus septa inclusum, reliquum vitae agere et, animo ab humanis curis vacuo, religiose deo servire pateretur. Verum qua re maxime placaturum speraverat, ea accedit omnium in se animos. Ad commemorationem enim religionis, qua parte gravissime premebatur, ita revocatum odium est et tanquam subjecta flamma incensum, ut continuo exortus a circumfusis undique sit clamor atque indignatio rogantium in quae vellet monasteria includi? an in ea quorum fana sanctissima expilasset?” Despot’s conformity is underlined also by the report of the Apostolic Nuncio of Poland “pregandolo che lo lasasse vivo et concedasse ch’è fosse sacerdote.” His intention to become a priest only emphasizes his duplicity. The fact that Despot apparently recognized the Orthodox religion is remarked upon by Sommer in his elegies. Sommer basically reproached him for attending Orthodox services, for instance the hallowing of the waters on the Epiphany. Despot’s attitude is also remarked upon by the historiography concerning his reign. Despot’s behavior seems difficult to explain since no one reached the conclusion that he belonged to a sect which allowed, and even encouraged religious conformity. Despot could remain Antitrinitarian even while formally conforming to the dominant religion of his country. His attitude in the case of Wolfgang Schreiber is one more argument in support of this thesis. Wolfgang Schreiber arrived in Moldavia in 1562 as an envoy of Johann Ungnad and the group in Urach-Tübingen who intended to attract towards the Reformation the various populations in this area of Europe through religious texts in the vernacular. He was sent to Moldavia to negotiate the printing of some books in the Romanian language with Ungnad’s help. Despot’s attitude, who sent him to Constantinople, was often interpreted as a refusal to demonstrate his preference for the Reformation and as a wish to show his loyalty to the Turks or to flaunt his Orthodox beliefs in the face of the Moldavians. Even though the political explanation seems very convincing, the religious explanation seems plausible as well. During the build up of tensions related to Despot’s religion, the sacrifice of a Protestant could constitute the supreme proof of Despot’s Orthodox convictions. Especially if the mental equipment of the spectators did not comprehend duplicity and religious conformity. It is also possible that in December 1562, after the denominational changes he had undergone in Poland, Despot could have become less enthusiastic about spreading Lutheranism in Moldavia. All the evidence seems to suggest that Despot was probably an Antitrinitarian because he fits perfectly into the attitude theorized and practised by the initiators of the Italian Radical Reformation.

Additional arguments are furnished by contemporary texts where Despot is often called a “Jew.” In the already quoted report of the Apostolic Nuncio an expression is used in reference to Despot which raises a few interesting questions:

<sup>10</sup> GRAZIANI, *Vita Jacobi*, 206.

“ch’esso Dispota fosse heretico et giudeo.” In the journal of the bishop Piotr Myszkowski (1555–1568) there is a reference to Despot, which is interesting from the same point of view. He is called “quidam iudeus.”<sup>11</sup> Less explicit, but no less relevant is the accusation that Despot could not have been a Christian, which appears in the report of the Apostolic Nuncio concerning Despot’s wish to become a priest “a cui esso rispose-come voi tu esser prete, se non sei chris-tiano.”<sup>12</sup> Why is Despot called a Jew? In our opinion, it could be a mistake related to an insufficient familiarity with and understanding of the Radical Reformation. In order to better grasp the situation, we could discuss the case of Katerina Vogel (or Waigel) executed in Cracow in 1539 for her beliefs. Katerina was executed because she denied the existence of the Trinity. Even though she is considered a martyr by various Protestant sects and assumed by Antitrinitarians as one of their own, Janusz Tazbir<sup>13</sup> considers that she had actually converted to Judaism. However, the two religions could be easily confused by contemporary Christians. There were communities of the Radical Reformation in Poland who began to adopt some Jewish practices. The Sabbatarians were present both in Poland and Transylvania and Lithuania. Their origin is very controversial (there are fantastic theses linking them to the Khazars converted to Judaism) though it is generally accepted that Sabbatarianism evolved out of the Unitarian mainstream. Starting from the idea that Jesus was just a man and not a god, they reached the pure monotheism of Judaism, going through an intermediate stage, which implies several Jewish practices, such as proclaiming Saturday as the day of rest, or the greater importance attached to the Old rather than the New Testament. Those opposing them had the possibility of accusing the local Jewish population of proselytizing activities. This tended to happen especially in Poland where there really was a Jewish community. Considering that both sources calling Despot a Jew come from a Polish milieu they could provide a plausible explanation for the confusion. As the doctrinal opinions of the adepts of the Radical Reformation were not especially coherent or consistent, it is not surprising that the distinction between various tendencies were not clear for contemporary hostile observers. The Unitarians rejected original sin and believed that all people, including Jesus were responsible for their own salvation. Generally, the Christian community condemned Unitarians for denying the divinity of Christ. Josephite positions, in conflict with adoptionist ones (Jesus was adopted by God and therefore divine) were difficult to accept, even for those Radicals who had a more conventional Christian past. The epithet “Jew” is recurrent. Thus, Mathias Vehe, educated in Heidelberg and then in Kolozsvár, who held Ebionite views, had been often called “Semi Jew” by his critics. Budny, Palaeologus and Vehe were considered too radical by the Polish and Lithuanian adoptionist position which was more

<sup>11</sup> Nicolae IORGA, *Notițe*, in: *Revista Istorica*, XX(1934), 191.

<sup>12</sup> IORGA, *Nouveaux Materiaux*..., 17.

<sup>13</sup> Janusz TAZBIR, *Die polnischen Nachklänge der Verfolgung der Antitrinitarier in der Schweiz und in Deutschland*, in: *Antitrinitarianism*, 259.

aristocratic. They consequently tended to call them “Jews.” More and more, Orthodox Christian critics of Unitarians accused them of judaising tendencies. This attitude reminds one of the beginnings of the Reformation, when even those who were interested in the Hebrew language were occasionally called “Jews.” This accusation did not only come from Catholics. Luther himself tended to call his enemies “Jews.” Doctrinal differences were not always clear even for the historians who have studied the movement and thus these confusions were perpetuated.

Finally, a significant argument can be mentioned in the doctrinal sphere. On Despot’s religious convictions, additional understanding is provided by the biography written by Antonio Maria Graziani, who offers a Catholic critique of his opinions. “Et fit fere ut qui novas secuti a veterum religione et romane ecclesiae observantia discendent, primum omnium sacerdotum bonis fortunisque inhent; et ii maximam pietatis laudem ab eorum disciplinae doctoribus ferant (tanta est enim partium jam rabies) qui divino cultui splendorique dicatas res diripiunt, fana dirunt, sacerdotes irrisioibus contumeliisque vexant. Id Despota, ut ratione ab se feri, non cupidine videretur, primo perraro adire templa, abstinere eorum sacrificiis, mox etiam irridere, et per jocum objectare principibus indignam viris credulitatem, qui tantum tribuerent inveteratae vulgi opinioni, ut se paterentur anilibus superstitionibus obligari. Pia mente sensuque, non inani ceremonia et verborum praestigiis, rite coli placarique deum: cetera ex horum commentis esse. Ad hoc saepe in sacerdotes jocans dicta cum aculeis cintumeliarum jacere, monachos aversari maxime, perinde ac si eorum aspectu laederetur. Post liberius sacrum (quod Missam appellamus) detestari et acerbe insectari maledictis: opiniones de deo falsas esse arguere, disserere ipse de divinis praceptionibus, suam sententiam confirmare sacrorum librorum auctoritate: denique non obscurre ferre daturum se operam esse ut vana abrogarentur sacra ritusque, et infixus eorum mentibus error evelleretur.”<sup>14</sup> This invaluable criticism stresses the main traits of Despot’s beliefs. Alongside more generally reforming attitudes, common to all Protestant denominations, such as a negative attitude towards the clergy (he insults priests, mocks the clergy, cannot abide monks) there appear elements which separate him from Lutheranism and Calvinism and allow us to integrate Despot’s beliefs in the sphere of the Radical Reformation. One must notice the idea that God must not be worshipped through vain ceremonies but through the mind (as other ways are mere human inventions). This idea found expression in the Prince’s tendency to forbid a series of ceremonies and rites, including some which were tied to divine services. Such a remark reflects an option precariously balanced between rationalist tendencies, which rejected any ecclesiastical authority and insisted upon a rational approach to religion – man having a permanent need for education because doctrine had to become intelligible – and a spiritual position which rejected any kind of ritual. The fact that they took away objects dedicated to the cult and divine splendor and the fact that he rejected the images of God and the saints and want-

<sup>14</sup> GRAZIANI, *Vita Jacobi*, 178–179.

ed to destroy them, by setting them on fire, appears as a natural consequence of the above mentioned denominational option. Even more relevant is the fact that Despot despised the divine office (the Mass, Graziani explained like a good Catholic), the liturgy. Consequently, the sacraments were rejected as well. Graziani, who considered Despot an adept of John Calvin, was shocked by the fact that the Prince of Moldavia called the liturgy an “unexplainable error” and that he “laughed at the divine bread.” John Calvin, however, never rejected the liturgy and, as regards the Eucharist he considered that there was more than a symbolic presence involved. Calvin did not consider the liturgy a simple commemoration of Christ’s sacrifice, but a true act of communion with God, possible through the intervention of the Holy Spirit. It is very clear from the text that Graziani’s point of view was the Catholic one of transubstantiation. The Eucharist was a sacrament, a mystery. “Horum, ut est quisque maxime confidens, ita acerrime invehi solet in Missam, et commissum illud et inexpiable sacrum appellare; divinum illum panem quo verissimum ac sacrosanctum Jesu Christi corpus majoribus mysteriis quam quae capere intelligentia nostra possit continetur, pro ridiculo habere.”<sup>15</sup> Graziani cannot be condemned for not recognizing in Despot’s opinions the point of view of the rationalists, who considered the sacraments purely symbolic and the Eucharist simply a commemoration of Christ’s death. It is interesting that Despot considered all opinion on God false: “opiniones de Deo falsas esse arguere, disserere ipse de divinis praceptionibus, sum sententiam confirmare sacrorum librorum auctoritate.”<sup>16</sup> He himself chose to speak on divine doctrine which in itself reflects a preference for an individual interpretation. This is again very close to the Radical Reformation which manifested an individualism nourished on the one hand by the influence of the humanist spirit, and on the other hand by medieval scholasticism in its Scotist-Pelagian form. What is more, Despot based his assertions on the authority of the Scripture. The principle of “sola Scriptura” can be recognized here. Finally, Despot preferred divine office to take place in his private quarters: “Despota privata sacra facere domi, ad ea primos quosque amicorum invitare.”<sup>17</sup> This is again an attitude in which one could recognize a rejection of the constituted church and of the role of the clergy. For the Radical Reformation the church was primarily a community.

In the story of Dyonisus d’Avalos two elements attract attention. The fact that Despot promised that he would believe in the divinity of Christ and that he would respect tradition.<sup>18</sup> The fact that he used to reject the cult of Christ as God is confirmed by Graziani on several occasions.<sup>19</sup> We are again confronted by two elements which suggest his adherence to the Radical Reformation. The emphasis on Christ’s humanity, to the point of rejecting his divine nature, is a major Antitri-

<sup>15</sup> GRAZIANI, *Vita Jacobi*, 178.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 179.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 179–180.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 201.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 182, 189.

nitarian position. Jesus was unique as a man, but divine nature belonged to God alone. The fact that Despot promised that in the future he would recognize the divine nature of Christ reflects the fact that, when he belonged to the sect he was now rejecting vehemently, he had not believed in it. The situation regarding tradition is similar. The Radical Reformation rejected tradition entirely, only Scripture counted as the word of God. Coming back into the Orthodox church, Despot was supposed to recognize again the value of tradition.

Among the personalities invited by Despot to Moldavia were Lasocki and Filipowski. They are both mentioned in the letter of December 11, 1561. Filipowski's name attracts attention. He was part of the group of Radical Antitrinitarian nobles who supported Grzegorz Paweł along with Niemojewski, Lutomirski and Sienicki. These confronted Sarnicki and Tretius, who were Calvinists, in a debate which had taken place in Piotrków. This last detail seems to confirm the religious choices of the two.

Finally, an important role in the Socinian denomination was played by the belief in man's inherent moral capacity. The nature of Christianity is primarily ethical and this could explain Despot's obsessive preoccupation with the morals of the Moldavians. Even Despot's tendency to improve the moral standard of the Moldavian believers can be attributed to his Antitrinitarian convictions.

We must also comment on the constant recurrence of the term *sect*. The Radical Reformation, having a Donatist concept of the church, was primarily a creator of sects. People who stated that Despot belonged to a sect or when Despot himself is quoted to have used the term, probably reflect awareness of this fact.

Consequently, the milieu in which he lived, some of the actions during his reign and some of his doctrinal statements which are highlighted by his biographers suggest that Despot as prince of Moldavia was already an adept of the Radical Reformation.



## Quellenfragen der ungarischsprachigen Meditationen von Benedek Árkosi

1733 hat das Konsistorium der Unitarischen Kirche in Siebenbürgen den folgenden Beschuß gefaßt. Die Magister, die vor der Zensurkommission erscheinen, müssen das ungarische Werk von Benedikt Árkosi mitbringen. Jeder Magister muß ein eigenes Exemplar haben, weil schon in früheren Zeiten verordnet worden ist, daß sie es lesen, lernen und kopieren sollen.

Die Schulrektoren sind jedes Jahr einmal oder mehrmals vor der Zensurkommission erschienen, um über den Glauben, das dogmatische Wissen und die Rechtgläubigkeit Rechenschaft abzulegen. Laut Beschuß war der Spiegel der Zensur das Árkosi-Gebetbuch, so kann man seine Bedeutung kaum genug betonen. Trotz allem schätzte weder die Kirchengeschichte noch die Literaturgeschichte das Buch nach Gebühr,<sup>1</sup> obgleich es einen ausgezeichneten Platz in einer Anthologie hätte, die die ungarische Literatur der vorpietistischen Frömmigkeit präsentiert, und nicht zuletzt: es ist ein alleinstehendes Werk in der siebenbürgischen unitarischen Literatur, das grundlegend einen dogmatisch-apologetischen Charakter hat.

Im zweiten Drittel des 17. Jahrhunderts betätigten sich in Siebenbürgen drei Lehrer, die auf den Namen Benedikt Árkosi gehört haben, es ist also kein Wunder, daß ihre biographischen Angaben schon im 18. Jahrhundert verwechselt worden sind. Die Probleme der Biographien hat János Herepei in unserem Jahrhundert teilweise gelöst.<sup>2</sup> Die zwei unitarischen Lehrer unterrichteten im Klausenburger Kolleg. Benedikt Gelei Árkosi, der „Große“, dem man das Werk bis in die jüngste Vergangenheit zuschrieb, begann mit dem Unterricht 1645, nachdem er sich aus Padua nach Hause begeben hatte. Noch in Padua, in den Jahren 1639 und 1640 hat er zwei Reden herausgegeben, von denen leider kein Exemplar erhalten geblieben ist.<sup>3</sup> Der andere Árkosi, Benedikt Tegző besuchte die Universität in Leiden und

<sup>1</sup> Nur Ferenc Kanyaró beschäftigte sich meritorisch mit dem Werk um die Jahrhundertwende: Ferenc KANYARÓ, Árkosi Benedek a szentháromságról (Benedek Árkosi über die Dreifaltigkeit), KM, XXXI(1897), 7–11; Istenről való szent elmélkedések a XVII. században (Heilige Meditationen über Gott im 17. Jahrhundert), KM, XXXI(1897), 77–86, 138–147; Árkosi Benedek korfestő elmélkedései és hazafias imái 1660-ban (Zeitbezogene Meditationen und patriotische Gebete von Benedek Árkosi im Jahre 1660), KM, XL(1905), 135–145, 206–210.

<sup>2</sup> János HEREPEI: Apáczai és kortársai (Apáczai und seine Zeitgenossen), Einl. v. Bálint KESE-RÚ, Budapest–Szeged 1966, 318–323 (Adattár, 2).

<sup>3</sup> RMK III 1552 = *Philosophiae et medicinae elogium*, Padova 1639, RMK III 1563 = *Oratio in laudem Sacrae Theologiae*, Padova 1640.

Frankfurt an der Oder von 1651 bis 1654. Im Jahre 1654 hielt er seine Antrittsrede über Scylla und Charybdis im Kolleg. Von seiner späteren Tätigkeit weiß man kaum etwas. Kénosi Tőzsér schreibt in seiner Kirchengeschichte, daß man Wunderdinge in Klausenburg „de magicis productionibus eius“ erzählt hat. Seit langer Zeit wissen wir, daß das Gebetbuch zwischen 1657 und 1661 entstanden ist, aber kein Forscher vor Miklós Szabó ist auf die Eintragung im Rechnungsbuch der Stadt aufmerksam geworden, wo man liest, daß Herr Benedikt Árkosi, Professor des Klausenburger Kollegs und Arzt der Stadt 1647, den 3. Dezember gestorben ist. Weil von den beiden Lehrern nur Gelei die medizinische Fakultät besuchte, muß man das Werk dem anderen, Benedikt Tegző Árkosi zuschreiben.<sup>4</sup>

Aus dem Werk von Kénosi Tőzsér über die Geschichte der Buchdruckerei<sup>5</sup> und aus den modernen bibliographischen Forschungen wissen wir, daß die Kirchenpolitik der kalvinistischen Fürsten den Unitariern keine Möglichkeit gab, ihre Bücher zu verlegen. So wurde auch das Gebetbuch in Handschriften verbreitet, seine spätesten Kopien stammen aus der Mitte des 18. Jahrhunderts.

Das Buch wird in zwei größere Teile geteilt. Der erste Teil enthält die Widmung und drei dogmatische Traktate, darauf folgen im zweiten Teil die Gebete mit den dazugehörigen Meditationen. In der Widmung wird der elende Zustand von Siebenbürgen dargestellt. Das Unglück folgt aus der Verneinung des wahren Gottes und aus den Sünden des Volkes, deshalb will der Verfasser in seinem Buch den Weg zum wahren Bekenntnis und zum frommen Leben zeigen. Auf die Widmung folgen drei dogmatische Traktate: über den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist. Dieser Teil, an dem an manchen Stellen auch die Katechismuskonstruktion zu merken ist, enthält nach Absicht des Autors eine systematische Dogmatik, entbehrt aber auch den apologetischen Charakter nicht. Árkosi, wie so viele Vorgänger, legt einen besonderen Akzent auf die von den Trinitariern umstrittenen Fragen, und die Thesen, die auch die anderen protestantischen Kirchen bekennen, werden nicht ausführlich erörtert. So gibt der Verfasser im ersten Traktat fast nur ein Verzeichnis der Eigenschaften des Vaters. Man muß schon hier auf die Eigenartigkeit aufmerksam werden, daß die Erörterung über den Willen des Vaters, die die Prädestinationslehre erläutert und zugleich bestreitet, viel größere Bedeutung hat als die Grundthese der klassischen antitrinitarischen Dogmatik, die Verneinung der Dreifaltigkeit.

Der wichtigste der drei Traktate ist natürlich der zweite, der über den Sohn. Vor allem wird mit Bibelstellen bewiesen, daß er kein Gott, sondern ein unsterblicher Mensch ist, der eine Natur, aber zwei Zustände hat. Die göttliche Macht bekommt er von dem Vater, er selbst gehorcht nur. Da er keine Präexistenz hatte, konnte er sich nicht an der Schöpfung beteiligen. Der Kern des Traktates ist die Verneinung der Satisfaktionslehre. Der Verfasser stellt zuerst philologische Argumente auf, um die Genugtuung zu bestreiten, dann argumentiert er mit den Mitteln der for-

<sup>4</sup> Miklós SZABÓ, Árkosi Gelei Benedek vagy Árkosi Tegző Benedek? (Benedek Árkosi Gelei oder Benedek Árkosi Tegző?), KM, XCIII(1992), 112–120.

<sup>5</sup> KÉNOSI, *Bibliotheca*.

malen Logik. Die Schöpfung und die Erschaffung des neuen Menschen benötigen eine unendliche Kraft, aber das Leiden Christi als Mensch hatte keine Kraft, die die Vergebung der Sünden verdienen könnte. Wenn man durch die Genugtuung selig würde, könnte Gott die strenge Beachtung der biblischen Gesetze nicht fordern. Die Strafe und das Erbarmen entstammen nicht den essentiellen Eigenschaften Gottes, so ist es nicht gesetzmäßig, daß der Tod Christi das Erbarmen Gottes nach sich zieht. Die Tat der Erlösung ist nichts anderes als die Bestätigung des neuen Bundes zwischen Gott und dem Menschen. Christus mit seinem Tod war zum Vorbild für uns geworden, damit hatte er den Weg der Erlösung erschlossen. Deshalb muß man ihn lieben, ehren und seine Gesetze befolgen. Die Frage der Adoration Christi wird elegant vermieden. Den weniger strittigen Thesen der anti-trinitarischen Dogmatik, so der Person des Heiligen Geistes widmet der Verfasser keine besondere Aufmerksamkeit. Der Heilige Geist ist kein Gott, sondern eine von dem Vater stammende göttliche Energie.

Wenn wir die Quellen der Traktate überblicken, stehen an erster Stelle die Bibel und die Bücher der Kirchenväter. Mit gewöhnlichem Mittel der Rhetorik ergreift Árkosi jede Gelegenheit, um mit den angesehensten katholischen und protestantischen Theologen seine eigenen Thesen zu bestätigen. So werden auch Bellarminus, Luther, Calvin und andere orthodoxe Theologen zitiert. Doch die größten Autoritäten der Bibelinterpretation sind Erasmus und Hugo Grotius. György Enyedi kommt auch manchenorts vor, der Leser wird an ihn verwiesen, wenn er eine ausführliche Erörterung über die vorliegende Bibelstelle lesen möchte.

Die wahre Wichtigkeit des Werkes gibt der zweite Teil der Handschrift, wo sich die täglichen Meditationen befinden, weil wir keine Spur ähnlicher Meditationen, die der sich etwas mehr vertiefenden Frömmigkeit dienen, unter den literarischen Denkmälern der siebenbürgischen unitarischen Kirche bis in das 19. Jahrhundert finden. Der Verfasser hat auf jeden Tag der Woche drei Gebete, und zu jedem Gebet eine Meditation geschrieben. Die Meditationen werden nicht systematisch aufeinander gebaut, sondern sie gruppieren sich um gewisse Thesen, beziehungsweise diese Thesen kommen immer wieder hervor. Die erste These ist die Verneinung der Prädestinationslehre. Die ersten sieben Meditationen werden fast ausschließlich darauf und auf die Verneinung der Genugtuung gebaut. Die Grundthese des Verfassers ist die Priorität des lebendigen Glaubens, der auch das wahre Bekenntnis sichert. Das christliche Volk braucht nicht die theologischen Auseinandersetzungen zu verstehen, wenn es fromm lebt, wird es im Bekenntnis auch nicht irren. Der wahre Mensch kann das Gesetz von Christus, das nur einen moralischen Charakter hat, einhalten, so kann er mit Hilfe Gottes das Heil erreichen. Die Meditation über den Magistrat unterscheidet sich thematisch von den anderen, weil hier eine politisch-kirchenpolitische Frage behandelt wird. Die Kirchenführer dürfen nicht über den Magistrat stehen, aber der Magistrat darf auch nicht Gewalt in der Kirchenpolitik anwenden. Das Zusammenleben verschiedener Konfessionen ist dem Staat förderlich, wenn aber der Magistrat irgendwelche Konfession verfolgt, wird der Staat die Strafe Gottes erleiden. Gewissermaßen heterogeneres Bild zeigt die Thematik der Meditationen in der zweiten

Hälften der Woche. Einerseits wird die Verneinung der Prädestinationslehre und der Genugtuung fortgesetzt, andererseits erscheint die Verneinung der Erbsünde in den Meditationen, die von der Sünde, der Sündenvergebung, dem Tag des Jüngsten Gerichts und der ewigen Seligkeit handeln.

Wenn wir jetzt die Quellen der Meditationen untersuchen, sehen wir ein anderes Bild als bei den Traktaten. Neben der Bibel und den Kirchenvätern finden wir ausschließlich sozinianische und remonstrantische Theologen. Diese sind Johann Crell, Johann Volkel, Grotius, Simon Episcopius und Stephanus Curcellaeus. Wenn man die erwähnten theologischen Thesen und die Quellen des Buches aufeinander projiziert, muß man feststellen, daß in den Meditationen die wichtigsten remonstrantischen Thesen dargestellt und im Kreise der siebenbürgischen Leser propagiert werden. Also müssen wir die früheren Forschungsergebnisse der Kirchengeschichte modifizieren.<sup>6</sup> Die remonstrantischen Ideen erscheinen in Siebenbürgen nicht erst Anfang des 18. Jahrhunderts, sondern schon Mitte des 17. Jahrhunderts.

Den Erfolg und die Verbreitung des Buches kann man aus verschiedenen Gründen erklären. Einerseits wandte sich Ende des 17. Jahrhunderts die siebenbürgische Kirche vermutlich aufgrund kirchenpolitischer Erwägungen zu den Remonstranten, weil sie sich mit dieser Beziehung in die *res publica* der europäischen protestantischen Kirchen einschalten konnte. Das Gebetbuch konnte den Grund zu dieser Orientierung im Kreise der Gläubigen schaffen. Andererseits gibt der erste Teil der Handschrift eine systematische Dogmatik, in der man kaum einige Spuren der radikalen Überlieferung findet, also ist es zu lehren und zu lernen. Und zuletzt: Die Meditationen dienen wirklich der persönlichen Frömmigkeit, deshalb konnten sie auch nach Szentábrahámis Dogmatik fortleben.

<sup>6</sup> Albert VÁRI, *Szentábrahámi theológiája* (Die Theologie von Mihály Szentábrahámi Lombard), KM, XXXV(1900), 145–154, 257–267, 307–319; XXXVI(1901), 65–77, 188–200, 302–314; Albert VÁRI, *Kapcsolatok az erdélyi unitáriusok és a holland remonstránsok között* (Beziehungen zwischen den siebenbürgischen Unitariern und den niederländischen Remonstranten), KM, LXIV(1932), 109–120, 167–183.

## Principles for the Survival of Unitarianism in György Enyedi's Sermons. Presentation of Dr Imre Gellérd's (1920–1980) Work<sup>1</sup>

György Enyedi's life belongs to the sixteenth century and yet he differs in essential ways from that period. The cause of that difference was a new historical situation by the end of that century.

Ferenc Dávid and his followers had been in conflict with Protestant dogmatism. A new adversary now arose: Catholicism. Calvinism, albeit impatient and prejudiced, was nevertheless a Protestant trend itself and thus it recognized and allowed the spiritual rights of the individual to be expressed. In contrast, the Counter-Reformation with its totalitarian approach, disallowed alternative spiritual expressions, and the means of power prevailed. The task of the pulpit was no longer to search for truth by dialectical methods, but was reduced to *preservation [maintenance] and protection underpinned by a new attitude: passive resistance.*

The many wars and internal struggles during the reign of the Báthorys, and the incalculable destruction of Tartar and Turkish invasions, impoverished the country. As a consequence, a moral deterioration ensued. Ministers were faced with new tasks. *Theologizing was replaced by moralizing* and that tendency was maintained in Unitarian sermonic literature until the nineteenth century.

Instead of a scholar, the minister became primarily a pastor who kept the flock together and a prophet who chastised it, similar to those of the Old Testament: "... the Lord visits them so often because of their many sins." Repent so that God may put an end to our sufferings.

### *His Sermons*

During the ten years of his ministry, Enyedi wrote more than 300 sermons, but only one of them was allowed to be published – his sermon for the funeral of Demeter Hunyadi. However, Enyedi's sermons were copied and circulated

<sup>1</sup> Imre Gellérd (1920–1980) was a Transylvanian Unitarian minister-scholar, a martyr to political persecution under the Romanian communist regime. In his doctoral dissertation: *The Intellectual History of Four Centuries of Transylvanian Unitarianism as Reflected in the Sermonic Literature*, Gellérd has conceived of a new discipline within Practical Theology, that of the history of sermonic literature (published as *A History of Transylvanian Unitarianism Through Four Centuries of Sermons*, Chico–Cluj-Napoca 1999). Because of political reasons Imre Gellérd received his posthumous doctorate with a 25 years delay, in 1996. This presentation is an edited chapter of this work, translated by his daughter, Dr Judit Gellérd.

among his students. Uzoni Fosztó and Kénosi Tózsér mention that Enyedi's sermons were widely disseminated throughout Transylvania. The sermons analyzed are from the Sárospatak codex, transferred to Kolozsvár by Ferenc Kanyaró in 1898. The codex is incomplete, whole fascicles fell victim to religious intolerance. (After all, according to Elek Jakab, "... more than one hundred contemporaries wrote against Enyedi."<sup>2</sup>) We will analyze the 66 extant sermons of this volume that Kanyaró reviewed.

One of the most important pieces in the codex is the ninety-fourth sermon. Starting from the text "Fear not, little flock" (Luke, 12:32) he concluded that the history of Transylvania was the story of the Old Testament repeated. "Therefore, the truth of a religion does not depend upon the multitudes [...] The argument of those who attempt to demonstrate the falsity of our Unitarian faith simply because we are few is wrong [...] Their argument is just as false as another accusation: that our faith was born only recently."

Both charges came from the Catholics and Enyedi passionately fought against them. Quantity was an argument neither for genuineness nor for value. "There is much of dust and of weeds, but there is little of gold [...] Therefore, one who is wise will trust neither the multitudes, nor abundance, but will retain one's appreciation for rarity. There are many flakes of flint but few of diamond."

At the end of the sixteenth century, Enyedi was already fully aware that the Unitarian church could survive the coming storms of Transylvanian history only if it accepted quality as its life-principle. With a prophetic vitality, Enyedi emphasized how important it was for each Unitarian to become conscious of that idea. Until the nineteenth century no one perceived and highlighted the qualitative values of Unitarianism more clearly than Enyedi. No one focused with such convincing power upon the central character of the Unitarian personality: *Quality-centered self esteem*. This new awareness introduced by Enyedi was a protective shield for Ferenc Dávid's ideas during the centuries to come.

A prophetic dimension was given to the sermon by the conditions under which Enyedi preached it, that is, at a time when the majority of Transylvania was Unitarian. Although he could have reminded his people of their power as a majority; instead he admonished them to be prepared for the great fight of the tomorrows, because, though "... we are not as few as our enemies propagate [...] yet it is indispensable for us to be aware and to feel that on the larger scale of religious conviction we Unitarians represent quality."

Enyedi's concern for the future of the Unitarian ideas and that of Transylvania was intertwined. His struggle to reinstitute genuine Christianity was not formal. He placed idealism into a historic time-frame, into the *hic et nunc*. Enyedi's main concern was not how many persons there were in God, but what was going to happen to Transylvania and to Unitarianism. He planted Jesus' religious ideals reintroduced by Ferenc Dávid, into the everyday life of Transylvania. And because that life was harsh and depressing, the ardor of those ideas was moder-

<sup>2</sup> Elek JAKAB, *Enyedi György élete* (The Life of György Enyedi), KM, XXV(1890), 242.

ated, and made subtle. In fact, there was a *compromise* – a compromise of the ideal with the empirical reality. Therefore, Enyedi's personality may be characterized as being an amalgamation of Ferenc Dávid and the empirical life of Transylvania. The compromise of Enyedi became one of the basic conditions for the survival of Unitarianism.

In the fourth volume of the collection of Kolozsvár there are two sermons we use to illustrate another principle of Unitarianism that Enyedi emphasized: religious tolerance.

The text of the two-hundredth sermon (*centurae primae triacas septima*) is from Romans 14:1: "As for the man who is weak in faith, welcome him, but not for disputes over opinions." Those who were still immature in faith, were to be treated in a special way, Enyedi warns: "Receive them into your company and show them your love and benevolence and, even more important, don't bother and tire them with hard disputations."

Enyedi fought against the custom of religious conversions. He denounced aristocrats who easily abandoned their faith because of material interests. "We have reached the point when we are being reproached for our small number and this is because of apostasy. Day by day people convert to Calvinism or Catholicism just to attain an office. Therefore, no one should reproach our congregations for their small number in contrast to the multitude of the papists. Truth often belongs to the few. Anyone wanting to leave, let them go. If one, two, ten, a hundred or a thousand apostatize, twelve will always remain. But even them we should not flatter. Let people run to and fro through the door of the church."

Enyedi was aware that those who confessed their faith had at all times been treated harshly. That was why he lamented: "Where, if anywhere, has persecution and derision of true knowledge and its teachers been greater than among us? Yet this has been the fate of all who have carried the truth ever since the Lord Christ." Enyedi intuitively experienced the virtue of martyrdom. There was nothing more magnificent than accepting suffering, and enduring derision for the sake of true faith and honor.

Enyedi was convinced that time was not the criterion of value. Values are independent of space, time and conscience: "Not everything that is old is good, just as not everything that is new is false." In order to form a realistic Unitarian historical conscience, it was indispensable to gain general acceptance for this really new idea. At the turn of the century only those who deeply lived the two fundamental concepts formulated by Enyedi were able to remain in Unitarianism. These concepts were:

1. Value is not the privilege of the multitude.
2. Value is independent of temporal factors.

Ferenc Dávid posited the principles of Unitarianism, Enyedi determined the conditions for maintaining that faith.

## *György Enyedi's Activity as a Preacher*

Enyedi was the greatest Hungarian preacher at the end of the sixteenth century. He was an original thinker and a deeply spiritual man. His educational impact on the whole period is indisputable. He was an extraordinary rhetorician and, in addition, his sermons were colorful, interesting and dynamic. After a period characterized only by polemic and dogmatic preaching, Enyedi's sermons were like a warm and fragrant spring following a rigorous winter.

Enyedi was entirely a man of his age. His sermons are an accurate mirror in which the history of the end of the sixteenth century is reflected.

In subject matter, they can be categorized into four groups: social, moral, apologetic and occasional sermons.

The *sermons with social character* represent a decade of Transylvanian history, filtered through a living conscience. Enyedi deeply and passionately lived the Transylvanian destiny. There were times when he was in tears like Jeremiah and other times when he struck with Elijah's lightning. Sometimes he admired that horribly beautiful Transylvanian life and other times he quarrelled with the Lord. In this group of sermons we can recognize the features of the Báthorys and the bloody marks of the Turkish–Tartar–Austrian triple peril. The ardor of his patriotism was surpassed only by his affectionate, heroic Unitarian faith and his immense knowledge. It offers a special experience to read the series of seven sermons which he wrote in the year of Transylvania's downfall. Every sermon was a painful yet not disheartened cry. Enyedi was interested in all the aspects of social life. He was aware that there was a uniquely potent power which holds people together: a pure morality and its source, a clear faith. This very social character was what always kept his sermons timely. And yet this constant timeliness never blurred the pure Christian idealism before his eyes. He unsparingly scourged certain political and social innovations.

In his *moralizing sermons* Enyedi dealt with the problems of humanity. He was convinced that, by the law of a moral world order, the cause of all suffering was sin and moral corruption. He opposed indifference, conceit, secularization, misery and the indolence which created poverty. He also criticized war, egotism, the spirit of blind slavery and blindness in faith. His moralizing sermons also had a prophetic dimension. He prophesied even greater sufferings for the people of Transylvania if they did not repent.

Enyedi's main subject was humanity. Humanity was not an abstract notion for him but an experiential reality taken from flesh and blood. When he dealt with humanity, he was not attracted by theology, but by psychology. His favorite subject was the human character. The difference between him and Ferenc Dávid was that while the great religious founder was absorbed by the ideal human, Enyedi presented the concrete human nature and everyday tasks of the people. Dávid examined the human from above, Enyedi face to face. If Dávid had discovered humanity, Enyedi put it into the flow of real life and beheld it as such. He criticized humanity, and scourged it but not because he did not believe in humans. Quite the contrary, he did so because his trust was so great. "What a strange being

the human is . . .,” he exclaimed in the ninety-seventh sermon, “in misery he grieves, complains, humiliates himself. But as soon as luck smiles on him a little, he behaves as if horses have run away with him.” Enyedi was not only realistic in describing the people, he was often quite naturalistic, especially when he revealed people’s moral faults with biting irony. For example, this very naturalistic outburst: “I do think that more people would come to listen to the sermon if good wines, roasted meat, and big dishes were served along with it.”

The important thing for Enyedi was not what one believed but what one accomplished. “Not the creed is important but the deed.” Deeds not only meant charitable activities but also included the whole of the human attitude. “Your outward behavior is being judged both by God and people.” It was not, coincidentally, a usual phrase with him: “It doesn’t become you, my brother, to do that.”

His *apologetic sermons* were not polemics, but rather apologetics in the modern sense of the term. He did not focus on discrediting an opponent but rather demonstrated the superiority of the Unitarian articles of faith. (The Szilvássi polemic is an exception.) His opponents had been Roman Catholics and he felt superior to them. This seems natural because he was the preeminent theologian in Transylvania during his lifetime. Gifted with apologetical sense, Enyedi did not dogmatize but he used the simple, practical contradictions occurring in society as illustrations. His slogan was: “Similar can be convinced with similar.” His apologetic sermons were saturated with inner tension. Enyedi was deeply concerned about the contemporary problems of society and about the tribulations of his church.

From among the *occasional sermons* we have already dealt with funeral messages. The collection also contains sermons for weddings. For example, in the eighth sermon he condemns the wedding custom of drinking and excessive revelry. These sermons were not quite liturgical, but rather toasts. “Drinking, fault-finding, gossip, music, all these bring a curse upon the marriage rather than a blessing.” We learn from one of the sermons that during the blessing of the marriage the hands of the young couple were clasped.

As an orator, Enyedi was imposing in the pulpit. Máté Toroczkai wrote of him: “Nobody was more beloved in the pulpit.” Uzoni Fosztó noted: “Oh, you, faithful pastor who gives your soul for your flock!” Elek Jakab’s characterization was: “Enyedi was all fire and life. His whole life was a tempestuous struggle with ideas and deeds. Brave ideas and strong passions met in him; an eager desire for truth and light was his noble passion.” In another place Jakab’s description: “He was a priest to his church and a prophet to his homeland.”

In his style Enyedi surpassed his period and became the “master” of the next centuries. His sermons opened a new age in the history of the sermonic literature of Unitarianism, from the viewpoints of both content and style. The shining light of his outstanding spirit was deeply needed: the chronicler crying out about the time that would follow.



## Einunddreißig siebenbürgische Unitarier in einem niederländischen Krähennest

### *Die erste unitarische Schwalbe*

Sieben Jahre, bevor die erste, größere Gruppe reformierter ungarischer Studenten an den niederländischen Akademien eintrafen, ließ sich bereits der erste unitarische, siebenbürgische Peregrinus 1616 an der Akademie in Leiden immatrikulieren. Es war István Nyirő Makai. Das geschah gerade in einer Zeit, als der Remonstrantismus noch eine gute Chance hatte, die Contra-Remonstranten in den Streitigkeiten endgültig zu besiegen. Im selben Jahre, 1616 arbeitete Simon Episcopius als Professor in Leiden und wurde auch der dem Remonstrantismus geneigte Gerardus Vossius als Regent des Leidener Staten-Colleges eingeschrieben. István Nyirő Makai kam nicht allein. Abgesehen von seinem Reisegefährten János Szilágyi, mit dem er sich auch schon 1614 in Altdorf zusammen hatte immatrikulieren lassen,<sup>1</sup> kam er im Rahmen einer wahren Invasion acht polnisch-szozinianischer Studenten, die sich genau am selben Tage wie Makai in Leiden anmeldeten.

Die kirchliche Verurteilung und Exkommunikation der Remonstranten durch die Synode von Dordrecht im Jahre 1619 war sicher die Ursache dafür, daß Makai für längere Zeit die erste unitarische Schwalbe war, die in Holland noch keinen unitarischen Sommer machte. Erst nach der Duldung der Remonstranten in den Niederlanden um Mitte der 30er Jahre entstand eine neue Situation und kam es zu einem gelungenen Neubeginn der unitarischen Peregrination in die Niederlande. Auch diesmal begleitet von polnischen Peregrini und Flüchtlingen, aber nicht nur deretwegen. Es gab ja schon längst auch mancherlei mehr oder weniger selbständige Kontakte zwischen siebenbürgischen Unitariern und Niederländern.

### *Verschlungene Bewegungen*

Im breiten Spektrum jener Bewegung des 16. Jahrhunderts, in welcher biblische Neuorientierung mit Kriterien radikaler Rationalität und Sittlichkeit verbunden waren, fanden wiederholt, mehr oder weniger bewußt, ungarisch-niederländische Begegnungen statt.

<sup>1</sup> *Erdélyiek egyetemjárása a korai újkorban 1521–1700* (Siebenbürger an Universitäten in der frühen Neuzeit 1521–1700), Hrsg. Sándor TONK, Miklós SZABÓ, Szeged 1972 (Fontes Rerum Scholasticarum, IV).

Zu denken ist hier an Erasmus<sup>2</sup> und seinen humanistischen Nachfolger in Ungarn und in den Niederlanden, an Ferenc Dávid und sein auf ein niederländisches Original zurückgehendes Büchlein über die wahre christliche Taufe.<sup>3</sup> Auch kommen hier die zwei krypto-antitrinitarischen Jungen aus Antwerpen, Erasmus Johannis und Everardus Spangenberg ins Bild, die in den 90er Jahren des 16. Jahrhunderts eine Weile in Klausenburg lebten und arbeiteten.<sup>4</sup>

Ein Jahrzehnt früher finden wir schon in Genf eine ganz interessante Gesellschaft vor. Neben zahlreichen späteren niederländischen Mitgliedern der Dordrechtschen Synode treffen wir dort in den Jahren 1582–1585, auch Jacobus Arminius und den späteren remonstrantischen Führer Johannes Uttenbogaert. 1584 schließt sich ein siebenbürgischer Student namens György Enyedi den oben genannten an. Im nächsten Jahre folgte Enyedi Arminius auf dem Weg nach Padua. Mit ein wenig Glück haben sie sich dort auch noch mit einem vielversprechenden kretenischen jungen Mann getroffen, Constantin Lucaris, der später unter seinem Mönchsnamen Cyrilus Lucaris Patriarch Konstantinopels wurde und der durch Vermittlung des ersten holländischen Botschafters bei der Porte, Cornelis Haga, später korrespondierte mit Johannes Uttenbogaert und die Disputationen Arminius las.<sup>5</sup> Um verschlungene Bewegungen zu sprechen!

Obwohl später die führenden Leute der Remonstrantischen Bruderschaft die Anschuldigungen sozinianischen Gedanken immer wieder widersprochen haben,<sup>6</sup> ist es klar, daß unter ihnen eine bestimmte Empfänglichkeit für diese Einsichten bestand. Man kann ruhig sagen, daß einer der bestimmenden Faktoren der radikalen reformierten Ablehnung des Remonstrantismus die Angst vor dem Sozinianismus war, auch unter den Mennoniten, den Taufgesinnten. Auch von dieser remonstrantischen und mennonitischen Empfänglichkeit für sozinianischen Gedanken her, und nicht nur wegen der bedrängten kirchlichen Situation, ist zu erklären, daß die polnischen Sozinianer im 17. Jahrhundert sowohl den Remonstranten als auch den Mennoniten Vorschläge für eine kirchliche Vereinigung gemacht haben.<sup>7</sup> Die niederländischen Remonstranten und Taufgesinnten haben aber auch untereinander mit dem Gedanken einer kirchlichen Vereinigung gespielt.

<sup>2</sup> Sei hier nur auf das Werk, das hinsichtlich der Rezeption unter den Unitariern von grundlegendem Belang war, verwiesen: Rabán GERÉZDI, *Erazmus és az erdélyi unitáriusok* (Erasmus und die siebenbürgischen Unitarier), in: DERS., *Janus Pannoniustól Balassi Bálintig*, Budapest 1968, 362–375.

<sup>3</sup> Vgl. Daniel LIECHTY, *The Hungarian "Booklet concerning the True Christian Baptism": Its Flemish Origins and Theological Significance*, Mennonita Quarterly Review, LXII(1988), 332–348.

<sup>4</sup> Von den beiden wissen wir mehr über Erasmus Johannis. Neue Zusammenfassung: Róbert DÁN, *Erasmus Johannis világos bizonyítéka* („Klare Beweise“ von Erasmus Johannis), ItK, LXXVII(1983), 208–210.

<sup>5</sup> K. HEERINGA, *De eerste Nederlandsche gezant bij de Verheven Porte*, Utrecht 1917, 118, 119, 121.

<sup>6</sup> J. C. van SLEE, *De geschiedenis van het Socinianisme in de Nederlanden*, Haarlem 1914, 115.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 201–206.

Die polnischen Vorschläge sind abgelehnt worden, weil es ungenügend theologische Einigkeit gab, aber vor allem weil es einfach unmöglich war, in den Niederlanden des 17. Jahrhunderts einen Kirchenverband sozinianischer Prägung zu realisieren.

Aber auch so wußten die liberalen Protestanten, darunter auch Antitrinitarier, einander in den Niederlanden in einem halbkirchlichen Verband zu begegnen, nämlich in den Kreisen der sogenannten Kollegianten.<sup>8</sup> Dort lebte man ein freies und tolerantes, rationelles und sittliches Christentum. Und in diesen Kreisen zeigte sich erst recht, wie verschlungen die Bewegungen des Remonstrantismus, Sozinianismus, Unitarismus und Anabaptismus sein konnten.

### *Gelingener Neuanfang und Umfang der unitarischen Peregrination*

Im Jahre der Bedrängung, 1638 kamen viele sozinianische Flüchtlinge und Studenten in die Niederlande. Unter ihnen war auch der Preusse Valentin Baumgart, der sich in Leiden immatrikulieren ließ. Seit 1648 war er Rektor des Unitarischen Kollegs in Klausenburg und als solcher sicher mitverantwortlich dafür daß die Peregrini aus Siebenbürgen später auch seine „Alma Mater“ besucht haben. Denn die unitarischen Studenten peregrinierten nicht nur aus persönlichen Wunsch; die siebenbürgische unitarische Kirche und das Kolleg haben die Peregrination zu einer Sache wissenschaftlicher und kirchlicher Amtsführung gemacht.

Seit den 40er Jahren des 17. Jahrhunderts sind bis 1774 regelmäßig unitarische Peregrini in die Niederlande gekommen. Insgesamt haben 31 siebenbürgische Unitarier Holland besucht. Es ist aber nicht sicher, daß sie alle „Peregrini“ in eigentlicher Bedeutung des Wortes gewesen sind. Vier von ihnen haben vielleicht weniger in Holland studiert als vielmehr das Land visitiert. Die Zahl von 27 Peregrini ist verglichen mit einer Gesamtzahl von ungefähr 2300 ungarischen und siebenbürgischen Peregrini in den Niederlanden im 17. und 18. Jahrhundert verhältnismäßig wenig. Im 17. Jahrhundert gab es mehr unitarische Peregrini in Holland als im nächsten Jahrhundert, nämlich 21. Die volle Blüte der Peregrinatio unitaria hat in den Niederlanden zwischen 1675–1700 stattgefunden, innerhalb dieser Periode von 25 Jahren haben insgesamt 10 Peregrini die Niederlande besucht.

### *Das niederländische Klima hinsichtlich des Sozinianismus*

Während des 17. Jahrhunderts wurde in den Niederlanden keine Heterodoxie so stark bestritten wie der Sozinianismus.<sup>9</sup> Von den reformierten Kanzeln aus wurde fortwährend davor gewarnt und die Behörden ließen von Zeit zu Zeit Verbote

<sup>8</sup> J. C. van SLEE, *De Rijnsburger Collegianten. Verhandelingen Teijler's Godgeleerd Genootschap. N. S. Dl. 15.*, Haarlem 1895, 383, 394.

<sup>9</sup> J. C. van SLEE, *De geschiedenis, 5 und Christiaan SEEP, Het gedgeleerd onderwijs in Nederland gedurende de 16e en 17e eeuw*, II, Leiden 1874, 452.

ergehen. Um die Mitte des Jahrhunderts war die Bekämpfung des Sozinianismus am schlimmsten. Damals gab es den grössten Zustrom sozinianischer Flüchtlinge und, einmal in Holland, versuchten sie manchmal eifrig ihre Ansichten zu verbreiten.<sup>10</sup> Trotz dieser Bestreitung fanden die sozinianischen Flüchtlinge in den Niederlanden doch einen Zufluchtsort und die Studenten eine Akademie. Wie war das möglich?

Erstens galt in der freien Republik der Vereinigten Niederlande für jedermann Gewissensfreiheit. Zweitens waren Staat und Kirche machtlos der Fragmentarisierung des protestantischen Lebens gegenüber, wozu die Dordrechtsche Synode selber mittels der Exkommunikation der Remonstranten beitrug. Die Reformierte Kirche mußte sich jetzt damit begnügen, die nominelle geistliche Macht zu haben. Drittens entwickelte sich die allgemeine Ansicht in die Richtung der bereits von Wilhelm von Oranien aufgedrängten, konfessionellen Toleranz. Viertens führten die Forderungen des Evangeliums und die Erfahrungen des Freiheitskampfes die Niederländer auf den Weg der Gastfreiheit für Verfolgte. Fünftens wollten die zwar reformierten Magistraten nicht ohne weiteres am Gängelband der Kirche gehen. So blieben die, von den Behörden getroffenen Massnahmen bloß administrativ.<sup>11</sup>

Deswegen erfreuten sich die Unitarier nicht nur Gewissensfreiheit und Gastfreiheit, aber auch Arbeitsfreiheit. Viele sozinianische Bücher wurden gedruckt. Diese Möglichkeit war wohl dem stärksten Freiheitsdrang der Holländer zu verdanken, nämlich der Handelsfreiheit. Auch wenn ein sozinianisches Buch, zur Verbrennung verurteilt worden war, benutzten dies die Buchdrucker mit einem ausgezeichneten Gefühl für „public relations“ und teilten sie dem Publikum in der Neuauflage mit grossen Buchstaben mit: „aufs Feuer verurteilt!“ Der Sohn des berühmten Hugo de Groot hat die niederländische Ambivalenz von Bestreitung der Heterodoxie und Duldung der Heterodoxen einmal gut in Worte gefaßt: „es ist gut christlich eine öffentliche Religion zu wählen und es ist politisch weise die Andersdenkenden zugleich völlig zu respektieren“.<sup>12</sup>

So wurde es möglich, daß z. B. Andreas Wiszowaty Sr., wie er selber sagte,<sup>13</sup> in Amsterdam sicher und angenehm leben und studieren konnte.

### *Wo und was die Peregrini studierten*

Es gab nicht nur unitarische Peregrini in Holland und auch wenn sie nach Holland zogen, studierten sie manchmal auch noch anderswo, z. B. in Frankfurt am Oder.

Daß die Möglichkeiten der unitarischen Studenten beschränkter waren als die ihrer reformierten Confratres, zeigt sich schon daraus, daß sie an einer beschränkt-

<sup>10</sup> Albert VÁRI, *Kapcsolatok az erdélyi unitáriusok és a hollandiai remonstránsok között* (Beziehungen zwischen den siebenbürgischen Unitariern und den niederländischen Remonstranten), KM, LXIV(1932), 111–112.

<sup>11</sup> J. C. van SLEE, *De geschiedenis*, 82, 256, 257 und passim.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 1.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 234.

teren Zahl der niederländischen Akademien studierten. Alle studierten zweifelsohne in Amsterdam, Mihály Pál Régeni nur dort, alle anderen auch in Leiden, vier von ihnen auch noch in Franeker. Während die reformierten Peregrini öfters gruppenweise hin und her reisten und sich immatrikulieren ließen, sehen wir bei den Unitariern ein verstärkt solitäres Benehmen. Die offizielle Immatrikulation geschah in Mehrheit an der philosophischen Fakultät, obwohl die theologische sogar eine gute zweite wäre. Vor allem zeigt sich ihre Sondersituation darin, daß sie nicht oder kaum an der regen Praxis der Defendierung und Respondierung von Disputationen teilgenommen haben.

Dennoch konnten andererseits zwei von ihnen promovieren. Kolozsvári Dímjén Pál wurde 1689 in Leiden doctor medicinae und István Lázár fast 100 Jahre später doctor philosophiae, wenn auch auf eine ganz ungewöhnliche Weise.

### *Die akademische Bestreitung des Sozinianismus und Unitarismus*

Im 17. Jahrhundert gab es in den Niederlanden keine theologische Fakultät und kaum einen theologischen Professor, der nicht an der Bestreitung unitarischer Auffassungen teilgenommen hat. So besaß und kommentierte u. a. Gomarus Bücher Ferenc Dávids und György Enyedis.<sup>14</sup> Zehn Jahre hindurch hat Leiden versucht, Bisterfeld aus Weissenburg zu berufen, wahrscheinlich besonders wegen seines Sachverständnisses hinsichtlich des Sozinianismus, worüber er 1639 in Leiden auch ein Buch publizierte.<sup>15</sup> In Groningen widerlegte Widmar, ein Schüler Paraei, in seinen neutestamentischen Vorlesungen Enyedis Explicationes.<sup>16</sup> In Franeker arbeitete Cloppenburgh an seinen „Anti-Smalcius“ und „Compendium Socinianismi confutatum“ usw.

An dieser apologetischen Arbeit haben auch ungarische und siebenbürgische reformierte Peregrini teilgenommen. Bereits 1624, ein Jahr nach der Ankunft der ersten Gruppe reformierter Peregrini, respondeerte Miklós Mezölaki unter Prof. Lubbertus in Franeker auf eine Disputation „contra Arianos“. Vier Peregrini haben ausgesprochen contra Enyedi dispuetiert und geschrieben: János F. Kisvárdai (1627), Márton Z. Tályai (1632, 1634), Andreas P. Almási (1640) und Kálmán Igaz (1651). Unter ihnen waren also drei Siebenbürger. Unter Cloppenburgh in Franeker gab es insbesonders eine rege Tätigkeit ungarisch-reformierter Peregrini gegen den Sozinianismus.<sup>17</sup>

Insgesamt habe ich bisher 32 reformierte Peregrini gezählt, die spezifisch an antisozinianischen Disputationen mitgearbeitet haben. Das ist nicht erstaunlich, weil sie diese apologetische Übung später in ihrer Heimatsituation gut anwenden konnten. Erstaunlich sind vielmehr andere Folgerungen, die wir aus dem uns zur

<sup>14</sup> ÖDÖN MIKLÓS, *Könyvészeti jegyzetek Hollandiából* (Buchgeschichtliche Bemerkungen aus den Niederlanden), Theológiai Szaklap, 1917, 187–192.

<sup>15</sup> *De uno Deo Patre, Filio ac Spiritu Sancto...,* Lugd. Batav., 1639.

<sup>16</sup> VÁRI, *Kapcsolatok*, 110.

<sup>17</sup> Vgl. *Bibliotheca Dissidentium*, XV, 36, 38, 41, 42, 46.

Verfügung stehenden Material ziehen können. Namentlich: die siebenbürgischen und ungarischen reformierten Peregrini haben ohne Unterschied aktiv an antoszinianischer Apologetik teilgenommen, aber es ist keine Rede von einer spezifisch anti-siebenbürgisch-unitarischen Apologetik. Größenteils richteten auch sie sich gegen den polnischen Sozinianismus. Um die Mitte des 17. Jahrhunderts wird an den niederländischen Fakultäten noch immer weiter contra Socinum disputiert, aber es ist sehr auffallend, daß seitdem die ungarisch-reformierten Peregrini nicht mehr mitmachen. Sie sind, wie es scheint (seit 1638?) nicht mehr an der Sache interessiert. Vergleichsweise sei gesagt, daß ungarische und siebenbürgische Peregrini um 1625 104-mal anti-römisch-katholisch, d. h. „anti-Bellarminus“, und um 1654 40-mal anti-Eckhard, d. h. anti-lutherisch respondiert haben, während um 1640 von ihnen 51-mal über allerhand dogmatischen Loci disputiert wurde. In den 90er Jahren beschäftigten sie sich speziell mit exegetischen Themen. In diesen Daten tritt deutlich eine Ungleichzeitigkeit zwischen den ungarisch-siebenbürgischen und den niederländischen Situationen und Sorgen hervor.

### *Beziehungen und Beschäftigungen der Peregrini*

Obwohl in einem freien Land, waren die unitarischen Peregrini doch auch in den Niederlanden nur geduldet. Diese Spannung und Bedrückung haben vielleicht mitverursacht, daß zwei Peregrini das unitarische Glaubensbekenntnis vorübergehend verleugnet haben.

Es gab aber auch sicher Entspannung. In der Gesellschaft der nach Holland geflüchteten polnischen Glaubensgenossen sowie in den Gemeinden der befreundeten Remonstranten und Mennoniten. Aber wenn Adam Frank in seinem Schreiben des Jahres 1667 angibt, warum er in den Niederlanden bleiben will, zeigt sich daraus klar, daß er in den Kreisen der sogenannten Kollegianten verkehrte,<sup>18</sup> ebenso wie später Mihály Szentábrahámi Lombard und István Ágh.

Die Peregrini trafen in Holland aber nicht nur mit Niederländern und Polen zusammen, sondern auch mit reformierten Landsleuten. Es sieht so aus, als ob die geteilten Peregrinationserfahrungen manchmal eine Verwandtschaft geschaffen haben, die stärker war als die konfessionelle Spaltung. So gibt es Korrespondenz und „Carmina“, die man untereinander auswechselte.<sup>19</sup> Man machte auch gegenseitig Besuche, auch Logierbesuche.<sup>20</sup> Ja, es geschah sogar, daß der reformierte Pál Teleki eine Summe Gelds im Wert von 382 Goldstücken von seinem uni-

<sup>18</sup> Der Brief erschien in ungarischer Übersetzung: KM, XXIII(1888); VÁRI, *Kapcsolatok*, 182 meinte, daß er Mitglied einer remonstrantischen Gemeinde war. Unter den Remonstranten wird er aber niemals erwähnt.

<sup>19</sup> *Teleki Pál külöldi tanulmányútja. Levelek, számadások, iratok 1695–1700* (Ausländische Studienreise des Grafen Pál Teleki. Briefe, Rechnungen, Schriften 1695–1700), Hrsg. Zsuzsa FONT, Szeged 1989, 173–174, 181, 188–190, 326 (Fontes Rerum Scholasticarum, III).

<sup>20</sup> *Teleki Pál külöldi*, 173–174, 181, 188–190, 326 und *Bethlen Mihály útinaplója 1691–1695* (Reisetagebuch von Mihály Bethlen 1691–1695), Hrsg. József JANKOVICS, Budapest 1981, 86.

tarischen Landsmann Pál Kolozsvári Dimjén geliehen hat. Beide Parteien waren sehr glücklich über diese Transaktion; die beiden Seiten zu Hause aber überhaupt nicht!

Die niederländischen Remonstranten haben die unitarischen Peregrini finanziell unterstützt für Kost und Unterkunft, Erwerbung von Büchern und Reisekosten. Es konnte aber auch geschehen, daß die Peregrini eine Nebenbeschäftigung als Repetitor oder Erzieher von Kindern patrizischer Familien fanden. Die Peregrini haben viele Bücher eingekauft, der berühmteste Ankauf aber betraf nur ein Buch: Michael Servets „*Restitutio Christianismi*“ durch Dániel Szentiványi Márkos. Die Peregrination der meisten Studenten dauerte zwei Jahre, aber zwei von ihnen waren sogar 8 Jahre unterwegs. Einer, Ádám Frank Jr., ist in Holland geblieben.<sup>21</sup>

### *Bewertung der Peregrination*

Kirchliche und wissenschaftliche Amtsführung haben die Studenten in die Peregrination ausgeschickt; kirchliche und wissenschaftliche Amtsführung holten sie später wieder in die Kirche und in das Kolleg in Siebenbürgen ein. Achtzehn Peregrini wurden Lehrkräfte Lectores im Kolleg, sechs Professoren, sieben Rectoren. Wenigstens acht Peregrini wurden (auch) als Pfarrer angestellt, sechs Peregrini sind Bischof geworden. Das heißt, daß im 17. und 18. Jahrhundert die Unitarische Kirche Siebenbürgens kirchlich und wissenschaftlich besonders intensiv durch „niederländische“ Peregrini gedient worden ist: fast über eine Periode von 150 Jahren (1648–1798) hindurch haben niederländische Peregrini im Kollegium Unterricht erteilt; mit Ausnahme von vier Jahren (1689–1692) hatte die Unitarische Kirche von 1684 bis 1811 einen Bischof, der in den Niederlanden studiert hat.

Auch der einzige Peregrinus, der im Ausland geblieben ist, Ádám Frank Jr., hat sich durch das Herausgeben unitarischer Bücher für seine Kirche sehr nützlich gemacht.

Die von den Peregrini geknüpften Beziehungen brachten finanzielle Unterstützung mit sich. Die Remonstranten haben die polnischen Brüder in Klausenburg im Jahre 1662 und später, nach dem großen Stadtbrand Klausenburg unterstützt. Es ist umstritten, inwiefern z. B. die Theologie Mihály Szentábrahámi Lombards remonstrantischen Einfluß erfahren hat.<sup>22</sup> Soviel ist meiner Ansicht nach sicher, daß die föderative Struktur seiner Dogmatik wie auch seine nonkonfrontative Stellungnahmen auf niederländische Beeinflussung zurückzuführen sind.

<sup>21</sup> Zur Bewertung der Angaben vgl. Géza KATHONA, *Erdélyi unitárius tanulók külföldön 1711-ig* (Unitarische Studenten aus Siebenbürgen im Ausland bis 1711), KM, LXXXV(1979), 30–39; Miklós SZABÓ, *Az erdélyi unitáriusok külföldi egyetemjárása 1848-ig* (Auslandsstudien der siebenbürgischen Unitarier bis 1848), KM, 1991, 85–104; Bálint KESERŰ, *Peregrinatio academica dissidentium der Siebenbürgen Unitarier*, in: *Universitas Budensis 1395–1995*, 189–198, separatum.

<sup>22</sup> VÁRI, *Kapcsolatok*, 173.

Die Peregrination hat es möglich gemacht, die wissenschaftliche Entwicklung und die Erneuerung des Hochschulunterrichts schon frühzeitig auch in Siebenbürgen einzuführen. Sie hat es möglich gemacht, daß die siebenbürgischen Unitarier mit der internationalen Orientation der reformierten Kirche und Theologie Schritt halten konnten. Die Peregrination hat die unitarische Kirche in diesen Jahrhunderten eine lokale und vielleicht auch religiöse Isoliertheit erspart. Vielleicht hat sie auch in den internen siebenbürgischen Verhältnissen lindernd gewirkt. Die Peregrination hatte tatsächlich die Funktion eines geistigen Aussichtsturmes. Sie war ein Krähennest, wichtig für die Fahrt des Schiffleins der siebenbürgischen unitarischen Kirche auf den unruhigen Wogen zweier vielbewegten Jahrhunderten.

Achten wir noch zum Schluß auf die Motivation zur Peregrinatio unitariana in die Niederlande. Nächst den allgemeingültigen Faktoren daß die Niederlande eine freie, blühende und protestantische Macht bildete, galten für den Unitarien auch noch spezielle Faktoren um nach Holland zu gehen.

- Man folgte damit den Spuren ca. 2300 anderer Alters-, Land-, Studien- und Volksgenossen.
- Es gab in Holland eine selbständige, kirchliche liberal-protestantische Bewegung, mit einer Hochschule und mit Gelehrten hoher Qualität.
- Es gab in den Niederlanden eine freie wissenschaftliche Forschung und innerhalb der Kreise der Kollegiaten eine freie Diskussionsmöglichkeit.
- Die Unitarier bekamen hier nicht nur geistige, sondern auch materielle Unterstützung.
- Man konnte in den Niederlanden Kontakte mit den polnischen Glaubensbrüdern und ihren Nachfahren unterhalten.
- Es gab deswegen in Holland so etwas wie ein internationales, unitarisches, akademisches Zentrum im Exil.
- Der Hin- und Rückweg führte leicht über das in der Nähe von Polen gelegene Frankfurt an der Oder und von Holland aus war eine Reise in England nicht sehr kompliziert.

Nach der napoleonischen Zeit peregrinierten die unitarischen Studenten nicht mehr nach Holland, aber sie besuchten jetzt anfangs die deutschen Universitäten. Auch die reformierten Peregrini aus Ungarn und Siebenbürgen blieben anfänglich aus Holland weg. Die wichtigsten Ursachen der geänderten Studiumorientation liegen meiner Meinung nach in der Verwaltungstätigkeit Wiens und in der geänderten akademischen Sprache, die von nun an nicht mehr lateinisch sondern niederländisch war. Und dann ist der Unterricht auf deutsch oder englisch doch leichter.

Hinsichtlich der Unitarier galt auch, daß die Nachfahren der polnischen Brüder in der niederländischen Gesellschaft aufgegangen und die Kreisen der Kollegiaten innerhalb des liberal-toleranten religiösen Lebens aufgelöst waren. In diesem Klima hatten die siebenbürgischen unitarischen Studenten wenig zu suchen. Das versuchten sie auch nicht. Sie gingen anderswohin.

## *Remonstranten und Unitarier zusammen auf dem Weg?*

Es ist uns nur noch eine Frage, unsere Anfangsfrage, geblieben. Wie ist es ja nun mit dem Unterschied zwischen Remonstranten und Unitarien?

1705 finden wir Adam Frank Jr. in holländischem und englischem diplomatischem Dienst auf dem Weg nach Ungarn und Siebenbürgen. Unterwegs erklärt er seinem holländischen Sekretär, daß die siebenbürgische unitarische Kirche der niederländischen remonstrantischen Kirche sehr ähnlich ist. Sein Sekretär dagegen notiert in sein Tagebuch vielbedeutend: „aber ich persönlich glaube, daß sie mit den Sozinianern übereinstimmen“

Vor einigen Jahren predigte der damalige Rektor des protestantischen theologischen Institutes in Klausenburg, der heutige Bischof der unitarischen Kirche Siebenbürgens in der großen Lorenzkirche in Rotterdam. Die anwesenden liberal-reformierten und remonstrantischen Gemeindemitglieder waren sehr beeindruckt aber auch ein wenig erschrocken. Sie hatten in der Predigt gehört, daß der Frei-sinn der einzige Weg in die Seligkeit ist. Sie fanden das ja sehr orthodox. Sie hatten bis dahin wahrscheinlich gedacht, daß alle Wege in die Seligkeit führen.

Die Frage ist also jetzt, welche die wahren Freisinnigen und Liberalen sind: die siebenbürgischen Unitarier oder die niederländischen Remonstranten?! Wie denn auch sei..., es gibt noch viel zu kommunizieren!

### *Verzeichnis der Peregrini*

ALMÁSI Gergely Mihály (1654 01 11 – 1724 03 23)

*Nat.:* (T) ransylvanus      *Coll.:* Unit. Claus.

*Civ.ac.1:* L 1680 10 23

*Fac.:* Ph

*Repatr.:* 1682 11 21

*Adnotationes:* Unit. Lect. Coll. Claus. (1682–); Episc. (1692–1724)

– *Epiſtola (cum András Jövedécsyi-o) Remonstrantibus in Hollandia, d.d. 1697.*

05. 18, Claudiopoli.

[MS 529, Eccl. Remonstr.-Reform. Roterodamae]

ÁGH István (1709 – 1786 01 21)

*Nat.:* (T) Sepsiszentkirály      *Coll.:* Unit. Claus.

*Civ.ac.1:* A 1734

*Civ.ac.2:* L 1735 09 02

*Civ.ac.3:* A 1736

*Civ.ac.4:* A 1737

*Fac.:* Ling. orient.

*Repatr.:* 1737 10 03

*Ac. alien.:* Hll 1734

*Adnotationes:* Unit. Prof. phil. Coll. Claus. (1737–); Rector + Episcop.

(1758–1786)

ÁRKOSI GELEI Benedek (? – 1667)

*Nat.*: (T) *Coll.*: Unit. Claus. (1633)

*Ac. alien.*: Pd 1636–1641 (art.); Vnz 1643 (M)

*Visit.*: L ante 1645 ?

*Adnotationes*: Unit. Doc. Coll. Claus. (1645–)

- *Annotationes ad ideam philosophiae naturalis a Burgersdicio exhibitam.* 1655.

ÁRKOSI TEGZŐ Benedek (ca. 1630 – 1661)

*Nat.*: (T)

*Civ.ac.1*: L 1653 02 28

*Fac.*: Phil

*Repatr.*: 1654 08 21

*Ac. alien.*: F a/d O 1651 09 19

*Adnotationes*: Unit. Lector Coll. Claus. (1654–)

ÁRKOSI TEGZŐ Ferenc (ca. 1633 – 1661 04 19)

*Nat.*: (T) Ungarus

*Civ.ac.1*: L 1657 09 17 *Civ.ac.2*: F 1659 06 17

*Fac.*: Th

*Ac. alien.*: F a/d O 1656 01 14

*Adnotationes*: Unit. Lector Coll. Claus.

BAUMGART Valentin sr. (1610 05 05 – 1672 06 12)

*Nat.*: (T) Borussus, Memel

*Civ.ac.1*: L 1638 07 02

*Fac.*: Art. Mag.

*Ac. alien.*: Königsberg 1627 (mag., 1634), 1640

*Adnotationes*: Unit. Rector Coll. Claus. (1648–);

Ds. Sachs.-Unit. Claus. (1655–)

- *Oratio revocatoria* 1640

BAUMGART Valentin jr. (ca. 1644 – ?)

*Nat.*: (T) Claus.

*Civ.ac.1*: L 1666 10 21 *Civ.ac.2*: L 1667

*Civ.ac.3*: A

*Fac.*: Phil

*Adnotationes*: Unit.

BÖLÖNI BENKŐ Sámuel (ca. 1654 – 1683 11 04)

*Nat.*: (T) ransylvanus nobilis *Coll.*: Unit. Claus.

*Civ.ac.1*: L 1676 09 12

*Fac.*: M

*Repatr.*: 1677 09 13

*Ac. alien.*: F a/d O 1672 07 06; Mrbrg 1672 08 17; Brmn 1673

*Visit.:* Lpzg 1672 08 18

*Adnotaciones:* Unit.; Lector Unit. Coll. Claus. (1677–)

DOMBAI OSVÁT János (ca. 1664 – ? )

*Nat.:* (T) ransylv. *Coll.:* Unit. Claus.

*Civ.ac.1:* L 1687 11 04

*Fac.:* Th

*Repatr.:* 1689 12 23

*Ac. alien.:* F a/d O 1687 post 08 25

*Adnotaciones:* Unit. Lector Unit. Coll. Claus. (1690–)

ENYEDI PELLIONIS János (ca. 1633 – 1661)

*Nat.:* (T) Ungarus *Coll.:* Unit. Claus.

*Civ.ac.1:* L 1657 09 17 *Civ.ac.2:* F 1659 03 21

*Fac.:* Th

*Repatr.:* 1659

*Ac. alien.:* F a/d O 1656 („Kolozsvári János“)

*Adnotaciones:* Unit. Lector Unit. Coll. Claus. (1659–)

FEJÉRVÁRI Sámuel (ca. 1721 – 1781 04)

*Nat.:* (T) ransylvano Hungarus *Coll.:* Unit. Claus. (1738)

*Civ.ac.1:* L 1749 10 23

*Fac.:* Ling Phil

*Repatr.:* 1751

*Adnotaciones:* Unit. Prof. Unit. Coll. Claus. (1758–)

FRANK Adam (ca. 1640 – ca. 1716)

*Nat.:* (T) ransylvanus *Coll.:* Unit. Claus.

*Civ.ac.1:* L 1660 08 28 *Civ.ac.2:* A 1667

*Fac.:* Th

*Repatr.:* NL / Engl.

*Ac. alien.:* F a/d O 1662 12 10; Lndn 1689, 1694, 1697–

*Adnotaciones:* Unit. Tipographus; VOC/WIC agens, Lndn, 1693–; Gen.Post Off. Lndn

- Epistola 1667 02 16, Amsterdam

- Epistola 1697 06 06, London, Paul. Teleki-o.

HÉVIZI Mihály (ca.1664 – 1691 09 11)

*Nat.:* (T) ransylvanus *Coll.:* Unit. Claus.

*Civ.ac.1:* L 1687 11 04

*Fac.:* Th

*Repatr.:* 1689 12 21

*Ac. alien.:* F a/d O 1687 post 08 25;

*Adnotaciones:* Unit. Lector Unit. Coll. Claus. (1690-1691)

- Carmen 1689 03 14

JÖVEDÉCSI András (ca.1651 – 1710 09 10)

*Nat.*: (T) ransylvanus      *Coll.*: Unit. Claus.

*Civ.ac.1*: L 1676 09 12

*Fac.*: Th

*Ac. alien.*: Brmn 1675

*Adnotationes*: Unit. Lector Coll. Claus.(1679–), Rector (1680-1690); Ds.

Sachs.-Unit. Claus.

- Epistola (cum episcopo, Almási Gergely Mihály-o) Remonstrantibus in Hollan-dia, d.d. 1697 05 18, Claudiopoli. [MS 529, Eccl. Remonstr.-Reform. Roterod.]

KILLYÉNI György (ca.1616 – 1646 03 23)

*Nat.*: (T)                          *Coll.*: Unit. Claus. (1635)

*Civ.ac.1*: L 1642 02 13

*Fac.*: Lit

*Repatr.*: 1645 02 12

*Adnotationes*: Unit. Lector Unit. Coll. Claus. (1645–)

KOLOZSI Márton (ca.1664 – 1698 03 19)

*Nat.*: (T)                          *Coll.*: Unit. Claus.

*Civ.ac.1*: L 1692 09 01      *Civ.ac.2*: L 1693

*Fac.*: Th

*Repatr.*: 1695 09 06

*Ac. alien.*: F a/d O 1692 06 01; F 1692 12

*Adnotationes*: Unit. Lector Unit. Coll. Claus.

- Carmen Leiden Huszti István-o.

KOLOZSVÁRI DIMÉNY Pál (1655 – 1720 01 04)

*Nat.*: (T) ransylv. Hung.      *Coll.*: Torda Unit. Claus.

*Civ.ac.1*: L 1682 06 30      *Civ.ac.2*: L 1686 02 22

*Fac.*: Phil Th M              *Ac. tit.*: Dr.med. L 1689 07 14

*Repatr.*: 1690 01 27

*Ac. alien.*: Lndn ca. 1684 + 1689

*Visit.*: NL 1697 05 04 – 1698 08 01

*Adnotationes*: Unit. Rector Unit. Coll. Claus. (1690–1702); Ds.

Claus. (1710-1718)

- Carmen 1684 06 23 Fejérvári István-o

- Carmen 1685 09 24 Vári Mihály-o

- Dissertatio medica inaugurale de Generatione, Augmentatione et Decretione Microcosmi. Leiden, 1689. (Cum carmine Tótfalusi Kis Miklós-i)

- Carmen 1686 10 29 Musnai Mihály-o.

LÁZÁR István (1742 – 1811)

*Nat.*: (T) Toroczkó              *Coll.*: Unit. Claus.

*Civ.ac.1*: L 1774 06 23      *Civ.ac.2*: A

*Civ.ac.3*: L 1775

- Fac.*: Phil                            *Ac. tit.*: Dr.phil. L 1775 06 30  
*Repatr.*: 1776 06 23  
*Ac. alien.*: Wn 1771  
*Adnotationes*: Unit. Prof. Claus. (1775–); Rector 1784–1798; Episcop. (1786–1811)  
Tentamen philosophicum inaugurale Centuriam positionum philosophicarum  
ex variis universae philosophiae capitibus delectarum, exhibens praeside Diderico  
van der Kemp. Lugduni Batavorum, apud P. van der Eyk et D. Vygh, 1775.
- MAKAI NYÍRŐ István (ca. 1590 – 1636)  
*Nat.*: (T) Hungarus  
*Civ.ac.1*: L 1616 11 30  
*Fac.*: Phil  
*Ac. alien.*: Altdorf 1614 10 14; Ingolstadt 1625  
*Adnotationes*: Unit. Lector Unit. Coll. Claus. (1620–)
- MAKAI NYÍRŐ János  
*Nat.*: (T)  
*Civ.ac.1*: ?  
*Visit.*: NL post 1612 ante 1619  
*Adnotationes*: Unit. Typographus
- PAULI STENNARIUS István  
*Nat.*: (T) Kolozsvári                    *Coll.*: Unit. Claus.  
*Civ.ac.1*: L 1653 02 28  
*Fac.*: Phil  
*Ac. alien.*: F a/d O 1651 09 19  
*Adnotationes*: Unit. Sachs.-Unit. Ds. Claus.; Lector Claus. (1655–)  
- Epistola ad Joannem Macranum (V.D.M. Remonstr. Bataviae) [??]  
[NB: Joannes Naeranus, V.D.M. Remonstr., Oude Wetering, Batavo- Hollandiae!]
- PÁLFI Benjámin (ca. 1712 – 1771 05 28)  
*Nat.*: (T) Hungarus, Bölön *Coll.*: Unit. Claus. 1728  
*Civ.ac.1*: L 1736 11 02    *Civ.ac.2*: F 1737 06  
*Fac.*: Ling orient  
*Repatr.*: 1740 10 09  
*Adnotationes*: Unit. Prof. Unit. Coll. Claus. (1741–)
- RÁZMÁN Ádám Péter (ca. 1642 – 1683 09 05)  
*Nat.*: (T) rans.-Claudiopol.    *Coll.*: Unit. Claus.  
*Civ.ac.1*: L 1660 08 28                *Civ.ac.2*: L 1663 11 09  
*Fac.*: Th  
*Repatr.*: 1668 06 05  
*Ac. alien.*: Bsl 1662 02 28; Lndn ca. 1662, 1667; F a/d O 1667 10 10  
*Adnotationes*: Unit. Lector Unit. Coll. Claus. 1668- ; Ds. Sachs.-Unit. Claus.

RÉGENI Pál Mihály (ca.1657 – 1710 09)

*Nat.*: (T) Claudiop. *Coll.*: Unit. Claus.

*Civ.ac. I:* A 1684

*Repatr.*: 1690 01 27

*Ac. alien.*: Lpzg 1687-1688 (Dr.1688); Luth.doc.Dresden 1689; Lndn

*Adnotationes*: Unit. Lector Unit. Coll. Claus. 1690-

- Summaria dissertatio De oeconomia Redemptoris nostrae per Christum partae  
ubi praecipue controversiae inter nos et unitarios (vulgo socinianos) circa pecca-  
tum originale... pertractantur, sententia orthodoxa solidis argumentis stabilitur,  
unitariorum vero opinio candide refutatur per P. Michaelum Rhegenium olim  
quidem unitariorum religioni, nunc vero ev. lutheranae addictum. Lipsiae, 1688.

STEGMAN Joachim jr.

*Visit.*: NL 1667

*Adnotationes*: Unit.

SZANISZLÓ István (ca. 1666 – 1704 06 13)

*Nat.*: (T) ransylv. *Coll.*: Unit. Claus. (1684)

*Civ.ac. I:* L 1692 09 01 *Civ.ac. 2:* L 1693

*Civ.ac. 3:* L 1694

*Fac.*: Th

*Repatr.*: 1695 08 12

*Ac. alien.*: F a/d O 1692 06 01

*Visit.*: F 1692 12; A 1693 07 26

*Adnotationes*: Unit. Prof. Unit. Coll. Claus. 1695-

- Carmen Leiden Huszti István-o.

SZENTÁBRAHÁMI LOMBARD Mihály (1683 – 1758 03 30)

*Nat.*: (T) *Coll.*: Unit. Claus.

*Civ.ac. I:* L 1713 05 01

*Fac.*: Phil

*Repatr.*: 1715 08 18

*Ac. alien.*: F a/d O 1714 11 05; Hll 1715

*Adnotationes*: Unit. Doc. Claus. 1716–; Rector 1720–1758; Episcop. 1737–1758

SZENTIVÁNYI MÁRKOS Dániel (1637 – 1689 05 21)

*Nat.*: (T) ransylvanus-Siculus *Coll.*: Unit. Claus. (1657)

*Civ.ac. I:* L 1660 08 28

*Repatr.*: 1668 06 05

*Ac. alien.*: F a/d O 1667 10 16; Lndn 1666–1667

*Adnotationes*: Unit. Rector Claus. 1668-1680; Ds. Claus. 1672–;  
Episcop. 1684-1689

SZENTMIHÁLYFALVI Dávid (Statius) (ca. 1677 – 1710 05)

*Nat.*: (T) *Coll.*: Unit. Claus.

*Civ.ac.1*: L 1702 03 24

*Fac.*: Phil

*Adnotationes*: Unit. Prof. Unit. Coll. Claus. 1705–1710

VÁRFALVI PÁLFI Zsigmond (ca. 1674 – 1737 04 30)

*Nat.*: (T) ransylvano Ungarus *Coll.*: Unit. Claus.

*Civ.ac.1*: L 1698 06 17 *Civ.ac.2*: F 1699 09 07

*Civ.ac.3*: L 1701

*Fac.*: Phil Th

*Repatr.*: 1702

*Ac. alien.*: F a/d O 1698 post 03; Engl. 1701

*Adnotationes*: Unit. Lector Claus. 1702–; Ds. Claus. 1707–; Episcop. 1724–1737

WISZOWATY Andreas (ca. 1686 – 1735 12)

*Nat.*: (T) Polonus

*Repatr.*: 1722 01 23

*Visit.*: NL ca. 1712–1722

*Adnotationes*: Unit. Ds. Pol. Unit. Eccl. Claus. + Lector Claus. 1726–



## Kämpfen für Wahrheit und Einheit in der Kirche: Acontius und Sommer über die „Stratagemata Satanae“ (1565, 1570)\*

In der Rezeptionsgeschichte von Acontius' berühmtem Buch *De stratagematis Satanae*<sup>1</sup> stellt die Bearbeitung, die der Klausenburger Professor Johannes Sommer im Jahre 1570 hergestellt hat, ein interessantes Kapitel dar. Das in London konzipierte Werk, das in Basel 1564 gedruckt wurde und innerhalb von einem Jahr eine zweite, sehr vermehrte und korrigierte Ausgabe nebst einer Übersetzung ins Französische erlebte, ist nach einigen Jahren auch Sommer in die Hände gekommen.<sup>2</sup> Er hatte sich vor kurzem den Antitrinitariern Siebenbürgens angeschlossen und meinte nun, daß durch eine Verkürzung bzw. Umarbeitung der Einfluß dieser Schrift auf die derzeit heftige theologische Diskussion vergrößert werden könne.

Die Sommersche Version ist aber nie gedruckt worden. Die Handschrift, die in der Unitarischen Bibliothek von Klausenburg aufgehoben wurde,<sup>3</sup> geriet in völlige Vergessenheit. Erst in unserer Zeit hat Antal Pirnát, der in seinem Werk über die Ideologie der Siebenbürger Antitrinitarier, das 1961 erschien und in dem die Rolle Sommers im radikalisierenden Antitrinitarismus der 1570er Jahre ausführlich dargelegt worden ist, als erster wieder dieser Handschrift gebührende Aufmerksamkeit geschenkt.<sup>4</sup> Pirnáts Buch setze ich als bekannt voraus. Nach Pirnát hat

\* Ich danke an dieser Stelle Herrn Pfarrer Christoph Huss (Zeist) für die Durchsicht der deutschen Fassung meines Beitrags.

<sup>1</sup> Neueste Edition: Giacomo ACONCIO, *Stratagematum Satanae libri VIII*, a cura di Giorgio RADETTI, Firenze 1946 (Edizione nazionale dei classici del pensiero italiano, 7). Ich benutze in diesem Aufsatz: *Jacobi Acontii Satanae Stratagematum libri octo...* Editio critica curavit Gualtherus KOEHLER, Monaci 1927. Man findet die Editionen und die Literatur genannt in: *Bibliotheca Dissidentium*, XIV, 55–117. Vgl. auch den Artikel von Erich HASSINGER in: TRE, hrsg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller, I, 402–407. Über das Leben von Acontius: Charles Donald O'MALLEY, *Jacopo Aconcio*, trad. di Delio Cantimori, Roma 1955.

<sup>2</sup> Es wurde die 2., erweiterte Auflage, wie die 1. Auflage in Basel gedruckt, 1565, in der Edition Koehler angedeutet als A<sup>1</sup>. Man vergleiche z. B. die Bibeltexte, die Sommer 879 des in der nächsten Note zitierten Manuskripts anführt und die in der 1. Auflage noch nicht da waren, sondern erst in die 2. Auflage von Acontius hineingefügt worden sind (Hrsg. Koehler, 64f.).

<sup>3</sup> Academia III. Nr. 1669 (*The Manuscripts*, 1669). Kodex des Matthäus Torockai, Nr. XXVI, 851–928. Ich danke Herrn Prof. Dr. Mihály Balázs für seine Bereitschaft, mir eine Fotokopie dieses Manuskripts zukommen zu lassen.

<sup>4</sup> PIRNÁT, *Die Ideologie*, 21–29.

auch Antonio Rotondò die Handschrift vom Sommerschen Acontius-Traktat eingehend studiert. In seinem schon 1969 veröffentlichten Aufsatz über Sommers Entwicklungsgang hat Rotondò die ihm zur Verfügung stehenden Quellen selbständig untersucht und kommt auf Grund dieses Studiums an einigen Punkten zu einer detaillierteren Schilderung der Ereignisse.<sup>5</sup> Jüngst hat sich Mihály Balázs in seinem Buch über den siebenbürgischen Antitrinitarismus mit diesem Traktat befaßt.<sup>6</sup> Einige von seinen Beobachtungen werde ich in meinem Referat nachher erwähnen.<sup>7</sup>

Die Frage, die uns hier beschäftigen wird, betrifft die Art und Weise, worauf Sommer die Acontius-Schrift für seine religiösen Interessen nutzbar gemacht hat. Es gibt nicht nur stilistisch, sondern auch inhaltlich erhebliche Unterschiede zwischen den beiden Werken. Sommer hat in einer Vorrede dargelegt, wie er das ziemlich weitschweifige Buch bearbeitet hat. Er gesteht offen, daß er auch eigene Gedanken und Beispiele hinzugefügt hat. „Caeterum inventio et methodus Acontii tota est, saepe etiam et phrasis“, so betont er jedoch. M. a. W.: Es bleibt Acontius' eigenes Werk. Sie beide, Acontius und Sommer, hätten dasselbe Ziel, nämlich zu Nutz und Frommen der Kirche zu arbeiten („ut ecclesiae prodesset“). Nochmals bekraftigt er: „Acontius ipse in manibus est“: „Acontius selbst habt ihr jetzt in euren Händen“ (853). Wir werden sehen, inwieweit das stimmt.

Die stilistischen Änderungen und die vielen Hinzufügungen literarischer oder historischer Art, die sich die ganze Sommersche Paraphrase hindurch finden, möchte ich jetzt beiseite lassen. Ich konzentriere mich auf den Inhalt. Es sei aber gleich bemerkt, daß sich der Inhalt der ursprünglichen *Satanae Stratagematum libri octo* schwer von der Form trennen läßt. Wer die Schrift von Acontius liest, wird sich wundern, wie zögernd der Gedankengang manchmal vorankommt, wie oft der Autor sich wiederholt, wie vage er sich – trotz der unglaublichen Schärfe seiner psychologischen Beobachtungen – über seine eigene Lage äußert. Das hat alles mit dem Ziel seiner schriftstellerischen Arbeit zu tun, das m. E. ein doppeltes ist. Langfristig erhofft Acontius von seinem Buch, daß es dazu beiträgt, in der ganzen Christenheit dem Wirken Satans ein Ende zu bereiten, so daß alle, die an Christus glauben, sich gegenseitig als Brüder anerkennen werden. Kurzfristig hat er aber ein ganz konkretes Ziel vor Augen: die Stärkung der geistlichen Lage der Gemeinde, deren Mitglied er war, nämlich der reformierten Gemeinde nieder-

<sup>5</sup> Antonio ROTONDÒ, *Studi e ricerche di storia eretica italiana del cinquecento*, I, Torino 1974 (Pubblicazioni dell' Istituto di scienze politiche dell' Università di Torino, vol. XXXI), 172–180.

<sup>6</sup> Mihály BALÁZS, *Early Transylvanian Antitrinitarianism (1566–1571). From Servet to Palaeologus*, Baden-Baden & Bouxwiller 1996 (*Bibliotheca Dissidentium, Scripta et Studia*, nr. 7), 196–204.

<sup>7</sup> Man kann sich nur wundern über die oberflächliche Art, in der Alexander UNGHVÁRY das Anliegen von Acontius und Sommer beschreibt in seinem *The Hungarian Protestant Reformation in the Sixteenth Century under the Ottoman Impact. Essays and Profiles*, Lewiston (etc.) (o. J.) (Texts and Studies in Religion, 48). Ich werde in diesem Aufsatz dieses Buch daher außer Betracht lassen.

ländischer Flüchtlinge in London. Er war ein Mitglied unter anderen Mitgliedern, aber in großen Schwierigkeiten, weil sie ihn exkommuniziert haben. Ohne theologisch ausgebildet zu sein, gibt er sich große Mühe, dem Sinn des Bibelwortes nachzuforschen, so daß es sich in einer bestimmten Situation nicht autoritär, sondern mit der Kraft des Geistes durchsetze. Und eben dazu braucht er viele Worte. Acontius hatte auch kein kirchliches Amt inne und seine sehr kritische Analyse der kirchlichen Vorgänge, die er in den reformierten Gemeinden Londons wahrnahm, kann er nur vorsichtig vorbringen. Auch dazu sind viele Worte, Redewendungen usw. nötig. Um Acontius' Argumentation richtig einordnen zu können, kann ich nicht umhin, die Entstehungsgeschichte dieser „VIII Bücher“ kurz zu beschreiben.

Es ist die sog. „causa Hamstedi“, die Acontius dazu veranlaßt hat, die „Stragemata Satanae“ zu untersuchen und zu beschreiben; Auke Jelsma hat das schon 1960 in überzeugender Weise dargelegt.<sup>8</sup> Adriaan Cornelius van Haemstede, der Pfarrer der niederländischen reformierten Gemeinde in London, wohin seit der Verschärfung der spanischen Inquisitionspolitik viele Protestanten aus den aufständischen Niederlanden geflohen waren, wurde von einem Teil seiner Gemeinde und des Kirchenrats der Häresie verdächtigt, weil er anabaptistischen Flüchtlingen die Hand gereicht hat. Es entstand eine mühsame Debatte über die Frage, inwieweit die anabaptistische Inkarnationslehre, wodurch die menschliche Natur des Erlösers nicht ausreichend gesichert zu sein schien, für Reformierte noch akzeptabel sein konnte. Als Haemstede sich weigerte, eine Schuld seinerseits anzuerkennen, wurde er exkommuniziert und „dem Satan ausgeliefert“ wie auch sein Freund Acontius. Sie beide haben nachher noch einige Male versucht, mit den kirchlichen Behörden über die strittigen Punkte ins Gespräch zu kommen, aber vergebens: die niederländischen Calvinisten zeigten Härte, der Edmund Grindal, der Bischof von London, der als Superintendent der Flüchtlingsgemeinden die kirchliche Zensur autorisieren mußte, schließlich nur nachgeben konnte. Haemstede mußte aufs neue emigrieren. Von seinem Lebensende (1562?) sind keine Berichte vorhanden. Acontius, der eine von Königin Elisabeth I. geschützte Position als Ingenieur bekleidete, schloß sich der spanischen Flüchtlingsgemeinde in London an, die ihm und anderen Dissidenten eine wohltuende Toleranz bot.<sup>9</sup> Jetzt fing Acontius an, die aufregenden Ereignisse innerhalb der reformierten Flüchtlingsgemeinden unter dem Aspekt der „Stragemata Satanae“ zu betrachten und darüber ein Traktat zu konzipieren. Das Buch kam unter großem Zeitdruck zustande; auf die 1. Auflage, die noch 1564 gedruckt wurde

<sup>8</sup> A. J. JELSMA, *Adriaan van Haemstede en zijn martelaarsboek*, Gravenhage 1960, bes. Kap. 5: „De nasleep van de ‚Causa Hamstedi‘ in het werk van Acontius“, 206–228. Vgl. auch: A. J. JELSMA, *Waarom de reformatie mislukte*, (o. O.) 1993 (Kamper oraties, 2). S. weiter: O'MALLEY, a. a. O., 56–65: „La controversia fra Adriaan van Haemstede e la chiesa olandese dei rifugiati.“

<sup>9</sup> A. G. KINDER, *Casiodoro de Reina*, London 1975, 23; Owe BOERSMA, *Vluchting voorbeeld. De Nederlandse, Franse en Italiaanse vluchtelingenkerken in Londen, 1568–1585*, (o. O.) 1994, 31, 33.

(die Titelseite erwähnt das Jahr 1565), folgte schon kurz danach eine stark vermehrte 2. Auflage. Vieles aus der Entstehungsgeschichte dieses Werkes bleibt aber unsicher. Auch Acontius' Todesjahr ist unbekannt; O'Malley nimmt an, daß er 1566/1567 gestorben ist.<sup>10</sup>

Die Acta der Verhandlungen, die zwischen dem niederländisch-reformierten Kirchenrat und Haemstede geführt worden sind, geben uns einen guten Eindruck der gegenseitigen Argumentation und ermöglichen uns, die unterschiedlichen Phasen der „causa Hamstedii“ genau und manchmal wortwörtlich zu verfolgen.<sup>11</sup>

Erst wenn man diese Geschichte zur Kenntnis nimmt, sprechen Acontius' Ausführungen und Anschuldigungen eine deutliche Sprache. Besonders wird es jetzt deutlich, daß Acontius in der Frage nach der Rechtmäßigkeit einer Zensurmaßnahme oder nach der konfessionellen Basis der kirchlichen Gemeinschaft nicht irgendwelche Theorien ausprobiert, sondern daraufhin arbeitet, den Riß in der Londoner Gemeinde zu heilen und seinen Mitbrüdern die Augen für die satanischen Versuchungen, die hinter diesem ganzen Vorgang stecken, zu öffnen.<sup>12</sup>

Wie geschickt nun auch die Reduzierung von den acht „Büchern“ des ursprünglichen Werkes bis auf fünf gemacht ist – durch Sommers Bearbeitung –, ist Acontius' Werk ein Stück theoretischer Literatur geworden, dessen Sprache nicht mehr die lebensnahe Expressivität des Originals besitzt. Die Paraphrase ist als ein selbständiges Werk Sommers zu würdigen. Hinzu kommt, daß – wenn auch der Substanz und der Zielsetzung nach das Original erhalten geblieben ist – bei näherer Betrachtung sehr eigentümliche Änderungen auffallen, wodurch der Blick statt London auf Siebenbürgen gerichtet wird. Soweit allerdings Acontius die „Stratagemata Satanae“ im Herzen der Christen beschreibt, schließt sich Sommer dem gern an, die Analyse des Benehmens der Theologen und der Kirchenführer inklusive. In Acontius' Analyse des Klerikalismus haben viele in ganz Europa sich finden können.

An vier Beispielen der Sommerschen Version möchte ich hier das Verhältnis zwischen Sommer und Acontius deutlich machen, nämlich bezüglich der Taufpraxis, der Trinitätslehre, der „Prophezei“ und des Symbols.

An einigen Stellen lesen wir bei Sommer ausführlich über Lehre und Praxis der Taufe (856, 870, 875f., 891f.), während Acontius gerade nicht davon gesprochen hat. Dieses läßt sich aus den unterschiedlichen Umständen, die Acontius und Sommer zu berücksichtigen hatten, erklären. Welcher der konkrete Anlaß für Sommer gewesen ist, im Kapitel über die Veränderungen in der christlichen Lehre eine längere Abhandlung über das Entstehen der Kindertaufe hinzuschlieben, vermag ich nicht zu sagen. Daß sich Acontius aber in seinen

<sup>10</sup> O'MALLEY, *a. a. O.*, 50f.

<sup>11</sup> *Kerkeraads-protocollen der Nederduitsche vluchtelingen-kerk te Londen 1560–1566*, uitgegeven door A. A. van SCHELVEN, Amsterdam 1921 (Werken uitgegeven door het Historisch Genootschap te Utrecht, III/46), 445–466.

<sup>12</sup> In der „Epistola apologetica“ an Bischof Grindal (1564), worin Acontius bittet, wieder in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen zu werden, tauchen dieselben Fragen auf; s. den Text hinter *Satanae Stratagemata*, Hrsg. KOEHLER, 235–242.

Ausführungen fast nirgends auf die Taufe bezieht, geschweige denn, wie Sommer, die Praxis der Kindertaufe zu kritisieren wagt, nimmt nicht Wunder, wenn man in Betracht zieht, dass das Verhältnis zu den Anabaptisten gerade der Ursprung der „causa Hamstedii“ war. Acontius hatte es vermieden, diesen wunden Punkt zu berühren.

In seiner Skizze der theologischen Entwicklung Sommers weiß Rotondò auf eine sehr merkwürdige Änderung im Acontius-Traktat<sup>13</sup> hin. Wenn Acontius die Entartung der christlichen Lehre und Praxis tadeln, führt er davon allerhand Beispiele aus der Liturgie, dem Ehorecht usw. auf,<sup>14</sup> die Sommer nicht übernimmt. Anstelle dessen gibt Sommer einen Kommentar zur Geschichte der Trinitätslehre (856f.). In London waren die diesbezüglichen Loci nicht umstritten. Ob Acontius antitrinitarische Gedanken gehegt hat, wird noch immer diskutiert; in den acht „Stratagemata“-Büchern bleibt dieses Thema unter dem Tisch. Daß nun Sommer offen seine Kritik an dem trinitarischen Dogma in seine Acontius-Paraphrase hineinträgt, ist in seiner damaligen Situation, worin er allmählich zu einer völligen Ablehnung der Trinitätslehre voranschreitet, zwar verständlich, tut aber dem Original m. E. Unrecht.<sup>15</sup>

Einigermaßen naiv kann man es nennen, daß Acontius, der so scharf die satanischen Machenschaften in der Schultheologie und in den Aktivitäten kirchlicher Gremien aufzudecken wußte, sich von der „Prophezei“ nur Gutes versprach. Wie dem auch sei, auch Sommer, jeder Tyrannei – auch der konfessionellen – abhold, ist es wichtig, das „ius sedentium“ und die „libertas sententiarum“ (923) beizubehalten. Er überbietet Acontius sogar in seiner Hochschätzung dieser altkirchlichen Institution, die im Reformationszeitalter in einigen Städten wie Zürich und London, erneuert wurde (895–904).<sup>16</sup> Balázs, der diesen Teil der Sommerschen Version ausführlich bespricht, möchte daraus auch die Tatsache erklären, daß Sommers Manuskript nie gedruckt worden ist: der Traktat sei in seiner neuen Form für die damaligen Verhältnisse in Siebenbürgen als spiritualistisch und deshalb als zur Verbreitung durch den Druck nicht geeignet betrachtet worden.<sup>17</sup>

Am klarsten treten die Unterschiede zwischen London und Kolozsvár zutage, wenn man die Stelle, die das Apostolicum in den beiden Werken innehaltet, miteinan-

<sup>13</sup> ROTONDÒ, *a. a. O.*, 175f.

<sup>14</sup> *Satanae Stratagemata*, Hrsg. KOEHLER, 8.

<sup>15</sup> Hat es einen antitrinitarischen Hintergrund der Schrift von Acontius gegeben, den nun Sommer explizit machen können, wie Rotondò behauptet? „Nel compendio degli *Stratagemata Satanae* il Sommer esplicitava o piuttosto, a torto o a ragione, deduceva presupposti antitrinitari dal latitudinarismo teologico dell’Aconcio“ (ROTONDÒ, *a. a. O.*, 190; vgl. auch 180). Ich möchte es bezweifeln, obwohl ich weiß, daß Rotondò der Spur von Cantimori folgt, der geneigt war, die Anschuldigungen der Führer der orthodoxen protestantischen Kirchen gegen Acontius im historischen Sinn durchaus ernstzunehmen (Delio CANTIMORI, *Italienische Haeretiker der Spätrenaissance*, Deutsch von Werner Kaegi, Basel 1949, 317–320).

<sup>16</sup> Über die „Prophezei“ und „lex sedentium“ s.: George Huntston WILLIAMS, *The Radical Reformation*, 3. Aufl., Kirksville (Miss.) 1992, reg. und bes. 521 und 1254 (Sixteenth Century Essays and Studies, XV).

<sup>17</sup> BALÁZS, *a. a. O.*, 202–204.

der vergleicht. Hierüber möchte ich etwas ausführlicher reden. Welche Funktion hat das Apostolicum bei Acontius? Auf der Suche nach einem „Symbol“, das wahrhaftig den spezifischen Bedingungen, die er zuvor dargelegt hat, entspricht, erwähnt Acontius zwar das Apostolicum, fügt aber gleich hinzu, daß es leider nicht mehr möglich ist, mit diesem allzu sehr verblaßten und biegsamen Text die wahren Christen zu einigen. Natürlich kann Acontius nicht umhin zuzugestehen, daß die protestantischen und katholischen Kirchen alle auf diesem Bekenntnis basieren, aber gerade deswegen mag er es nicht als Band der Einheit propagieren. In seinen Augen ist ja die katholische Kirche die falsche. Weiter muß man sich vergegenwärtigen, daß das vornehmste Stück der christlichen Lehre, die Rechtfertigung, im Apostolicum fehlt.

Sommer hingegen läßt durchblicken, daß s. E. das Apostolicum noch immer seinen Nutzen hat. Es wäre in der siebenbürgischen Situation der 1570er Jahre eine ganz und gar unnötige Belastung der kirchlichen Beziehungen zwischen den katholischen und den drei protestantischen Konfessionen gewesen, das Apostolicum beiseite zu schieben, zumal es über die strittige Frage der Trinitätslehre schweigt.<sup>18</sup>

Dabei ist es nützlich zu bedenken, daß die Schrift von Acontius inmitten einer reformierten Gemeinde entstanden ist, während Sommer ein Wortführer von den Antitrinitariern war. Es gehört zum Wesen des reformierten Kirchenverständnisses, daß ein Gottes Wort gemäß aufgestelltes Glaubensbekenntnis die Glieder verbindet. Über die Antitrinitarier hat Balázs kürzlich gesagt, daß sie ihre Glaubensbekenntnisse betrachteten „merely as didactic summaries serving occasional purposes, which could be modified at any time“.<sup>19</sup> Das sollte man im Auge behalten, wenn wir die Unterschiede zwischen Acontius' Buch und der Sommerschen Version bezüglich der Symbolfrage analysieren.

Acontius schrieb seine Abhandlung unter dem Eindruck des gegen Haemstede geführten Ketzerprozesses. Daß seine eigene Kirche auf die inquisitorische Praxis der Papstkirche zurückgriff, hat ihn aufs tiefste schockiert. In der Verurteilung und Vertreibung von Haemstede konnte er nur die „Stratagemata Satanae“ am

<sup>18</sup> „Satius itaque erat generalem aliquam confessionis formam de necessariis ad salutem doctrinae capitibus retineri, qualis in symbolo apostolorum expressa est, quam ultiro hostes in perniciem nostram armare, et dissentientibus illis de fide locutionibus ad calumniam ipsis viam sternare. Nam si una est fides, quorum tanta diversitas“, (923). „Ostensum est prius, quea ad salutem cognitum sunt necessaria, ex illis facile appetat, quea in eiusmodo symbolo comprehendendi debeant sic ut nec redundet nec desit quempiam. Et habet sane omnia illud quod Apostolicum vocamus, verum usus iam olim nullus est. Cum nam illo nos profiteamur christianos debebant in fidelibus agnosciri, quotquot illud recipiunt, sed hodie nil minus fit. Nisi quis enim omnes subdistinctiones, et minutissimas monachorum subtilitates se credere confirmet, quantumvis symbolum recipiat reiicitur ac nisi omnibus subscribat, sine exceptione haereticus habetur“, 923. In seiner *Refutatio scripti Petri Carolii*, Ingolstadtii 1583, gibt Sommer eine „Summa doctrinae Apostolicae de Deo et unigenito filio suo Jesu Christo“, f. 30<sup>v</sup>–34<sup>v</sup>. Dieses Kapitel enthält eine große Anzahl schlichter Glaubenssätze nebst biblischen Belegstellen.

<sup>19</sup> BALÁZS, a. a. O., 44.

Werk sehen. Nun erhoffte er von seinem Buch, daß es das Verfahren der Reformierten als satanisch entlarven würde und daß in Zukunft die Glaubenseinheit zunächst unter den Reformierten, aber wenn möglich auch mit den anderen Konfessionen hergestellt werden konnte. Dazu entwarf er nun ein Bekenntnis, das als „*Symbolum Acontianum*“ bekannt geworden ist, ein Versuch um des kirchlichen Friedens willen die „*necessaria*“ zusammenzufassen.<sup>20</sup> Dabei ging es ihm darum, die Grenzen der Kirche zu definieren und zu wahren. Um etwas ausrichten zu können, sollte dieses Symbol nur die wichtigsten Glaubenssätze enthalten, die somit tatsächlich Geltung haben sollten. Sehr detailliert werden die Bedingungen ausgearbeitet, worunter die Kirchenmitglieder, die gegen das Bekenntnis Bedenken haben, noch innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft geduldet werden könnten. Er zieht eine Grenze zwischen einem Häretiker und einem Apostaten; der erstere gehört zur Gemeinde, solange seine abweichenden Thesen nicht zu den „*necessaria*“ gehören und er sich (ohne für seine Ideen Propaganda zu machen) noch innerhalb der Grenzen des biblischen Wortes befindet. Der Apostat hat sich außerhalb der Gemeinde begeben, indem er sich nicht länger der Autorität der Bibel unterwirft. Trotzdem kann auch er nicht gezwungen werden, seine Überzeugung aufzugeben. Ein brüderliches Verhalten sei vorherrschend, um die Wahrheit dürfe aber nicht gefeilscht werden. Ich möchte deshalb die Position von Acontius nicht, wie Rotondò, als Latitudinarismus bezeichnen.<sup>21</sup>

Wenn in der Ideengeschichte von Acontius als von einem Vorkämpfer der Toleranz die Rede ist – er *hat* ja energisch die Gewissens- und die Redefreiheit verteidigt und sich gegen jede Gewaltausübung in Glaubensangelegenheiten gewehrt –, darf nicht übersehen werden, daß aus seiner Sicht die Kirche kein Raum für unverbindliche Aussagen sein kann. Sehr scharf hat er die autoritäre Papstkirche verurteilt, nicht aber die „Kirche“ als neutestamentliche Gemeinde der Gläubigen abgelehnt. Acontius’ Symbolentwurf ist nicht der Ausdruck eines deistisch angehauchten Aufklärungsdenkens. Das Symbol sollte seiner Kraft nicht zugunsten einer allgemeinen Menschheitsreligion beraubt werden.<sup>22</sup> Bezeichnend ist, wie Acontius es im Apostolicum bemängelt, daß darin die Recht-

<sup>20</sup> Literatur über die „*necessaria*“: Johan Murk Rients DIERMANSE, *De fundamentele en niet-fundamentele geloofsartikelen in de theologische discussie*, Franeker 1974; Wilfried JOEST, „Fundamentalartikel“, TRE, XI, 727–732.

<sup>21</sup> ROTONDÒ, *a. a. O.*, 180, 190; vgl. Martin SCHMIDT, „Ecumenical Activity on the Continent of Europe in the Seventeenth and Eighteenth Centuries“, in: *A History of the Ecumenical Movement 1517–1948*, ed. by Ruth ROUSE and Stephen Charles NEILL, London 1954, über Acontius’ Stellungnahme: „This Biblical humanism which reduces Christian ethics to the forgiveness of sins and mercy [...] and which, with carefull minuteness, questions Church history as to the preservation or abandonment of pure doctrine and of the original life of the Church, manifests one of the most important springs of ecumenical thinking in that it rests on the central truth of redemption, and, without becoming indifferent to truth, regards heretics as still fruitfull branches in the Church because of their acceptance of the authority of Scriptures“, 76.

<sup>22</sup> Vgl. auch: Erich HASSINGER, *Studien zu Jakobus Acontius*, Berlin 1934, 78 (Abhandlungen zur Mittleren und Neueren Geschichte, 76).

fertigungslehre, das Herzstück der Reformation, nicht genannt worden ist: aus diesem Grund könne es heutzutage nicht mehr die gewünschte „Symbolkraft“ ausüben und überdies sei es für die Menschen im allgemeinen eine nichtssagende Formel geworden. Ich denke, daß ich Acontius' Anliegen beim Entwurf seines Symbols am besten dadurch kennzeichne, daß nun, wenn man über die „necessaria“ Klarheit erreicht hat, die Diskussion über weitere Glaubenthemen auf der Grundlage der Heiligen Schrift freigegeben werden kann. Dabei ist die „Prophetezi“ ausdrücklich für alle, d. h. namentlich auch für Laien, als eine Garantie gegen Klerikalismus und Bekennniszwang zu fördern. Alles in allem ging es ihm in erster Linie um die Einheit der Kirche.

Sommers Text weicht in den Passagen über die Funktion eines allgemeinen christlichen Symbols ziemlich stark vom acontianischen Original ab. Wie Acontius, ist Sommer zwar bestrebt, den christlichen Glauben in verständlichen und biblischen Worten zu beschreiben. Während aber Acontius, auf der Suche nach einem zeitgemäßen und verbindlichen Bekenntnis, sich nicht mit dem Apostolicum zufriedengeben kann, weil es einerseits zuviel, und andererseits zuwenig aussagt, ist es für Sommer doch noch nützlich, sozusagen als Elementarkonfession.

Eigentlich aber ist für Sommer ein Symbol hinderlich, weil es immer wieder durch die Machenschaften des Satans mißbraucht wird. Jedesmal, so Sommer, wenn wir versuchen, unseren Glauben mit neuen Worten auszudrücken, schreit man, daß wir eine neue Doktrin erfunden haben und daß eine neue Sekte gegründet worden ist. Sommer möchte die Möglichkeit beibehalten, über den Glaubensinhalt weiter zu diskutieren, ohne gleich als Ketzer verdächtigt zu werden. Das wäre möglich, wenn wir das Apostolicum, das alles enthält, „quae ad salutem cognitionem sunt necessaria“ (923), als Ausgangspunkt akzeptieren. Dabei kann es natürlich nicht so sein, daß ein Symbol, wenn es einmal schriftlich fixiert worden ist, wortwörtlich „pertinaciter“ verteidigt werden müßte. Und leider sind im Laufe der Zeit „minutissimae subtilitates“ hinzugefügt worden, die man heute zusammen mit dem Symbol selbst zu akzeptieren hat (918), so daß es wichtiger scheint herauszufinden, ob einer Lutheraner oder Zwinglianer ist, als zu wissen, daß man ein Christ ist (918).

Noch eine Bemerkung zum Schluß: Sommers Rolle in der aufkeimenden antitrinitarischen Bewegung Siebenbürgens ist noch ungenügend aufgeklärt. Mit erstaunlicher Kühnheit hat er angefangen, das Dogma der Trinität zu kritisieren, was z. B. aus seinen bekannten acht Thesen<sup>23</sup> klar wird. Er hat sie ein Jahr, nachdem er seine Version von Acontius' Traktat abschloß, aufgestellt. Es scheint mir,

<sup>23</sup> *Theses de Deo trino in personis, uno in essentia, ex eius fundamentis desumptae, herausgegeben am Ende des Bandes Tractatus aliquot christianaे religionis, Ingolstadii 1583.* Vgl. auch, was Sommer schreibt im I. Kap. des I. Buches seiner Schrift *Refutatio scripti Petri Carolii*, mit der Überschrift „Trinitatis cognitionem non esse ad salutem necessariam, ideoque non acerbe de illa esse contendendum“, f. I'. Mir war der Text nur zugänglich in der Form, wie er abgedruckt worden ist in: Stanislaus LUBIENIECIUS, *Historia reformationis Polonicae*, Freistadii 1685; neu herausgegeben von Henricus BARYCZ, Varsoviae 1971, 234–238 (Biblioteka Pisarzy Reformacyjnych, 9).

als ob er sich, bevor er anfing, seine Kritik zu entwickeln, von einem ähnlich kritischen Geist habe stärken lassen wollen. Die Bedeutung seiner Bearbeitung von Acontius' Buch ist durch den Verlauf der Geschichte wahrscheinlich doch nur auf ihn selbst beschränkt geblieben. In seinem eigenen theologischen Werdegang ist sie aber bahnbrechend geworden.<sup>24</sup> Eiferte Acontius für die Einheit in der Kirche, so wurde Sommer zuletzt von einer heftigen Sehnsucht nach einer Vertiefung der Wahrheit getrieben. Satans „Stratagemata“ waren aber in Kolozsvár nicht weniger als in London, eher mehr.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Vgl. die Beobachtungen von ROTONDÓ, *a. a. O.*, 190.

<sup>25</sup> Es ist gerade auffallend, wie oft Sommer in seiner *Refutatio scripti Petri Carolii* die Rolle Satans in der Kirchengeschichte und in den Polemiken seiner eigenen Zeit hervorhebt, ganz im Sinne von Acontius.



## Le cercle de Farkas Kornis. Les stratégies des élites unitariennes (1575–1603)

Je voudrais présenter les changements de la situation de la noblesse unitarienne pendant la période 1575–1603, et les réactions de cette même noblesse à ces changements. Pour examiner la religion des élites politiques, nous devons surmonter certaines difficultés. Tout d'abord, l'insuffisance des sources rend difficile la définition de l'appartenance confessionnelle des nobles. De plus, il ne suffit pas de connaître la religion de quelqu'un à un moment donné, ou connaître la religion d'un seul membre d'une famille, car, au cours de cette période, les conversions ne sont pas rares. Ainsi, il est fort possible qu'une personne, connue comme catholique fidèle, était unitarienne dans la plus grande partie de sa vie.<sup>1</sup> Il est également difficile de déterminer les dates exactes des conversions. En ce qui concerne les nobles admis comme unitariens, nous ne pouvons que difficilement les ranger dans différentes catégories. On peut constater que la noblesse appartient à la branche radicale de l'Église. Mais ce radicalisme a, lui aussi, beaucoup de branches. Quant aux cas connus, comme András Eössi, János Gerendi, les Kornis ou les sabbatistes, leurs idées sont également différentes.<sup>2</sup> Par conséquent, je ne tente pas d'établir des catégories. Je vais utiliser le mot «unitarien» comme une notion collective. Ce n'est pas du développement idéologique mais des changements politiques que je voudrais parler.

En 1575, l'unitarien Gáspár Bekes, ancien conseiller de grande réputation de János Zsigmond, ayant même visé à occuper le trône princier, s'est attaqué à István Báthory, au souhait du monarque Habsbourg qui se cachait à l'arrière-plan de cette tentative. Celui-ci voulait empêcher Báthory de devenir roi de Pologne, et voulait utiliser Bekes comme moyen de division.

Un jésuite espagnol, Alfonso Pisa, en analysant l'action de Gáspár Bekes, a fait une observation intéressante: selon lui, hors les causes politiques, l'attaque de Bekes comportait des motifs religieux, les unitariens luttaient contre les catho-

<sup>1</sup> Dans l'œuvre de Vencel Biró de même que dans celui de Fortunát Boros on peut trouver la biographie d'István Kakas, János Wass, Mihály Tholdalaghi et István Haller qui étaient unitariens, mais, après leur conversion, ils sont devenus les grands de l'Église catholique. Vencel BÍRÓ–Fortunát BOROS, *Erdélyi katolikus nagyok* (Les grands catholiques de la Transylvanie), Kolozsvár 1941, 39–40, 44–47, 51–57.

<sup>2</sup> PIRNÁT, *Arisztotelikánusok*, 363–392, IDEM, *Gerendi János és Eössi András*, ItK, LXXIV(1970), 680–684 et Róbert DÁN, *Eössi András és az erdélyi szombatosság genezise* (Eössi András et la genèse du sabbatisme de Transylvanie), ItK, LXXIX(1975), 572–577.

liques.<sup>3</sup> Ce n'est que pure propagande de dire que la religion des deux chefs est identifiée à celle de leur armée et de leur politique. En réalité, les deux armées sont assez hétérogènes. Dans le camp de Bekes, il y a plus d'unitariens, mais dans l'armée recrutée avec l'appui du roi Habsbourg on peut trouver les représentants de toutes les confessions. De la même façon, des nobles unitariens se rangent également sous les drapeaux de Báthory. Le prince a réussi à engager dans son camp Kristóf Hagymássy, conseiller et homme de guerre unitarien, le plus considéré de l'époque, dont la décision donne l'exemple aux autres. Aux côtés de Báthory, luttent Gáspár Kornis et, de l'autre branche de la famille, Mihály et Farkas Kornis. Mózes Székely attire également l'attention avec une action hardie dans cette bataille.<sup>4</sup>

Le conflit entre Báthory et Bekes illustre bien que les élites politiques ne prennent pas leurs décisions pour des raisons religieuses. A cette époque une grande partie des élites est encore unitarienne; la défense de la religion n'est pas son objectif primordial. En plus, les intérêts politiques et familiaux sont trop différents pour que la religion commune puisse devenir le principe ordonnateur. Beaucoup de nobles unitariens obtiennent une position importante de la part de István Báthory: par exemple, György Wass devient chef du comitat de Kolozs, Farkas Kornis et Mihály Petki deviennent «judex regius» de Udvarhelyszék.<sup>5</sup>

Le personnage et la politique de Bekes divisent la noblesse unitarienne. Ceux qui soutiennent Bekes ne font pas le simple choix d'un prince unitarien contre un prince catholique, ils acceptent l'orientation Habsbourgoise à l'ombre du danger turc. De plus, Bekes, comme *homo novus* d'un style sarcastique qui s'est rapidement et violemment enrichi, n'est pas populaire.<sup>6</sup>

Si l'on examine les événements du point de vue religieux, la bataille de Kerecszentpál est la première étape du processus, pendant lequel la noblesse unitarienne, en perdant sa position majeure, devient une minorité pourchassée. On

<sup>3</sup> Lettre d' Alfonso Pisa à Everardus Mercurian. Vienne, le 14 juillet 1575, MAH, I, 504–506 et Szabolcs BARLAY Ö., *Romon virág. Fejezetek a Mohács utáni reneszánszról* (Fleurs sur ruines. Chapitres de la renaissance après Mohács), Budapest 1986, 112.

<sup>4</sup> La description la plus détaillée de la bataille et des participants: Farkas BETHLEN, *Historia de rebus Transilvanicis*, Cibinii 1782, 294–383. Détails en hongrois: *Erdély öröksége* (L'héritage de la Transylvanie), Budapest s. d. [1942], réd. László MAKKAI et László Cs. SZABÓ, II, 17–47. Des exploits de Mózes Székely: István SZAMOSKÓZY, *Erdély története 1598–99, 1603* (Histoire de la Transylvanie 1598–99, 1603), trad. István BORZSÁK, Budapest 1981, 412–415.

<sup>5</sup> Le diplôme de nomination de Wass György est cité: Miklós LÁZÁR, *Erdély főispánjai* (Chefs de comitats de la Transylvanie), Budapest 1889, 32. La nomination de Kornis et ses fidèles: Báthory István parancsa Udvarhely székhez Gyulafehérvár, 1571. június 9., *Székely Oklevélétár* (Ordre de István Báthory...), réd. Károly SZABÓ, Kolozsvár 1890, III, 334.

<sup>6</sup> «Békes Gáspárt az ország nagyobb részén nem szeretik; mondják sok dologba, praktikába verte fogát, sok jószágot is csalt az szegény király fiától...» («Gáspár Békes n'est pas aimé par la plupart du pays; on dit qu'il s'est mêlé de nombreuses affaires et d'intrigues, il s'est même accaparé de biens au détriment du fils du pauvre roi...») – a écrit Kristóf Hagymássy à János Liszthi dans sa lettre datée du 27 mai 1571 au cours de la Diète de Gyulafehérvár. Dans cette même lettre il évoque les paroles du chancelier unitarien Mihály Csáky: «Békes

peut affirmer cela, bien que sur le moment le conflit ait des gagnants unitariens. La rétorsion cause une grosse perte dans plusieurs familles unitariennes: par exemple Miklós Eössi, Gáspár Bogáthy, Farkas Kabos et János Pókai ont été exécutés. Si l'on regarde les événements à distance, la noblesse perd l'occasion d'avoir de nouveau un prince unitarien en la personne de Bekes et de renforcer les positions de l'Église.

En revanche, sous le gouvernement des frères Báthory, commence une lente tendance de conversion au catholicisme, qui est accélérée par l'apparition des jésuites. István Báthory n'a pas choisi ses hommes selon des critères religieux, c'est pourquoi, dans sa vie, il n'y a pas encore de changements spectaculaires. Peu de personnes se voient obligées de se convertir pour entrer ou rester dans l'élite. Les coups d'essai pour convertir des politiciens au pouvoir restent sans résultat, les jésuites concentrent leurs efforts sur la génération suivante. Dans ses œuvres, Possevino explique clairement cette tactique. La cour doit être le point de départ du changement. Il faut attirer les enfants des nobles hérétiques à la cour et à l'école, puis il faut en faire un groupe élite et leur donner une éducation tout à fait spéciale. Ces jeunes doivent savoir que c'est grâce à leurs études et surtout à leur conversion au catholicisme qu'ils pourront acquérir de hautes positions, en surpassant les autres. Dans la vie de István Báthory, cette tactique n'est efficace que dans certains cas où les jeunes sont orphelins. Par exemple, les deux fils cadets de Gáspár Bekes ou les fils de Farkas Kabos, exécuté en 1575, fréquentent une école jésuite et se convertissent. Selon Possevino, c'était une solution plus ou moins acceptable pour les nobles unitariens aussi, comme par exemple pour un des nobles qui s'exprime ainsi: «Laissez nous vivre à notre façon, mais si Votre Majesté le désire, nous offrons nos fils et nous serons contents.» Il y a quand

Gáspár ō kegyelme azki ezben járt [a speyeri egyezmény létrehozásában] most is fut, fárad ott kùnn, de fejedelmi kontyot azért még nem vágunk fejére; hagyja ott az fogát azhol azt fente vagy fenette. Isten és kegyed is látja az fejünköt senkiért se kockáztathatjuk, se az ország és hatalmas császár haragját magunkra nemzetünkre nem vonhatjuk...» («Gáspár Békes, qui a œuvre pour le pacte de Speyer continue à se fatiguer là-bas; mais, malgré ses efforts, nous ne lui offrirons pas la toque de prince. Qu'il reste là où il s'est livré aux intrigues. Dieu sait et vous aussi que nous ne devons pas risquer notre peau ni provoquer la colère du pays et de l'empereur très puissant contre notre nation...»), in: *A Báthoriak kora* (L'époque des Báthori), réd. Katalin SEBES, Budapest 1982, 5–9. Pál Gyulai, favori puis secrétaire de Bekes, dans sa lettre sur le capitänat de Várad remarque parmi les exemples négatifs: «sokan elidegenednek embertől, a kedvetlen és megsértő tréfával, mint a szegény Bekes uramtól ki sok gonosz akarót szerzett vala magának a mód nélkül való tréfával.» («nombreux sont ceux qui s'éloignent de ceux qui font de mauvaises et blessantes plaisanteries, comme le pauvre sieur Bekes qui s'est fait beaucoup d'ennemis avec ses plaisanteries illimitées.»), Pál GYULAI, *Tanácsi tükör* (Miroir du gouvernant 1585), in: *Janus Pannonius – Magyarországi humanisták* (Janus Pannonius – Humanistes en Hongrie), réd. Tibor KLANICZAY, Budapest 1982, 1262.

même beaucoup de protestations contre le rôle convertisseur des écoles. En 1588, pendant la diète où l'on a expulsé les jésuites, l'une des plus importantes accusations était la dépravation intellectuelle de la jeunesse.<sup>7</sup>

Les élites non-catholiques ont gagné la première grande bataille de la guerre contre les jésuites. Mais ce n'est qu'une victoire tardive parce qu'elles n'ont pas réussi à garder leur influence sur Zsigmond Báthory. C'est pourquoi, les élites anciennes créées par István Báthory doivent tout d'un coup concourir pour la grâce princière. Le prince commence à créer son propre groupe politique et dans ses choix, l'aspect religieux joue déjà un grand rôle. Comme il est jeune, le nombre des jeunes augmente dans la cour, et ce sont surtout les catholiques qui obtiennent les postes de confiance. Cette tendance provoque tout de suite une série de conversions, en premier lieu de ceux qui choisissent une carrière administrative. Ils réagissent le plus rapidement. Il suffit de mentionner l'exemple de Zsigmond Sarmasághy, qui était unitarien, mais qui, après sa conversion, acquiert le titre même de conseiller.<sup>8</sup> Le prince réussit à s'attirer les hommes de guerre aussi, hommes qui étaient toujours hostiles au gouvernement des élites administratives de haute culture. Le prince a besoin de leur appui, c'est pourquoi, parmi eux, la favorisation des catholiques n'est pas si marquante.<sup>9</sup>

A cette époque, on cherche en vain une unité d'action de la noblesse unitarienne. Son but principal est, comme toujours, l'assurance de la grâce du prince, c'est à dire que ce sont les intérêts familiaux qui prédominent. En conséquence, leurs réactions sont très variées. Quelques-uns changent de religion, d'autres épousent une femme catholique pour s'assurer un exercice de culte sans problèmes. Il y a encore un groupe qui cherche la coopération avec les membres des autres Églises protestantes, comme par exemple la famille Kornis de Homoródszentpál. Pour les années quatre-vingts, Mihály et Farkas Kornis ont de façon considérable augmenté leur héritage en contractant des mariages avantageux. C'était surtout le troisième mariage de Mihály Kornis avec Sára Erdélyi qui était important. Les deux soeurs de sa femme ont épousé János Gerendi et György Wass. Ainsi les Kornis se sont apparentés à deux grands hommes politiques unitariens de l'époque. Les mariages de Mihály Kornis sont restés sans enfants et, après sa mort, son

<sup>7</sup> Antonio POSSEVINO, *Transilvania* (1584), publ. Endre VERESS, Budapest 1913, vol. V, chapitres 1 et 3, p. 173–180, 184–185. L'enfants de Bekes: *Son testament*, in: Történelmi Tár, 1891 145–148. Publ. Samu BARABÁS et Adorján DIVÉKY, *A Bekes-család szerepe Lengyelországban* (Le rôle de la famille Bekes en Pologne), Debrecen 1944, 17–20. Accusations contre les jésuites: *Repetita breviter de nostrorum e Transylvania ejectione historia*, in: *Fontes rerum Transsylvaniaicarum*, V, ed. Endre VERESS, Budapest 1921, 21–29.

<sup>8</sup> Au cours des années 90 de nombreux jeunes nobles ont été catholicisés: les frères Wass, Ferenc et János, Miklós Bogáthy, János Bodoni, György Forró, Miklós Kabos, etc.

<sup>9</sup> Je n'énumère que les plus importants: outre le catholique Kristóf Keresztúri, sont calvinistes Ferenc Geszti capitaine de Déva, István Bocskai capitaine de Várad (à savoir que ce dernier est l'oncle du prince). Gáspár Kornis et Gábor Haller sont unitariens.

frère a hérité une grande partie de sa fortune.<sup>10</sup> Farkas Kornis a pu encore accroître cette fortune avec l'aide du chancelier Farkas Kovacsóczy qui, au cours de ces années, fait de petites mais nombreuses donations à Kornis. Des rapports de parenté et d'amitié les relient entre eux, mais il y a une meilleure explication de ce soutien: c'est que dans ses projets, le chancelier a réservé un rôle très important à la famille Kornis.<sup>11</sup>

On sait bien que l'idée de l'État de Kovacsóczy, basée sur le modèle de la république vénitienne, était celle d'un gouvernement collectif dominé par la noblesse. Cette théorie a été présentée en 1584, dans une oeuvre intitulée *De administratione Transylvaniae*, où Kovacsóczy commence à chercher les cadres pour son idéologie. Le chancelier et son cercle veulent faire triompher leurs idées à l'aide de la formation de la future génération politique. Il vaut la peine de parcourir la liste des aristocrates qui, entre 1587 et 1594, fréquentaient des universités étrangères sous la protection de Kovacsóczy: Sándor Sombory, Ferenc Bánffy, György Kornis, Miklós Bogáthy, Ferenc Wass et Márton Buday.<sup>12</sup> Dans la plupart des cas, ce sont des noms connus. Mais ce qui est moins connu, c'est que ces jeunes sont étroitement liés l'un à l'autre et liés aux membres du cercle de Kovacsóczy par des rapports de parenté. Márton Buday est le neveu du chancelier et les autres sont tous cousins ou arrière-cousins du côté maternel.<sup>13</sup> Dans cette aristocratie relativement petite, il est vrai qu'il n'est pas difficile de trouver des rapports de parenté. Mais dans ce cas, à mon avis il s'agit d'un choix conscient. Pour le cercle de Kovacsóczy, il est important qu'en dehors de la formation et des idées communes, ces jeunes soient aussi liés par des rapports familiaux.

Nous assistons à ce même phénomène dans la sélection des jeunes destinés à une carrière militaire. Vu les mauvaises expériences de leur propre génération, ils attribuent une grande importance à la formation des élites militaires et à ce que les élites administratives et militaires soient liées par des liens familiaux. L'autre fils de Farkas Kornis, nommé Miklós, qui a suivi son frère à Heidelberg, passe envi-

<sup>10</sup> Il faut préciser que Farkas Kornis et Gáspár ne sont pas frères, ils ne sont même pas de proches parents, la branche de Gönczruszka s'est installée en Transylvanie grâce à Gáspár Kornis. MOL, Homoródszentpáli Kornis család levéltára (Archives Nationales, Budapest, La famille Kornis de Homoródszentpál) P 1870, 1. cs., 1, 4–5. t. et Miklós VAS, *A homoródszentpáli Kornis-család* (La famille Kornis de Homoródszentpál), Turul, 1909, 17–28.

<sup>11</sup> Lettre de Farkas Kovacsóczy à Farkas Kornis. 5. Mai, 1589. MOL, P 1870, Kornis. 2. cs. 11. t.

<sup>12</sup> Miklós SZABÓ–Sándor TONK, *Erdélyiek egyetemjárása 1521–1700* (Les pérégrinations des Transylvaniens), Szeged 1992, Nr. 33, 522, 530, 680, 1658, 2111 (Fontes Rerum Scholasticarum, IV).

<sup>13</sup> La mère de Kornis, Krisztina Bethlen et la mère de Bánffy, Kata Bethlen étaient soeurs. Sombory avait pour grand-mère une femme de la famille Bethlen. Enfin, la mère de Bogáthy était la soeur cadette de Farkas Kornis. Sombory et Bogáthy avaient des liens familiaux avec les Kendy, et Kornis avec Kovacsóczy.

ron quatre ans dans la cour de l'éléciteur Frédéric IV, en tant que page.<sup>14</sup> Menyhért Bogáthy, frère de Miklós, devient membre de la cavalerie de la cour de Báthory. János Petki, qui est l'un des neveux et plus tard le beau-fils de Kornis, sera page puis dapifer de Báthory. L'autre neveu de Kornis, Farkas Bethlen, est envoyé pour l'apprentissage militaire en Hongrie, à la cour de Simon Forgách, ami de Kovacsóczy. On peut voir que parmi ces jeunes, il y a des unitariens aussi: les fils Kornis, les Bogáthy, Bethlen et Petki. Cela correspond à la composition du cercle de Kovacsóczy. En outre, même les femmes de Kovacsóczy et Sándor Kendy sont unitariennes.<sup>15</sup>

La guerre de position n'est pas favorable et ne laisse pas de temps à cette instruction consciente des successeurs. Par conséquent, Kovacsóczy essaie d'organiser un cercle de ces jeunes autour du prince. Un cercle, dont les membres sont capables de neutraliser l'influence des jeunes catholiques et qui peuvent assurer la continuité des idées de l'ancienne élite. Le chancelier réussit à éveiller l'intérêt de Báthory, et non seulement le prince s'intéresse vivement à ces jeunes, mais également Carillo, son confesseur. La tactique jésuite, concentrée sur la jeunesse et les ambitions de ces jeunes se rencontrent. C'est pour cela que Miklós Bogáthy revient de Padoue en 1592; mais six mois plus tard, il continue ses études à Rome avec une bourse reçue de Zsigmond Báthory. Ferenc Wass suit le même chemin. Ils se convertissent tous les deux au catholicisme. On ne peut pas savoir si György Kornis avait l'intention de suivre l'exemple de ses cousins ou non. Il demande et obtient la permission de son père pour aller à Rome avec eux, mais, avant le départ, il meurt subitement.<sup>16</sup>

L'ancienne élite essaie encore de consolider sa propre situation. Pál Gyulai et puis György Wass entrent au conseil princier. János Gerendi, Sándor et Gábor Kendy deviennent préfets de comitat. La branche militante du cercle se renforce aussi. György Wass est nommé au capitainat de Szamosújvár. Mózes Székely se marie avec la fille de Farkas Kornis et, par ce mariage l'homme de guerre le plus intéressant de cette époque s'attache aussi à ce cercle. Tous veulent établir des rapports avec les commandants de la Hongrie Supérieure, ce que montre le do-

<sup>14</sup> Les lettres de Miklós Kornis à ses parents. Heidelberg, 17. janvier, 1. avril, 25. juillet, 2. septembre, 1591. et la lettre du prince Johann Kasimir, tuteur de l'éléciteur à Farkas Kornis. 19. janvier 1591. Archivele Statului din Cluj. Colectia generală de documente, Nr. 158, 163, 165, 160, 159.

<sup>15</sup> Les épouses de Kovacsóczy et Kendy sont mentionnées dans *Historia ecclesiastica* (chapitre XIII – De familiis splendidioribus religionem Unitariam seculo XVI. ornantibus et eodem seculo multis deficientibus). J'ai reçu ce texte de János Káldos, je le remercie de son aide.

<sup>16</sup> Miklós VAS, *Bogáthi Miklós különödi tanulása* (La pérégrination de Miklós Bogáthi), EM, 1907, 321–327; IDEM, *Kornis György különödi tanulása* (La pérégrination de György Kornis), KM, XLVII(1912), 209–229. Les lettres de Carillo sur les conversions: VERESS, *Epistolae*, I, 81, II, 122.

uble mariage entre les familles Gerendi et Rakóczi: Zsigmond Rákóczi épouse la fille de János Gerendi, tandis que celui-ci épouse la soeur de Rákóczi.<sup>17</sup>

C'est l'accélération du déroulement des événements diplomatiques et militaires qui décide enfin la guerre de position des élites politiques. Zsigmond Báthory veut se joindre à l'alliance contre les Turcs et il fait éliminer tous ceux qui s'y opposent. En 1594, les douze opposants (dont les plus importants sont Boldizsár Báthory, Kovacsóczy et les Kendy) sont arrêtés et exécutés sans procédures légales. Parmi les victimes, il y a également des nobles unitariens. Toutefois, ce n'est pas leur exécution ou leur punition qui engendrent les vrais malheurs, mais plutôt cette énorme vague de conversions provoquée par les exécutions. L'évêque György Enyedi a beau protester contre la conversion des nobles, c'est déjà un processus irréversible. Naturellement toutes les Églises non catholiques ont de grandes pertes. Par exemple, les fils de Sándor Kendy et de Kovacsóczy vont se convertir sous peu. Parmi les unitariens, Boldizsár Szilvássy, qui a été arrêté puis gracié par Báthory, va faire de même. Les frères de Bogáthy et de Ferenc Wass, le jeune Mihály Tholdalaghy, les trois fils de Gáspár Kornis et plus tard lui-même, changent de religion.<sup>18</sup>

Quant à Farkas Kornis, il n'était jamais au premier plan; c'est pourquoi il peut garder ses positions. De plus, à la fin des années quatre-vingt dix, autour de lui, se forme un cercle de jeunes. La plupart de ces jeunes est parent proche ou éloignée de Kornis ou enfant de ses amis. En majorité, ils sont unitariens mais les Bogáthy déjà catholiques ou les Lázár, en ces temps calvinistes, font également partie de ce cercle. Même le jeune Gábor Bethlen y commence sa carrière. Les autres, qui dans l'avenir seront les diplomates de Bethlen, comme Ferenc Mikó, Ferenc Balassi, Mihály Tholdalaghy et Simon Péchi (ce dernier se marie d'ailleurs avec la fille de Kornis). Beaucoup d'entre eux entrent au service à la cour princière. Le porte-bannière du cercle devient Mózes Székely qui, par son mariage avec une fille de Kornis et grâce à ses succès militaires, commence une carrière brillante. Il va prendre la direction en 1600 quand le voïvode Mihály arrête puis fait tuer Farkas Kornis. Mais c'est Kornis qui donne le caractère intellectuel au cercle, et son influence reste forte même après sa mort. Son souvenir devient sacré et vingt ans après, les membres du cercle le mentionnent comme «saint Farkas Kornis».<sup>19</sup>

Dans les batailles de la guerre de quinze ans, ils jouent tous un rôle actif. Se crée: une situation intéressante ce sont les unitariens et une partie de la noblesse catholique qui forment ensemble les deux piliers du camp de Báthory. Les

<sup>17</sup> Miklós LÁZÁR, *Erdély főispánjai 1540–1711* (Chefs de comitats de la Transylvanie), Budapest 1889, 32, Zsolt TRÓCSÁNYI, *Erdély központi kormányzata 1540–1690* (Le gouvernement central de la Transylvanie 1540–1690), Budapest 1980, 22–36; Zoltán HANGAY, *Erdély választott fejedelme, Rákóczi Zsigmond* (Rákóczi Zsigmond, prince élu de la Transylvanie), Budapest 1987, 91–96.

<sup>18</sup> Les nobles déjà catholicisés: MAH, IV, Roma 1987, 47, 562 et *Jezsuita okmánytár*, I/1, 18–20, 150–153.

<sup>19</sup> *Hídvégi Mikó Ferencz historiája. 1594–1613* (Cronicle de Ferencz Mikó Hídvégi), MHH, Scriptores VII, Pest 1863, 145.

catholiques se divisent parce qu'ils peuvent choisir entre Báthory et les Habsbourg, et Pongrác Sennyey, Sarmasághy, István Csáky et Gáspár Kornis, déjà catholiques, se rangent du côté de l'empereur Rudolf. Vu les différences politiques et religieuses, l'autorité des Habsbourg n'était pas une solution convenable pour les unitariens. Pour cela, ils restent attachés à Báthory mais ils cherchent déjà la réconciliation avec les Turcs. En 1602, le prince perd tout son crédit politique et le reste de son parti hisse Mózes Székely au pouvoir avec l'aide des Turcs.

Le court régime et la vie de Mózes Székely se terminent au champ de bataille de Brassó. A cause d'une tactique mal choisie, une grande partie de son armée pérît avec lui. Nous avons une liste des noms de cent quarante-quatre nobles, victimes de la bataille.<sup>20</sup> C'est un nombre énorme, surtout en comparaison avec les chiffres d'autres combats perdus, où la même liste ne dénomme que dix ou treize morts par bataille. Selon Ferenc Kanyaró, la bataille de Brasov est le «Mohács» de la noblesse unitarienne. Ce n'est pas exagéré, mais il faut mentionner qu'il y avait également beaucoup de victimes d'autre confessions, surtout des victimes catholiques. Cette bataille a été fatale d'une part à cause du nombre des tués et d'autre part parce que la grande partie des morts était encore très jeune. C'est-à-dire qu'ils n'avaient pas encore établi leur propre famille, ou bien qu'ils ont laissé des enfants très petits ou posthumes. De plus, beaucoup de familles ont perdu trois ou quatre membres à la fois.<sup>21</sup> A cause de ces pertes plusieurs familles s'éteignent tout de suite ou une génération après. En fait, les unitariens sont les grands perdants de la bataille à cause de la rétorsion de Basta. Pour les catholiques tombés en captivité, Pongrác Sennyey et les jésuites demandent grâce. Basta fait exécuter de nombreux unitariens, les autres sont libérés après avoir payé une rançon considérable ou seulement après leur conversion.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> Zsigmond Kornis, fils de Gáspár Kornis déjà mentionné, a rédigé la liste de ses contemporains, nobles, décédés de mort naturelle ou violente. Sur cette liste, il a fait figurer, distinctement, les victimes de la bataille de Brassó. MHM, Scriptores VII, Appendix II, Pest 1863, 256–271.

<sup>21</sup> Par exemple trois des cinq fils vivants de Farkas Kornis, tombés à cette bataille, et le quatrième est mort au cours de la grande épidémie de peste de l'année 1603. Seul Ferenc a survécu, mais il était le dernier membre masculin de la famille. L'histoire de la famille Héderfáji Pókai prend sa fin également à cette bataille. Les Apor ont perdu 5 membres, les Lázár 4, la famille Farkas Harinnai et la famille Perneszi 3-3 et c'est également ici que, parmi les catholicisés, Miklós Bogáthy, János Bodoni et Farkas Kabos se sont fait tués.

<sup>22</sup> Un exemple caractéristique de ces conversions forcées est traité par Mihály BALÁZS, *Trauzner Lukács «megtérésé»* («Conversion» de Lukács Trauzner), in: *De la Umanism la Lumanism*, réd. Ioan CHIOREAN, Tîrgu Mureş 1994, 15–22. En ce qui concerne les bons offices des jésuites: ARGENTI, *De Societate Jesu*, publ. *Jezuita Oknánytár*, I/1, 386–405. Szamosközy István énumère les noms de 25 nobles capturés par Basta. Parmi ces 25, 12 (dont le fils de Sándor Kendy) ont été graciés suite à l'intervention de Pongrác Sennyey. Chacun des 12 graciés était catholique. Basta a fait exécuter les autres captifs d'autres confessions. Szamosközy, IV, MHM, Scriptores XXX, Budapest 1880, 201.

La conclusion de la période entre 1575 et 1603 est très simple: Les nobles unitariens qui participent à la première ligne de la vie politique perdent soit leur religion, soit leur vie, voire toutes les deux. En conséquence, les nobles de l'Église unitarienne sont presque disparus, et ne sont plus capables de regagner leur pouvoir ancien.



## György Enyedi – The Unitarian Plato

It was a single sentence that inspired the following ideas. István Geleji Katona, an important figure of the 17<sup>th</sup>-century Transylvanian Reformed Church, court-chaplain to the Transylvanian Prince, and one of those who initiated the attack on the Unitarians of Transylvania which had the most serious consequences (the *Dés complanatio* in 1638), challenged the Unitarian Church of Transylvania and its doctrines in two lengthy polemical works.<sup>1</sup> In the *Secret of Secrets*, it was György Enyedi's *Explicationes* and its Hungarian translation by Máté Toroczkai, who had published it in 1619–1620 that he attacked in the first place. What he considers to be the gravest charge against Enyedi is that he quotes from a large number of secular authors in his arguments and proofs, and condemns the Unitarians for *reputing him as their Plato for his great knowledge*, while they should rather be ashamed of the incorrect way he argues.<sup>2</sup> István Geleji Katona's passion also indicates that the Unitarians cherished the memory of their ex-bishop with great reverence, and compared his wisdom and knowledge to that of the Greek philosopher – tacitly, or, as their opponents' irony suggests, explicitly. But what does Geleji's sentence refer to? Nothing but the fact that Enyedi was considered a great sage? Or did the Calvinist bishop have something else in mind? Is there any other reason for associating Enyedi's name with Plato's? More specifically speaking, what we are trying to discover is whether there is any evidence that Enyedi or his Unitarian followers were to some extent familiar with Plato and the Platonic tradition in philosophy.

The attitude of the 16<sup>th</sup>-century Antitrinitarian movement towards philosophy is highly ambiguous. A general aversion to philosophy had been detectable since Servet, with the claim that philosophy, with its complicated explanations and arguments, makes the simple, clear evangelical truth obscure.<sup>3</sup> These judgments refer to the Aristotelian as well as the Platonic tradition. The Platonic ideas in Servet's *Restitutio* were rejected by the theoreticians of the Antitrinitarian movement under Aristotelian influence.<sup>4</sup> Lelio and Fausto Sozzini also attacked Plato and the Neoplatonists. Fausto Sozzini writes: *Ex quibus opinionem istam de Trinitate quae passim recepta est, originem duxisse non dubito, etenim valde illi*

<sup>1</sup> István GELEJI KATONA, *Titkok titka* (The Secret of Secrets), Gyulafehérvár 1645, RMK I 772; István GELEJI KATONA, *Váltság titka* (The Secret of Redemption), I–III, Várad 1645–1649, RMK I 779.

<sup>2</sup> Elek JAKAB, *Enyedi György élete* (The Life of Gy. E.), KM, XXV(1890), 232.

<sup>3</sup> SZCZUCKI, *W kręgu*, 162.

<sup>4</sup> SZCZUCKI, *W kręgu*, 163–165.

*consentanea sunt ipsius Platonis, et eius sectatorum scripta, qualia sunt Jamblichii, et ceterorum, qui tamen omnes a Mercurio illo Trismegisto haec habuisse videntur.*<sup>5</sup> Servet's Platonistic ideas were becoming less popular among the Unitarians of Transylvania as well. In Antal Pirnát's opinion, the reason is the deficient philosophical education of Ferenc Dávid and his circle, whereas Mihály Balázs claims that they intentionally eliminated Servet's Platonic ideas,<sup>6</sup> and, sharing the attitude of Lelio and Fausto Sozzini, violently attacked Platonic philosophy, which they considered to be an important source of the dogma of the Holy Trinity, as Ferenc Dávid writes: *hogy az próféták és Apostolok tudományát megválaszthassad Plátoétól es Trismegistusétól, honnét a skolasztikus doktorok jobb részént vötték az ő tudományukat* [in order for you to be able to tell the teaching of the prophets and the apostles from that of Plato and Trismegistus, the sources of the main ideas of the scholastic doctors.]<sup>7</sup> This conception was developed by Johannes Sommer's *Refutatio scripti Petri Carolini*,<sup>8</sup> which is even more emphatic in his reknowned *Theses de Deo trino in personis, uno in essentia, ex eius fundamentis desumptae*,<sup>9</sup> in which he quotes from Neoplatonic philosophers to prove that the basic concepts of the Holy Trinity originate from them. With reference to Postellus: *De orbis terrae concordia*, he cites Plotinus' disciple, Amelius, who maintains that the Prologue to John's Gospel is an excellent summary of the philosophy of Plato and Heraclitus. Antal Pirnát claims that Sommer gave a new direction to Antitrinitarian thought in Transylvania by opposing Platonic philosophy.<sup>10</sup> Mihály Balázs also stresses the anti-Platonic character of Sommer's thinking. In the second half of the 1580s Sommer's ideas were already built into the arguments used by the Unitarians.<sup>11</sup> In the *Pécsi disputa* (The Disputation of Pécs), György Válaszúti repeats the above argument against the trinity of the philosophers – referring to Postellus' work, but obviously taking his ideas from Sommer. Válaszúti, however, goes beyond mere anti-Platonism and takes up a general anti-philosophical attitude, directed against Plato, Aristotle and other philosophers.<sup>12</sup>

While these authors concentrated on the way the dogma of the Holy Trinity had been formed and revealed its Platonic roots, Jacobus Palaeologus approaches

<sup>5</sup> [Faustus SOCINUS,] *Explicatio primi capituli Ioannis pars prima*, Gyulaféhérvár 1568, N<sub>3</sub> – r<sup>–v</sup>, RMNy 252/2.

<sup>6</sup> PIRNÁT, *Die Ideologie*, 42; Mihály BALÁZS, *Early Transylvanian Antitrinitarianism (1566–1571)*, Baden-Baden & Bouxwiller 1996, 58–59, 90–96 (*Bibliotheca Dissidentium, Scripta et Studia*, 7).

<sup>7</sup> Ferenc DÁVID, *Szent Irasnak fyndamentomabol vött magyarázat az Iesu Christusrol es az ö igaz istensegeröl* (Explanations based on the Scriptures about Jesus Christ and His True Divinity), Gyulaféhérvár, E<sub>2</sub><sup>r</sup>, RMNy 253.

<sup>8</sup> Johannes SOMMER, *Refutatio scripti Petri Carolini*, Ingolstadii [Krakkó] 1582 – RMNy App. 44.

<sup>9</sup> In: *Tractatus aliquot Christianae religionis*, Ingolstadii 1583.

<sup>10</sup> PIRNÁT, *Die Ideologie*, 41–42.

<sup>11</sup> BALÁZS, *Early Transylvanian, op. cit.*, 91–92.

<sup>12</sup> György VÁLASZÚTI, *Pécsi disputa* (The Disputation of Pécs), ed. by Róbert DÁN and Katalin NÉMETH S., Budapest 1981, 357–359 (Régi Magyar Próbáit Emlékek, 5).

Plato's philosophy from different direction. In his treatise *De tribus gentibus* the concept of happiness (*salus*) is in the focus of his inquiries into the ideas of Plato and other Greek philosophers. As Palaeologus conceives of the matter, their role is not so negative: the concept of "the other happiness" (*altera salus*) bears a strong resemblance to the Christian conception of the state of salvation.<sup>13</sup> In this respect, the philosophers have achieved good results with the help of reason, and therefore they deserve to be honoured; at the same time, they can never match the Christian, who rely on God's Word.

The problem of the Antitrinitarian thinkers' treatment of the Aristotelian tradition is considered as solved by the literature. Antal Pírnát gives a detailed account of Transylvanian Antitrinitarians' approach to Aristotelian philosophy.<sup>14</sup>

From what has been said so far, there emerges the idea that the Antitrinitarians of Transylvania came to oppose the Platonic tradition with increasing intensity. At the same time, they moved closer to Aristotelian philosophy. György Enyedi's case is an instance of this, for János Szilvási accused him that he had studied nothing else but philosophy and makes a sarcastic remark that Enyedi had crammed up the teachings of Jacopo Zabarella, a famous commentator of Aristotle from Padua. Innumerous quotations from Enyedi could prove this.

On the topic of Enyedi's treatment of the Platonic tradition, the literature gives us no information. Before we attempt to deal with this problem, it should be made clear that the concept of the Platonic tradition is hard to define, for the knowledge of it involves familiarity with Plato (either in the Greek original, or in Latin translation), ancient and Renaissance Neoplatonic philosophers, hermetic texts, and, in many cases, mystics as well. We should also investigate into the influence of Plato's teaching on Enyedi's broader intellectual environment.

Documents on 16<sup>th</sup>-century readings and libraries give us a rough idea of how much of the Platonic tradition was known. Among András Dudith's books we find the works of Pico della Mirandola, Maximus Tyrius, Proclus, Hermes Trismegistus and Gemistius Plethon.<sup>15</sup> These authors were favoured by István Wolphard too, who possessed the works of Plotinus and Jamblichus as well.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> SZCZUCKI, *W kręgu*, 87.

<sup>14</sup> PIRNÁT, *Arisztoteliánusok*, 363–392.

<sup>15</sup> András Dudith's library (A partial reconstruction), eds József JANKOVICS and István MONOK, Szeged 1993, No. 43, 190, 243, 246, 259, 260.

<sup>16</sup> Az első kolozsvári egyetemi könyvtár története és állományának rekonstrukciója (1579–1604) (The history of the first University library in Kolozsvár and the reconstruction of its collection [1579–1604]), ed. Klára JAKÓ, Szeged 1991, 56. “[István Wolphard] took a great interest in philosophy, especially in the relation between Christianity and Greek philosophy, for from among the founders of Christian philosophy, it was Ireneus (died in 302) and Iustinus (89–167) whose works he obtained. The fact that István Wolphard also possessed a book (*De rebus philosophicis libri LIII in Enneades sex distributi*, Basileae 1559) by Plotinus (205–270), who gave its final form to and spread the teachings of Neoplatonism, which in a short time became popular in the Renaissance among the educated, shows that he made efforts to be informed of the roots of the cultural tendencies of his time from original sources, without mediation.” Jamblichus: No. 235, Plotinus: 342.

The material in Pál Gyulai's library related to the Aristotelian tradition was already examined by Antal Pirnát. It could be used in an account of the reception of the Platonists as well, for in 1570, Gyulai was presented by Boldizsár Bornemisza with the works of Plato and Plotinus in Ficino's translation in Padua. He also possessed a copy of Porphyry's book on Aristotle's *Categories* published in Venice.<sup>17</sup> The library of the Kolozsvár University also had a rich collection. We can make a list with the help of Klára Jakó's work. The library of the Jesuits' College contains the works of Plato, Plotinus, Jamblichus, Pico della Mirandola and Hermes Trismegistus.<sup>18</sup> We have listed approximately all data available, and it should also be noted that these books are but an insignificant proportion of the volumes contained in the libraries mentioned. Again, elsewhere none or but a single volume was possessed.

Unfortunately, our knowledge of Enyedi's library is deficient. Judging on the basis of his works and his own comment, it seems to me that he collected and read many books, only few of which we can identify. These volumes testify that the possessor is not indicated in each of Enyedi's books. Again, it is most probable that his library and his manuscripts scattered soon after his death, as suggested by Máté Toroczkai's preface to the *Explicationes* in 1598.<sup>19</sup> As János Kénosi Tőzsér and István Uzoni informs us, Enyedi's family got possession of some of his books, a work by Josephus Flavius among them, which Enyedi had originally got from the widow of Miklós Sztárai. After the bishop's death, Gáspár Mészáros owned it, most probably as belonging to Enyedi's bequest. In 1610, Zsigmond Sarmasági had it.<sup>20</sup> About 1607, some of the books were sold, as we can infer from the fact that Pál Göcsi bought books from Enyedi's library in October, 1607. We read the following note in two volumes: *Georgii fuit Eniedini olim praeceptoris mei charissimi cuius ex bibliotheca coemi A. 1607. 13. Octobris. P. G. T. mp.* Some must have passed into Valentinus Radecius' hand, as we read on the cover-page of one of these volumes: *Georgii Eniedini nunc vero Valentini Radecii.* Some were possessed by Lőrinc Dálnoki, whose library later belonged to the library of the main square church. This collection presumably contained books that had been owned

<sup>17</sup> PIRNÁT, Arisztotelianusok, 373. – *Tomus secundus Marsilius Ficini philosophi Platonici [...] operum, in quo comprehenduntur ea, quae ex Graeco in Latinum sermonem doctissime transtulit, exceptis Platone atque Plotino philosophis..., Basiliae 1561.* PORPHYRIUS, *In Aristotelis praedicamenta per interrogationem et responsionem brevis explanatio. Necnon Dexippi in Aristotelis praedicamenta quaestiorum libri tres, Joanne Bernardo Feliciano interprete in latinam linguam conversi*, Venice 1546.

<sup>18</sup> Az első kolozsvári egyetemi, nos. 22, 236, 235, 327, 334, 342, 445, 446.

<sup>19</sup> *Explicationes*, 1598.

<sup>20</sup> *Liber ejus etenim Josephus Historicus, quem Nicolai Sztárai vidua dono dederat Georgio Enjedino, in quem hic et ibi quodam notavit per decessum Georgii successerat humanissimo et eruditissimo viro Caspari Mészáros Enjediensi, talis enim recognito est in anteriori tabula: Hunc librum humanissimi et eruditissimi viri Domini Casparis Mészáros mutuo accep- tum, Sigismundus de Sarmaság comes comitatus Tordensis et serenissimi Principis Transylvaniae consiliarius etc. diligenter evolvit in castello Gerendiensi. Et Enjedinum remittit omnem faelicitatem domino possessori ex animo precatus A. 1610. 4. Jan.*

by Enyedi. We know the books of the library of the church from a 1675 catalogue.<sup>21</sup> One of these was a 1543 edition of the *Postilla* by Antonius Corvinus. The book had been possessed by György Enyedi, and, later, by Gyárfás Lisznyai. The next possessor was Lőrinc Dálnoki. The book is listed in the catalogue mentioned.

For our present purposes, three volumes from among those books in Enyedi's library which can be identified are worth mentioning. One of them is a smaller selection from works of the most important Neoplatonic authors. It contains the following texts: Iamblichus: *De mysteriis Aegyptiorum*, Proclus: *De anima atque daemonie* and *De sacrificio et magia*, Porphyry: *De diis atque daemonibus*, Psellus: *De daemonibus*, Hermes Trismegistus: *Pimander* and *Asclepius*.<sup>22</sup> Later, Valentinus Radecius came into possession of the book. At the end of the volume, there is a longer part on Platonic philosophy from *Antitritheia* by Valentinus Baumgartus copied by a later possessor.

Enyedi, in his sermon on science, makes a mention of Pico della Mirandola as an example of the conceited scholar: *Picus Mirandulanus, ki minden tudománykból írt vala 900 propositiokat, kikröl Rómában mind e világ előtt akart disputálni és az orationak végében, kit akkor el akart mondani, azt írja: [Picus Mirandola, who wrote 900 propositions concerning all sciences, which he wanted to be discussed in Rome, attended to by the whole world, writes at the end of his speech that he intended to make there] Volui hoc meo congressu fidem facere, non tamen quod multa scirem, quam quod scirem, quam multi nesciunt.*<sup>23</sup> On the basis of the catalogues presently available, we can assume that few people knew Pico della Mirandola's works in Transylvania in the 16<sup>th</sup> century. Enyedi had an annotated copy of the Basel edition of the *opera omnia* in his library.<sup>24</sup>

The third book is a composite volume, which also contains the speeches of Maximus Tyrius, a 2<sup>nd</sup>-century Platonic philosopher, annotated throughout by Enyedi.<sup>25</sup> At the end of the book, there is an index of contents with the following

<sup>21</sup> Erdélyi könyvesházak II. Kolozsvár, Marosvásárhely, Nagyenyed, Szászváros, Székelyudvarhely (Transylvanian libraries II. Kolozsvár, Marosvásárhely, Nagyenyed, Szászváros, Székelyudvarhely), Szeged 1991, 29–41.

<sup>22</sup> *Iamblichus de mysteriis Aegyptiorum, Chaeldaeorum, Assyriorum. Proclus in Platonicum Alcibiadem de anima atque daemonie. Idem de sacrificio et magia. Porphyrius de divinis atque daemonibus. Psellus de daemonibus. Mercvrii Trismegisti Pimander. Eiusdem Asclepius. Lugduni, apud Ioan. Tornaeium, 1572. – Academia. U 63019.*

<sup>23</sup> ENYEDI, Válogatott, 113. – Pico della Mirandola's name very rarely appears in Transylvanian sources. In fact, this is the source available which indicates that the Unitarians in Transylvania knew of his 900 propositions.

<sup>24</sup> *Opera omnia Ioannis Francisci Pici Mirandulae*, Basel [1572–1573] – Academia. U 73355. On the cover-page, we read Pál Göcsí's note: *Georgij fuit Eniedini olim praeceptoris mei charissimi, cuius ex bibliotheca coemi A. 1607. 13. Octobris. P. G. T. mp.*

<sup>25</sup> *Maximi Tyrii philosophi Platonici sermones sive disputationes XLI. Ex Cosmi Paccii archiepiscopi Florentini interpretatione, ab Henrico Stephano quam plurimis in locis emendata, Paris 1557. – In M. T. Ciceronis quam plurimos locos castigationes Henrici Stephani partim ex eius ingenio, partim ex vetustissimo quodam et emendatissimo exemplari, Paris 1557 – Academia. U 62990.*

titles: *Index in Tyrium*, and *Autores in hoc libello ab. Henr. Steph. praeter Ciceronem castigati et illustrati. Ciceronis opera hic castigata. Castigatarum et corruptis vocibus dictionum catalogus*. There are especially interesting loci, where Maximus Tyrius gives non-verbatim quotations from Plato, and Enyedi's literal quotations in Greek are in the margin. This suggests that Enyedi also possessed volumes by Plato. (The quotations in Enyedi's sermons confirm this hypothesis.) The first oration by Maximus Tyrius is on Plato's concept of God (*Quid sit deus secundum Platonem*). At the locus where Maximus says that after much debate and fight, no one doubts *quod unus deus, princeps ac pater omnium existat*, Enyedi puts down two words in the margin: *Deus unus*. He emphasizes the unity of God commenting on a statement of God's existence, also referring to the fact that Plato's concept of God is not far from the core of the Unitarian teachings.

In Enyedi's works, there are numerous references to Plato and Platonic philosophy. In many cases, he uses these in his arguments. For instance, in a sermon on the eternal generation of Jesus he quotes a part from Ammonius' work to Porphyry. In other cases, however, in line with the ideas of other Antitrinitarian authors, he describes the role they played in the formation of the dogma of the Holy Trinity. In his explanation of the prologue to John's Gospel in the *Explicationes* we read: *Certe non est dubium, ubi hoc principium legerit, attonitum haesurum, et aut illud quod Socrates, Heracliti σκοτίω libro lecto, dicturum: Ea quae intelligat esse preclara, quae non intelligat, suspicari etiam esse bona: aut, si quibusdam opinionibus sit antea imbutus, illud quod Amelius Philosophus Platonicus, facturum: qui cum in lectionem huius Euangelii ad suas opiniones verba Evangelistae accommodans et detorquens, exclamasse fertur: Disperam, inquit, nisi barbarus iste, breviter complexus est, quae de diuina ratione, principio et dispositione diuinus Plato et Heraclitus tradiderunt. Nimirum quia Platonis et Heracliti scriptus assuetus et opinionibus imbutus, haec quoque ad eorum mentem, obtorto collo trahebat.*<sup>26</sup> It is not difficult to recognize Sommer's argument which was mentioned before, although it is obvious that the context is different. Here, it is not directed against philosophers or the dogma of the Holy Trinity. Rather, his intention is to facilitate the understanding of John's way of writing (*verbis mysticis*).

Plato is often quoted in other works of Enyedi as well. He quotes from the *Timaeus*, the *Gorgias*, the *Apology*. Socrates appears in his sermons as the ideal of wisdom and morality, who sets an example to Christians with his sacred life governed by reason. A quotation from one of his sermons: *Ha azért az pogányok ilyen szent életet viseltek és kívánták másról is, és megismerték még csak az okosságból is ezt, légyen az méltó dolog. Mennyivel inkább nekünk, kik keresztenyeknek, Isten népeinek tartjuk magunkat, illik az Istennek, az Isten prófétáinak és az szent apostoloknak szent dolgokról való intésekét és tanításokat megfogadni.* [It is remarkable that pagans lived such sacred lives and expected the same from others, and knew it if only from reason. How much more proper it is for us who think of ourselves as Christians, as the peoples of God to observe the ad-

<sup>26</sup> *Explicationes*, 1598, 153–154.

monitions and teachings of God, his prophets and the apostles on sacred matters.] This conception reminds us of Jacobus Palaeologus' ideas on ancient philosophy and Plato put forward in *De tribus gentibus*, and also of the great humanists' reverence for Socrates.

It is not my intention to suggest that Enyedi was a Platonic thinker, but perhaps I have managed to produce enough data to show that Enyedi had a thorough knowledge not only of Aristotelian philosophy, but, so far as we can judge on the basis of what is reconstructable from his library and of the quotations adduced, also of the basic works in the Platonic tradition and that Plato was an author favoured, often quoted and well known by him, even if he did not discuss the core of Plato's philosophy. Although his ideas do not differ from those of the Anti-trinitarian thinkers who attributed an important role to the teachings of Plato and the Neoplatonists in the formation of the dogma of the Holy Trinity, he goes beyond this one-sided, polemically motivated approach to face the Neoplatonic tradition. In this sense, the labelling of Enyedi as the Unitarian Plato, as recorded by István Geleji Katona, is acceptable.



## **Die ungarische unitarische Literatur nach György Enyedi (Über ideengeschichtlich relevante Werke aus der Zeit 1597–1636)**

Bei der Bewertung der Tätigkeit von György Enyedi ist von den vielen Aspekten für die ungarische Literaturgeschichte derjenige von besonderer Wichtigkeit, daß er neben seiner wissenschaftlichen Tätigkeit in lateinischer Sprache – in einer Reihe von literarischen Gattungen wie in Historiengesängen mit verschiedener Thematik bis hin zu rethorisch meisterhaften Predigten – auch die Literatur in der Muttersprache bereicherte und dadurch eine wichtige Tradition ins Leben rief. Offensichtlich seinem Beispiel – und zum Teil seinen Anweisungen – folgend erzogen seine Mitarbeiter und Nachfolger im Bischofsamt Máté Toroczkai und Pál Csanádi neben ihrer vielseitigen literarischen Tätigkeit eine neue Generation, damit diese durch die Pflege zahlreicher literarischer Gattungen aus dem weltlichen und kirchlichen Bereich dem Erbe der antitrinitarischen geistigen Strömung sowie den aktuellen Zielen ihrer Kirche dienen, insbesondere indem sie in der Muttersprache der Mehrheit sprechen. Über die Kriege und innere Unruhen hinaus erschwerte auch das durch den erdrückenden kalvinistischen Angriff und durch die fürstliche Unterstützung entstandene Übergewicht die Bestrebungen der unitarischen Anführer, daß nämlich auch Institutionen einen literarischen Aufschwung unterstützen und stabilisieren sollen (in längerer Zeitspanne unüberwindliche Schwierigkeiten bereitete insbesondere die Erhaltung der gut und sicher funktionierenden Druckerei). Der unvoreingenommene Betrachter sollte also die weltliche und kirchliche literarische Produktion in Kenntnis gerade dieser schweren Hindernisse und zeitweiligen Desaster beurteilen und auswerten.

Die Beurteilung würde erschwert, würde die zu untersuchende Zeitspanne nicht näher bestimmt. Als Anfangsdatum nehmen wir Enyedis Todesjahr 1597 und als Abschluß dient das Ableben der besten Vertreter der auf ihn folgenden zwei Generationen im Jahre 1636, als sowohl Pál Csanádi als auch sein hervorragendster Schüler, der Schriftsteller János Thordai starben. Um dieselbe Zeit fängt auch die Produktion in der Heltai-Druckerei an zu stocken und es zeigen sich die ersten Zeichen jenes schicksalhaften inneren Konflikts, der zwei Jahre darauf zu derartig schweren Repressalien geführt hat. Mitte–Ende der 1630er Jahre ist auch nach der Logik der unitarischen Literatur eine Wende zu konstatieren: Neben der Reformation sind die Ideen des Humanismus maßgebend, in der bis dahin entstandenen Literatur dominieren Geschmack und Stil der Renaissance (oder des Manierismus), selbst in den anspruchsvolleren Stücken der Gelegenheitsdichtung, und verblassen oder „sinken“ (z. B. in die populäre Sphäre der Dichtung) danach. Wir richten also unsere Aufmerksamkeit auf die ungarische

Literatur der vier Jahrzehnte nach Enyedi, behandeln jedoch nur einen kleineren Teil, die aus der Sicht der Kirchen- und Ideengeschichte relevanten Schriften ausführlicher.

Als Einleitung sollen aber zunächst – mit Ausblick auf eine breitere Zeitspanne – die Veränderungen in der Benutzung des Lateinischen und der Muttersprache in Literatur und Wissenschaft sowie die Forschungsgeschichte des Themas erörtert, dann das kirchliche Leben des Sachsentums und abschließend das unitarische Druckwesen in Siebenbürgen behandelt werden.

György Enyedis in Klausenburg auf Latein verfaßte und erschienene *Explicationes* sind nach dem Erscheinungsjahr 1597 für ein gutes Jahrhundert sowohl in Siebenbürgen als auch im Ausland auf starken Widerhall gestoßen. Ein Beispiel für eine positive Resonanz ist bis zur Neuauflage dieser lateinischen Schrift im Ausland im Jahre 1670 und danach bei den Vertretern der Frühaufklärung zu sehen. Die negative Reaktion ist jedoch noch viel intensiver und nachhaltiger. (Es soll hier bemerkt werden, daß diese große Wirkung in den Bibliographien wie auch in den anspruchsvollen Bearbeitungen zum Ausdruck kommt.) Unter den Nachfolgern von Enyedi gibt es niemanden, der einen nur ähnlichen Erfolg erreicht hätte. Dieses Faktum hängt mit der Umstrukturierung der literarischen Tätigkeit in der lateinischen und in der Muttersprache zusammen, die sich ab Anfang des 17. Jahrhunderts in den intellektuellen Kreisen der beiden „nationes“ Siebenbürgens, so unter den deutschsprachigen Siebenbürger Sachsen wie bei der allmählich (auch durch Madjarisierung) an Zahl zugenommenen ungarischen Bevölkerung bemerkbar macht. Das Latein wurde immer mehr in die Welt der Geschichtsschreibung, der naturwissenschaftlichen Kenntnisse und im allgemeinen in das Schulwesen gedrängt; demgegenüber mußte die Muttersprache eine Terminologie schaffen, die ihr – insbesondere dem Ungarischen – bislang kaum oder gar nicht geläufig war. Die Fachprosa in der Muttersprache, die für die Erläuterung abstrakter philosophischer und theologischer Zusammenhänge geeignet war, war auch in anderen Ländern Ostmitteleuropas zu dieser Zeit in Entstehung begriffen.

Es gibt jedoch einen Vergleich, der den Prozeß in Siebenbürgen als einen speziellen darstellt. Es handelt sich dabei um die Polnischen Brüder, die den Siebenbürgern in Gesinnung am nächsten standen, deren wissenschaftlich-literarischen Bemühungen denen der Siebenbürger gerade entgegengesetzt waren. Die neue Generation dieser Polnischen Brüder ausgezeichneten, hochgebildeten Elite, die aus verschiedenen Nationen stammte, verfaßte ihre wichtigsten Schriften weiterhin auf Latein (im Exil gehen sie sogar so weit, daß sie – angeblich – bei der Redaktion der *Bibliotheca Fratrum Polonorum* geneigt waren, die ursprünglichen Texte in der Vulgärsprache, aus denen zu kanonisierende lateinische Texte entstanden, zu vernichten). Es soll hier nicht in Frage gestellt werden, daß das Latein auch nach 1600 ein dominantes, wenn auch kein ausschließliches Instrument der philosophischen und theologischen Abhandlungen war. In diesem Zusammenhang ist es vielleicht gar nicht unbegründet, den siebenbürgischen Prozeß, die Zurückdrängung der lateinischen Sprache von vornherein als Niedergang zu betrachten, aber nur insofern, daß der Gebrauch der nur wenigen geläufigen ungarischen

schen Sprache gewissermaßen die Isolation von der wissenschaftlichen Elite des Westens mit sich brachte. Sehen wir jetzt von der Untersuchung dessen ab, inwieweit die Beziehungen der Siebenbürger Unitarier – wenn auch nur passiv, im Sinne der Rezeption – zu den Universitäten in Italien, Deutschland, England und den Niederlanden und zu den dortigen Gleichgesinnten erhalten blieben. Dabei steht es außer Zweifel, daß die antitrinitarische Bewegung und die sich daraus recht schwierig entfaltende Kirche schon zu dieser Zeit den Rahmen für beachtenswerte geistige Produkte schufen.

Das Vordringen der Muttersprache in der Literatur der religiösen Gemeinden ist eine allgemeine, gesamteuropäische Erscheinung; dies wird durch die Polemik und Rivalisierung der Konfessionen beschleunigt, in unserem Fall durch die regelrechte literarische Invasion der Reformierten, die sie recht wirksam organisierten, indem sie sie fast immer in der Sprache der Leser und Hörer der Predigten verfaßten. Die siebenbürgischen Unitarier brauchten nicht unbedingt gegen den internationalen Widerstand, weder den aus Rom noch aus den Wittenberg, auftreten. Was sie vielmehr vor Augen halten mußten, war die Expansion der sich entfaltenden Staatsreligion des Fürstentums.

Wir, ungarische Forscher, sind wegen der Vorgehensweise unserer ausländischen Kollegen, wegen der absolut negativen Beurteilung der Entwicklung der Kultur und Literatur des siebenbürgischen Unitarietums nach 1600 (oder schon nach dem Dávid-Prozeß 1579) oft geneigt zu nörgeln. Es ist jedoch nicht fraglich, daß dabei die Ungarn, insbesondere die ungarischen Unitarier viel versäumt haben: Die programmatiche Geringschätzung der Literatur nach dem Prozeß gegen Ferenc Dávid und insbesondere die Vernachlässigung der Erforschung des 17. Jahrhunderts müssen in diesem Zusammenhang unbedingt erwähnt werden. Die wissenschaftliche Aufdeckung der Denkmäler der Literatur (sowie der Wissenschaft und Kunst) wurde von weltlichen Experten initiiert und in die Wege geleitet. – Ungarische unparteiische Experten verschiedenster Fachbereiche (aus der Philologie, Textologie, Poetologie, Dramentheorie, Geschichte des Unterrichtswesens bzw. der Naturwissenschaften und nicht zuletzt aus der Musikwissenschaft), die die unitarische Kirchengeschichte nicht einfach über Generationen hindurch wiederholen, haben sich in den letzten ca. 40 Jahren des öfteren mit siebenbürgisch-unitarischen Texten, Dokumenten, Daten beschäftigt und nicht zuletzt mit solchen, die im 17. Jahrhundert für breitere Schichten verfaßt worden waren, um das Überleben dieser vielfach bedrohten Gemeinden zu sichern.

Es gibt auch tiefgreifende Analysen von Detailfragen; das vor 35 Jahren erschienene Handbuch der Geschichte der älteren ungarischen Literatur, zu dessen Mitarbeitern erfreulicherweise auch Antal Pírnát, der damals beste Kenner antitrinitarischer Quellen Siebenbürgens gehörte, ist z. B. bis heute brauchbar.<sup>1</sup>

Über den Antitrinitarismus in Siebenbürgen und über die daraus entstandene unitarische Kirche und Kultur gibt es seit langem Werke in englischer oder deutscher Sprache (oder Kapitel von umfangreichen Zusammenfassungen), das Schrifttum in der Muttersprache wurde aber fast in jedem Fall außer acht gelas-

<sup>1</sup> KLANICZAY, *Irodalomtörténet*, II.

sen.<sup>2</sup> Die Ursache der Außerachtlassung der ungarischsprachiger Werke kann natürlich auch sein, daß es sich um eine kleine, isolierte Sprache handelt; entscheidend ist aber, daß auch die ungarische Forschung sich lange nicht darum bemüht hatte, über die Literatur in der Muttersprache, die für ein breiteres Lese-publikum gedacht war, in der Fremdsprache wenigstens minimale Informationen zugänglich zu machen. Seit einigen Jahren wurde beim Koerner Verlag mit der Reihe begonnen, die die ungarischen unitarischen Autoren des 16. Jahrhunderts vorstellen, indem über die Angabe der Titel und Fundorte der Dokumente und Schriften hinaus auch der Inhalt bekanntgegeben wird, damit sich der ungari-schen Sprache nicht mächtige Leser ein Bild über diese Werke machen kann.<sup>3</sup> In bezug auf das unitarische Schrifttum nach 1600 kam es bislang noch nicht zu einem derartigen Durchbruch, und dies ist umso schmerzlicher, da sich beide Nationen (die ungarische wie die sächsische) des siebenbürgischen Schrifttums in dieser Zeit bei ihrer organisatorischen Tätigkeit, um die gesellschaftliche Basis ihrer Institutionen, Kultur und Literatur auszubreiten, immer stärker der Mutter-sprache zuwenden.<sup>4</sup>

Anfang des 17. Jahrhunderts wird die Madjarisierung von Klausenburg beschleu-nigt,<sup>5</sup> und dieser Prozeß erstreckt sich auch auf andere, von Unitariern bewohnte Gebiete Siebenbürgens.<sup>6</sup> Gleichzeitig nimmt auch die Zahl der in sächsischen Krei-sen entstandenen Literatur ab.<sup>7</sup> Dies ist der Grund dafür, daß die deutschsprachigen Werke im weiteren kaum gedacht werden. Der Hauptgrund ist aber noch viel ein-

<sup>2</sup> So auch bei WILBUR, *History*. – Die auf deutsch überlieferten Dokumente und Schriften blieben ebenfalls oft unbeachtet. Dieses Material muß demnächst auch extra bearbeitet werden, zumal die siebenbürgischen Unitarier, und insbesondere die Klausenburger Sachsen durch Konver-sionen und durch die Einschmelzung in das Ungartum erst allmählich verschwanden; im 17. Jahrhundert waren sie noch da und vertraten eine eigenartige Farbe auf der Palette.

<sup>3</sup> *Bibliotheca Dissidentium*, XII.

<sup>4</sup> Es ist beachtenswert, daß dies in den anspruchsvolleren Bibliographien des 18. Jahrhunderts noch nicht außer acht gelassen wurde. So ist die sorgfältige Arbeit von Kénosi bis heute nicht überholt, die in bezug auf die Auflistung der muttersprachlichen Schriften des 17. Jahrhunderts in der unitarischen Kirchenhistoriographie eine erfrischende Ausnahme darstellt. Neuerdings ist dieses Werk nicht nur in Manuscript zugänglich: KÉNOSI, *Biblio-theca*. (Leider werden bei Kénosi die manchmal langen ungarischen Titel nicht einmal in reduzierter Form übersetzt, obwohl dies auch den Nutzen der Feststellung von Gegenstand und Gattung mit sich brächte.) Im weiteren geben wir bei den einzelnen Werken die Seitennummern dieser Bibliographie an.

<sup>5</sup> Siehe dazu A. Kiss, G. Sipos im vorliegenden Band.

<sup>6</sup> Zur allmäßlichen Abschwächung der sächsischen Nation trugen auch die Konversionen bei. Der Fall Caspar Graffius ist deshalb ein interessantes Beispiel, weil durch seinen Glaubens-wechsel die Minorität der sächsischen Calvinisten zunahm. *Apáczai és kortársai. Herepei János cikkei* (Apáczai und seine Zeitgenossen. Studien von János Herepei), Budapest–Szeged 1966, 206–213 (Adattár, 2).

<sup>7</sup> Dazu trug der Eingang zahlreicher deutscher Bücher aus den sozinianischen Druckereien bei; der Possessoren-Index der ausgezeichneten Bibliographie liefert nicht selten Beweise dafür: Alodia KAWECKA-GRYCZOWA, *Ariańskie oficyny wydawnicze Rodeckiego i Sternackiego*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1973.

facher: Es fehlt eine grundlegende bibliographische und textologische Bearbeitung der Geschichte und v. a. der literarischen Produktion der immer noch nicht unwe sentlichen sächsischen Gemeinden.<sup>8</sup> Es steht außer Zweifel, daß unser Bild über die unitarische Kultur im 17. Jahrhundert nach Behebung dieses Mangels grundsätzlich geändert wird, zumal z. B. die verhältnismäßig wenig Sachsen in Klausenburg eine wesentliche Rolle dabei gespielt haben, daß sich die ausgezeichneten Gelehrten und Lehrer aus dem Ausland (Radecius, Baumgart) auffallend schnell akklimatisiert hatten, im ersten Drittel des Jahrhunderts sogar sehr aktiv am öffentlichen Leben der Stadt teilnahmen.<sup>9</sup>

### *Exkurs: Das siebenbürgische unitarische Druckwesen im 17. Jahrhundert*

Der Erscheinungsort der Drucke ist die ganze Zeit hindurch Klausenburg, wo das Niveau der vom namhaften Reformator-Schriftsteller Gáspár Heltai im Jahre 1550 gegründeten Druckerei weder von den Erben noch von der Leitung der unitarischen Kirche und der Stadt gewährleistet werden konnte. Die Tätigkeit der Druckerei wurde in den zwei Jahrzehnten nach dem Erscheinen des Hauptwerkes von Enyedi 1598 praktisch eingestellt. Der Großteil der Lettern wurde schließlich von János Makai Nyíró (um 1590–1622), dessen Studium in Prag und in den Druckereien von schlesischen und polnischen Städten die Stadt finanzierte, neu gegossen. Nach dem Tod dieses Meisters ging die Produktion in der „officina Heltaiana“ schleppend voran, endgültig wurde sie dann im Jahre 1660 eingestellt. Bis zu dieser Zeit tat die Führung der siebenbürgischen Unitarier beachtenswerte, wirksame Schritte; man hat die Spaltung der führenden Gruppen am reformierten Fürstenhof 1619–1620 sowie das Interregnum auf dem Fürstenthron um 1630 geschickt ausgenutzt. In diesen zwei Perioden hatten sie unter den reformierten, jedoch gewissermaßen liberalen Hochadeligen und Hofbeamten vorübergehend aktive Unterstützer. So kann behauptet werden: Die in religiös-geistlichem Sinne empfindlichen Werke kamen nur ab und an so weit, daß sie gedruckt wurden.<sup>10</sup> In den Jahrzehnten nach dem Tode von Makai Nyíró zeichnen András Válaszúti und besonders György Abrugyi als Drucker unitarischer Bücher. Nicht selten wurden aber von den Anführern der Kirche auch schwere Fehler begangen, man brachte weder genug Opfer noch schenkte man entsprechende Aufmerksamkeit der Aufgabe, die Bedingungen für die Kommunikation zu sichern, insbesondere in

<sup>8</sup> Die Ausnahme ist das bis heute nützliche biographische Lexikon, das die Autoren von Drucken detailliert darstellt: Josef TRAUSCH, *Schriftstellerlexikon [...] der Siebenbürger Deutschen*, Bde 1–3, Kronstadt 1868–1871.

<sup>9</sup> Dies bezieht sich auch auf die Ausländer, die ethnisch nicht zum Deutschtum gehören. Es ist z. B. typisch, daß der in den Klausenburger Dokumenten unter dem Namen Johannes Bohemus auftauchende Jan Hradecky, das mit äußerster Sorgfalt verfertigte, mit Noten versehene Manuskript *Hertzliches Seyten-Spiel* von Johann Preuss, dem bedeutendsten Werk der deutschen unitarischen Dichtung mitbrachte.

<sup>10</sup> Siehe dazu Kálmán TÓTH, *Könyvnyomtató Makai Nyirő János deák* (Der Buchdrucker J. Makai Nyíró), in: *Kelemen Lajos Emlékkönyv* (Festschrift für L. Kelemen), Kolozsvár 1957, 587–606.

den Jahrzehnten nach 1660, als – jedoch aus den Niederlanden – bedeutsame Mitarbeit von hohem Niveau zu erwarten war: man zeigte in der Abwicklung der Heimkehr vom aus Siebenbürgen ausgewanderten berühmten Experten Adam Franck genauso wenig Beflissenheit wie in der Besorgung von angebotenen Ausrüstungen für die Druckerei. Typisch ist, daß die Gemeinde der nach Siebenbürgen geflohenen Polnischen Brüder, v. a. die Familie von András Kmita mit Hilfe einer kleinen, in Danzig erworbenen Offizin erreichen konnten, daß von 1693 bis 1704 auch einige wichtige unitarische Werke in Klausenburg erscheinen konnten.

\*

Sehen wir uns also die wichtigsten Dokumente von den siebenbürgischen ungarischsprachigen unitarischen Schriften an, zunächst die in geistesgeschichtlicher, religionsphilosophischer Hinsicht relevanten, dann aber auch die Werke von speziell in dieser Gemeinde tätigen Schriftsteller und Dichter.<sup>11</sup> Die Wichtigkeit dieser und inwieweit sie verbreitet waren, wird an der Produktion der recht unregelmäßig arbeitenden Klausenburger unitarischen Druckerei „gemessen“. Dabei bedienen wir uns des ausgezeichneten bibliographischen Unterfangens,<sup>12</sup> den Katalog<sup>13</sup> über die in Manuscript gebliebenen Schriften ziehen wir jedoch erst in den seltenen Fällen heran, wenn es zur Darstellung einer Arbeit kommt, die mangels einer Druckerei durch Massenabschriften verbreitet wurde.

### *I. Die Herausgabe der *Explicationes*-Übersetzung von Enyedi*

Das größte Unterfangen sowohl der erneuerten Druckerei unter der Leitung von Makai Nyíró als auch der literarischen Tätigkeit von Máté Toroczkai war die Übersetzung und Publikation des Enyedi-Textes.<sup>14</sup> Eine Angabe in einem Ratsitzungsprotokoll aus dem Jahre 1607 weist bereits auf die Besorgung der nötigen Papiermenge, was darauf schließen läßt, daß der Text zu dieser Zeit zumindest teilweise fertig gewesen sein kann. Das entschiedene Auftreten der Reformierten zögerte die Realisierung der Publikation in nicht geringem Maße hinaus, schließlich aber wurde das Gießen von neuen Lettern gerade dadurch bewirkt. Diese Arbeit wurde neben dem Stadtrichter noch von Toroczkai geleitet, der jedoch den

<sup>11</sup> Hier soll angemerkt werden, daß wir die siebenbürgische Literatur der Sabbatarier vollständig unbeachtet lassen, vor allem, weil dies im 17. Jahrhundert auf der Hand liegt, zumal die religiös-philosophische Orientation der ungarischen „Judaizerenden“ zu dieser Zeit schon vollkommen selbstständig ist und auch von den Radikalen unter den Unitariern markant abweicht (ihr gemeinsames tragisches Schicksal Ende der 1630er Jahre ist eine andere Frage).

<sup>12</sup> RMNy; für spätere Drucke: RMK.

<sup>13</sup> *The Manuscripts*. Die Listennummern der Ausgabe stimmen mit den auch heute noch gültigen Signaturen überein.

<sup>14</sup> RMNy 1187 und 1222 beschreiben ausführlich das 804 4° Seiten umfassende Werk.

Druck nicht mehr erlebte.<sup>15</sup> Nach seinem Tode führt eine aus neun Klerikern bestehende Kommission Anfang 1617 die Revision des Textes durch, damit der reformierte Klerus sowie der Fürstenhof möglichst keine radikalen Thesen auszusetzen hat.<sup>16</sup> Selbst unter diesen Umständen wagte man das Werk erst 1619 zu drucken, die Edition wurde strengstens verzögert. Die Vorsteher von Stadt und Kirche suchten monatelang immer wieder den Fürstenhof auf, und konnten schließlich im Herbst 1620 – durch die Hilfe des noch amtierenden Kanzlers Simon Péchi – das Einverständnis des Statthalters des Fürsten, der zu dieser Zeit noch auf Kriegszügen war, erwerben. Dies bezog sich nicht auf die Verbreitung außerhalb der Kreisen der unitarischen Kirche, und selbst in diesem Bereich wurde der Druck nur mit dem veränderten Titelblatt aus dem Jahre 1620 verschickt. Das Werk wurde nur in einem bescheidenen Kreis verbreitet; jedenfalls stand es unter den Bedingungen bei der Genehmigung der konfiszierten Exemplaren, daß diese ausschließlich innerhalb der (siebenbürgischen oder klausenburgischen unitarischen) Kirche gebraucht werden dürfen.<sup>17</sup> Die Geschichte der Übersetzung, der Herausgabe sowie der Verbreitung des Enyedi-Textes ist also abenteuerlich, und einige Kapitel dieses „Romans“ weisen darauf hin, daß die Übersetzung und dann die Ausgabe mit der Gegenüberstellung mit den zwei Testamenten der ursprünglichen Absicht des Verfassers gegenüber immer weniger gegen die herkömmliche Auffassung aufwiegeln. Die „für die inneren Kreise“, für unitarische Kleriker, Drucker, Stadtvorsteher bestimmten Briefe und Schriften sprechen unmißverständlich über mehrmalige Überprüfung, Änderung, eine Art Selbstverstümmelung der Übersetzung.<sup>18</sup> Alles, was uns heute darüber bekannt ist, läßt ahnen, daß zwar die Übersetzung und Herausgabe der Explications die bedeutendste Unternehmung der siebenbürgischen Unitarier im 17. Jahrhundert war, ein „nach außen

<sup>15</sup> Kálmán Tóth, der die gegebene Phase der Geschichte der Druckerei dokumentierte, weiß noch von weiteren Enyedi-Übersetzungen, die Toroczkai zuzuschreiben seien, die uns jedoch bislang nicht bekannt waren. Kálmán TÓTH, *Könyvnyomtató*, 593.

<sup>16</sup> Die diesbezüglichen Dokumente werden bei K. Tóth nicht eingehend dargestellt. Feststeht, daß der Druck an manchen Stellen sowohl von Enyedis lateinischem Text als auch vom (heute nicht mehr bekannten) Original der Toroczkai-Übersetzung abweicht. Zu einem detaillierten Vergleich des Lateinischen mit dem Ungarischen kam es bislang noch nicht.

<sup>17</sup> Die Maßnahme, „das beschlagnahmte Buch soll freigegeben werden, damit unsere wohlgesonnenen Landsleute es benutzen können“, wird von Kálmán Tóth aus dem Archiv der Stadt Klausenburg zitiert (*op. cit.*, 509).

<sup>18</sup> Kálmán Tóth erwähnt wiederholte „innere Zensur“, bei der die Kommissionsrevision in den letzten sechs Januar-Tagen im Jahre 1617 nur den Schlußakt spielte; und es deutet auf „die neue Situation seit dem Vordringen des Calvinismus sowie auf die Abwehr der Identifikation mit den Sabbatarianern“, die die Eigenzensur notwendig machten (*op. cit.*, 593; aus dem vollständigen Text dieser Briefe und Schriften könnte man über die Einzelheiten mehr erfahren).

gerichtetes“, über die eigenen inneren Kreise hinausweisendes Ziel konnten sie aber kaum erreichen.<sup>19</sup>

## *II. Katechismus-Ausgaben aus dem ersten Drittel des Jahrhunderts*

Bei der Erörterung der normativen Katechismustexte machen wir darauf aufmerksam, daß das deutschsprachige und handschriftliche Material diesmal mit Absicht außer acht gelassen wird, da noch Dutzende solcher Stücke aus dem 17. Jahrhundert (zum Teil offensichtliche Kopien von Drucken, zum Teil Fragmente) der Bestimmung harren, und die meisten aus dem 18. Jahrhundert folgen mit mehr oder weniger Veränderung früheren Texten. Das Bild ist aber auch dann interessant, wenn hier nur das Schicksal der ungarischen Drucke früheren Datums untersucht wird. Wir nehmen zwei Autoren und ein anonymes Werk chronologisch unter die Lupe.

1. *Die Werke von János Várfalvi Kósa* (gest. um 1601) sind ihrem Titel nach seit längerem bekannt, die meisten von ihnen wurden aber für verschollen gehalten.<sup>20</sup> Várfalvi soll im Ausland studiert haben, wir wissen jedoch nicht, wann und wo. Nach Bekleidung eines Priesteramtes auf dem Lande wurde er 1589 während der Bischofszeit von Enyedi in Klausenburg Prediger, und anschließend dessen Nachfolger. Zwei (oder drei) Katechismen von ihm sind mit Sicherheit um die Wende des 16.–17. Jahrhunderts entstanden, darüber stehen uns aber keine Angaben zur Verfügung, ob diese um diese Zeit auch erschienen sind.

Jüngst ist eine Kopie aus dem 18. Jahrhundert aufgetaucht, die als die authentische Kopie eines Druckes aus dem Jahre 1659 betrachtet werden kann.<sup>21</sup> Dessen/Deren erster Teil (f. 4<sup>r</sup>–7<sup>v</sup>) ist Catechesis. *Az üdvességnak fndementvmárol rövid kerdezkedes [...] az kisdedeknek [...] (Katechismus über das Fundament des Heils [...] für Kinder)*, der zweite Teil ist (f. 9<sup>r</sup>–25<sup>r</sup>) *Az üdvességnak fyndementvmárol [...] az öregekért [...] (Katechismus über das Fundament des Heils [...] für Alte)*, denen also, wie gewöhnlich, die Bezeichnung catesis minor bzw. maior zustehen könnte.<sup>22</sup> In der handschriftlichen Variante folgen auf die Kate-

<sup>19</sup> Daß ein in Sárospatak aufbewahrtes Exemplar des Buches umfangreiche Marginalien eines Beinahe-Zeitgenossen enthält. – Die vergleichende Untersuchung von János KÁLDOS (*Bibliotheca Dissidentium*, XV, 79–93) scheint nicht ausführlich genug zu sein, und er ist mit Elek Jakab und dem diesen zitierenden Kálmann Tóth nicht einverstanden, die meinen, „Enyedis lateinisches Original und der ungarische Text von Torockai weisen wesentliche Unterschiede auf“ (siehe TÓTH, *op. cit.*, 597). Über das Ausmaß und die Tendenz der wiederholten Änderungen werden wir offenbar erst nach einer umfassenden und sorgfältigen Analyse ein Bild bekommen.

<sup>20</sup> KÉNOSI, *Bibliotheca*, 83, 89, 90, 140.

<sup>21</sup> UB Szeged, Ms 1626, 50 Folianten. – Der in Vorbereitung begriffene neue Band von RMNY nimmt diese Ausgabe aufgrund dieses Manuskriptes auf.

<sup>22</sup> Das Problem ist nur, daß Kénosi in seiner Bibliographie kleinere und mittlere Katechismen mit gleichen Titeln erwähnt, und wenn seine Bezeichnung begründet ist, dann kann angenommen werden, daß eine Maior-Variante verschollen ist.

chismustexte (f. 26<sup>r</sup>–50<sup>r</sup>) Gebete und kurze Traktate, die von Kénosi als selbständige Werke apostrophierten in fortlaufender Reihenfolge, sich offensichtlich am Schriftsatz orientierend.

In der Zeitspanne 1623–1700 sind in Klausenburg mindestens sechs Ausgaben erschienen (jeder Drucker verlegte diese Katechismen wenigstens einmal); über die inzwischen verschollenen stehen uns in einer zuverlässigen Bibliographie aus dem 19. Jahrhundert Angaben zur Verfügung. Aufgrund des hier angegebenen Umfangs kann angenommen werden, daß es in mehreren Fällen um die gleichzeitige Herausgabe einer kleineren und größeren Fassung ging, oder diesen gelegentlich als Begleittexte noch weitere Traktate beigelegt wurden. Das erste erhalten gebliebene Stück bildete die Ergänzung des Gesangbuches aus dem Jahre 1623; im Titel steht statt *kisdedeknek* (für Kinder) der Ausdruck *első út* (erster Weg), und da es im Gegensatz zum oben erwähnten über einen anderen Umfang (16 Seiten in 8°) verfügt, kann vermutet werden, daß dies Várfalvis „mittlerer Katechismus“ war (Beschreibung: RMK I 530; RMNy 1290/2). Diese Titelvariante wird erst 1700 wiederholt, ebenfalls einem Gesangbuch angeschlossen (RMK I 1560; zu den Ausgaben in den Jahren 1636, 1644 und 1654 siehe RMNy 1648, 2061, 2526).

Zur inhaltlichen Interpretation der Katechismen von Várfalvi kam es mangels Textkenntnis nicht. Die Anmerkung von Ferenc Kanyaró, daß Várfalvi die Arbeit nämlich anhand des lateinsprachigen Werkes von Palaeologus zusammengestellt habe, ist kaum akzeptabel.<sup>23</sup> Sollte dies richtig sein, so würde dies das Verstummen der nonadorantischen Richtung nach 1638 widerlegen. Die Unwahrscheinlichkeit der Feststellung von Kanyaró wird bei dem Vergleich mit den anderen unitarischen Katechismen endgültig einleuchtend.

2. Der Katechismus von Máté Toroczkai (1553–1615) erschien 1632, also ebenfalls viele Jahre nach dem Tode des Verfassers (RMNy 1544).<sup>24</sup> Toroczkai leitete die siebenbürgische Kirche nach der Amtszeit von Várfalvi Kósa unter den außergewöhnlich schwierigen Umständen des langen Türkenkrieges. Angeblich war er mit seinen aufrührerischen Reden einer der Initiatoren der verwüstenden Demonstration der Klausenburger Bürger, der Vertreibung der Jesuiten im Jahre 1603.<sup>25</sup> Es ist seit langem wohlbekannt, welche Rolle der nach Toroczkai benann-

<sup>23</sup> KM, XLIII(1908), 216.

<sup>24</sup> Das Widmungsepigramm von Imre Bükfalvi ist hinsichtlich der Datierung der Entstehungszeit deshalb von Bedeutung, weil uns Angaben über ihn aus den 80er Jahren zur Verfügung stehen; aus diesem Grund ist es nicht auszuschließen, daß der ursprüngliche Katechismustext schon im 16. Jahrhundert entstand und es auch eine frühere Ausgabe geben konnte.

<sup>25</sup> Über die Rolle von Toroczkai in der Vertreibung der Jesuiten, mit Bearbeitung der früheren Fachliteratur, siehe: *Jezsuita Okmánytár*, I, 230–257. Recht typisch für das politische Gewicht der unitarischen Leitung war, daß Toroczkai beim Empfang des Leichnams von István Bocskai in Klausenburg offiziell predigte. (Dies war zwar – unseres Wissens – der letzte Fall für seinen öffentlichen Auftritt als unitarischer Kirchenvorstand.)

te Kodex bei der Erhaltung des religionsphilosophischen Korpus von Sommer-Palaeologus spielte,<sup>26</sup> der Katechismus wurde jedoch erst in der jüngsten Vergangenheit analysiert.<sup>27</sup> Balázs gelang es nachzuweisen, daß dieser Katechismus die Prinzipien der Nonadorantisten und des Glirius auf jene Weise verschmilzt, wie dies bei den siebenbürgischen Antitrinitariern der 1580er Jahre festzustellen ist.

3. Auch ein *anonymer ungarischsprachiger Katechismus* erschien im Jahre 1632, ebenfalls in der Klausenburger Druckerei der Unitarier (RMNy 1542). Es handelt sich dabei sozusagen um ein Gegenstück des Katechismus von Toroczkai: Er zeigt den Einfluß der den Nonadorantismus verwerfenden Polnischen Brüder. Der Text folgt jedoch nicht, wie früher angenommen, dem Rakower Katechismus, sondern – wie sich dies in der Analyse von Mihály Balázs herausstellt – der wesentlich kürzeren und die Unterschiede weniger scharf formulierenden *Institutiones*. Wir kennen seit langem die Anzeichen für die polnische Orientation der Klausenburger Sachsen; noch nicht geklärt ist aber, in welchen Kreisen der Anspruch auf die ungarische Formulierung sozinianischer Grundprinzipien so früh auftauchte. Die ungarischsprachigen Werke von größter Bedeutung und größtem Umfang sind: *Hétbeli minden napokra rendeltetett elmélkedések és imák* (Meditationen und Gebete für die sieben Tage der Woche) von Benedek Árkosi Tegző (1660 entstanden, wurde nicht gedruckt, aber über sieben-acht Jahrzehnte hindurch kopiert und benutzt) sowie die ungarische Arbeit mit der lateinischen Überschrift *Apologia fratrum unitariorum* (von Ferenc Petrichevich Horváth, erschienen 1700 und 1701 in Klausenburg). In beiden Fällen handelt es sich um eine normative Arbeit, die einem „cathechismus maior“ nahekommen und eine allgemeine Ansicht widerspiegeln.<sup>28</sup>

### *III. Religionspolemische Publizistik*

Die Katechismen – der Natur der Gattung gemäß – sprechen die Gläubigen an. Die Explications von Enyedi enthalten in erster Linie derartige dogmatische Argumentationen, deren lateinisches Original kaum dem breiteren Kreis der Laien gedacht gewesen sein durfte. Bezüglich der ungarischen Übersetzung kann ebenfalls kaum angenommen werden, daß der umfangreiche biblische Apparat mit der Aufmerksamkeit der einfachen Leser rechnen konnte. Und schließlich die

<sup>26</sup> Zum ersten Mal ausführlich behandelt PIRNÁT, *Die Ideologie*.

<sup>27</sup> Mihály BALÁZS, *Zwei unitarische Katechismen in Klausenburg 1632*, AHFMS, 38(1993), 139–152.

<sup>28</sup> Später, aus der zweiten Hälfte des Jahrhunderts meldet sich die Rezeption des Sozinianismus in den ungarischen unitarischen Kreisen sehr oft, und vermischt sich durch theologische Seminare der Amsterdamer Arianer mit der Wirkung der remonstrantischen Prinzipien. Diese Zeitspanne sowie diese Veränderung/dieser Wandel gehören jedoch nicht mehr zum Gegenstand unseres Aufsatzes. Die genaue Erforschung dieses Fragenkomplexes ist demnächst durch die Untersuchungen von Ferenc Földesi und Gizella Keserű zu erwarten. (Die ersten Ergebnisse sind im vorliegenden Band zu lesen.)

Hauptsache: Die Aussage der Organisatoren der abenteuerlichen Ausgabe muß für aufrichtig gehalten werden, daß nämlich die ungarische Variante ausschließlich für den inneren Gebrauch der siebenbürgischen unitarischen Gemeinden war (oder zumindest kam das Werk so in Umlauf). Aus diesem Grund behandelten wir bisher keine Werke, die mit Ungarn anderer Konfessionen kommunizieren wollten. Es muß aber unbedingt angenommen werden, daß die siebenbürgischen Unitarier auf die literarischen Mittel des Schutzes ihrer Religion und Weltanschauung sowie der Verbreitung der Wahrheit, die sie für unumstritten hielten, nicht verzichtet haben. (Es stehen uns zuverlässige Quellen darüber zur Verfügung, daß es in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts Glaubensdiskussionen in Schule, Höfen und sogar am Fürstenhof gab.) Um der annehmbaren ungarischen unitarischen Polemikliteratur des 17. Jahrhunderts näher zu kommen, muß der neue Gegner mit kräftiger Stimme erwähnt werden.

### *Exkurs: Das Partium und der literarische Angriff der Calvinisten*

Die Bedeutung jener Region kann kaum genug betont werden, deren Größe einem kleineren Land nahe kam und das außerhalb des „historisch konstanten“ Siebenbürgen liegt, in unserer Epoche aber unter die Hoheit des siebenbürgischen Fürstentums gehörte. Man nennt dieses Gebiet „Partium“ und es gehörten solche Städte, Burgen dazu wie Szatmár/Sathmar, Zilah/Waltenberg oder Zillenmarkt, Várad/Großwardein (heute Rumänien); Ecsed, Debrecen, Sárospatak (heute Ungarn); Kassa/Kaschau, Eperjes/Eperies (heute Slowakei); Huszt, Munkács (heute Ukraine). In dieser Region gab es recht früh antitrinitarische Gemeinden, die sich etwas verstärkten (es sei nebenbei bemerkt, daß sich hier auch sehr starke „schwärmerische“ Gruppen und Bewegungen herausgebildet haben), ab 1560 gewannen aber die entschlossensten Vertreter der helvetischen Richtung in ganz Osteuropa in diesem Gebiet die Oberhand. Dazu kam noch die energische „Calvinisierung“ seitens des bürgerlichen Elements in den Marktflecken und der militärischen/kämpferischen Prediger. Es kam jedoch zu einer breiten Schicksalsgemeinschaft und am Ende der bis 1607 andauernden langen Türkenkriegen wurde – den mit großer Gewalt und hemmungslos attackierenden österreichischen Söldnern und Jesuiten gegenüber – sogar die Aktionseinheit aller Akatholischen Siebenbürgens und des Partium für einen historischen Augenblick ins Leben gerufen. Ihr Anführer seitens der Unitarier ist sowohl symbolisch als auch wahrhaftig Máté Toroczkai, der Nachfolger von György Enyedi im Bischofsamt: Er stand den zum Großteil unitarischen Bürgern beim Ansturm gegen das jesuitische Ordenshaus und bei der Verteidigung der Stadt mit dem gleichen Feuer voran wie die Prediger und der Fürst der kalvinistischen Haiducken den bewaffneten Eroberern gegenüber. Es ist als der letzte Akt des Bundes dieser zwei Kräfte aufzufassen, daß Toroczkai an der Trauerparade zu Ehren des Fürsten Bocskai sozusagen offiziell teilnahm; nach seiner Predigt bekamen die siebenbürgischen Unitarier keine Rolle mehr in den öffentlichen weltlichen Zeremonien. István Bocskai verdient die zu seinen Ehren in Genf aufgestellte Statue nicht nur aus dem Grund, daß er die habsburgisch-katholische Invasion in Siebenbürgen

und im Partium abgewehrt hatte. Sein Hauptwerk war der Wiener Friede (1608), der in den sechs Jahrzehnten nach seinem Tode und zum Teil auch in den darauffolgenden Jahrhunderten den protestantischen Ständen die Gleichberechtigung, ja sogar bis zu einem bestimmten Grade die Religionsfreiheit sicherte.

Unter den Nutznießern dieser letzteren waren auch – wenn auch mit einer gewissen Einschränkung – die siebenbürgischen Unitarier. Ihre Lage gestaltete sich aber in den auf den Bocskai-Freiheitskampf (symbolisch auf seine Bestattung) folgenden Jahrzehnten äußerst paradox: Vom kalvinistischen Klerus gegeißelt, von der weltlichen Macht eingeschränkt, bedienten sich aber die Fürsten und ihre klugen Diplomaten der politischen Dienste der Unitarier,<sup>29</sup> und man berief sich auf die Existenz der Unitarier und auf ihre Institutionen als auf das Zeichen der Freiheit.

Zurück zu Bocskai: Er, der brave Calvinist, verabscheute mit Sicherheit die trinitätleugnende Ketzerei, als Politiker jedoch arbeitete er mit deren Repräsentanten zusammen.<sup>30</sup> Nach seinem Tode legte die militante katholische Propaganda los: Sie versuchten, Bocskai im nachhinein und seine Nachfolger aktuell als die Verbreiter der arianischen Ketzerei einzustellen. Aus dem oben skizzierten Paradox folgt: Die Anklage war genauso nicht voll berechtigt wie der Protest dagegen. Diejenigen, die die sog. Bocskai-Apologie<sup>31</sup> verfaßten und herausgaben, schwankten niemals im Glauben daran, daß die kalvinistischen Dogmen alleinseligmachend und die Trinitätsleugnung unerträglich seien.

Auf die aus politischer Not entstandene Bocskai-Apologie folgten Dutzende von Flugschriften und dicken Bänden. In den lateinischen Varianten dieser Schriften wurde der in Siebenbürgen noch immer erduldete Irrglaube noch jahrzehntelang gebrandmarkt. Unter den Werken der führenden reformierten Pastoren des Partium dominierten aber die ungarischsprachigen, die die verpesteten und der Ansteckung ausgelieferten breiteren Bevölkerungsschichten vor dieser Ketzerei schützen wollten. Unter diesen Schriften gab es viele, in denen es vor der scholastischen Haarspaltereи nur so wimmelte, die die Wurzeln der aktuellen Trinitätsleugnung auf die Abtrünnigen der Zeit der Urchristen zurückführten, und es gab auch welche, die treffend, agitativ und auf die aktuelle Politik anspielend formuliert wurden.

Diese Entwicklung zu kennen ist deshalb von Wichtigkeit, weil behauptet werden kann, daß die ungarische antiunitarische Propaganda der siebenbürgischen

<sup>29</sup> Nicht allzu lange, in den 1640er Jahren wirkten immer wieder unitarische Hochadelige bei diplomatischen Aktionen der Fürsten, der beiden György Rákóczi mit; Ferenc Bethlen baute während seiner Polenaufenthalte Kontakte zu den dortigen Glaubensgenossen, den Anführern der Sozinianer aus.

<sup>30</sup> Unter seinen Vertrauensmännern finden wir unitarische Hochadelige, wie z. B. den auch als Dichter bekannten János Petki.

<sup>31</sup> Über die verschiedene Ausgabe siehe: RMNy 941.

kalvinistischen Bischöfe, die aus Pastoren des Partium in diese Ämter kamen, unbedingt dazu beitrug, daß die Ungarischsprachigkeit im Kreise der siebenbürgischen Unitarier ab Mitte der 1610er Jahre dominant wurde.<sup>32</sup>

\*

Anhand dieser ausführlichen Bekanntmachung der Vorgeschichte wollte ich auf die Wichtigkeit bzw. problematische Beschaffenheit der ungarischen unitarischen glaubenspolemischen Publizistik hinweisen. Es sind sehr wenig derartige Texte erhalten geblieben, und es zeigt die strenger werdende kalvinistische Zensur, daß es unter diesen keine gibt, die die Druckerei in Klausenburg verlassen hätten.<sup>33</sup> Es kann sogar angenommen werden, daß es nur einige Jahre gab, als die Anführer der siebenbürgischen Unitarier den literarischen Auftritt für vielversprechend hielten, wobei sie natürlich auf das Mittel der im breiteren Sinn aufgefaßten selbstverteidigenden Publizistik nie verzichteten.<sup>34</sup>

Nach dem heutigen Stand unseres Wissens dürften die Angaben – oder sogar ganze Textpassagen – für die nach außen gekehrte Tätigkeit der Unitarier fast ausschließlich in den ungarisch- und lateinsprachigen Arbeiten von Predigern des Partium und Siebenbürgens mit rhetorischer Begabung und Sinn für Literatur versteckt sein. Es besteht Hoffnung darauf, daß die heute kaum bekannte, unitarische „andere Hälfte“ dieser polemischen Literatur anhand der gründlichen Analyse von kalvinistischen Arbeiten zu rekonstruieren sei. Die Kirchengeschichte schöpfte bislang schlechthin nur aus den Arbeiten des hochangesehenen István Gelei Kátuna, zitiert wird selbst da aus den lateinsprachigen Werken. Außer acht gelassen wurde demgegenüber die bahnbrechende Arbeit von István Milotai Nyilas, die den kennzeichnenden Titel *Mennyei tudomány szerint való irtovány* (Der nach der himmlischen Wissenschaft bebaute Garten) trägt.<sup>35</sup>

<sup>32</sup> Diese Wende war gewissermaßen eine Rückkehr zu der ähnlichen Fechtposition vier Jahrzehnte früher, als der militante und die Masse auf ungarisch ansprechende Péter Melius Juhász die Diskussionen in den dogmatischen Schriften, Flugschriften und Dramen in der Muttersprache provozierte.

<sup>33</sup> Es ist auch nicht auszuschließen, daß die Rarität der Manuskripte dieser polemischen Schriften mit der sehr entschlossenen Absicht unitarischer Kirchenvorsteher, Lehrer, Bibliothekare in Zusammenhang gebracht werden kann, nicht zu provozieren, möglichst nicht zu diskutieren und sich nicht provozieren zu lassen.

<sup>34</sup> Um ein spätes Beispiel aus dem 17. Jahrhundert zu erwähnen, soll hier auf die *Apologia* von Petryevity Horváth verwiesen werden, die 1700 bei Kmita in zwei Varianten herauskam. RMK I 1557, 1626. Das Werk kann als Abhandlung, als ein umfassenderes Glaubensbekenntnis aufgefaßt werden, obzwar schon der vollständige Titel ein Protest gegen die verschmähen- den ist, und im Text – zwar in milder Formulierung – glaubensapologetisch-publizistische Passagen vorkommen.

<sup>35</sup> Das absolute Verpflichtetsein dem Calvinismus sowie die Abscheu jedem Andersdenkenden gegenüber wird in einem Kapitel bei Melotai gut widerspiegelt, wo auch Erasmus gerügt wird und im Index des Bandes folgende Charakterisierung bekommt: „az ki az csavargásra ez eretnekeknek először mutata utat“ (Erasmus von Rotterdam, der den Ketzern als erster den Weg des Irrgangs wies), RMNy 1132.

Es steht fest, daß die meisten Informationen für die – in Textform kaum überlieferte – unitarische mündliche selbstverteidigend-polemische Publizistik vom Anfang des 17. Jahrhunderts, aber sogar für die heute nicht bekannte Calvinismuskritik mit wissenschaftlichem Anspruch, diesen reformierten Büchern und Flugschriften zu entnehmen sind.

Im folgenden sprechen wir über einen Druck kleineren Umfangs sowie über eine etwas später entstandene Handschrift, die die kennzeichnendsten sind, und verzichten auf die Manuskriptfragmente.

1. Das Werk von *Pál Csanádi* mit dem Titel *Pöröly* (Schmiedehammer) ist in zwei sehr sorgfältigen Handschriften überliefert worden; die eine, nämlich die aus Klausenburg (heute: Academia III. Ms U 1216) verfertigte man wahrscheinlich für den Druck; die andere aus Marosvásárhely/Neumarkt (heute: Biblioteca Documentara Ms. 204) betreffend ist nicht auszuschließen, daß es sich dabei um die Kopie eines verschollenen Druckes handelt.<sup>36</sup>

2. *Az Háromságnak oltalmazására gondolt legfővebb okoskodásnak megvizsgálása* (Untersuchung der Argumente für die Verteidigung der Trinität). Diese Schrift ist im Jahre 1634 in Klausenburg auch erschienen. Darin wird zunächst die herkömmliche Lehre von der Trinität, anschließend die dieser widersprechende Antwort der Unitarier mit reichen Bibelzitaten „über den einen wahren Gott“ dargelegt. Der Text geißelt seine Diskussionspartner in keiner Weise, sondern entlarvt gelassen die Unhaltbarkeit der Trinitätslehre: Es gehe nicht nur darum, daß es die Lehre in der Bibel gar nicht gibt, sondern daß sie mit der wahren Klugheit auch nicht zu vereinbaren ist. Außerordentlich merkwürdig ist aber zugleich, daß die zwei Jahre nach dem Katechismus von Toroczkai publizierte ungarischsprachige Arbeit eine eindeutig sozinianische Christologie formuliert. Dies stellt sich heraus, wo immer wieder betont wird, Jesus Christus gebühre auch heute noch „eine heilige und fromme“ Verehrung. Andererseits folgt der Text in der Auslegung der Bibelstelle Johannes 3.13 den Ansichten von Fausto Sozzini: Jesus war „gen Himmel“ gegangen, bevor er mit seiner messianischer Tätigkeit begonnen hätte.

3. Die Schrift von Máté Toroczkai *Az egy állatban lévő három személyekről való tudakozódás* (Überlegungen zu den drei Personen in einem Wesen) (Academia III. Ms U 1414/2 und OSzK DuodLat. 1095; Kodex Vadadi-Hegedűs, Bibliotheca Universitaria 1776, Mikrofilm: MTAK 184/IV.) steht der mündlichen Diskussion näher. Der Grundgedanke des Traktats ist, daß die auf das apostolische Glaubensbekenntnis beharrenden Unitarier nicht darüber diskutieren sollen, ob ihr Glaube wahr ist. Sie sollten lediglich untersuchen, ob die von den Katholiken, Lutheranern und Reformierten verkündeten Lehren wahr sind. Die Argumentation ist einerseits historisch; die Unitarier haben recht, da sie nichts zum apostolischen Glaubensbekenntnis hinzugedichtet haben; andererseits ist die Beweisführung logisch: Die nüchterne Vernunft bestätigt eindeutig die Unitarier. Die Verbreitung des Werkes beweisen die zwei Kopien, die in Kolligaten aus dem 18. bzw. Anfang

<sup>36</sup> Dieses Werk wird im vorliegenden Band von Balázs Pap näher untersucht.

des 19. Jahrhunderts erhalten blieben. Das eine (OSzK Quod. Lat. 1095) enthält Dramen bzw. Dialoge, das andere (der Kodex Vadadi-Hegedűs) Historiengesänge – eine Gattung zwischen Zeitungslied und Heldengesang – und Gedichte verschiedenen Inhalts.

#### *IV. Nonadorantische Traktate und das Autodafé im Jahre 1638*

1638 ist bekanntlich ein namhaftes Jahr in der siebenbürgischen Kulturgeschichte, weil dann die fürstliche Macht mit einer entscheidenden Maßnahme der Tätigkeit der Sabbatarier und der Nonadorantisten ein Ende setzte. Es wurde außerordentlich hart gegen solche Literatur aufgetreten: Das verhängte Druckverbot und die Verantwortung der unitarischen Kirchenleitung dafür ist von diesem Zeitpunkt an eindeutig. Eine dem Landtagsbeschuß beigelegte Liste zählt jene verbotenen Bücher und Handschriften auf, die beschlagnahmt (und verbrannt?) wurden.<sup>37</sup> Diese Liste ist auch aus dem Grund von Bedeutung, weil man sie seit langem als die Quelle für die für verschollen gehaltenen Schriften von Klassikern der radikalen Richtung sowie für die Dokumente dieser Persönlichkeiten angesehen hat. So wurde auch Antal Pirnát auf den folgenden Titel aufmerksam: „Egy jeles tudós istenfélő férifiúnak Paleologus [sic] Jakabnak fogásban való elmélkedése és írása igen szép keresztenyi fő dolgokról az prágai tömlöczben“ (Die Überlegungen und das Schreiben des namhaftigen gottesfürchtigen Mann Jakob Palaeologus über die wichtigsten Fragen des Christentums, verfaßt im Kerker zu Prag).<sup>38</sup> Es besteht kein Grund zur Annahme, die anderen ungarischsprachigen Titel der Autodafé-Liste seien Übersetzungen. Die Werke sind uns zwar nicht bekannt, sie stehen aber als Zeichen für die Existenz einer wesentlich reicherer, ungarischsprachiger unitarischen theologischen Literatur als bisher bekannt.

Die Bedeutung der offensichtlich für den Druck, in der Muttersprache verfaßten nonadorantischen Werke und insbesondere die der Katechismus-Ausgabe von Toroczkai ist schwer zu überschätzen. Von den lateinischen Handschriften im 16. Jahrhundert gelang es – unseres Wissens – nur jetzt und auf diese Weise, die durch Palaeologus gekennzeichnete Variante der Reformation zur geistigen

<sup>37</sup> Veröffentlicht in: EOE, X(1884), 165–167. – Es läßt bereits der Titel „Quietantia Colosvanius super reportatione in capitulum hoc, quorundam librorum Haereticorum et Judaizantium“ vermuten, daß die Zusammensteller der Bücherliste zwischen den Judaisierenden und „sonstigen Häretikern“, d. h. den Arbeiten radikaler Autoren unterschieden. Erstere wurden sorgfältig ausgewählt in Róbert DÁN, *Libros et fragmenta Judaicam professionem redolentes*, in: *A MIOK Évkönyve*, Budapest 1984, 82–94. Bei der Mehrheit der über 40 Bücher handelt es sich nicht um Werke von Sabbatarier, sondern von Nonadorantisten.

<sup>38</sup> PIRNÁT, *Die Ideologie*, 198–200. Palaeologus war vom 30. März bis zum 29. April 1571 in Prag eingekerkert. In der Fachliteratur wurde von den hier entstandenen Werken bislang nur das an Maximilian II. gerichtete Epigramm beachtet. Siehe: Karl LANDSTEINER, *Jacobus Palaeologus. Eine Studie mit noch nicht gedruckten Urkunden und Briefen des k. k. Ministeriums des Innern*, Separatdruck aus dem Programme des Josefstädter Gymnasiums, Wien 1873, 45–46; SZCZUCKI, *W kręgu*, 58–59.

Nahrung einer größeren Gemeinde zu machen. Im letzten Moment vor dem Dézser Landtagsbeschuß, der sog. Komplanation von Dézs – dem endgültigen Unmöglichwerden – leuchtete kurz die Chance auf, die bis dahin wenig Anhänger anziehende Strömung könne die Oberhand gewinnen. – Von den mit Recht zunehmenden großangelegten Plänen sind wenig in Erfüllung gegangen, die Absicht, die im Vergleich zu Ende des 16. Jahrhunderts verhältnismäßig konsolidierten Umstände möglichst voll für den offenen Auftritt auszunutzen, ist aber auch so offensichtlich. Es ist für den ungarischen unitarischen Vorstand ein fatales Paradoxon, daß ihr markanter Auftritt zu ihrem Sturz beitrug. Sie schlugen einen gemäßigten Ton an, organisierten sich mit Vorsicht, aber schon das nachdrückliche Auftreten ihrer von den ostmitteleuropäischen Monotheisten abweichenden Auffassung sorgte für genügend Grund (oder Vorwand) dafür, sie entschlossen zum Verstummen zu bringen.

Die Liste der zu vernichtenden Bücher unterstützt unsere Ansicht unbedingt, daß die von uns gerade erörterten geistigen Produkte erstklassige Ziele derjenigen waren, die sich im Jahre 1638 vorgenommen haben, das Durcheinander in der Welt in Ordnung zu bringen, die zu dieser Zeit bereits europaweit herrschende Idee auch im Lande einzuführen. Das Fürstentum Siebenbürgen betrat damit das konfessionelle Zeitalter.

Dadurch gelangten wir ans Ende der Revue der in religiös-geistiger Sicht wichtigsten Werke. Der Großteil des ungarischsprachigen unitarischen Schrifttums ist konfessionell und ideologisch weniger gebunden und eindeutig den anderen Konfessionen, dem ganzen ungarischen Lesepublikum gegenüber offen. Hierher gehört das gesamte ungarische Psalterium<sup>39</sup> von János Thordai mit seinem frischen Ton und modernen poetischen Arsenal sowie seine in der Herausbildung der ungarischen philosophischen Sprache bahnbrechende Epiktet-Übersetzung.<sup>40</sup> Theoretisch hätte das 1632 – unter der Mitwirkung von Thordai – zusammengestellte Gesangbuch etwas Ähnliches dargestellt (es folgt aus der Natur der Gattung, daß aus dem reichen Stoff nur einige Dutzend Lieder in den allgemeinen ungarischen christlichen Melodienhort gehören, andere demgegenüber ausländischen, z. B. polnischen Mustern folgen).<sup>41</sup> – Die Arbeiten von Weltlichen, die ihrer Kirche treu

<sup>39</sup> Der Klausenburger Lehrer (1597–1636) studierte in Frankfurt an der Oder und war ein namhafter Organisator der Literatur und wahrer Dichter. Er war es auch, der die Klausenburger Druckerei mit dem meisten Material versah, von dem Hauptwerk kamen jedoch nur ein halbes Dutzend Psalter aus der Druckerei. Die musterhafte kritische Ausgabe, die neben dem Stammbaum der über zwanzig Kopien auch Melodien beinhaltet, ist Béla Stoll zu verdanken: RMKT (17. Jh.) 4, 155–391 und 580–658.

<sup>40</sup> Der Text ist publiziert in: Bálint KESERÜ, *Epiktétosz magyarul* (Epiktet auf Ungarisch), ActaHistLittHung 3, 1963, 3–44.

<sup>41</sup> Darüber berichten die Untersuchungen von Géza PAPP in Régi Magyar Dallamok Tára (Sammlung älterer ungarischer Melodien), II, Budapest 1970; Géza PAPP, *Tordai János lengyel dallammintái* (Die polnischen Mustermelodien von J. Tordai), ItK, 1966, 208–210; Lieder und Melodien mit Kommentaren publiziert: RMKT (17. Jh.) 4, 23–99 und 527–565.

blieben, hängen in geringerem Maße an Siebenbürgen und den unitarischen Gemeinden, so die allegorischen – an klassischer Bildung und stoisch-humanistischem Geist reichen – Gedichte vom Klausenburger Patrizier János Ádám und dem Szekler Hochadeligen János Petki, oder die Gelegenheitsgedichte der diese Stimme unter dem Volk weitergebenden Geistlichen und Schulmeister. Es ist kennzeichnend, daß die besten von ihnen die Werke von Autoren der Renaissance gern in ihre moralisierenden Überlegungen einbauen, so setzt István Kolosi Török mal Reuchlins *Liber de verbo mirfico*, mal Mapes' *Golias*, oder eben einen berühmten Brief von Marsilio Ficino in Verse um.<sup>42</sup>

In der obigen Bibliographie wollten wir nur hinsichtlich des geringen gedruckten Materials eine Art Vollständigkeit erzielen. Aus dem erhalten gebliebenen Handschriftenmaterial wurden nur Beispiele herausgegriffen, hauptsächlich von den religionsgeschichtlich relevanten Werken. Hervorgehoben wurden jene, die eine bestimmte Variante der geistigen Orientation widerspiegeln (sie knüpfen sich am engsten an die mit Enyedi schließende reformatorische Tradition).

Es besteht Hoffnung darauf, daß wir in Bälde ein vollständigeres Bild über die Bildung und Kultur der Unitarier Siebenbürgens im 17. Jahrhundert bekommen. Es zeigt sich schon einiges aus ihrem Geschmack auf dem Gebiet der Musik, Kunst und Gewerbe. Wir verfügen über ein gewaltiges Material über ihre Lestoffe, reichen und modernen Privat- und Institutsbibliotheken.<sup>43</sup> Über das Leben in den niedrigeren Schulen wissen wir recht wenig, mit der Publikation des Unterrichtsmaterials ihres berühmten Klausenburger Kollegs wurde aber anhand von detaillierten und zuverlässigen Quellen schon begonnen.<sup>44</sup> Es werden die Lauf-

<sup>42</sup> Die moderne Ausgabe dieser Gedichte: Die von Ádám und Petki, mit Vorlagen und Illustrationen: RMKT (17. Jh.) 1, 111–130, 307–328 bzw. 531–534 und 596–603; die anderen: RMKT (17. Jh.) 4, 103–154, 395–518 bzw. 566–571 und 659–682.

<sup>43</sup> Zur Frage der Bearbeitung und Rekonstruktion von Nachlaßeninventaren: *Erdélyi könyvesházak II. Kolozsvár, Marosvásárhely, Nagyenyed, Szászváros, Székelyudvarhely* (Siebenbürgische Bibliotheken), Hrsg. István MONOK, Noémi NÉMETH, Sándor TONK, Szeged 1991 (Adattár, 16/2).

<sup>44</sup> Einen einzigartig wertvollen einheitlichen Manuskripttypus stellen in diesem unitarischen Erbe die handschriftlichen Hefte mit dem Titel *Fasciculus rerum scholasticarum* dar. Unter dieser Bezeichnung und mit einer annähernden Gleichmäßigkeit führten die jeweiligen „Schulvorstände“ regelmäßig Aufzeichnungen, die zum Teil Tagebücher, zum Teil Abrechnungen waren. Unter anderem werden die für die Schüler eingegangenen Beträge bzw. die Naturalien detailliert angegeben. Mit ähnlicher Konsequenz werden aber auch Angaben über Schule, Vorstand und Schüler festgehalten. Man informiert über Unterrichtsstoff, Fächer und ihre Lehrer, Disziplinarverfahren, wichtigere biographische Daten der Professoren, Schüler und Sponsoren – bis hin zu den Beerdigungen. Hinsichtlich der Schulgeschichte ist von großer Bedeutung, daß der jeweilige Senior den Zeitpunkt, wann die Absolventen ein Rektoramt auswärts oder Auslandsstudien antraten, bzw. wann die Akademiten zurückkehrten, genauestens festgehalten hat. Oft wurden neben der Einsetzung der Professoren auch das Thema der Antrittsrede, manchmal sogar deren Text angegeben. – Mit der Herausgabe des auf uns gebliebenen Materials in den Jahren 1626–1805 wurde schon begonnen: *Fasciculus rerum scholasticarum Collegii Claudiopolitani Unitariorum*, Hrsg. E. DOMÁNYHÁZI, M. LATZKOVITS, Szeged 1997 (Fontes rerum scholasticarum, VII/1).

bahnen von Auslandsstudenten bearbeitet, die aus diesem Kolleg an ausländische Universitäten gingen,<sup>45</sup> und über die philosophische oder naturwissenschaftliche Orientation einiger von ihnen stehen uns konkrete Angaben zur Verfügung.<sup>46</sup>

In den letzterwähnten Disziplinen blieb die Dominanz der lateinischen Sprache erhalten.<sup>47</sup> Anders formuliert: Es gab eine kleine, jedoch starke Elite, aus der man nicht nur in die Schlüsselpositionen kam, sondern es blieben auch immer wieder hochgebildete, jedoch keine Kirchenämter bekleidende Persönlichkeiten<sup>48</sup>; unter ihnen gibt es berühmte und anerkannte gelehrte Männer, von denen keine einzige ungarische Zeile überliefert wurde.<sup>49</sup>

Nur dies alles zusammen konnte die Bedingungen für dieses Überleben von historischem Maße schaffen. Nur unter diesen Umständen konnte sich die unitarische Gemeinde mit ihrem typischen religiösen, weltanschaulichen, kulturellen Profil in der Zeit des Wiener Absolutismus und der sich um 1700 verstärkenden katholischen Aggression den Erschütterungen gegenüber erhalten. Bei diesem Prozeß spielte die sehr starke Bindung an das historische Erbe eine ausschlaggebende Rolle. Für die bald rein ungarisch gewordene Gemeinde war die seit 1600 bemerkbare Dominanz der Muttersprache in den Kirchenliedern genauso von Bedeutung wie in sämtlichen Varianten der handschriftlich oder gedruckt verbreiteten Lektüren. Dies trug sicherlich zur zeitweiligen Isolation siebenbürgischer Unitarier bei, war jedoch für ihre nationale Anpassung sowie für die Bewahrung einer verhältnismäßig breiten gesellschaftlichen Basis unerlässlich.

<sup>45</sup> Für die Zeit bis 1700 liefern M. SZABÓ–S. TONK, *Erdélyiek egyetemjárása a korai újkorban 1521–1700* (Siebenbürger an den Universitäten in der frühen Neuzeit 1521–1700), Szeged 1992; B. KESERÜ, *Peregrinatio academica dissidentium*, in: *Universitas Budensis*, Budapest 1997, 189–198 etc. einen guten Ausgangspunkt.

<sup>46</sup> So z. B. Rhegenius. Siehe Bálint KESERÜ, *Paulus Michael Rhegenius ein Siebenbürger Unitarier und Descartes-Anhänger*, in: *Kultura staropolska – kultura europejska. Prace ofiarczone Januszowi Tazbirowi w siedemdziesiątce rocznicę urodzin*, Warszawa 1997, 139–147.

<sup>47</sup> Dies war im nächsten Jahrhundert auch in der Historiographie oder in der eigenen „historia litteraria“ noch der Fall; vgl. Kénosi, obgleich es schon sehr früh ungarischsprachige Kompendien gab, schon Anfang des 17. Jahrhunderts wurde eine Universalkirchengeschichte ins Ungarische übersetzt, in der der Endpunkt das Auftreten der niederländischen Remonstranten war, d. h. als die Gerechten die Oberhand gewannen.

<sup>48</sup> Und/oder Ärzte! Die verhältnismäßig hohe Zahl der weltlichen Intelligenz hängt sicherlich damit zusammen, daß die unitarischen Peregrinanten – abgesehen von einigen Ausnahmen – an den großen Universitäten nicht Theologie, sondern Philosophie, klassische/griechisch-hebräische Philologie, Medizin oder seltener Jura studierten; mit der Zeit wurde dies auch aus finanziellen Gründen unerlässlich, zumal die verbliebenen Gemeinden und Schulen sehr arm wurden.

<sup>49</sup> Hier soll nicht nur Michael Paulus Rhegenius erwähnt werden, sondern die meisten, die in Padua studierten, allen voran die von dem Reformierten Apáczai hochgeschätzten Lehrer Árkosi Geleji und die Brüder Dálnoki.

## Religiones rationales in Transylvania

In his sermon against self-important hairsplitting professors, György Enyedi warns his audience that “it is not proper to condemn reason entirely, for it is a precious gift from God without which we cannot advance with propriety and expedience either in the society of men or in the truth of God. Wherefore reason in itself is not evil; but evil are those who abuse it.”<sup>1</sup> In this rather brief excerpt, the Transylvanian Unitarian bishop formulates his opinion on the relationship between reason and religion, albeit not without the background of tradition. Right from the dawn of the Reformation, the need to apply classical philosophy and the categories of Aristotelianism in Protestant theologizing arose over and over again. This manifested itself, to mention one of the earliest examples, in Melanchthon’s university reform as well as in many of the later Protestant attempts to change school curricula. And this happened with the 16<sup>th</sup>-century Antitrinitarians, György Enyedi and Andreas Dudith on a much wider horizon and with stronger accents as we can see in some of the essays of the present volume.

In this respect, mainstream Unitarianism with its emphasis on man, morality, and reason followed the Humanist traditions, and drawing on the Paduan Neo-Aristotelians’ arguments<sup>2</sup> gradually elaborated the most rationalistic theological system of the era. The new results and methods of the sciences required theologians to reconsider their epistemological and hermeneutical principles, their familiarity with philosophy and re-read Aristotle. This process was accompanied by a quest for certainty among those thinkers who had got tired of the constant denominational debates and battles. After Sozzini’s death, the most erudite generation of the Polish Brethren inspired by thinkers from other denominations as well, reiterated the fundamental questions. As it is well known, proponents of a novel theory of religious toleration intensively propagated their views throughout Europe at the time; in the literature, however, little attention has been paid to how these people tried to exercise influence on their Transylvanian brethren, who were more willing to accept the existing multiplicity of thought within their own denomination (nonadorantism, sabbatarianism). After the resolutions of the diet in 1638 (Compilation of Dézs), which brought a sudden end to this diversity, the influence rational theology had in Transylvania can be regarded as the most positive compensation on the part of Raków. The opinion of the Racovians was formulated by Joachim Stegmann Sr in his *Brevis disquisitio* and *De iudice et norma fidei* dur-

<sup>1</sup> ENYEDI, *Válogatott*, 114–115.

<sup>2</sup> PIRNÁT, *Antitrinitáriusok*, passim.

ing the late 1620s and early 1630s.<sup>3</sup> Though walking in the footsteps of his predecessors, he took a big step further by attributing a significantly greater importance to reason than others had done. In his opinion, any judgment concerning the truth of the Holy Scriptures falls within the exclusive competence of the individual human reason guided by fundamental truths as organized by philosophy. It was in his theory that reason was transformed from a means into a principle through his making reason the sole arbiter in determining which things were necessary for salvation. Though many hold that he was the one who went the farthest in this respect,<sup>4</sup> it still often comes about that even fundamental works fail to mention his name, which “ignorance” is occasionally accompanied by an underestimation of 17<sup>th</sup>-century Socinianism.<sup>5</sup>

Four decades after Stegmann’s death, Sozzini’s grandson, Andrzej Wiszowaty wrote his own account with the title *Religio Rationalis* ... under completely different spiritual and existential circumstances, as by that time the works of Descartes and Spinoza had become widely known on the one hand, and the Polish Brethren had already been expelled from the country on the other. The most significant difference in terms of content is that Wiszowaty was not so much in favour of emphasizing the priority of philosophy over theology as Stegmann had been – possibly because the latter enjoying certain protection as a member of a then “received” denomination, could easily claim a wider relevance for philosophy.

During his exile in Mannheim and after 1666 in Amsterdam, Wiszowaty played an important role in the collective effort of making the century’s fundamental

<sup>3</sup> *Brevis disquisitio an et quo modo vulgo dicti Evangelicos Pontificios solide atque evidenter refutare queant*, *De iudice et norma fidei Libri II*, Amsterdam 1633 and 1644. The second was published also by Juliusz Domański and Zbigniew Ogonowski in Warsaw 1963.

<sup>4</sup> Zbigniew OGONOWSKI, *Socinianizm a Oświadczenie. Studia nad myślą filozoficzo-religijną arian w Polsce XVII wieku*, Warszawa 1966, 468–470, 472 (German version: *Reformation und Frühauklärung in Polen*, Göttingen 1977, one chapter in French: *Le Christianisme sans mystères selon John Toland et les Sociniens*, AHFMS, 12, 1966, 205–223; *Le rationalisme dans la doctrine des Sociniens*, in *Movimenti ereticali in Italia e in Polonia nei secoli XVI–XVII*, Firenze 1974, 141–158 and his preface to Andreas WISSOWATIUS, *Religio Rationalis seu de rationis iudicio in controversiis etiam theologicis ac religiosis adhibendo tractatus*, Wolfenbüttel 1982, 9–23; See also, Ludwik CHMAJ, Andrzej Wiszowaty, jako działacz i myśliciel and *Propaganda Braci Polskich w Paryżu in Bracia Polscy. Ludzie, idee, wpływy*, Warszawa 1957, 317–407; Klaus SCHOLDER, *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik 17. Jahrhundert*, München 1966, 32, 48.

<sup>5</sup> In its chapter on the religious background of the century, *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy* (Cambridge 1998, 401) discussing the charges against the latitudinarians says that “Socinianism came by the late 17<sup>th</sup> century stand for the view that reasonableness (in some sense of the term) was the arbiter of religious controversies ...” Richard Popkin seems to ignore completely those prohibitions which are the very marks of the influence, the presence of Socinian books in the great libraries of England. He also fails to take into account the result of research on the history of relations, which in this extreme form is nothing but exaggeration (see note 1 and e. g. H. John McLACHLAN, *Socinianism in Seventeenth-Century England*, Oxford 1951). It is not much the better that in another chapter Crell is treated laconically, *ibid.*, 1300.

Antitrinitarian works available in the volumes of the series *Bibliotheca Fratrum Polonorum*, the completion of which work was for the most part due to the higher degree of religious freedom in the Netherlands, but also can be regarded as another attempt by him to get out of the deep spiritual crisis of Racovian exiles.

In the rather diverse religious environment of the Netherlands, besides their internal conflicts, Socinians had quite a few debates with fellow-travelers, with those thinkers who held similar views. From our present perspective, the most important of these amicable controversies is manifested in Wiszowaty's response to Christophorus Sandius's Neoplatonic works on the preexistence of Jesus and the Holy Spirit.<sup>6</sup> Zwicker, who regarded the idea of love associated with reason as an idea capable of uniting Christians, was an old disputant debating with the Polish Brethren, but there always came new ones. Jarig Jelles, who often argued for reason, though founding his Antitrinitarianism on a mystical basis, was one of them. Debates with other enthusiasts forced the Brethren to defend reason using more and more elaborated arguments – just as the parallel movement of the Collegiants (since the 1650s also inspired by the rise and activity of the Quakers, and maybe of Hungarian Sozinians).

Wiszowaty's most influential work, *Religio Rationalis*,<sup>7</sup> was almost immediately translated into French by Charles Le Cène, who was a translator of Volkelius, Sozzini, Ochino, and Cudworth. Twenty years later it also appeared in German, in Halle<sup>8</sup> ... Research carried out into the European reception of the book has yielded an impressive mass of information. Would like to outline a couple of the most significant features of it, and review a 1769 Hungarian translation mostly ignored until recently. I will also refer to the earlier reception of Socinian rationalism and to the possible implications and influences of the Hungarian translation.

Following Stegmann, Wiszowaty's starting point is the question: who should make the definitive decision in debates concerning religious faith, and in what possible way should that decision be made. Although the Judge Supreme in issues of faith is undoubtedly God himself, he does not make decisions in debates, and the Holy Scriptures is not so much a judge as "a norm, a measure, a moderating de-

<sup>6</sup> On Sandius see SZCZUCKI, Lech, *W kręgu spinozjańskim (Krzysztof Sandius junior)*, in: *Non-komformiści religijni XVI i XVII wieku. Studia i szkice*, Warszawa 1993, 105–131.

<sup>7</sup> Amsterdam 1684, 1685 practically complete by the early 1670s and probably only supplemented later at the end of his life, was published posthumously. Of the first edition, which Bayle read, there is no extant copy. The original Latin with a modern Polish translation was published by Zbigniew Ogonowski as early as in 1960, *O religii zgodnej z rozumem [...] Religio rationalis* ..., Warszawa 1960, Biblioteka Klasyków Filozofii.

<sup>8</sup> Ogonowski's trilingual edition was the first to include the translation from the middle of the 1680s entitled *La Religion Naturelle ou l'Empire de la Raison dans les Controverses* (Andreas WISSOWATIUS, *Religio*, op. cit., 69–109). In German it was published as the work of Arsenius Sophianus under the pseudonym of Synesius Philadelphus in 1703, Halle by Johann Gottfried Zeidler, who agrees with Wiszowaty in his refusal of ecclesiastical authority and in his emphasis on the rights of the individual. One of the first competent readers of the book, Leibniz while condemning the author of the pietist introduction praises the argumentation of the author of *Die Vernünftige Religion*.

vice, according to which decisions should be made. Similarly, the law itself does not pass sentences, but sentences are passed by someone in accordance with the law." The judge is not the pope or the synod, as the Catholics assume; nor is it the Holy Spirit, as declared by the Enthusiasts or the Quakers; it is rather "the careful judgment of reason which is present in all men and which examines the words of God correctly ...," that is, "men of reasonable judgment, following the written regulations of God's words [...] and applying the same justly, [...] make decisions for themselves and for their own benefit."

It is rather obvious that these statements go back to the Socinian tradition; it is just as obvious, however, that we can see apparent modifications even in the formulation of the questions posed. Only to provide some convincing illustration at this point, we might mention that Sozzini's work names the Holy Scriptures both as the judge of dogmata and as the source of this faith, while human reason is limited in its powers to the mere expression of approval. Another novelty is that axioms are now defined much more rigorously. For Wiszowaty, it is not necessary to prove the truth of generally undisputed principles, as every adult of sound mind will accept these principles as soon as they become familiar with them. In fact, he considers it God's commandment that man should use reason; only those who are weak of mind may hope for forgiveness, even though complying with that commandment requires strenuous studies.

General truth may be studied through observing nature; in this quest, philosophy, mathematics, and logic help us. A mark of Wiszowaty's authoritative command of the latter and an example of his impressive experience gained during his debates with Polish Jesuits is the long list of axioms which covertly imply and, at the same time, justify all of the most important theses of Antitrinitarianism.

Wiszowaty believes that there are no unattainable transcendental truths. Reason is capable of understanding the truths of faith even if it is not familiar with revelation itself, as these truths are universal because they are natural. Paradoxically, Stegmann uses the phrase *supra naturam* to describe the so-called "secrets" which cannot be explained by the natural laws thus far established; Wiszowaty, on the other hand, uses Sozzini's *supra rationem*, though in a modified sense.

The use of reason as distorted by scholastics, however, does not necessarily discredit reasoning in the positive sense of the word; neither does it challenge its justification, provided that it does not become the servant of the hairsplitting and fault-finding denominational apologetics mentioned above.

Consequently, it is not true that the use of reason is only justified when the object to be understood is a natural thing of the external world, but not when it is a divine or religious thing: "It is surely to be marveled at that creatures of reason, namely men, rely on God's gift of reasonable judgment in matters fleeting and of limited necessity, while they willingly discard the very same in matters of great importance, and close the eyes of their minds when they come across things holy and blessed." Universal truths do exist and are accepted by pagans and atheists alike, as such truths are also valid to them.

However strong they may be, one's personal conviction and one's individual knowledge of the truth of the divine revelation may not be enough; we must

verify that any such judgment or opinion is natural and universal. Whether the idea is accepted by logic and philosophy, that is, the external sciences, may be a good indication whether the idea is universal or not. This is of great importance for Wiszowaty, especially in the context of the continually recurring subjectivism that so permeated the religious quest of the 17<sup>th</sup> century, and for the limitation of which he felt such a great need. A good student of Stegmann, he taught that the judgments of human reason may avoid the pitfall of subjectivism even in matters of a religious nature if the same human reason is guided by universally accepted fundamental truths. Not only his rationalism, but also his materialism surpassed his grandfather's; in fact, he openly declared the preexistence of material: "That God created the heavens, the earth, and the stars after they had been naught, is beyond the reaches of reasonable judgment, yet contradicts it not, especially if God created them not out of absolute naught – no verse of the Holy Scriptures says so – but out of material without shape or beauty."

Wiszowaty claims that creation is but giving shape to the shapeless and bringing light to the darkness. Besides God – already conceived by the age as spatially finite – and lifeless material, finiteness itself has also existed for ever. As for God, he is only finite in spatial terms; as for man, the situation is slightly different. Man was created by God to his own image and to rule all that exists; however, he was created a mortal being, and he never possessed immortality, not even in the Garden of Eden – which is another thought that Wiszowaty borrows from Fausto Sozzini. The first man, although ignorant and morally immature, was granted the freedom to choose between good and evil. It is not true that man's every need is satisfied solely through the intervention of divine providence; similarly, immortality is not imposed on man as a punishment; instead, it is determined by the existence of finiteness. The evil has coexisted with the good in unity since the very beginnings of the world. The punishment imposed on man is a natural consequence of his freedom of choice and of his lack of sufficient mental exercise. He believed that everything is knowable, encouraged the natural quest for truth, and taught self-confidence. But Sozzini's extraordinarily optimistic image of man, which is well illustrated by Stegmann (e. g. "Man's reason has a duty more noble than the mere control of the body; a duty that distinguishes man from other creatures." All things "assessed" by imagination or fancy must be cross-examined before the higher court of reason. Reason "examines its objects according to human dignity; it praises all that it finds agreeable with virtue or worthy of human perfection.")<sup>9</sup>, apparently due to the two authors' different fate, is somewhat deteriorated in Wiszowaty's work: already in the second sentence of his *Religio Rationalis*, we are warned that human beings have a tendency towards errors.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> STEGMANN, *De iudice*, 31.

<sup>10</sup> This also supports the view that the hardships of being forced to live abroad were quite a strain for him. See, L. SZCZUCKI, *Z dziejów emigracji socyniańskiej w Holandii*, ORwP, 20(1975), 201–209.

Stegmann's system is more coherent, he uses philosophical terms more precisely than Wiszowaty and is more of an artful inventor of new terminology. What is phrased in Wiszowaty as *axiomata universales* or *notiones communes*<sup>11</sup> appears in his predecessor's vocabulary as *principia naturalia*, or, in our own explanation, "the only controlling principles of our reason and of the process of cognition." The first and main group within these are *principia philosophica*; the principles of theology are only listed in the second group – not by force of some sort of hierarchy or merit but by force of the order of nature and their varied degree of commonness.<sup>12</sup> All in all, although their arguments are often identical and their systems share a number of rather similar elements, we can also identify a number of differences which are probably a result of their different intellectual environments but which nevertheless appear to be rather significant. Though even before the times of Stegmann it was quite common among polemists to accuse each other of atheism, at the time when *Religio Rationalis* was written, being a proponent of Stegmann's system could be a real danger in the eyes of those devoted to the biblical order. That is why Wiszowaty stepped back, as did the author of the preface to the 1680 Racovian Cathecism in certain questions while laconically summarizing the principles of biblical criticism. When writing his last works, Wiszowaty's hand was guided by the vision of the revival of Christianity and the defeat of skepticism: he believed that it was through turning towards a rationalized ethics that Socinianism could get out of its deep crisis. *Stimuli virtutum* urge us to get to know ourselves and to recognize not only our superiority to animals, but also our inferiority to God.<sup>13</sup>

One of the strongest point of both texts lies in the fact that while presenting the virtues and advantages of reason, they mostly cites authors who themselves are not Socinians, and briefly refutes a host of counter-arguments.

*Religio Rationalis*, a work written half a century later, is both much easier to follow, and of course, much more actual in its argumentation than Stegmann's works. He is much more topical in his refusal of the teachings of the deists, enthusiasts, atheists, and especially the Quakers who took refuge in the Netherlands during the 1650s. This might explain why *Religio Rationalis* was published at last and quoted more frequently by most followers than Stegmann's *Brevis disquisitio*, despite the fact that the latter had been available in English since 1653, or his thorough and more systematic, *De iudice*, which was published in Dutch in 1668. Probably this was also in a large measure due to the Socinian exiles' good relations with Remonstrant and Collegiant circles and especially with those publishers who by that time could count on not only the intellectual elite but also a numerous lay audience, the appearance of which created completely new genres in

<sup>11</sup> "Közönséges mondások" in the Hungarian of Mihály Kozma.

<sup>12</sup> "Omni denique exceptione maiore fide dignum erit rationis iudicium, si a Spiritu Dei Sancto illustrata ea et informata fuerit sique eius ductum in iudicando ipsa sequatur. Neque enim Deus rationem nostram per Spiritum suum eliminat, sed eius operationem perficit." STEGMANN, *De iudice*, op. cit., 35.

<sup>13</sup> Zbigniew OGONOWSKI (ed.), *Socinianizm Polski XVII wieku*, Warszawa 1985, 604.

France, England, and the Netherlands.<sup>14</sup> This could explain Wiszowaty's choice of simple and comprehensible reasoning, though he must have borne in mind the needs of the scattered Polish Brethren also, as such a work could not only serve their spiritual needs but also function as their legitimization for the countries admitting them.

As in the decades following the Complanation of Dézs a growing presence and influence of the Racovian authors can be observed in Transylvania, it is not surprising that most of the Socinian works reflecting rational thinking in religion were also available there. Printed and manuscript versions of the works of Johann Crell, Przypkowski, Stegmann, Wiszowaty, and Zwicker etc. survive to this day. Stegmann was only one of many who went to Transylvania with a mature head and significant intellectual ammunition. As a minister of the Saxons, Stegmann served his last months in Kolozsvár, working on *De iudice et norma*. His son also worked here; his valuable legacy is still preserved in Kolozsvár. It would be interesting to know why he chose Transylvania just at a time when other excellent minds were leaving it. However, we should not ignore the role of those who went directly to Transylvania during the great persecution and who are represented in the literature of the era as non-intellectual artisans led by a few not very highly educated pastors. For example, Andrzej Łachowski, who lived in Kolozsvár until 1691, left behind a collection of copies showing that he closely followed the events concerning not only the Polish Brethren, but also contemporary Europe. He selected works with a good taste from Maimonides through Jewell to the works of contemporary religious philosophy. The most recent texts still await careful textual criticism (for example, in the collection there are some versions of the Przypkowski volume published by Limborch in 1692, which are earlier than the edition itself).<sup>15</sup> It has been known for years that Wiszowaty's *Religio Ratonalis* was translated into Hungarian, though unfortunately the translation was made four years after the publication of the French Encyclopaedia's entry celebrating the Unitarians (1765). It bore the title *Okos isteni tisztelet avagy annak megmutatása, hogy a vallás dolgában, és az isteni dolgok felől való kérdésekben, vetélkedésekben szükséges a józan okossággal elni* (Rational Religion, or a demonstration of the fact that the Judgment of Reason should be Used in Religious and Theological Controversies).<sup>16</sup> The translator, Mihály Kozma (1723–1798), is not even mentioned in the available bibliographical works. We know that he was a pastor (probably *domi doctus*, i. e., trained in Hungary) and that his unpublished manuscripts written in defense of his church and his translations of Comenius<sup>17</sup>

<sup>14</sup> The fact that in the then flourishing Dutch polemical literature more and more works (based on a similar rational theology, but often with a more powerful tone of voice) were being written for a general public must have detained the publication, and possibly for the same reason it hasn't been translated into Dutch.

<sup>15</sup> Academia III. Ms U 141 (*The Manuscripts*, 141) contains 16 manuscripts, mostly of Przypkowski, Stegmann Jr.

<sup>16</sup> Academia III. Ms U 30 A (*The Manuscripts*, 30/A).

<sup>17</sup> COMENIUS-HARTMANN, *Historia persecutionum Ecclesiae Bohemicae*, 1648, the translation was made in 1768, Academia Ms U 320 (*The Manuscripts*, 320).

are still almost unexplored. He was also the continuator of Kénosi's and Uzoni's *History of Unitarianism*. Also a translation of Johann Crell's chief work, made at early 1780s has not been published either (it also was preceded by the new French edition edited by Holbach or Naigon). Now while calling attention to the existence of these works we can but point to the fact that their mere existence provides another reason to believe that the idea of tolerance in Transylvania cannot be regarded as a novelty, originating from the Enlightenment.

Both foreign and Transylvanian scholars often claim that after Enyedi's death, Antitrinitarianism petrified in Transylvania. And as there is still an enormous research work to be done, about the developments in the intellectual history of Transylvania during the hundred years following the middle of the 17<sup>th</sup> century we cannot present well-grounded arguments to refute this claim in a detailed context. Though the picture by now should have been modified by the researches of Zsigmond Jakó on possessors, the works of Bálint Keserű, and the writings of József Hajós<sup>18</sup>, the only Hungarian historian of philosophy paying attention to this "dark" period. Other important contributions include the surveys which Postma has published in a number of works and Professor Graaf's article in the present volume.

Now, I would like to turn to a few considerations that might be important. The presence of rational theology can be discerned in a work associated with Ferenc Petrichevich Horváth, published in 1700 and soon afterwards in Hungarian, long before Kozma's translation was made. This opus, *Apologia Fratrum Unitariorum*, has been largely ignored by the scholars of the era. In terms of its content, it is an apology and credo worthy of our attention, especially if we take into account how any Unitarian prints were in Transylvania those years. This volume, still awaiting thorough analysis, is one of the most unique books that appeared at the Kmita press in Kolozsvár – a Unitarian printing press which operated only for about twenty years since 1696, but for which after a long period of privation (when neither the equipment nor a printing license was available), the Diploma Leopoldinum (1690), which legitimized Habsburg rule in Transylvania, and the Resolutio Alvincziana (1693), which included resolutions about the various denominations also (providing more favorable conditions than in Hungary), created somewhat better conditions: The granting of the printing license made it possible for the Unitarians to print (first in the Calvinists', then upon arrival of the equipment in their own press) works indispensable for the everyday operation of the church (a new ecclesiastical polity, psalters, prayer books, catechisms), and later on, to counter attacks from without, the *Apologia*, which was of great significance for the Unitarian community. (A few decades later it was translated into Latin to be submitted to the Vienna authorities for approval along with Pál Kolozsvári

<sup>18</sup> 17–18. századi kolozsvári Descartes-vonatkozások, avagy Descartes első kolozsvári százada (Traces of Descartes in 17–18<sup>th</sup> c. Kolozsvár, or Descartes' first century in Kolozsvár), in: *A kartezianizmus négy száz éve* (Four hundred years of Cartesianism), Szeged 1996, 277–284.

Dimjén's *Confessio fidei secundum unitarios*, which was possibly compiled in Benedykt Wiszowaty's spirit.)

We have found no trace of the author Ferenc Petrichevich Horvát's studies abroad, though the following generation revered him for his immense learning in both ecclesiastical and secular literature. As an aristocrat, he was also an expert in law and accordingly in *Apologia* sometimes presented examples of legal cases to support his methods. (The rhetorical invention, which renders the work more readable, can be a result of both his legal experience and participation in public life.) As one of the most influential patrons of his church, he must have taken up the task of writing the apology to make all Christians know the real tenets of the defenceless Transylvanian Unitarians, who had been doomed to silence in their homeland and were unknown in both Hungary and Europe. He intended the work for an illiterate audience,<sup>19</sup> and accordingly used a generally understandable language, made only brief references to the Scriptures, and cited and referred to foreign authorities very rarely – a notable exception being the second chapter, in which he delineated the history of the doctrine of the Trinity. He refuted the main charges (deism, propagating unscriptural doctrines about the Trinity, the denial of Christ, ditheism) in four chapters. Chapters 2–4 are mainly theological treatises focusing on traditional Socinian christology. He followed Stegmann and Wiszowaty in supporting Unitarian doctrines by occasionally citing authors from other denominations.<sup>20</sup> He consistently keeps his promise made in the preface and avoids the accusation and blaming of other denominations. Moreover, he speaks in inspired poetic figures about the motives uniting all Christians and invites even his adversaries for a “common journey.” His irenicism may have not originated merely from the suppression of his religion, as in a prayer at the end of chapter two he set the aim of providing the peoples living in the dark with an example to follow.<sup>21</sup>

For our purposes, Chapter 1 of this volume is of great interest. This part discusses the Unitarian views of reason, and as already its title suggests (*Part one, which shows that the Unitarians use sober prudence and human reason in matters of faith and divine reverence, and they do not regard it as the only basis of their faith*), it was primarily intended as an apology against the charge of deism.

<sup>19</sup> “Ha azért te Írás tudatlan együgyű, de józan értelemmel bíró, és az üdvességnék útjáról elmélkedni tudó kereszteny Ember, eddig nem hallottad, vagy ha hallottad is, de attól nem elmélkedtél (mert ez az Írás ti néktek szól, nem a tudós bölcs filozófusoknak … ),” *Apologia*, op. cit., III, 79.

<sup>20</sup> “Könyörögünk inkább mindenkit részről egy szível lélekkel azzon, hogy az Isten nyissa meg az ő igaz isméretinek ajtaját azoknak a’ népeknek is, a’kik sötétségben vadnak. Tartsuk meg egymás között a’ léleknek egyességét a’ békességnék kötele által Eph. 4.43. hogy azáltal meg tiszteletetvén a’ mi Isteni szolgálatunk, a’ mű irigységgel való követésünkre indítassék a’ minket mint vad olaj ágokot hordozo törsökis a’ Sidó Nemzettség Rom 11. 13. 15. és ne adjunk okot a’ mi Isten felől való egyenetlen értelmünket arra, hogy inkább meg keményedjenek az ő vakságokban.”

<sup>21</sup> *Apologia*, 61.

"We hold that there are two kinds of light in our minds through which we can judge the truth or falsehood of all things and which were implanted by God Himself in all people's minds; namely the *light of nature* which is responsible for common sense and reasoning. The second is the light of *revelation* or *grace*<sup>22</sup> which consists in the totality of God's words known to us all. Among these, the first is the light of Nature, though not by force of merit but by force of order. For God Himself placed this first into people's mind as a means of getting to know Him."<sup>23</sup> The last sentence of the quotation is identical to a sentence in Stegmann's *De iudice*. Stegmann's high standards considering the cultivation of the sound mind (which includes a thorough study of philosophy, languages, and history)<sup>24</sup> could not be presented to the readers of *Apologia*, but even uneducated Christians can appeal to God's words and his Holy Spirit, to "the second light."<sup>25</sup> For those in need of help Stegmann recommends to find a good master who apart from his convincing reasoning has an important characteristic feature: he gives you the freedom of keeping your views as it is common in the sciences, for "no one can compel or be compelled to accept something else [...] because we leave the final opinions to be formed by the common sense of everyone."<sup>26</sup> According to Wiszowaty, all people including the infidels are bound to form opinion about

<sup>22</sup> Wiszowaty seems to substitute not too correctly Descartes' *lumen intellectuali* for this. WISSOWATIUS, *Religio*, op. cit., 33.

<sup>23</sup> " mi az elmére nézve két világosságot tartunk, melyek által minden némű dolgoknak igaságának vagy azzal ellenkező voltának végére lehetünk, mellyeket az Isten önnön maga támasztott az embereknek elméjében; a természet világosságát tudnillik, a'mely áll a' józan okoskodásnak és értelemek rendiben. Másodikat a jelentések vagy kegyelemek világosságát; mely áll az kezünk között forgó Isten beszédének teljességeben. Ezek között első, de azért nem méltósággal, hanem csak renddel, a' Természetnek világa [...] Isten is azt adta volt elsőben az embereknek elméjekben az ő megismerésére", *Apologia*, op. cit., 23–24. and before "Nem azért adta pedig Isten a' természet világa mellé a jelentések világát, hogy azzal elrontsa és eloltsa a' másikat, hanem azért, hogy világosítsa és teljesítse" ("God did not give the light of nature together with the light of revelation to ruin and extinguish the former with the latter, but to let them shine together"), op. cit., I. 13; " a kegyelemek világossága nem rontja el a (természet ismeretére alapozó, első világosságot), és nem is ellenkezik azzal, hanem azt segíti és világosítja" ("the light of grace does not ruin [the first light founded on the knowledge of nature], nor is against it, but helps and illuminates it"), op. cit., 14–15.

<sup>24</sup> "Institutio et honestam liberalemque educationem requirit et in disciplinis tum philosophicis, tum sacris informationem. Ad philosophiam referimus primo linguarum, modorum loquendi, seu troporum ac figurarum, et denique legitime ratiocinandi seu disserendi artis cognitionem. Quamvis ea sua natura adeo generalia sint, ut tam divinis, quam humanis rebus cognoscendis et explicandis inserviant. Deinde rerum naturalium et moralium gestorumque cum priscorum tum recentium, id est historiae, notitiam." STEGMANN, *De iudice*, op. cit., 33–34.

<sup>25</sup> "ha [...] okoskodásunk nem elég az isteni dolgokhoz [...] Isten beszéde és szent lelke [...] a második világosság", *Apologia*, op. cit., 14.

<sup>26</sup> "... dissentiendo tibi libertatem relinquit, quemadmodum id in mathematicis, in physicis aliisque scientiis omnibus putet. [...] nec recipere quisquam cogitur et nec potest quidem cogi [...] iudicium autem rationi uniuscuiusque bene constitutae vindicamus.", STEGMANN, *De iudice*, op. cit., 35–36.

faith.<sup>27</sup> *Apologia* also condemns spiritual idleness and recommends for those who having got out of the habit of thinking became dull to find someone more prudent and accept his judgement without consideration.

In accordance with the objective of *Apologia*, Stegmann's view that everyone can make judgements about the things necessary for salvation even without the light of the Holy Spirit if their views pass the judgement of reason was, of course, left out. According to him, we should pray rather to the Spirit of truth<sup>28</sup>.

A great number of as yet hypothetical elements will have to be proven before the works mentioned above can be analyzed and before their sources can be established and examined. To add one more to these hypothetical elements, I tend to assume that the Calvinist Hermann Alexander Röell's 1686 inaugural address in Franeker was written on the basis of Wiszowaty, his work even bears the same title. It is quite understandable that the otherwise rather thorough Röell scholarship never thought of comparing these two works, the reasons being much the same as for their reluctance to accept that Unitarians may have ever been admitted to the university of Franeker, the alleged stronghold of orthodoxy. Even if this hypothesis remains unproven, and only a special version of Cartesian rationalism, "cartenianismus triumphans," and Calvinist scholasticism can be held responsible, and if Röell's words only reflect that amalgamation of ideas which was so typical in the last years of the century of Eclecticism, his *Religio Rationalis* is still worthy to be considered together with Wiszowaty and his brethren. One reason may be that we know of a great number of Transylvanians, among them four Unitarians from the circle of Röell's disciples – the disciples of that Röell who identified reason with conscience and consciousness. Thirty-one Transylvanians took part in disputes before him, most of them on issues concerning the theological validity of ratio. Let us name but a few. Among the five courses that Mihály Bethlen, the son of the Chancellor of Transylvania, attended in Franeker two was of Röell's. The detailed notes taken by Zsigmond Várfalvi Pálfi<sup>29</sup> on Röell's and his colleagues' lectures fill several composite volumes. One of his books contains works by Lodewijk Meijer, Spinoza and the donor Bredenburg himself. Our knowledge of the Transylvanian reception of 17<sup>th</sup>-century *religiones rationales* cannot be complete without mentioning the books of Heereboord and Clauberg read in Transylvania.

Recent Hungarian surveys completely ignore the permanent presence, regardless of denominational boundaries, of these thoughts in our region. Although some scholars hold that any *religio rationalis* is a paradox in Spinoza's and Newton's age, it certainly cannot be regarded as such in an environment where the religious sphere still effectively determines people's worldview. Neither the social nor the political conditions were favorable for the education of philosophers, and the deteriorating position of the Protestant churches in the 18<sup>th</sup> century worked against even the reception of laicizing philosophy as well.

<sup>27</sup> WISSOWATIUS, *Religio*, op. cit., 46.

<sup>28</sup> STEGMANN, *De iudice*, op. cit., 35.

<sup>29</sup> Pálfi was a remarkable figure of the church of his day, teaching in Kolozsvár from 1702.

For the time being, it is difficult to say how profoundly contemporaries understood the works mentioned above, and how wide the range of those who read and really understood the point was, and what really this response was like. It might help find the answer that recent research has shed some light on the intellectual orientation of the Collegiants, the way they kept up with the current, often contradicting intellectual ideas, and keeping something of them all after discussing them. Regarding Transylvania, we can assume that Wiszowaty and perhaps even Röell were more or less understood by a small group of protestants, but the Transylvanian Unitarians as a religious community were not receptors comparable to the Collegiants or even the Remonstrants. Eminent individuals sought to create a Netherlands out of the declining Transylvania, but their efforts to transform religious attitudes could not bring about fundamental changes due to the confessional commitments of the various denominations, which in the grasp of Habsburg rule were forced again and again to define themselves.

But these attempts should be pointed out. The *alba amicorum* of Transylvanian peregrine scholars contain the names of many leading thinkers of the day: Shoo-ten, Burmann, Menasseh ben Israel, Galenus – the range is wide.<sup>30</sup> Bishops Szent-ábrahámi and István Ágh in the 18<sup>th</sup> century found not only financial help, but also intellectual models in Remonstrant and Collegiant circles.<sup>31</sup>

These instances probably are enough. We can claim that it is hardly possible to regard as extremely provincial a Unitarian community which consistently, if intermittently, displays serious efforts at philosophical thinking. Thus it cannot be a coincidence that Kozma was able to compose in fluent, eloquent Hungarian the following lines, which may be valid even today: “what remains for people of different religions, if they want to be human beings, that is beings clad in reason, is to open their spiritual eyes for mind and reason, and not to allow anyone to close them or cover them with darkness ...”<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Alba of B. and Ferenc Árkosi Tegző and István Pauli (first half of 1650s) cf. *The Manuscripts*, 1.

<sup>31</sup> Ágh regards the church system of the Remonstrants as the peak of universal church history.

Remarkable, that on their way to the Netherlands they both stopped at the pietist Halle, where it was recorded about Szentábrahámi that he was wavering in his faith, B. KESERŰ, *Peregrinatio academica dissidentium der Siebenbürger Unitarier*, in: *Universitas Budensis 1395–1995*, Budapest 1997, 195.

<sup>32</sup> WISSOWATIUS, *Religio*, op. cit., 57.

## The Harvard Scholium: Enyedi's Influence in America

On May 5, 1819, William Ellery Channing preached what was probably the most important sermon in the history of the young American nation. When published, the sermon became an instant best-seller, and has endured as one of the most widely influential documents in American religion. From this "Baltimore Sermon," more commonly known as "Unitarian Christianity," there came a shattering of the hegemony of American Protestantism, with the Standing Order congregational churches of New England dividing over the next decades into orthodox and liberal denominations, the liberal faction becoming over time the churches of the American Unitarian Association.<sup>1</sup>

Channing's sermon, delivered at a Baltimore ordination, was a long-planned and carefully-calculated presentation of the method of biblical criticism employed by the liberal faction in rejecting the Doctrine of the Trinity, the two natures of Christ, and other Calvinist doctrine. The sermon, and thus emergent American Unitarianism, rested on the persuasiveness of rational biblical criticism, and Channing relied heavily in the sermon on his ability adroitly to appeal to the authority of scripture.

The one place where the sermon seems to lose its strong voice and compelling logic is where Channing stumbles over those few biblical passages that he acknowledges go against his case. "I am aware," Channing says, "that these remarks will be met by two or three texts, in which Christ is called God, and by a class of passages, not very numerous, in which divine properties are said to be ascribed to him."

Channing attempts to refute these "two or three texts" by rhetorical and linguistic theory that is not as convincing as the elegant arguments in the other parts of the sermon. These few problem texts would continue to trouble American Unitarians for the decades of their formation. It is worthy of note, then, that in an attempt to shore up this weakness, they turned to the works of György Enyedi.

\*

<sup>1</sup> "Unitarian Christianity" may be found in several anthologies. It is quoted here from the text found in Sidney AHLSTROM and Jonathan CAREY's (eds), *An American Reformation*, Wesleyan University Press, Middletown Conn. 1985. This collection of primary texts from early American Unitarianism with excellent commentary should be of assistance in any research on the subjects discussed in this paper. The Channing quote cited above appears on page 103.

The greatest bibliophile and private librarian among early American Unitarians was Harvard professor Convers Francis (1795–1863).<sup>2</sup> Francis directed the reading programs of the most influential Unitarians of the second generation, and most notably of the Transcendentalists including Ralph Waldo Emerson and Theodore Parker. It is from recently discovered commentaries written by Convers Francis that we know Enyedi was consulted on issues of biblical interpretation of importance to formative American Unitarianism.

In describing how we come to know that Enyedi was consulted at this crucial juncture on these key biblical texts, it is appropriate to explain the genesis and intention of this paper. In my 1996–1997 Minns Lectures, which examined issues of partnership between congregations of the Unitarian Universalist Association of North America and the Unitarian congregations of Romania and Hungary, I offered the thesis that there is a rich field for scholars to explore in establishing that Transylvanian influence on American Unitarianism is far greater and more complex than is commonly supposed. A feeling of kinship will be greatly encouraged by more good history that tells the story of our connections over the centuries, I argued.<sup>3</sup>

While an exhaustive search of primary documents on Transylvanian influence on American Unitarianism was beyond the scope of my Minns Lectures preparations, I did attempt to gather enough information to point the way for any serious scholars whom I might encourage. (That, indeed, is the primary purpose of this paper as well.) In pursuit of this objective, I attempted to establish the dates and ways in which some volumes of Transylvanian and Socinian theology had entered the collection of Harvard College and the Divinity School, where they would have been read by American proto-Unitarians and Unitarian leaders of the first generations.

As this applies to the works of György Enyedi, I discovered that there are two copies of his *Explicationes* in the Harvard collection. In the holdings of the Houghton Library, the great rare book repository, is a copy acquired by Harvard during the 1815–1816 academic year (of some potential significance, because this was three years prior to Channing's sermon, and during the height of the Unit-

<sup>2</sup> The most comprehensive bibliographic references on Convers Francis of which I know appear in the notes of Guy R. WOODALL's *Convers Francis, The Transcendentalists, And The Boston Association of Ministers*, in: Proceedings of the Unitarian Universalist Historical Society, XXI, Part II, 1989, 41–48.

<sup>3</sup> The Minns Lectureship has each year for more than half a century encouraged a Unitarian minister to reflect in depth on an issue of importance to liberal religion. It is administered by a joint committee of Boston's First and Second Church and King's Chapel. Lectures have traditionally been presented at or in the vicinity of the Harvard Divinity School. Previous Minns Lecturers who might be especially known to Enyedi Conference participants include Donald Harrington, Phillip Hewett, Earl Holt, Sándor Szenthiványi and Bishop János Erdő. Minns lectures are often published by Skinner House Books of the Unitarian Universalist Association. No decision has been made at this writing on publication of "Global Partnership and the Local Congregation," the 1996–1997 Minns Lectures.

arian Controversy). This copy of the *Explicationes* was, according to flyleaf inscriptions, acquired through “Fr. Adv. Van der Kemp AAJ(S?) JPJ.” The inscription further reads “apad Remonstrantes in Leydana Eutopia in Hollandia.” An additional notation reads “Sum Wilhelm van Mmydern [?].” There are Latin notes on a flyleaf indicating that it is a “Socinian” work which was once prohibited in Transylvania.

It is my hope that scholars attending this conference will be able to draw more meaning from these notations than have I. It does seem apparent and logical that the volume came to the New World by way of the Remonstrants in Holland, a likely source for a great many volumes and much thought that was influential in American Unitarian formation. Because Harvard kept few records relating to acquisitions in this period, it has not been possible to determine exactly how the book came into the library there. It is likely, however, that a bibliophile such as Convers Francis, a student at the Harvard Divinity School at the time the Enyedi work was acquired, would have known about the acquisition, and may well have read the work before Channing preached in Baltimore. Records of books read by students from this period are still kept at Harvard, but are sometimes spotty, and always closely guarded and difficult to gain access to.

The second copy of the *Explicationes* came into the Harvard collection more than half a century later, and its acquisition is well-documented. The book was a bequest of Convers Francis and was received in 1878, fifteen years after the professor’s death. (The volume is now in the collection of the Andover Harvard Library of the Harvard Divinity School, Hollis computer access number AEP1410.) In this volume, on the front flyleaves, Francis has entered a scholium (that is, an explanatory commentary, usually hand-written on a Greek or Latin text). It appears that it was both the custom of the era, and the custom of Francis to enter such scholia on Latin and Greek texts from his personal library. The Harvard professor may have written the commentaries to benefit his students at the Divinity School. More likely, because the book was in his private library, the scholia were written to edify the many (Unitarian) friends of Francis whose reading programs he directed.

Francis’ private library was one of the finest in New England, and according to John McAleer, his “liberality in loaning his books was legendary.”<sup>4</sup> From this private library, Francis supervised the reading program of his friends in the Transcendentalist Club, the second generation Unitarian philosophers who sought direct religious experience, freedom from the last vestiges of Calvinist doctrine and forms, and cultivation of individual moral character – often expressed in a concern for social justice, especially the abolition of slavery.

Of Theodore Parker, the most radical and perhaps enduringly influential minister of the day, it is said that “Francis put his magnificent library at his [Parker’s] disposal and skillfully channeled his omnivorous tastes.”<sup>5</sup> At various

<sup>4</sup> An account of Francis as bibliophile and librarian, as well as admirer of Emerson, is to be found in John J. McALEER’s *Ralph Waldo Emerson: Days of Encounter*, Boston 1984, 273 ff.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 274.

times early in their lives, a similar statement could be made about Francis and Ralph Waldo Emerson.

If master-librarian Francis was directing the reading of the Transcendentalists during their early years, he turned to a wider audience after his appointment to the Harvard Divinity faculty in 1842. By the time he penned the Enyedi scholium in 1858, Francis had long served as a bridge figure between the conservative and liberal factions of New England Unitarians. His influence extended from the Transcendentalists, who were his natural allies, to the staunchest conservatives of the denomination like Andrews Norton, and to the moderates, as represented by Francis' colleague, Harvard president James Walker. In addition, it is fair to speculate that Francis from time to time may have influenced the reading program of Channing himself, not only because of the collegiality of the two men, but also because of the close friendship between Channing and Francis' sister, the abolitionist Lydia Maria Child.

\*

In the Enyedi scholium, reproduced here in its entirety, readers may wish to note the following:

— The scholium provides evidence that the *Explicationes* was, by the early nineteenth century and probably much earlier, present on the shelves of other libraries of other Unitarians in New England. This evidence rests on comparison of this scholium with another entered by Francis in a copy of the *Summa* of Mihály Szentábrahámi, also in the Harvard collection. In his scholium in the later work, Francis says the Szentábrahámi volume is “so uncommon in this country that I doubt whether another copy can be found even among the Unitarians.” Of the Enyedi volume, Francis says only that it is “somewhat rare.” As an eminent rare book collector, Francis could be expected to be precise in his phrasing on such matters.

— That the significance of the scholium and of Enyedi’s influence in America should not be overemphasized is indicated by Francis’ quotation of another scholar who said of Enyedi that “among the later Unitarians he was held in no great estimation.”

— One of the primary uses Francis apparently found for Enyedi’s work was in bolstering the Unitarian position as it related to those “two or three texts” and “a class of passages,” to which Channing had referred in Baltimore, and with which the orthodox Calvinists no doubt still tormented American Unitarians. In both this scholium, and in the one entered in the Szentábrahámi volume, Francis cites two passages from Johannine texts that could be seen as pointing to the pre-existence or eternal nature of Christ. It is what Enyedi had to say about these Trinity-bolstering texts that Francis apparently found of practical value, and which he commended specifically to the readers to whom he would have loaned the volumes.

— Finally, what are we to make of Francis’ apparent confusion of Enyedi as a Socinian, as stated early in the scholium? It is obvious that Francis knew that Enyedi was not literally a Polish Socinian, and that he understood very well the

relationship of the Polish Brethren and the Transylvanian Unitarians. My conclusion is that Francis was writing at a time when American Unitarians considered "Socinian" to be an appropriate designation for all the currents of early Unitarianism that had issued from sixteenth century Hungarian and Polish lands. This may in part have been due to the influence in America of British Unitarians, who were known as Socinians, and who were the primary channels for news and letters from and about Transylvanian Unitarianism. These communications arrived in America with increasing frequency starting around 1810, and we may think played no small role in the emergence of American Unitarian denominationalism. At any rate, we should not conclude that Francis is confused about whether Enyedi was a Socinian or a Transylvanian; the Harvard professor had a remarkably precise knowledge of Enyedi's life and thought.<sup>6</sup>

Here is the scholium, reproduced with some occasional uncertainties about Francis' handwriting; scholars at this conference may well be able to discern the names of authorities cited who are not known to me, and thus possibly not rendered correctly:

The author of this somewhat rare work was one of the early Polish Unitarians, or Socinians. His name was *George Enyedi*, written in Latin *Enniedius*, *Enyedius*, or *Enjedinus*. He was a Transylvanian, of the town of Enyed or Engedin, on the river Maros. He was superintendent of the Unitarian Churches in Transylvania, & Moderator of the Gymnasium of Clausenburg. He filled these offices from 1592 till the time of his death in 1597.

The present work, *Explicationes* (& etc.), was published after his death, but without date. It went through two editions. The greater part of the first edition was publicly burnt in Transylvania; & it was placed under interdict through the whole of the German Empire. The second edition, as well as the first, is without date or printer's name: according to John Fabricius it was printed at Geroningen [apparent spelling] in 1670. The errors of the press are numerous, especially in the Greek quotations. His interpretations of John I, 1, 2 VIII, 58 are worthy of notice. [Apparently, comparing the Szentábrahámi scholium,

<sup>6</sup> The major work presenting American and Transylvanian Unitarianisms in historical relationship, and a good source for clues for further research, is of course Earl Morse WILBUR's *A History of Unitarianism In Transylvania, England, and America*, Boston 1945 and 1977. Wilbur provides information on the Transylvanian communications with emergent American Unitarianism only in tantalizing outline.

the intended references are to First John 1:1–2, and the Gospel of John 8:58.] The work was translated into the Hungarian language & printed at Clausenburg in 1619. Ruarus & Smalcius do not rate Enjedinus high as an interpreter: & Samuel Crellius says that among the later Unitarians he was held in no great estimation. Bock (*Hist. Antitrin.*) mentions [unreadable word] several replies to his his (sic) *Explicationes*; & there is another he does not mention, entitled *Speculum Trinitatis*, which Lampe notices as printed in 1692 at a town in Upper Hungary.

Other writings are ascribed to Enjedinus; but there are doubts about them.

There is a letter by Faustus Socinus, Sept. 16th, 1596, in which he salutes Enjedinus as a Christian brother & endeavors to solve some doubts he had suggested respecting the Invocation of Christ. This shows that the question had not been put at rest by the controversy between Francis Davidis & Faustus Socinus. Notices of Enjedinus may be found in *Sandius (Biblioth. Antitrin.)*-Bock (*Hist. Antitrin.*), Zeltner (*Hist. [unreadable]*) Vogt (*Catal. Lib. Rar.*) Moren [?] (*Diet. Hist.*), & Wallace's *Antitrin. Bibliography*- Vol. II [?]. 415.

[initialled] C. F. 1858

It is my hope that the distinguished scholars present at this conference will find in this scholium enough material to mine for significant new insights into the influence in America of Enyedi and other sixteenth and seventeenth century Hungarian Unitarian theologians.

In this regard I must acknowledge a great debt of gratitude in the inspiration of this paper to George Huntston Williams, who much like his predecessor on the Harvard faculty, Convers Francis, directed the reading program of many Unitarian students to sixteenth century Transylvanian sources. I was privileged to be one of those so directed.

Professor Williams, on preliminary review of the information in this paper, suggested that the relationship of the scholia of Francis and the theological struggles of the second generation of American Unitarians was a field ripe for scholarly study. If I have understood our private communications correctly, Professor Williams is suggesting exploration of the possible relationship of the *Explicationes* to the work of Ralph Waldo Emerson, and possibly as fodder for refutation of Emerson which would have been offered, for example, by Convers Francis to Harvard president James Walker, whose personal motto was (inexplicably) "We Are Not Ashamed to Improve," being a motto taken from the Polish Brethren.

Walker was especially concerned with preserving within Unitarianism a more orthodox view of eschatology. Williams suggests that Francis may have worked with his colleague Walker in adapting the thought of Enyedi and other Transylvanian and Polish Unitarians to bolster the moderate cause in American Unitarianism around this and other doctrinal issues. Francis' close association with and affection for Emerson, and near-reverence for Emerson's philosophy, were tempered by a disagreement with Emerson on points of church doctrine. What is suggested, then, is a more thorough review of the scholia in the library Francis left to Harvard, and a review of the many volumes of Walker's papers, now at the Harvard libraries. The ultimate goal as I champion it here is to continue the cross-pollination of the two Unitarianisms on either side of the Atlantic that has proven so fruitful over the centuries.



## Istituzioni ecclesiastiche e civili di Claudiopoli nel secolo XVI<sup>o\*</sup>

Il 3 giugno del 1568 Giovanni II eletto re ungherese, emanava una sentenza sull'argomento delle modalità di partecipazione dei cittadini ungheresi e di quelli sassoni alla direzione delle istituzioni ecclesiastiche e civili della città.<sup>1</sup>

Nella parte seguente della mia conferenza proverò a chiarire i precedenti storici di questo decreto.

L'unione, nata nel 1458,<sup>2</sup> era il precedente più importante per il rispetto delle istituzioni civili. Qui non possiamo trattare dettagliatamente il processo che portava all'unione, della quale parleremo più particolareggiatamente qui di seguito, ma vorremmo far cenno solo a quelle due lettere privilegiali che meritano la nostra speciale attenzione.

Tutte e due sono datate 2 giugno del 1405, e possono essere considerate identiche, eccetto una disposizione.<sup>3</sup> Dal punto di vista dei nostri esami dobbiamo mettere in rilievo, tra le franchigie garantite nelle lettere privilegiali, che il re ammette Claudiopoli nella fila delle città reali libere, concedendole tutti i privilegi di quelle – tra l'altro possono circondare con muro la città –, e stabilisce le regole delle elezioni del giudice e del consiglio municipale. Una di queste regole si estende appositamente sul diritto della libera scelta del parroco, con la motivazione che questo è uso generale nelle città reali libere.<sup>4</sup>

Secondo la regolamentazione delle lettere privilegiali sopramenzionate, l'elezione del giudice e dei giurati (cioè del consiglio municipale) avviene come segue: ogni anno, la prima domenica dopo Capodanno, la comunità della città elegge tra le proprie file dodici giurati, e questi, insieme con i seniori e con i possidenti della città eleggono il giudice che poi giudica le cause dei cittadini ed i delitti perpetrati

\* Il testo completo della conferenza si trova in 1997, LIX. del Új Erdélyi Múzeum.

<sup>1</sup> Elek JAKAB, *Oklevélár Kolozsvár története első/második és harmadik kötetéhez* (Archivio diplomatico per i volumi 1–3 della storia di Claudiopoli), I–II, Buda–Budapest 1870–1888; II, 80–88 (In seguito: *JakabOkl*).

<sup>2</sup> *JakabOkl*, I, 192–193; II, 82–83. – Franz ZIMMERMANN–Carl WERNER–Georg MÜLLER–Gustav GÜNDISCH, *Urkundenbuch zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen*, I–VII, Hermannstadt–Bukarest 1892–1991; VI, 2–3. (In seguito: *Ub.*)

<sup>3</sup> *JakabOkl*, I, 126–126. – *Ub*, III, 346–353.

<sup>4</sup> *JakabOkl*, I, 125. – *Ub*, III, 349.

nella città.<sup>5</sup> Rispetto alla direzione municipale del vecchio patriziato, l'elezione dei magistrati diventava il diritto di un circolo molto più esteso degli elettori e, nello stesso tempo, gli succedeva organizzativamente. Ma il processo non si fermava a questo punto, perché il nuovo patriziato non si accontentava del diritto di poter eleggere i propri magistrati, ma voleva impedire che – a guisa della vecchia direzione patrizia – un circolo ristretto – anche se con persone alternate – esercitasse di nuovo il potere. Per questo – analogamente all'uso già noto nello sviluppo urbanistico europeo<sup>6</sup> – crea un consiglio supremo con un numero più grande di membri che, in sostanza, esercita la vigilanza sull'attività del giudice e del consiglio e, lungo il corso dello sviluppo, conquista anche la creazione degli statuti. Per la prima volta, da un diploma del convento di Kolozsmonostor, datato 8 aprile del 1441 possiamo informarci sull'esistenza di questo consiglio supremo, con sessanta membri del consiglio a fianco del giudice e dei giurati (*aliorumque sexaginta consulum*).<sup>7</sup> Da questo consiglio supremo si sviluppa poi, in base alle decisioni dell'unione dell'anno 1458, l'istituzione dei centemviri di Claudiopoli, che è il supremo corpo governativo e codificativo dell'autonomia della città.

Ma, diversamente dal vecchio governo patrizio, nella Claudiopoli innalzata al rango di città reale libera e componente della direzione municipale organizzata, il governo cittadino cadeva quasi del tutto nelle mani della borghesia tedesca. Questo, ovviamente, poteva succedere così per via della maggiore potenza economica posseduta dai sassoni, ma presumibilmente anche a causa dell'interpretazione a proprio vantaggio dei privilegi.

La germanizzazione del governo municipale di Claudiopoli, con la comparsa prima del nuovo patriziato, e poi, nel corso del secolo XVº portava a discordie gravi tra la borghesia tedesca e quella ungherese.<sup>8</sup> Perché è pur vero che, a partire dalla prosperità delle maestranze nel secolo XIVº, molti tedeschi si stabilivano nella città, ma, nello stesso tempo, anche il numero della popolazione ungherese s'accresceva significativamente. La maggior parte di questi nuovi abitanti qui stabilitisi, viene dai villaggi limitrofi, nei quali la popolazione ungherese aumenterà anche nei secoli successivi. Dobbiamo menzionare a questo punto anche quelli che vengono dalle parti più lontane del paese e che si stabiliscono nella città come arti-

<sup>5</sup> László MAKKAI, *Társadalom és nemzetiségeg a középkori Kolozsváron* (Società e nazionalità in Claudiopoli medievale), in: *Kolozsvári Szemle*, II, 1943, 87–111, 206, 209–210. (In seguito: MAKKAI 1943.) – Jenő SZÜCS, *Városok és kézművesség a XV. századi Magyarországon* (Le città ed artigianato in Ungheria nel quindicesimo secolo), Budapest 1955, 328–329.

<sup>6</sup> A Vienna accanto al consiglio interiore di cui membri erano il giudice ed i patrizi, già nel 1356 appare un consiglio esteriore di quaranta membri, che rende possibile anche ai membri dei corpi di artigiani la partecipazione alla direzione della città (cfr. MAKKAI, 1943, 208–210), ma a Firenze accanto al consiglio di cento membri già nel secolo tredicesimo esisteva un consiglio con un discreto numero dei rappresentanti dei corpi di artigiani, e quest'organizzazione controllava l'attività della vera corporazione governante. (Cfr. Dino COM-PAGNI, *Cronica delle cose occorrenti ne tempi suoi*, Traduzione, note ed introduzione fatte da András Kiss, Bukarest 1994, 29–30.)

<sup>7</sup> *Ub.*, V, 81.

<sup>8</sup> MAKKAI, 1943, 214. – SZÜCS, *op. cit.*, 329–330.

giani, nonché quei nobili che comprano immobili nella città con l'obbligo di non servirsi della loro immunità di tasse, ma di partecipare agli oneri pubblici della città.

Nel 1452, volendo eliminare le discordie sempre più crescenti,<sup>9</sup> sia i tedeschi che gli ungheresi si erano rivolti a Giovanni Hunyadi, grazie all'intervento del quale Vladislav I perdonava ai cittadini di Claudiopoli di partecipare alla rivolta contadina nel 1437, reintegrandoli nei loro diritti e nelle loro libertà di una volta.<sup>10</sup> Il governatore ordinava alle parti presenti di mantenere lo stato anteriore nei riguardi della partecipazione al governo della città fino alla decisione del re (quamlibet partemque in eadem portione honoris sui, in qua hactenus permanere).<sup>11</sup> La fila dei funzionari di allora testimonia che lo stato attuale avvantaggiava i tedeschi,<sup>12</sup> il quale comportava per gli ungheresi la necessità di prepararsi alla decisione del re.

Alla fine un mutuo accordo, nominato Unione, che si effettuava con l'aiuto del governatore Michele Szilágyi, pose fine alle discordie. Il governatore autenticava questa unione nel suo diploma del 31 gennaio del 1458.<sup>13</sup> L'importanza dell'unione consiste nel fatto che dichiarava la partecipazione in proporzione uguale dei cittadini ungheresi e tedeschi alla direzione della città come pure la loro pariteticità nei redditi e beni della città, e, nello stesso tempo, creava l'organo rappresentativo supremo della borghesia della città il consiglio dei centemviri (centenvirato, consiglio supremo), l'istituzione più importante di Claudiopoli nel corso dell'epoca feudale. E pure diventava esemplare nello sviluppo dell'autonomia, perché risolveva la partecipazione proporzionale delle comunità di diverse nazioni al governo ed al godimento dei beni della città. Per questo, come costituzione reale, era sempre una fonte di diritto costante di riferimento per i cittadini di Claudiopoli nei secoli successivi.

Con la formazione dell'unione nacque la norma da seguire, ma, come nel caso di ogni cambiamento radicale, l'esecuzione urtava contro molte difficoltà. Siamo dell'avviso che una delle cause di questo fatto poteva essere che l'elezione proporzionale dei centemviri dalle file dei cittadini ungheresi e tedeschi doveva essere effettuata da un consiglio i cui membri erano stati eletti prima dell'unione, e che dunque la loro ripartizione non era proporzionale. Non era neanche stabilito che, entro le nazioni, quali uomini potevano essere eletti centemviri, ma non si prendevano misure su questo argomento. Così i contrasti di interessi influenzavano lo stato d'animo pubblico, e, sebbene il 17 gennaio del 1468 il re Mattia confermasse l'unione,<sup>14</sup> le discordie non cessavano, anzi, minacciavano alterchi più

<sup>9</sup> A causa della partecipazione al governo ed ai privilegi neanche i tempi precedenti erano liberi dalle discordie, sia per ragioni sociali che nazionali. A causa dei limiti del presente saggio, e perché la presentazione della direzione dei processi non esige di menzionare le controversie sopradette, prescindiamo da trattarle.

<sup>10</sup> *JakabOkl*, I, 179–180. – *Ub*, V, 146–148.

<sup>11</sup> László MAKKAI, *Kiadatlan oklevelek Kolozsvár középkori történetéhez* (Diplomi inediti riguardanti la storia di Claudiopoli), Kolozsvár 1947, 25. – *Ub*, V, 338. – Vö. MAKKAI 3, 214.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 109–110.

<sup>13</sup> *JakabOkl*, I, 192–193. – *Ub*, VI, 2–3. – Cfr. MAKKAI, 3, 204, 214. – SZÜCS, *op. cit.*, 330.

<sup>14</sup> *JakabOkl*, I, 223–224; II, 82–83. – *Ub*, VI, 321–322.

gravi. Ma questi non avevano solo carattere nazionale, benché potesse contribuirvi anche il fatto, che la composizione del corpo dei centemviri era fissata nell'unione – come avevamo menzionato prima – solo secondo l'appartenenza nazionale, ma non era stabilito tra quali persone si dovevano eleggere i cinquanta uomini ungheresi e quelli tedeschi. Per questo, la lettera degli ordini di re Mattia del 17 maggio del 1468, nell'interesse della cessazione delle discordie e dei disordini, disponeva che la città di Claudiopoli, nell'elezione dei funzionari, seguisse l'uso ed il modo della città di Buda.<sup>15</sup> Per ordine del re nel giugno del 1488, i cittadini di Buda mandavano alla borghesia di Claudiopoli le libertà ed i diritti riguardanti la direzione interna della città, descritti in sette articoli. I primi due articoli contengono la regolazione dettagliata dell'elezione dei centemviri, del giudice e del consiglio. Dal nostro punto di vista, i regolamenti più importanti di questo documento si riferiscono all'elezione dei centemviri, allargando notevolmente – almeno su scala claudiopolitana – il diritto della rappresentanza dei cittadini. Perché, secondo il regolamento adottato, i cinquanta centemviri ungheresi e gli altrettanti centemviri tedeschi vanno eletti da un circolo esteso. La condizione fondamentale dell'eleggibilità è che l'uomo in questione sia capo di famiglia e sia idoneo all'esercizio della sua carica. I membri dell'istituzione devono essere eletti tra gli abitanti dei diversi mercati, vie e vicoli della città, e da ogni maestranza tre o quattro membri devono essere accolti con elezione nel corpo. In conformità a ciò si garantiva la presenza permanente degli artigiani della città nell'organo supremo della comunità municipale. Gli articoli ulteriori provvedono alla conservazione dei sigilli dei libri e delle lettere della città, alla sigillatura ed apertura delle lettere, all'elezione dei priori delle maestranze, alle compere di bestiame dei macellai, alla ripartizione ed esazione delle tasse, alla resa dei conti, ai denunziatori senza ragione, ed al regolamento del commercio.<sup>16</sup> Con ciò si formava un regolamento della direzione della città, che determinava la direzione dello sviluppo per un lungo tempo. La vita interna della città si svolgeva secondo questo regolamento, fondato alla fine del secolo XV<sup>o</sup>, perfezionato secondo le esigenze dei tempi da piccole modifiche, da statuti suppletivi e, specialmente, dal giudizio reale del 1568. Il ricercatore, sfogliando i verbali dei centemviri conservati a cominciare dalla metà del secolo XVI<sup>o</sup>, attraverso elezioni regolarmente ripetutesi, può seguire l'osservazione delle leggi della città, le decisioni calme e prudenti dei centemviri che, qualche volta, erano disturbate da divergenze d'opinioni che apparivano, di volta in volta, in ogni comunità umana, ma da ciò la comunità della città avanzava sulla strada stabilita da sé stessa.

Abbozzato lo sviluppo dell'elezione dei superiori civili e della direzione della città, proviamo a seguire la formazione dell'elezione libera del superiore ecclesiastico e dell'atteggiamento reciproco del parroco e della comunità della città. Secondo i nostri dati precedenti, queste relazioni non sono seguite dalle discordie osservate nel caso dello sviluppo della direzione civile per lo meno, nei riguardi

<sup>15</sup> *JakabOkl*, I, 275. – *Ub*, VII, 424–425.

<sup>16</sup> *JakabOkl*, I, 280–285. – Cfr. Szűcs, *op. cit.*, 331–333.

dell'elezione del parroco. Abbiamo pochi dati riguardanti il rapporto tra il parroco e la borghesia di Claudiopoli e ne abbiamo ancora di meno relativi all'elezione del parroco. Solo dalla lettera d'investitura di Matteo, vescovo di Transilvania, del 1º dicembre del 1481,abbiamo notizia che, al posto del parroco claudiopolitano nominato Gregor Schleying, il vescovo insediava Jacopo, dottore in giurisprudenza e in sette arti liberali, figlio dell'ex-notaio della città.<sup>17</sup> Nella lettera d'investitura non si tratta dell'elezione, ma il parroco nuovamente insediato e figlio dell'ex-notaio della città, cioè oriundo di Claudiopoli, e così il suo insediamento avveniva evidentemente con l'approvazione della città.

Eppure la relazione tra la città ed il suo parroco non era sempre tranquilla. Tra il 1516 ed il 1520 abbiamo più dati sulla procedura di contenzioso fra la città ed il suo parroco, Gervasio. Dietro dormanda del giudice e del consiglio di Claudiopoli, il 17 agosto del 1516, Luigi II annulla la citazione dei cittadini in tribunale dei canonici di Varadino, avvenuta per iniziativa di Gervasio, perché, secondo l'uso antico dei claudiopolitani, il tribunale di una diocesi estera non può giudicare i loro affari ecclesiastici.<sup>18</sup> Ma la procedura di contenzioso non cessava, perché, secondo i seguenti dati Gervasio portava il suo processo al tribunale del vescovo di Transilvania competente. Cioè nel libro della città un'annotazione del 30 gennaio del 1519, e un'altra dell'8 luglio del 1520, testimonia che tutta la città protegge i citati da Gervasio e che i membri del consiglio si difendono reciprocamente nel processo sopramenzionato.<sup>19</sup> La procedura di contenzioso poteva aver origine dal fatto che la città imponeva una tassa sulla casa di Gervasio e che lui se ne lamentava. Dalla lettera d'ordine di Luigi II datata 17 luglio del 1520, appare che i claudiopolitani querelavano il parroco Gervasio perché lui – non volendo pagare la tassa imposta dalla città sulla sua casa – senza nessuna causa faceva citare il giudice ed i giurati della città davanti al vescovo di Transilvania e li molestava con le sue calunnie e con un processo, sebbene anche il parroco fosse tenuto a pagare la tassa analogamente agli altri cittadini. (Nel processo evidentemente si tratta della casa privata posseduta da Gervasio come erede claudiopolitano, e non della *domus parochialis*, cioè della casa parrocchiale esente da tasse.) Nel diploma il re comunica alla città di aver ordinato al vescovo di ammonire il parroco e tenerlo sotto controllo, e, nello stesso tempo, comanda anche alla città di sequestrare la casa di Gervasio per il re, e di tenerla fino al nuovo comando di quest'ultimo, ovvero finché Gervasio non paghi le tasse.<sup>20</sup>

In questa stessa epoca si presenta la pretesa dei fedeli ungheresi, già di pari diritto nella direzione della città nella miglior dotazione dei loro parrochi. La pretesa non era senza risultato: secondo l'annotazione del libro della città del 1518,

<sup>17</sup> *JakabOkl*, I, 269–270. – *Ub*, VII, 302–303.

<sup>18</sup> Románia Országos Levéltára Kolozs megyei Igazgatósága, Kolozsvár (Direzione del Comitato Kolozs dell'Archivio Nazionale di Rumenia [Claudiopoli]) (= ROLKmI) – Kolozsvár város levéltára (Archivio della Città di Claudiopoli). (In seguito: KvLt.) – Fasc. I, 36.

<sup>19</sup> KvLt Törvénykezési jegyzőkönyvek (Verbali giudiziari), II/1, 8, 11. (In seguito: Liber civitatis.)

<sup>20</sup> KvLt Fasc. III, 3.

il giudice ed il consiglio decidevano che, a causa del suo scarso reddito, il predicatore ungherese, in ogni anno ricevesse una veste (vestis) del valore di quattro fiorini, dalla città.<sup>21</sup>

Però, nel 1526, i cittadini di Claudiopoli querelano il vescovo di Transilvania, Giovanni Gosztonyi, ed il suo vicario presso il re Giovanni I (Zápolya), perché il vescovo contratta con il parroco claudiopolitano Johann Klenn di estorcere dotazioni contro l'uso dei cittadini, e pure il vicario li molesta con processi civili contro i privilegi e libertà della città. Per la loro querela, il re ordina al vescovo ed al vicario di smettere di fare simili patti con il parroco di Claudiopoli.<sup>22</sup> Tuttavia, uno dei riassunti fatti sui diplomi di Claudiopoli testimonia che il parroco era legato con molti fili alla comunità cittadina che lo considerava come «parroco della città».<sup>23</sup> Secondo il capitolo 147 di questo elenco, intitolato *Extractus privilegiorum civitatis Colosvar*, il 7 ottobre del 1543, il parroco claudiopolitano Adriano Wolfard riconosce che, per benevolenza sentita verso di lui la città permetteva esclusivamente a lui di portare la sua decima di vino nella città. Ma che dopo di lui, nessun altro avrà il diritto di farlo.<sup>24</sup> (Per poter giudicare correttamente questo permesso, dobbiamo menzionare che Claudiopoli considerava come uno dei suoi privilegi più gelosi, la proibizione dell'importazione del vino straniero. Per esempio, l'11 marzo del 1491, il giudice ed il consiglio di Claudiopoli condannavano Ambrogio Szabó, ex-giudice claudiopolitano, alla perdita della testa e dei beni perché durante il tempo del suo incarico, aveva infranto le leggi della città e, tra l'altro, aveva portato vino straniero nella città. Il giudizio era approvato in secondo grado dai giudici del tribunale sassone.)<sup>25</sup> Nel 1555, una nuova annotazione riguardante il predicatore ungherese venne registrata nel libro della città. Il 21 giugno dell'anno sopradetto, Giovanni Keresztszegi e lo scrivano Luca, esecutori del testimonio del fu scrivano Demetrio, segretario della regina, dando luogo alla domanda del consiglio della città davano cento fiorini per la riparazione del muro della città e ulteriori cento fiorini per l'acquisizione della casa del predicatore degli ungheresi.<sup>26</sup> Però, la riforma svolta in questa epoca, provocava cambiamenti nella vita ordinaria della città. La religione di rito cattolico, l'unica religione accettata nello stato degli ordini feudali fino alla riforma, si divideva in più confessioni di professione diversa, e questo fatto richiedeva nuove risoluzioni, sia nel caso del paese che in quello della comunità dei cittadi-

<sup>21</sup> *Liber civitatis* 9.

<sup>22</sup> KvLt I. Privilegia Fasc. CC. 7. – Il 12 gennaio nel 1527 il vescovo esponeva protestando dinanzi al convento di Kolozsmonostor «che Klen Johann, il parroco di Koloswar gli affibbiava tali accuse dinanzi al giudice, al consiglio e perfino al re, le quali lui neanche per 10000 fiorini sopporta». Zsigmond JAKÓ, *A kolozsmonostori konvent jegyzőkönyvei (1287–1556)* (I verbali del convento di Kolozsmonostor, 1287–1556), Budapest 1990, II, 480–481.

<sup>23</sup> Nei riguardi dei riassunti dei diplomi vedi: András Kiss, *Források és értelmezések* (Fonti ed interpretazioni), Bukarest 1994, 20.

<sup>24</sup> KvLt Fasc. I, 24, riassunto n. 147.

<sup>25</sup> *JakabOkl*, I, 291–299.

<sup>26</sup> *Liber civitatis*, 37.

ni di Claudiopoli. Era cosa d'ogni giorno qualificare eretica l'altra fede. E, nel tempo dell'unica religione, l'eresia era un delitto capitale.<sup>27</sup> Secondo la nostra opinione, alla dieta di Torda del 22 maggio del 1552 anche questo fatto poteva portare gli ordini ad aprire la via alla pratica libera della religione,<sup>28</sup> che venne realizzata in maniera notoria dalle decisioni della dieta organizzata nello stesso luogo tra il 6 e 15 febbraio del 1557.<sup>29</sup> In seguito alle circostanze cambiate, neanche nella vita della città era possibile sostenere il precedente modo del servizio di chiesa. Dato che l'unione dell'anno 1468 non regolava espressamente il modo dell'elezione del parroco e l'uso della chiesa, questo rendeva possibile la discussione. Nel caso delle nuove confessioni, sia nella chiesa che nella sua direzione la vita di congregazione svoltasi nella lingua dei fedeli, si sostituiva alla liturgia ed alla direzione stessa della chiesa, svoltesi finora in lingua latina. Le esigenze derivate da questo fatto portavano i fedeli ungheresi, seguienti la confessione del parroco, a fare appello al tribunale reale nella discussione, svoltasi tra loro ed i sassoni, riguardante l'uso della chiesa e l'elezione del parroco. Il tribunale, il 3 giugno del 1568, dopo aver svolto il procedimento regolare giudiziario ed aver sentito gli argomenti a favore e quelli opposti, decideva la sentenza già conosciuta.<sup>30</sup> L'essenza del giudizio è che la decisione estendeva i principi dell'unione del 1458 anche in riferimento all'elezione del parroco ed all'uso della chiesa: cioè entro la città, faceva partecipare le due nazioni ai diritti ed ai beni in proporzione uguale. (Nel processo, la parte ungherese fondava i suoi argomenti sull'unione, contro l'eccezione di pretensione dei sassoni.) Il giudizio dichiara che, dopo la morte o la dimissione del parroco Francesco Dávid, le due nazioni eleggano un parroco ungherese e che questo vada seguito dal parroco sassone, cioè che, similmente al ricoprimento del posto del giudice, anche il piovanato vada ricoperto ora da un ungherese ora da un sassone. E, ugualmente anche nella scuola, se il rettore (maestro di scuola) è ungherese, il lettore (maestro minore) deve essere sassone, e anche questi (come i parroci) seguano alternatamente l'un l'altro. Quanto all'uso della chiesa, dopo un anno anche questo spettava all'altra nazione. La nazione dalle cui file vien eletto il giudice possiede la chiesa per un anno: se il giudice è ungherese l'uso della chiesa spetta alla nazione ungherese, e viceversa. Finché una nazione usa la chiesa parrocchiale, l'altra può usare la chiesa minore. Il giudizio comandava un cambiamento essenziale riguardante anche l'elezione dei centemviri. Prescrive che i cinquanta centemviri ungheresi devono esser eletti dalla comunità ungherese, mentre i cinquant'altri centemviri devono esser eletti da quella sassone, e, nello stesso tempo, confermava e precisava il rivestimento in proporzione uguale delle cariche e la partecipazione uguale ai beni della città fissata dall'unione. Nel 1568, con questo atto, si compi-

<sup>27</sup> Cfr. András Kiss, *Ante Claram Bóci*, in: *Művelődési törekvések a korai korai újkorban. Tanulmányok Keserű Bálint tiszteletére*, Szeged 1997, 284 (Adattár, 36).

<sup>28</sup> EOE, I, 411.

<sup>29</sup> *Ibid.*, II, 88.

<sup>30</sup> JakabOkl, II, 80–88. – Elek JAKAB, *Kolozsvár története* (La storia di Claudiopoli), II, Budapest 1888, 129–132.

va l'attuazione pratica dei principi dell'unione del 1458. Invece, i cambiamenti avvenuti in base a questo giudizio sopradetto non fanno parte della nostra conferenza. Dobbiamo però menzionare che, dopo questo atto, si rafforza quel corso cominciato prima, in seguito al quale appartenere a una nazione in Claudiopoli non significava eccezionalmente una nazionalità, ma, come concetto giuridico, significava che il cittadino di Claudiopoli esercitava i suoi diritti, che gli spettavano come borghese della città con il diritto di quella nazione alla quale si appellava.<sup>31</sup>

<sup>31</sup> Ernst WAGNER, *Az erdélyi szászok településtörténete az újabb kutatások tükrében* (Storia delle colonie dei sassoni di Transilvania nello specchio delle ricerche recenti), Új Erdélyi Múzeum, I(1990), 31.

## Historia elegantissima. The Role of Exemplum in the Works of György Enyedi

Judging from his surviving literary works, György Enyedi was fond of using the literary device of the *exemplum*. Enyedi's earliest work, an epic love poem entitled *Historia elegantissima*,<sup>1</sup> will serve as the starting point for my argumentation. The story, which in contemporary terms is a *széphistória*, or elegant story, is not necessarily the author's most significant opus, yet it is especially rich in *exempla*, and a description of their role may serve to characterize the whole Enyedi oeuvre.

As the frontispiece of almost every edition will readily attest, Enyedi wrote one of the most popular elegant stories of his age based on Philippo Beroaldo's Latin rendering<sup>2</sup> of a Boccaccio story. Beroaldo retells the first story of the fourth day of the *Decameron*, namely the love story of Gisquardus and Gismunda. However, Beroaldo's Latin version does not only differ from the original in that it puts the curb of Latin hexameter on the continuous Italian prose, but most probably under the influence of the debates of 15<sup>th</sup>-century Italian neoclassicism Beroaldo tries to adjust the plot of the story to antique standards as closely as possible. By presenting the tragic fate of the lovers, Boccaccio's elegiac story challenged the exaggerated power-pathos of the contemporary nobility. To serve this end, Boccaccio depicted love rather economically, only as a *scherzo*, using the metaphor of game-playing and carefully avoiding any mythological devices and references. Beroaldo, however, proudly declared that writing his paraphrase he had drawn on an antique example, Virgil's rendering of Queen Dido's story in the *Aeneid*.<sup>3</sup> Consequently, the most commonly recurring tropes in this opus are those of *fire* and *blazing* with an allegorical Venus as its cardinal metaphorical figure. *Amor pathos*, however – as Quintilian suggests – can be characterized by *vehementer commotio*, *imperatio* and *perturbatio*, and so Virgil himself had no other alternative but to employ the severe vituperation of love as a passionate *affectus* in order to put his hero Aeneas back on his original course. Beroaldo follows Virgil instead of Boccaccio, and depicts love such that he both glorifies and impeaches it, thus investing the story with an entirely different intentionality.

<sup>1</sup> This work has been published four times this century: *Tancredus király leánya Gismunda és Gisquardus széphistóriája*, ed. Arnold HENRICH, Kolozsvár 1912; *Gismunda és Gisquardus széphistóriája*, ed. Béla VARJAS, Kolozsvár 1942; RMKT (16<sup>th</sup> c.) 8, 473–478; *Historia elegantissima*, ed. János KÁLDOS, Budapest 1994. My cites are based on this latest edition.

<sup>2</sup> Jodocus Badius ASCENDIUS, *Varia Phillipi Beroaldi Opuscula*, Paris 1513, modern edition by VARJAS in ENYEDI György, *Gismunda és Gisquardus*, 1942 (in footnotes).

<sup>3</sup> *Tancredus* 16–17. (See above.)

*Discite nunc juvenes qui iam coepistis amare: quot gemitus praestet, quot mala  
saevus amor.<sup>4</sup>*

Consequently, Enyedi started his work relying on a source which happens to be rather full of contradictions and whose author sacrificed the coherence of the original plot for the sake of humanist virtuosity.

However, Enyedi uses a very different set of rhetorical devices than his chosen paragon. He made at least fifteen significant changes to the plot of the original story, and added at least ten new *exempla*. Furthermore he does not adopt verbatim Beroaldo's characteristic innovation, the metaphorical love machinery, into his work. When he arrives at such a point in the story, he approaches it as a *text*, with a certain literary mannerism, strongly emphasizing that he is *citing*. I would like to quote just two examples:

*The sages of heathenry described love as a god merciless like fire.<sup>5</sup>*

*Cupid and Venus must be understood to stand for love, for the heathen had  
considered these the god of love.<sup>6</sup>*

One might easily identify this as a trait of the learned and accurate humanist; however, we have already seen that Beroaldo, the near militant classicist, never even thought of indicating his position as an author. A reason for Enyedi's keeping his distance might be his intention to suggest that he does not fully identify with these metaphors. In the broadest sense we might say that when depicting love he very much prefers *exempla* to metaphors. I will cite just one locus to illustrate my point:

Do you know that many a valiant hero,  
Many a great lord and many a sage learned,  
Many a great prince doth Love under its yoke pass,  
As strong as they may be, roped like oxen by their horns ...<sup>7</sup>

It seems rather important that these inserts play the role of the very elements which in Beroaldo's work had been replaced by the allegorical Cupid, Venus or Fortuna. It may be worth noting that – according to Heinrich Lausberg – the *exemplum* and its distant cousin, the simile (*similitudo, parabolé*) are strictly differentiated from the metaphor and its next-door neighbors, personification and allegory.<sup>8</sup> Unlike the metaphor, the simile is not based on the unity of two designators, but rather on their collation, or *collatio*. These were the topics of many a

<sup>4</sup> *Gismunda* ..., lines 317–318.

<sup>5</sup> "Irgalmatlan istennék, mint az tűz, // Pogány bőlcsek írták az szeretetet." *Historia elegansissime*, verse 48.

<sup>6</sup> "Mindennél az Cupidón és az Vénuson a szerelmet kell érteni, mert az pogánok ezeket tartják vala az szeretet isteninek", *ibid.*, 61.

<sup>7</sup> "Nem tudod-é, sok erős vitézeket, // Nagy urakat és bőlcseket, tudós népeket, // Az szerelem nagy sok fejedelmeket, // Szarvon kötve hordoz sok erőseket." *Ibid.*, verse 105.

<sup>8</sup> Heinrich LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, 1960, 558–564.

rhetorical and religious debate in the sixteenth century; Erasmus himself<sup>9</sup> paid a great deal of attention to them in such works as *De copia* or *Diatribē sive collatio*, holding that in the case of this device the relationship between the two designators is established rather through *probabilitas* or *verisimile*, and that the lasting relationship between them is ultimately maintained by the *consensus* of the audience present.<sup>10</sup> The simile therefore is a poetical and logical process which is much more rationalistic and sceptical than the metaphor. If we examine György Enyedi's masterpiece, the *Explicationes*<sup>11</sup>, in a wider, literary context, we have the impression that in it he was meditating on the genre of the *exemplum*. Although he always analyzes a specific text, a few definitions may be deduced from his work: "*Exempla [...] may not be understood literally or per se.*" The *exemplum* "is not to be understood merely by itself, but as connected to something else; it is a sign of similarity, matching and careful joining." However, similarity is not identity: *Simile non est idem*. "*In the discourse of exempla, the word does not denote a substance, an individuum, an entity or a person; rather it denotes a thing.*" The *exemplum* is always an accident to which an action is attributed, it is a *predicatum*, a *secunda figurata*, and the *predicatum* is rather more extended than the *subjectum*, wherefore it can be related to many. An excerpt from the elegant story will serve well to illustrate this point. There is a locus where Tancredus himself quotes an example.

*I am not at all surprised to see how his consort / Betrayed great Menelaus; now I surely know; / Frail is the fidelity of womankind indeed; / They stay faithful as long as they do not step outside the door.<sup>12</sup>*

In her apologetic speech, Gismunda draws her father's attention to the fact that the story may also be construed as "denoting" something very different: *You set the beautiful Helen of Troy as an example, / How she deceitfully betrayed her sworn mate; / Marvel not, for their marriage was not granted by nature.<sup>13</sup>*

We have seen that Beroaldo expanded Boccaccio's economical and low-profile delineation of the story into a complete cosmology of love and that Enyedi did not adopt this mythological apparatus automatically. Unlike Beroaldo, he expands the imaginary horizon of the story not vertically but rather horizontally. Diverging from his source, he creates an entire community around his central heroes: we are

<sup>9</sup> Erasmus was highly esteemed by the Transylvanian Unitarians. See Rabán GERÉZDI, *Erasmus és az erdélyi unitáriusok* (Erasmus and the Transylvanian Unitarians), It, XXXVI(1947), 9–20. Enyedi cites Erasmus a lot of times in his *Explicationes* (see below).

<sup>10</sup> Marjorie O'ROURKE BOYLE, *Rhetoric and Reform, Erasmus' Civil Dispute with Luther*, Cambridge 1983.

<sup>11</sup> *Explicationes*, 1598. Hungarian version: Máté TOROCZKAI, *Az ó és uy testamentumbeli helyeknek [...] magyarázatjok*, 1619, RMNy 1187.

<sup>12</sup> "Menelaust immár nem csodálom, // Hogy társátul csalatott, már gondolom, // Mert erőtlen leánzók hüti, már látom, // Hütek addig, míg lábok belöl ajtón." *Historia elegantissima*, verse 115.

<sup>13</sup> "Szép Ilonát hozod elő például, // Miként csalta hütösét nagy álnakul, // Ne csudáld, mert esett nem történetbül, // Nem volt házasságuk illő termettül." *Ibid.*, verse 158.

informed about a group of nobles who are envious of Gismunda's first husband; a group of advisors who recommend Gismunda's return home; the young lovers as they first meet in public at a banquet; the king himself who seeks advice from several people; later the whole country as it expresses its disdain for Tancredus on account of his cruelty; finally the narrator himself also present, commenting on the events and giving advice to the wider audience of listeners or readers. Furthermore, the contemporary conventions considered the figures of the *exempla* not fictional, but very much real characters. As István Fábián writes: "This age perceived the novelistic stories of *Gesta Romanorum* exactly the same as those of Plutarch and Lucian. Ovid was just as credible a source as Bonfini."<sup>14</sup>

There is a character in Enyedi's elegant story, namely the scholar, who offers his guidance among "real stories," who arranges the *exempla* and conveys them to the audience. Listing a series of *exempla*, Gismunda unexpectedly refers to scholars on four different occasions. The morals of these verses are that "scholars rule forever" or "never call a scholar by a peasant's name" or "fortune controls everyone but scholars." While in the case of Beroaldo, the demiurge behind the story is Venus or Fortuna, that role is taken by the scholar when we read Enyedi. Symbolically, the scholar embodies the entire community.

Folkish expressions or "proverbial adages" or the narrator's commonplaces also make the presentation of Enyedi's work quite conventional.

This sort of conventionality definitely solves the problems that Beroaldo failed to address in his version, yet it is unable to reproduce the tension generated by Boccaccio's short story. Boccaccio presented a conflict between the individual and the caste-like, declining community which inhibited the growth of essential emotions. In Enyedi's version everyone, whether nobles or advisors, takes sides with the young; even Gisquardus' ascension to the throne is not unthinkable. That's why by the end of the elegant story in the "*tanólság*," or moral, the dilemma of the story is almost reduced to such banal questions as whether it is a good idea to postpone a marriage or whether it is allowed to "pay homage to Venus" outside the marital bonds. Enyedi's community reaches a consensus in support of Gisquardus and the marriage. However, doing away with the extremes, the sermon-like rationalism is hardly capable of creating a poetically tense situation.

Nevertheless, Enyedi's innovations in the closure of the piece are quite enigmatic. Enyedi is not satisfied with depicting Tancredus' deep remorse; he seems to know the sequel. Unlike Boccaccio and Beroaldo, he makes Tancredus take his own life with a saber, when the country intends to exile its much hated king. The country, or as we have seen, the community that determine the good and the bad, is not any better off, however.

*The whole country suffered great persecution, / And a foreign lord was seated on the throne.*<sup>15</sup>

<sup>14</sup> István FÁBIÁN, *Széphistóriáink és a deákok* (Our elegant stories and scholars), Filológiai Közlöny, V(1959), 286.

<sup>15</sup> "Búdosása nagy vala országának, // Már helyette idegent uralának", *Historia elegantissima*, verse 279.

Thus, Enyedi's elegant story seems to be rather over-written. So far we have argued that in comparison with Beroaldo, Enyedi's two most important compositional innovations were the employment of the *exemplum* and the multi-character plot design. These two elements, however, are not wholly unrelated to one another, as, according to the history of rhetoric, the use of the simile or collation is presumed to be a kind of *consensus*. I contend that while in Beroaldo's work the plot is organized through an allegorical apparatus, in Enyedi's story it is the convention, a *consensus* of a community, that plays the same role.

In this context, it is rather interesting to see that at the end of his work the author outlines the vision of the complete destruction of the community. From our perspective this tragic turn of the conclusion may illustrate, yet again, a kind of volatile character of Enyedi's *exemplum*.



## Fausto Sozzini, antesignano del protestantesimo liberale, campione di tolleranza

Quando il senese Fausto Sozzini (1539–1604) si affaccia sulla scena del Cinquecento europeo le fiamme dei roghi sono ancora alte. Ed è ancora vivo nella memoria degli esuli italiani il sacrificio di Michele Serveto del 27 marzo 1553, voluto da Calvino per le sue tesi antitrinitarie. E' un periodo di consolidamento del protestantesimo che, nato da un'esigenza di individuale rinnovamento religioso, si irrigidisce a sua volta in posizioni intransigenti. Strano destino per chi aveva combattuto la pretesa del magistero romano di essere l'unico depositario della verità rivelata. Di fronte al *protestantesimo ortodosso*, basato sull'autorità dei riformatori, si sviluppa un processo critico che ha in Fausto Sozzini il suo propulsore. Contro ogni rigida forma di dogmatismo nasce così il *protestantesimo liberale*, fondato sulla *libertà di coscienza*.

In sostanza si tratta di un diverso atteggiamento rispetto a una questione ben precisa: il limite dell'indagine razionale individuale conduce al dubbio, un diritto che può essere rispettato o meno dalla società e dalla chiesa. Se il dubbio viene ritenuto illegittimo si ha una comunità dogmatica, che esclude chiunque non accolga le credenze obbligatorie. Quando invece è tollerato si forma una comunità di tipo liberale, come quella realizzata dall'esule italiano in Polonia.

Che il suo pensiero abbia dato l'impulso decisivo al protestantesimo liberale si chiarisce non appena si affronta la sua singolare posizione filosofica, fondata su un'antropologia naturalistica e sull'esaltazione dell'autonomia del singolo, condizionante la stessa teologia. Una posizione che gli consente di formulare il più coraggioso tentativo universalistico dell'epoca. Meglio quindi accennare rapidamente gli elementi che caratterizzano questa particolare dottrina e che fanno da presupposto alla sua concezione di tolleranza.

### *Cenni alla dottrina di Fausto Sozzini*

Una posizione filosofica particolare, dicevamo. Analizzando le opere<sup>1</sup> che lo hanno reso famoso, infatti, ci si accorge che sebbene la problematica sia strutturalmente teologica, le soluzioni che egli pone sono essenzialmente filosofiche.

<sup>1</sup> Le opere filosofiche e teologiche e alcune lettere di Fausto Sozzini, redatte in latino, a cui facciamo riferimento sono raccolte nel I e nel II tomo della *Bibliotheca Fratrum Polonorum quos Unitarios vocant*, Amsterdam 1656.

Figlio della cultura umanistico-rinascimentale, il senese ne assimila i temi più caratteristici, ma il suo pensiero rimane libero da qualsiasi preoccupazione di scuola e si distingue dalle dottrine dell'epoca per un'antropologia fondata su un esasperato naturalismo e per un atteggiamento razionalistico che condizionano anche la sua visione teologica. Tanto che l'uomo diventa l'unico vero protagonista della sua indagine, in netta opposizione rispetto al teocentrismo dei riformatori.

Tutto questo è evidente già nella prima disputa con il fiorentino Francesco Pucci sulla condizione di Adamo prima del peccato d'origine<sup>2</sup>. Il *naturalismo* porta Sozzini alla visione di un Adamo molto più simile all'uomo attuale che a quello descritto dal Genesi. Il nostro progenitore non è una creatura privilegiata poichè non gode dei doni preternaturali e soprannaturali: è mortale a causa della sua natura materiale, in quanto creato «ex terra»; non possiede una giustizia originale, intesa come armonia interiore tra intelletto e sensi; si affida all'esperienza per conoscere, tanto che non può comprendere la propria condizione di mortalità. E' insomma l'uomo concreto, in carne ed ossa, in cui le componenti materiale e spirituale sono strettamente unite.

E anche se la mortalità del corpo non pare intaccare l'immortalità dell'anima – ammessa in quanto indispensabile presupposto per una dottrina escatologica, tracciata assai vagamente – tuttavia, proprio per questa concretezza ad oltranza, il problema della permanenza della psiche indipendentemente dal corpo diventa di difficile soluzione. Tanto che l'unitarista sembra propendere per una *sopravvivenza potenziale della psiche* disgiunta dal corpo. Ma le sue oscillazioni e incertezze a riguardo sono dovute, più che alla disordinata formazione filosofica, alla sua antropologia di stampo naturalistico, che rifugge da un'analisi propriamente speculativa sulla natura umana, prediligendo invece l'indagine esistenziale dell'uomo concreto.

Pur basandosi sui testi sacri, il celebre profugo prescinde di fatto dalle verità in essi contenute che eccedono la semplice natura, dimostrando un uso spregiudicato del libero esame e il suo comportamento da libero pensatore. L'atteggiamento razionalistico è evidente nel tema della colpa del nostro progenitore. Sozzini insiste sulla responsabilità personale del peccato, anche quello d'origine che pertanto non comporta una rovina della grazia né può essere imputato all'intero genere umano. Se cioè Adamo ha commesso un errore, la sua colpa non può ricadere sui suoi successori, né la pena che ne deriva. Seguendo una dimostrazione rigorosamente giuridica, egli misconosce il significato di mistero e di grazia. Grazia che viene citata solo occasionalmente e postulata in modo superficiale, senza approfondirne l'economia. Egli nega la dottrina del peccato originale – tanto che nel *De Justificatione* lo definisce una «*fabula judaica*»<sup>3</sup> – e dunque che da tale caduta derivi qualche menomazione per l'uomo attuale.

Così la stessa redenzione vicaria del Cristo non ha più alcun senso: è razionalmente inammissibile, spiega l'esule, che a Cristo siano state imputate le colpe

<sup>2</sup> *De statu primi hominis ante lapsum disputatio*, II, 252–369.

<sup>3</sup> *De Justificatione*, I, 604.

dell'umanità; è lo stesso lume naturale, dono di Dio, che mostra la contraddizione. La figura del Messia – considerato unicamente nel suo aspetto umano e, proprio in quanto uomo, esempio da tutti attuabile – vale solo per il suo annuncio di salvezza e per il suo eccellente modello di vita. E' lo stesso motivo razionalistico alla base della sua concezione antitrinitaria, le cui tracce si ritrovano ovunque: che a tre persone debbano corrispondere tre essenze diverse è sempre il lume naturale a dettarlo.

Ma veniamo all'argomento di maggior rilievo della sua antropologia: la *difesa del libero arbitrio* e della dignità dell'uomo, che nella quotidiana scelta morale trova la sua piena realizzazione. E' in particolare nell' Epistola a Filippo Buccella<sup>4</sup> che Sozzini offre la più efficace negazione di qualsiasi tipo di determinismo. Tanto che la lettera assume l'aspetto di un trattato di filosofia morale. Qui egli ci presenta la reale «agonia» del singolo, immerso nella costante lotta tra ragione e istinto, per evidenziare la difficoltà quotidiana dell'uomo che, nel conflitto tra le due diverse potenze, raggiunge la propria grandezza abdicando al bene personale per il vero Bene. E pur nell'arbitraria divisione delle facoltà umane, offre un'adeguata giustificazione dell'atto libero: anzitutto insiste sulla distinzione tra volere e ragione e affida alla volontà la libertà di seguire o meno le indicazioni della ragione. Poi precisa che il volere umano non solo può adeguarsi all'*appetitus* oppure alla *mens*, ma è anche libero di optare per ciò che egli stima essere bene per sè, pur essendo male per lui stesso – in una chiara separazione tra il bene relativo e quello assoluto.

Egli mette in risalto l'autonomia della coscienza, che rende l'uomo degno di lode o di biasimo, ammettendo una forma di innatismo, per quanto riguarda i principi della morale. In tal modo l'intelletto umano, proprio per la sua capacità di giudicare la natura delle proprie azioni, diventa la vera radice della stessa libertà. Contro ogni tentativo deterministico egli oppone il proprio attivismo etico: l'uomo è il vero protagonista delle proprie azioni e ne è pienamente responsabile in quanto sia il giudizio sul suo operato, sia la conseguente realizzazione di esso sono in suo potere. Proprio per questa sua posizione egli vede nella dottrina dei riformatori – in particolare quella calvinista, che conosce più da vicino – una pericolosa minaccia per la libertà del singolo. E criticando aspramente l'irrazionalità della teoria della predestinazione – che annulla il valore della libertà e dell'azione morale, giungendo alla condanna di irresponsabili – pone sempre in maggior evidenza l'iniziativa autonoma del singolo, non accennando ad alcun piano di grazia che concordi con l'azione umana.

Così facendo egli assume una posizione nettamente antitetica a quella calvinista: se infatti il riformatore ginevrino giunge ad annullare il valore dell'uomo per

<sup>4</sup> *Epistola F. S. S. Ad Phil. B., qua ipsius literis respondetur, in quibus probare conabatur, nullum in humanis actionibus poena aut vituperatione dignum esse peccatum*, II, 368–372.

celebrare la potenza divina<sup>5</sup>, Sozzini esalta la dignità della creatura rischiando di compromettere la divina sovranità, sottraendole qualsiasi iniziativa rispetto all’umano operare. Per evitare qualsiasi azione necessitante da parte del Creatore, non esita a negare che Dio possa aver conoscenza dell’umano operare prima che esso avvenga<sup>6</sup>.

E’ questa la teoria dei «futuri contingenti»: le azioni umane non esistono prima che vengano attuate, dunque non possono far parte del piano di contemplazione divina, proprio perchè la loro realizzazione è legata strettamente alla libertà dell’uomo, dunque potrebbero anche non attuarsi. E’ lo spettro della predeterminazione calvinista a spaventare Sozzini: egli teme che la conoscenza perfetta di Dio riguardo le cose future le renda certe, necessitandole e compromettendo così l’autonomia umana.

In questo caso notiamo l’atteggiamento razionalistico e naturalistico del senese, ma soprattutto la sua incapacità ad esprimersi da vero teologo, ruolo che la storia gli ha sempre assegnato e che proprio in questi momenti avvertiamo non appartenergli affatto. Il costante riferimento all’attivismo morale del singolo – legato alla tematica della libertà e della responsabilità personale – spiega la *concezione pragmatistica della fede*, intesa come adesione morale non teoretica. Una fede che giustifica grazie alle opere, considerate la *conditio sine qua non* della salvezza. A tal punto che la stessa giustificazione sembra appartenere più alla sfera umana che a quella divina. Se infatti la libera bontà di Dio giustifica «obtemperanti et benefacienti», allora le buone opere sembrano presupposte anzichè generate dall’aiuto divino<sup>7</sup>. Ancora antropocentrismo: l’iniziativa affidata all’uomo. Ancora estrema concretezza: la fede come partecipazione di tutto l’uomo all’annuncio etico del Messia. Mentre la continua insistenza alle opere denuncia una decisa campagna contro il protestantesimo ortodosso.

Le premesse naturalistiche della sua antropologia (che portano ad un misconoscimento della soprannatura) gli aspetti razionalistici del suo pensiero (che si evidenziano nel ricondurre alla portata della ragione alcuni aspetti della fede) e il consueto attivismo conducono Fausto Sozzini ad una valutazione etica del cristianesimo. La dogmatica si risolve nella morale, aprendo la strada all’affermazione trionfante della religione naturale. Risulta evidente un *relativismo dogmatico* ed una *valutazione pragmatistica dei dogmi* stessi, in quanto per la salvezza basta la conoscenza dei precetti divini e la loro attuazione. Tuttavia egli è ben lontano da quel deismo che caratterizzerà i successivi pensatori moderni. Si rimane stu-

<sup>5</sup> Questo risulta come conseguenza del presupposto filosofico calvinista della sovranità divina omnicomprensiva, unico vero principio dell’umano operare, che non tollera alcuna realtà autonoma oltre a sè. E questo, dobbiamo sottolineare, benchè le intenzioni del riformatore ginevrino siano invece diverse: soprattutto nelle opere omiletiche e liturgiche egli intende esortare i fedeli ad un’umile sottomissione nei confronti della misericordia divina verso gli eletti e della Sua giustizia verso i riprovati.

<sup>6</sup> *Praelectiones Theologicae*, I, 545–549.

<sup>7</sup> Cfr. *De Justificatione*, I, 601–603; *De fide et operibus*, I, 623ss; *De Jesu Christo Servatore*, II, 238ss.

ti infatti, di fronte alla sua affermazione che solamente alla Scrittura è affidato il compito di rivelare Dio. Egli, cioè, nega il principio della religione naturale.

La nozione di Dio non è connaturata all'uomo non tanto perché a quest'ultimo manchi la capacità di avvicinarlo, ma perché egli non ritiene indispensabile la penetrazione speculativa della dottrina rivelata. La conoscenza di Dio è un impegno morale. Inoltre tutti, grazie all'uso del libero esame, possono accedere a quelle verità della Scrittura relative alla salvezza.

In questo senso va inteso il suo relativismo dogmatico, che lo porterà ad accettare la pluralità delle Chiese e la diversità delle opinioni individuali, fino a giungere alla sua paradossale rinuncia ad imporre la stessa dottrina antitrinitaria.

### *La dottrina della tolleranza*

Oggi il tema della tolleranza è tornato ad assumere il ruolo di protagonista nei dibattiti europei. Basti pensare che nel marzo di quest'anno a Parigi si è svolto apposta un Forum internazionale promosso dall'Académie Universelle des Cultures, che riunisce ben 32 Paesi. Studiosi come Paul Ricoeur, Umberto Eco e Jacques Le Goff, per citarne solo alcuni, sono intervenuti per pensare in termini etici il Duemila.

Perchè il diritto di ogni uomo di cercare Dio secondo la propria coscienza e il dovere della comunità di rispettare questa sua ricerca è ormai condiviso dai vari Sinodi e Costituzioni del mondo cosiddetto civile. Sta di fatto, però, che talvolta è riconosciuto più sul piano teorico che sul piano pratico. Il problema della tolleranza è di natura etico-politica. Riguarda cioè il rapporto tra l'esperienza religiosa, individuale o collettiva, e la struttura della società. Vale a dire la libertà di comportamento e di pensiero del singolo rispetto alle istituzioni. Ma prima ancora che diventi vera e propria dottrina politica, a partire da Spinoza e da Locke, nasce all'interno del dibattito teologico. Un dibattito che riceve un'impronta decisamente umanistica, ereditata dalla vicenda di Erasmo. La dottrina della tolleranza sorge anzitutto come espressione della carità cristiana e quindi come distinzione dei poteri tra Chiesa e Stato. Elementi che troviamo già espressi in Fausto Sozzini, il cui pensiero si presenta di grande attualità.

L'ho definito «campione di tolleranza» e non a caso, dato che la sua mi sembra una vicenda emblematica. La sua posizione speculativa, a mio avviso, autorizza a parlare di una forma di tolleranza teoretica, oltre che pratica. E mi spiego.

Se con questo termine si intende riconoscere che altre confessioni o singole persone possiedano una verità religiosa e che nessuna Chiesa debba ritenere di essere l'unica a detenerla, allora si impone una precisazione. Occorre distinguere, a mio parere, se si è disposti ad ammettere un compromesso teoretico oppure no. Perchè nel caso di una Chiesa con un magistero che sostiene la verità di dogmi necessari alla salvezza, allora il compromesso teoretico è difficile. Mentre può essere praticato un atteggiamento di tolleranza verso le altre forme religiose, non imponendo ad altri il proprio credo.

Per *tolleranza teoretica*, quindi, intendo la posizione di chi rifiuta qualsiasi magistero depositario della verità rivelata, sostiene il libero esame delle Scritture

e professa un certo relativismo dogmatico. Questo, pur cercando un terreno comune di intesa tra le confessioni per evitare la dispersione delle opinioni. Tale irenismo ha anch'esso come contenuto delle condizioni necessarie alla salvezza, ma esse vengono stabilite in nome della ragione e sono fondate sull'etica o sulla religione naturale. Dunque sono accessibili a tutti. E se alcuni dogmi possono essere professati ancora, comunque essi non vengono ritenuti necessari per la salvezza.

Per *tolleranza pratica*, invece, alludo al comportamento di rispetto nei confronti delle credenze altrui, in nome della libertà religiosa, considerata un diritto inalienabile dell'uomo. E non è detto che i due atteggiamenti debbano essere collegati. E' possibile credere nei dogmi di una Chiesa e nel suo magistero, non accettando un compromesso teoretico, senza però pretendere di imporre agli altri la propria fede: anche in questo caso la libertà religiosa rappresenta un diritto inalienabile. Vero è che nessuno può negare i tristi episodi di intolleranza che all'epoca di Sozzini hanno infiammato l'Europa, sia da parte cattolica sia da parte protestante. Ed è certo che niente potrà far dimenticare certi illeciti soprusi.

Tornando a Sozzini, parlo di *tolleranza teoretica* rispetto alla sua professione di relativismo dei dogmi e alla loro selezione pragmatistica, in ossequio alla libera interpretazione delle Scritture e alla negazione di un magistero depositario della verità rivelata. E con questo alludo anche al *limite* relativo. Egli infatti evita la frantumazione delle opinioni, trovando un accordo tra le diverse credenze a tutti comune e accessibile. La valutazione pragmatistica del Cristianesimo lo porta a considerare l'obbedienza ai precetti divini la conditio sine qua non della salvezza. E poichè tali precetti trovano il loro culmine nell'amore del prossimo, l'*unum necessarium* per raggiungere la vita eterna si identifica con la carità. Carità che è quindi il contenuto dell'irenismo etico a cui il senese approda.

Ecco perchè la sua posizione gli consente di giungere a una delle più aperte concezioni di tolleranza: basta credere nel Dio unico e professare la carità per accettare l'intesa. Strano a dirsi, il nostro «campione di tolleranza» non ha mai dedicato un'opera specifica al tema della tolleranza. Eppure in ogni scritto trova occasione di sottolinearne i motivi, fin dalla sua prima opera l'*Explicatio primae partis primi capituli Evangelistae Johannis*. Già in tale scritto dichiara l'inutilità delle dispute teoretiche, aggiungendo: «...nos [...] de Dei essentia disputationes fere omnes relinquamus, minimum siquidem ad pietatem conducere videntur»<sup>8</sup>. L'abbandono delle discussioni sulla natura divina è motivato dal fatto che esse non sembrano condurre all'incremento della pietà – che solo l'obbedienza ai precetti garantisce. E' il consueto pragmatismo, che non spinge Sozzini alla distinzione spinoziana tra filosofia e teologia, ma vi pone già le premesse, nella sua costante critica ai «sophismata» dei filosofi – come le discussioni sulla natura o sull'essenza divina – che non servono al fine della salvezza, ma creano soltanto divisioni interne al cristianesimo. Proprio tali sofismi hanno alterato il primitivo significato morale delle Scritture, introducendo «inaudita dogmata», radici di intolleranza.

<sup>8</sup> *Explicatio...*, I, 79.

La sua dichiarazione di libertà religiosa è così esplicita che giunge a toccare persino la sua dottrina antitrinitaria. In uno scritto della maturità, la *Christianeae religionis brevissima institutio*, infatti, egli afferma che per conoscere e obbedire alla volontà divina «haud necessarium est scire aut credere veritatem hanc, licet certissimam, in Deo videlicet plures una personas non esse; modo alioqui credas, Deum unum tantum esse»<sup>9</sup>. Non è dunque importante credere che in Dio vi siano più persone, ma solamente che Dio sia uno. Questo, non certo per sfiducia nel valore di verità contenuto nella dottrina antitrinitaria – egli infatti precisa «licet certissimam» – ma perché essa non è necessaria dal punto di vista pratico del conseguimento della salvezza. E in una lettera all'amico Dudith del 1583 ribadisce che l'argomento riguardante l'essenza di Dio è lontano dai propri interessi<sup>10</sup>. Per lo stesso motivo non è importante soffermarsi sulla questione relativa alla natura del Cristo.

Dichiarazioni davvero singolari, se si considera che l'esule italiano è stato protagonista di numerose dispute teologiche dell'epoca in difesa della dottrina antitrinitaria. Sta di fatto che anche di fronte a posizioni nettamente contrapposte alla propria, egli ha sempre dimostrato un atteggiamento di estremo rispetto verso i vari interlocutori. E questo ci autorizza a parlare di *tolleranza pratica* come naturale corollario della sua dottrina.

Sottolineiamo ancora che il suo è il secolo più infuocato dai roghi dell'intransigenza. Egli stesso ha respirato fin dalla giovinezza senese quel clima di sospetto che opprimeva la sua famiglia. L'accusa di eresia da parte dell'Inquisizione ha costretto lo zio Lelio ad allontanarsi dall'Italia fin dal gennaio del 1545 e quindici anni più tardi porterà all'arresto degli zii Dario e Cornelio. Fausto, avvisato in tempo, sarà costretto a nascondersi, provando per la prima volta l'amara realtà di una vita in fuga. Ha vissuto poi in prima persona l'amara condizione di esiliato religioso in terra elvetica, in Transilvania e in Polonia.

E proprio in quella Cracovia che ancora rendeva possibile la convivenza tra diverse credenze, ultimo baluardo della cultura umanistico-rinascimentale, egli ha subito un ignobile oltraggio da parte dei giovani cattolici: il saccheggio della casa e il rogo dei suoi libri, rischiando di essere a sua volta bruciato con essi. Una vita di sacrifici e sofferenze la sua, che comunque non gli ha impedito di mantenere sempre un atteggiamento estremamente tollerante, coerente con i suoi insegnamenti.

Così nell'*Explicatio* egli dichiara che pur desiderando che tutti aderiscano alla propria dottrina antitrinitaria «verissimam» e «utilissimam», tuttavia non chiamerà «haereticos» o disconoscerà come fratelli coloro che la respingeranno.<sup>11</sup> Nella controversia contro Wujek, troviamo una dichiarazione davvero emblematica: «Trinitarius (meo quidem iudicio) modo alioqui Christi paecepta conservet, nec ulla ratione eos persecutur, qui Trinitari non sunt [...] merito Christianus dici

<sup>9</sup> *Christianeae religionis...*, I, 652.

<sup>10</sup> *Epistola ad Andream Duditium*, I, 508.

<sup>11</sup> *Explicatio...*, I, 76.

debet»<sup>12</sup>. Anche un trinitario deve essere chiamato a buon diritto cristiano, purchè osservi i precetti di Cristo e non perseguiti chi non è trinitario.

Lo stesso viene ripetuto nella disputa contro Gabriele Eutropio e in quella contro Andrea Wolan, in cui egli dice: «...et licet, Christum, illum Deum esse, negem, qui caelum, terramque condidit; non tamen eos haereticos facio, qui esse affirmant»<sup>13</sup>. Egli, pertanto, non considera eretici i sostenitori della dottrina trinitaria, poichè ciò che più importa è la ricerca della verità, come sottolinea in maniera paradigmatica nella prefazione della disputa con il calvinista Couet. Qui, di fronte alla posizione intransigente dell'interlocutore, il senese spiega che il suo intento non è la vittoria delle proprie idee, ma la ricerca costante per la vittoria della verità<sup>14</sup>.

Lo stesso atteggiamento egli dimostra nel considerare gli appartenenti ad una Chiesa quando afferma che i membri di una comunità religiosa possono anche non essere battezzati. Ma questi non disprezzino i battezzati e viceversa<sup>15</sup>.

Rivelandosi pienamente umanista, rispettoso delle altrui posizioni, egli non pretende alcun monopolio della verità, nè si arroga il ruolo di ispirato. Nella polemica sul primo uomo ha di fronte un Francesco Pucci che lo insulta apertamente e addirittura sospetta che Sozzini non sia del tutto sano di mente. Pucci ha la presunzione di sentirsi il «theodidactus», ispirato direttamente da Dio nell'esporre la propria dottrina. Tutt'altra intonazione ha invece il Nostro che precisa: i punti di maggior discordia nella disputa non sono necessari per il raggiungimento della salvezza. E inoltre per guadagnarla non bisogna imporre le proprie posizioni, ma rispettare le opinioni altrui, osservando con obbedienza i precetti divini<sup>16</sup>.

E comunque in tutte le controversie trova sempre un accento lirico di carità nei confronti dei vari avversari, in netto contrasto con il linguaggio duro e offensivo dei riformatori. Ne è prova la chiosa finale della disputa con il Paleologo: benchè questi abbia inverato il pensiero dei cracoviani, li abbia calunniati e ingiurati, Sozzini – che risponde in loro difesa – afferma che con questo libro si era proposto di giovare non solo agli altri ma anche al suo interlocutore e aggiunge: «meque [...] si quo modo vicissim juvare potes, juva»<sup>17</sup>.

Da notare che proprio in questa diatriba sul magistrato politico egli dimostra il suo pacifismo ad oltranza. Accettando la totale applicazione della morale evangelica, sia nella vita privata sia in quella pubblica, afferma che l'unica vera legge è quella divina, respingendo ogni forma di vendetta e di guerra decisa dal magistrato. E così riassume la morale evangelica: «...breviter Christiana virtus est, injuriā patienter ferre potius, quam sese ulla ratione ulcisci»<sup>18</sup>.

Egli però è ben lontano da ogni forma di integralismo poichè non nega la legittimità dello Stato. Anzi, afferma che il cristiano può ricoprire cariche pubbliche e

<sup>12</sup> *F. S. S. responsio ad libellum Jacobi Wuieki...*, II, 619.

<sup>13</sup> *De Jesu Christi filii Dei natura sive essentia [...] adversus Andream Volanum*, II, 421.

<sup>14</sup> *De Jesu Christo servatore*, II, 119.

<sup>15</sup> *De baptismo*, vol. I, p. 736. Su questo argomento cfr. inoltre *Ad Matthaeum Radetium epistola*, II, vol. I, 374.

<sup>16</sup> *De statu...*, II, 273.

<sup>17</sup> *Ad Jac. Paleologi librum...*, II, 23–32.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 75.

quindi può esercitare un'autorità civile, basta però che non ricorra alla violenza contro i propri simili. Ammette persino il giuramento richiesto dal magistrato, poichè se fatto con la dovuta serietà non contrasta con la prescrizione evangelica di non giurare. E' contrario piuttosto che il cristiano cerchi soddisfazione del danno subito in un tribunale umano e che comunque sia animato dal sentimento di vendetta più che di giustizia. In realtà ciò che interessa davvero Sozzini è che la Chiesa abbia una reale autonomia rispetto al potere politico. E allo stesso tempo che sia dato a Cesare ciò che è di Cesare, riconoscendo all'istituzione civile compiti e mezzi specifici<sup>19</sup>. Così, seppure in un contesto più vicino alle esigenze religiose che alle tematiche strettamente politiche, il senese teorizza quella separazione tra Stato e Chiesa che sarà argomento fondamentale nelle discussioni del secolo successivo.

E' questo atteggiamento che caratterizza la figura del Nostro come alto esempio morale: sempre pronto all'ascolto delle diverse posizioni, sempre rispettoso della dignità altrui. Motivi per cui egli divenne il vero capo spirituale dell'*Ecclesia minor* dei Fratelli polacchi, divisa inizialmente da interne discordie. Alla base della concezione di tolleranza del Sozzini c'è la profonda stima per la creatura umana, più volte celebrata, che caratterizza la sua antropologia filosofica. In tal modo la sua costante adozione del libero esame – che comporta il rispetto delle diverse opinioni – si riconduce all'antropocentrismo. E allo stesso tempo il suo *irenismo etico* – che funge da contenuto e da limite alla stessa tolleranza – dimostra non solo la sua preoccupazione morale, ma soprattutto la sua intenzione di rendere il singolo il vero protagonista della propria salvezza.

Egli si presenta come il campione della tolleranza per il suo esplicito tentativo universalistico, tipicamente umanistico, per la sua tenace difesa della creatura umana, di cui la libertà religiosa rappresenta un aspetto fondamentale. Nell'epoca della più esasperata intolleranza di religiosi e regnanti, Sozzini appare il vero pala-dino dei diritti umani, solitario ambasciatore dell'antropocentrismo rinascimentale. Una lezione, la sua, valida ancora ai giorni nostri.

<sup>19</sup> Cfr. *ibid.*, 73–74.



## I gesuiti in Europa Orientale. Strategie di riconquista cattolica

La ricattolicizzazione dei territori dell'Europa orientale passati alla Riforma nella prima metà del Cinquecento si realizzò, nel corso della seconda metà del secolo, in modo non uniforme, in tempi e con risultati diversi. Questo processo, definito dalla storiografia anche col termine di «riconquista» cattolica, quasi a voler rievocare le glorie militari della cacciata dei «mori» dalla Spagna, osservato però nelle sue articolazioni particolari, e quindi a prescindere dalla considerazione di quella che fu la sua conclusione globale, ossia dalla mappa del cattolicesimo quale ci appare in quell'area geografica un secolo più tardi rispetto al periodo di cui ci occupiamo, presenta, accanto agli innegabili successi, anche ampie zone d'ombra.

Occorre anzitutto definire l'area geopolitica interessata da questo fenomeno: essa era costituita essenzialmente da tre stati sovrani, ovvero il Regno di Polonia, il Granducato di Lituania e il Regno (o principato) di Transilvania; e da uno stato, il Regno d'Ungheria, la cui corona era passata sotto il dominio asburgico.

Le vicende che avevano portato la Riforma alla sua rapida e notevole affermazione nei quattro stati, e particolarmente in quello transilvano, sono fin troppo note e non è qui il caso di ripercorrerle nemmeno per sommi capi.

Nella seconda metà del secolo XVI la situazione del cattolicesimo negli stati di nazione magiara era, per ammissione degli stessi cattolici, catastrofica: luteranesimo, calvinismo e antitrinitarismo erano le confessioni dominanti, insieme alla religione greco-ortodossa delle minoranze valacche e moldave. Il cattolicesimo era praticamente estromesso dalla Transilvania, fortemente minoritario in Ungheria.

Differenti si presentava la situazione in Polonia, dove il cattolicesimo era ancora confessione maggioritaria fra la nobiltà, ma aveva subito una forte emorragia a vantaggio del calvinismo; anche la struttura gerarchica della chiesa cattolica aveva accusato e continuava ad accusare l'attacco che i protestanti portavano soprattutto sul piano politico. Le rivendicazioni religiose che facevano perno sul principio della libertà di coscienza come corollario delle libertà nobiliari si intrecciavano infatti in questo caso con le rivendicazioni concrete di abolizione dei privilegi ecclesiastici considerati ormai obsoleti. I parlamenti si succedevano con sempre maggiore frequenza agitando con forza il programma di riforme di cui era paladino il movimento cosiddetto «esecutivo», che aveva un grosso punto di forza nella sua interconfessionalità: i privilegi del clero (e le sue terre) interessavano in pari grado sia i nobili cattolici che quelli protestanti.

Ancora diversa appariva la situazione in Lituania, dove la percentuale di famiglie nobiliari passate alla Riforma era più alta che in Polonia, ma il conflitto fra la nobiltà e la chiesa non era così aspro, in quanto da un lato la chiesa cattolica era debole e assai poco sviluppata e articolata sugli sterminati territori del granducato, e più povera di terre in confronto alla sua omologa polacca; dall'altro la nobiltà disponeva di patrimoni terrieri così vasti da non nutrire alcuna mira sulle magre rendite della chiesa cattolica, o su quelle ancor più modeste della chiesa ortodossa, che era comunque maggioritaria<sup>1</sup>.

Un clima ancor più difficile per la chiesa di Roma regnava nei territori del regno d'Ungheria; le travagliate vicende politiche seguite all'offensiva turca del 1526, avevano portato alla divisione in due tronconi di quanto era rimasto del pese. In Transilvania la nobiltà magiara, passata in blocco alle confessioni riformate, aveva respinto la successione asburgica sul trono ungherese ed aveva eletto un re nazionale, il magnate János Zápolya<sup>2</sup>. Si era aperto così un insanabile contenzioso con gli Asburgo, e la minaccia della guerra civile continuava a incomberne sul paese nonostante varie tregue e accordi; Ferdinando prima, e dopo di lui Massimiliano, rivendicavano il dominio sulla Transilvania come parte integrante della corona d'Ungheria, in quanto legittimi eredi di Ladislao II Jagellone; era naturale che la nobiltà magiara vedesse nella chiesa cattolica nient'altro che la

<sup>1</sup> In Polonia la grande massa della *szlachta*, la media e piccola nobiltà terriera, gelosa dell'indipendenza nazionale e dello *status* di privilegi conquistato in oltre un secolo di lotta contro il potere dell'aristocrazia e della corona, viveva in una condizione pressoché unica nell'Europa del secolo XVI che appariva avviata verso forme di governo assoluto, ed era irriducibilmente ostile alla dinastia asburgica, fino a mostrarsi in più d'una occasione pronta ad impugnare le armi per avversarne le mire dinastiche e difendere la propria autonomia politica. Un primo tentativo degli Asburgo di impossessarsi della corona polacca si ebbe durante l'interregno seguito alla morte dell'ultimo Jagellone (1572): ma la candidatura dell'arciduca Ernesto fu bocciata per quella di Enrico di Valois. Dopo che questi ebbe però abbandonato con la fuga il trono polacco si ebbe un secondo interregno, e gli Asburgo si fecero di nuovo avanti, candidando questa volta lo stesso imperatore, Massimiliano II, che venne eletto re il 12 dicembre 1575 coi voti dei magnati e del clero cattolico; ma l'opposizione della nobiltà minore pose sul trono di Cracovia, tre giorni dopo, il principe di Transilvania Stefano Báthory. Per gli Asburgo, dato il contenzioso in corso con la Transilvania, era un doppio schiaffo: la Polonia si trovò sull'orlo di una guerra civile fra il partito della nobiltà e quello dei «cesariani» sostenitori di Massimiliano II. La morte di questi, avvenuta poco dopo, scongiurò lo scoppio del conflitto (A. WYCZAŃSKI, *Polityka 1572–1586, 181–182*, in: *Polska na przestrzeni wieków*, ed. J. TAZBIR, Warszawa 1995; J. BESALA, *Stefan Báthory*, Warszawa 1992, 77–148). Oltre a ciò la Riforma aveva conquistato in seno a questa classe una folta schiera di sostenitori, il che aggiungeva all'avversione politica verso gli Asburgo (che potevano contare solo sull'appoggio di una parte dell'aristocrazia) anche una non indifferente ostilità ideologica verso la chiesa di Roma. Questi due fattori si fondevano in un forte sentimento di identità e indipendenza nazionale.

<sup>2</sup> Nel 1568, alla dieta di Torda, Giovanni Sigismondo, figlio di János Zápolya, accettando di confermare gli editti del 1557 e del 1563, emanati in materia di religione dalla regina madre Isabella (figlia di Sigismondo il Vecchio, re di Polonia, deceduto nel 1548), estese il regime di tolleranza religiosa agli antitrinitari e decretò il bando del cattolicesimo dai confini dello stato (G. H. WILLIAMS, *The Radical Reformation*, Philadelphia 1962, cap. 28).

*longa manus* della casa d'Austria che tramava per portare la Transilvania entro l'orbita imperiale. Anche qui, come in Polonia, e con conseguenze ancor più rigorose, il fattore nazionale e quello religioso si intrecciavano, trovando espressione in un'inflessibile rifiuto della chiesa di Roma e dei suoi rappresentanti.

Né la situazione appariva migliore in Ungheria, ovvero in quella parte del regno passata effettivamente sotto il dominio asburgico: qui la riforma aveva cominciato a diffondersi ancor prima del 1526, attraverso la numerosa comunità di origine tedesca detta dei «sassoni»; dopo la battaglia di Mohács, in cui aveva trovato la morte la metà dei vescovi ungheresi, il clero si era praticamente dissolto, e con esso la sua organizzazione diocesana e parrocchiale, e le scuole capitolari. La Riforma, con l'affermazione del principio del *cuius regio*, aveva fatto il resto, e nella seconda metà del XVI secolo in seno alla nobiltà del regno le famiglie rimaste fedeli al cattolicesimo erano ormai una sparuta minoranza.

In questo stato di cose sarebbe stato assai difficile per la chiesa cattolica intraprendere un'azione di recupero della perduta egemonia senza passare attraverso un compromesso politico con le autorità statali e territoriali: le chiese locali erano, come si è visto, in una situazione di debolezza più o meno grave, vuoi relativa, come nello stato polacco-lituano, vuoi assoluta, come nel principato transilvano, e non potevano gestire da sole un processo di rifondazione cattolica senza il sostegno politico e ideologico di Roma; a sua volta la curia pontificia incontrava gravi difficoltà nella gestione dei suoi interessi in quest'area europea, interessata a uno stesso tempo da fermenti religiosi, trasformazioni politiche interne e vicende militari.

E' noto come in questo frangente la Compagnia di Gesù abbia svolto un ruolo di importanza strategica, che giustificava appieno la sua struttura organizzativa volutamente di carattere «militare»; ad essa venne affidato il compito della lotta ideologica a tutto campo contro il protestantesimo e al tempo stesso quello della restaurazione della fede e della dottrina cattolica all'interno della chiesa stessa e della società. Anche se non è definitivamente chiarito da dove sia partita l'iniziativa di impiegare questo importante strumento nel processo di «riconquista», se dalla Compagnia stessa, o dalla curia pontificia, o dalle autorità ecclesiastiche locali, è abbastanza evidente che la penetrazione delle avanguardie gesuite nei territori dell'Europa orientale, all'inizio fortunosa e avventurosa, non poteva realizzarsi se non grazie a un accordo strategico di tutte e tre queste forze.

Detto questo, non bisogna dimenticare che l'alleanza, tutt'altro che scontata, fra le diverse istituzioni della chiesa cattolica, non costituiva altro che la condizione di partenza, necessaria ma non sufficiente a garantire il successo dell'operazione: fondamentale era in questo caso l'atteggiamento delle autorità laiche, di sovrani e parlamenti, di funzionari centrali e periferici, e, in ultima analisi, anche della società civile. Senza una sostanziale accettazione politica dell'opzione controriformistica da parte della maggioranza di queste forze, nessun accordo, è evidente, avrebbe potuto essere stipulato, e con l'opposizione di queste forze nessun coordinamento tra istituzioni cattoliche avrebbe potuto sperare nella vittoria finale.

Ma neanche la consapevolezza della necessità di un patto di collaborazione tra forze cattoliche si poteva dare sin dall'inizio per scontata: ad essa si giunse infat-

ti non senza difficoltà, in tempi e modi differenti. Dubbi, perplessità, timori, incertezze e vere e proprie incomprensioni, talvolta accompagnate da umori e reazioni ostili, caratterizzarono questa fase dell’impresa di ricattolicizzazione, conferendo all’azione del fronte cattolico una fisionomia tutt’altro che compatta.

### *In Polonia e in Ungheria*

I gesuiti iniziarono la loro penetrazione nei territori del regno di Polonia e dell’ex regno di Ungheria nella seconda metà del XVI secolo; la base di queste operazioni fu stabilita nel collegio di Vienna<sup>3</sup>; ma il fatto stesso che i tentativi di penetrazione della controriforma partissero dalla capitale imperiale faceva sì che in Polonia e in Transilvania si tendesse a identificare la politica di Roma con quella della casa d’Austria, che dopo la pace di Augusta non dissimulava le sue intenzioni di estendere la propria egemonia su questa area.

L’ingresso della Compagnia di Gesù in Polonia fu preparato da una trattativa complessa, che appare strettamente connessa ai tentativi intrapresi da Roma per istituire con il regno di Polonia un rapporto politico stabile attraverso la creazione di un ufficio di nunziatura apostolica permanente: l’Europa degli anni Quaranta si giuocava sul campo di battaglia il futuro assetto territoriale, e lo stato pontificio, che non poteva competere sul piano militare, cercava di affermare comunque sul piano politico un proprio ruolo internazionale<sup>4</sup>.

All’epoca della travagliata gestazione del Concilio tridentino, i contrasti fra Paolo III (1534–1549) e Carlo V spinsero la curia romana a cercare l’appoggio di una potenza capace di bilanciare l’affermazione dell’egemonia imperiale sul continente: la Polonia era uno dei più grandi e forti stati europei, ma aveva mantenuto fino a quel momento una posizione defilata di fronte ai conflitti che avevano caratterizzato l’affermazione politica e militare degli stati di nuova formazione nella

<sup>3</sup> Fondato da P. Canisio nel 1552, nello stesso anno in cui a Roma veniva istituito il Collegio di Germania, in seno al quale venivano istruiti anche i giovani provenienti dai regni di Polonia e di Ungheria, il Collegio di Vienna fu il primo a sorgere in Austria. Per la sua posizione di frontiera costituiva un osservatorio importante e un avamposto strategico affacciato sul mondo orientale, destinato a costituire naturalmente la base operativa per l’espansione della Compagnia in questa direzione. Il collegio iniziò la sua attività sotto la direzione di N. Lanoyus; dopo la morte di questi, i suoi successori al rettorato, Canisio, Vitoria, Maggio, continuarono a mantenere vivo l’interesse per la Polonia (J. KOREWA, *Sprowadzenie jezuitów do Polski*, «Nasza przeszłość», XX, Kraków 1964, 13 sgg.).

<sup>4</sup> Sulla acquisizione da parte del papato di nuovi strumenti e strutture in relazione alla sua nuova dimensione politica, vedi: P. PRODI, *Il sovrano pontefice*, Bologna 1982, 297 e segg.: «...il papato di fronte al profilarsi della nuova organizzazione del potere si costituisce esso stesso in principato con una saldatura tra potere politico e potere religioso che non soltanto serve di modello agli altri principi ma che viene in certo modo proposta e offerta tramite i concordati con l’obiettivo di conservare attraverso la mediazione tra gli stati e le Chiese locali la propria funzione universalistica in un mondo politico ormai irrimediabilmente policentrico», p. 303. Sull’origine delle nunziature permanenti: *ibid.*, 308 e segg.

parte occidentale del continente. Assorbita dai problemi di trasformazione politica interna si era garantita ai suoi confini una situazione di relativa sicurezza nei confronti dei due potenti vicini, l'impero ottomano e quello asburgico. Ma la sua naturale diffidenza nei confronti della potenza imperiale che cresceva ai suoi confini, la rendeva agli occhi di Roma un alleato ideale<sup>5</sup>.

La volontà di Roma di legare lo stato degli Jagelloni ad una collaborazione più stretta sullo scenario politico europeo era dovuta anche alla sua accresciuta importanza nella strategia antiturca: la Polonia in questo periodo cominciava a essere definita «antemurale del cristianesimo», e la crociata contro gli infedeli continuava ad essere una delle aspirazioni primarie del papato<sup>6</sup>.

D'altronde lo Stato Pontificio era in linea con la tendenza generale che si affermava ormai dalla metà del Quattrocento in tutti gli stati moderni, in direzione di una sostanziale laicizzazione della politica; ma con un problema in più: quello di mantenere un equilibrio tra gli aspetti sempre più confliggenti della sua duplice natura, temporale e spirituale – o per meglio dire, statale e universale.

Nello stesso tempo anche lo stato polacco andava soggetto a un processo di trasformazione politico-istituzionale, anch'esso iniziato già nel XV secolo, che implicava, tra le riforme che la nobiltà reclamava da tempo, anche una diversa regolazione dei rapporti fra stato e chiesa. La situazione era resa più complessa dalla questione confessionale: se una parte cospicua della nobiltà era passata al protestantesimo, anche in seno alla maggioranza cattolica si facevano sempre più forti le tendenze riformatrici e le spinte verso la costituzione di una chiesa nazionale polacca.

A Roma si andava così affermando la convinzione della necessità di istituire un servizio di relazioni politiche garantito da una rappresentanza diplomatica stabile e influente che vigilasse, oltre che sulla difesa confessionale del cattolicesimo, anche sugli interessi temporali della chiesa messi sempre più frequentemente in discussione.

Sebbene in teoria uno dei caratteri essenziali che Roma attribuiva al regno polacco fosse quello di essere un antemurale del cattolicesimo, di fatto alla corte di Cracovia non c'era ancora una nunziatura apostolica: sia dall'una che dall'altra parte, la convinzione che nella nuova situazione internazionale fosse necessario allacciare moderni rapporti diplomatici non era ancora maturata, se non nella

<sup>5</sup> Vedi: KOREWA, *art. cit.*; IDEM, *Z dziejów diecezji warmińskiej XVI w.*, Poznań–Warszawa –Lublin 1964.

<sup>6</sup> Vedi: H. D. WOJTYSKA, *Papiestwo-Polska 1548–1563*, Lublin 1977, 22. L'autore individua, tra i fattori all'origine del fenomeno di «politizzazione» del papato, anche la minaccia turca che si era fatta più pressante sull'Europa: in questa situazione il papa avrebbe trovato l'opportunità di riconquistare il ruolo di «capo della cristianità» e di recuperare almeno in parte il prestigio perduto. Questo sarebbe stato l'acceleratore della rinnovata attività diplomatica della curia: i suoi legati «essono alleanze, esortano alla crociata e al tempo stesso raccolgono la decima ad essa destinata [...] Così il pericolo turco contribuì in gran misura alla nascita della moderna diplomazia papale. Questo elemento, accanto alla riforma protestante, esercitò probabilmente una determinante influenza anche sull'istituzione della nunziatura apostolica in Polonia.»

consapevolezza individuale di alcuni<sup>7</sup>. Così la situazione rimase a lungo fluida: il ruolo legislativo conquistato dalla dieta della nobiltà polacca (il *sejm*) costringeva ogni decisione in merito alle relazioni fra stato e chiesa a passare al vaglio del parlamento; la curia romana era quindi costretta a seguire con particolare attenzione l'andamento delle assemblee generali, inviando volta per volta i suoi rappresentanti a presenziarvi, con un mandato per lo più limitato alla vigilanza sugli interessi ecclesiastici minacciati dalle rivendicazioni della nobiltà.

D'altronde erano gli stessi sovrani polacchi, la cui posizione si faceva sempre più debole, a sollecitare la partecipazione dei legati romani: poiché non erano più in grado di controllare la diffusione del protestantesimo fra i nobili, piuttosto che assumere posizioni nette ma impopolari, preferivano rimettere al parlamento le questioni di ordine religioso, e lasciare che fosse Roma a gestire direttamente la tutela dei propri interessi.

Fu questa forma politica di «democrazia nobiliare» a determinare in misura decisiva il carattere «parlamentare» che le nunziature polacche mantenne fino alla metà degli anni Sessanta: poiché le diete erano convocate con molta irregolarità e duravano al massimo qualche mese, la presenza dei nunzi, convocati sempre dal re «ad futura regni comitia» e licenziati dallo stesso subito dopo la loro conclusione, era limitata e scarsamente operativa<sup>8</sup>.

Così l'attenzione di Roma per la Polonia oscillava tra le apprensioni di carattere spirituale esacerbate dai successi della Riforma e le preoccupazioni di carattere politico causate dalla situazione internazionale: ma la politica pontificia non mantenne in questo frangente una linea coerente e determinata almeno fino alla conclusione del concilio di Trento<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> W. TYGIELSKI, *Z Rzymu do Rzeczypospolitej*, Warszawa 1992, 25–27: l'interesse per la Polonia era rappresentato a Roma da cardinali come G. Puteo, viceprotettore di Polonia dal 1558 al 1560; e soprattutto A. Farnese, protettore negli anni 1544–1589. Autore di un'istruzione destinata ai futuri nunzi apostolici, i *Raccordi per Polonia* (1560), Farnese aveva fissato la sua attenzione sull'importanza particolare della Polonia già alla fine degli anni '40: consapevole della debolezza dell'episcopato locale, temeva la conquista definitiva del Regno da parte della Riforma. Nel suo memoriale fissava già il ruolo del nunzio come di colui che è incaricato di mantenere una costante influenza sul re, costituire un centro di riferimento per l'episcopato, e assumere iniziative per sottrarre all'influenza riformata i più importanti e rappresentativi gruppi sociali.

<sup>8</sup> WOJTYSKA, *op. cit.*, 36–37.

<sup>9</sup> A questo si aggiungeva l'inquietudine papale per l'imminente convocazione del concilio, appuntamento ormai ineludibile reclamato da più parti con crescente impazienza: in questa fase, sotto i pontificati di Clemente VII e Paolo III, queste ultime sollecitudini furono prevalenti, e le legazioni inviate presso la corte polacca si occuparono soprattutto della partecipazione dei vescovi polacchi al concilio, trascurando i problemi interni alla chiesa di Polonia: WOJTYSKA, *op. cit.* Secondo questo autore, sia Clemente VII che Paolo III erano «tipici uomini del Rinascimento, per i quali la politica familiare nella Penisola Appenninica continuava a esercitare un ruolo più importante delle questioni religiose della lontana Polonia»; per questo sarebbe rimasto senza risposta l'appello lanciato dal legato papale a Buda Antonio Puglioni, che denunciava già nel 1526 la pressione che la nobiltà esercitava sulla chiesa polacca, e sollecitava l'invio in Polonia di «un huomo di Sua Santità, ma di tal vita, exemplo et industria che non dasse che parlare di sé [...] che sustinesse le parti nostre vive» (*ibid.*, 38, nota 136).

Alla fine degli anni Quaranta però la questione religiosa si impose con forza: la pressione dei riformati sulla chiesa polacca si era fatta ormai tale da spingere la parte del clero più convinta della necessità e dell'urgenza di un rinnovamento a lanciare alla curia un accorato appello, di cui fu latore il canonico cracoviense Marcin Kromer, ambasciatore del nuovo re di Polonia, Sigismondo II Augusto, succeduto al padre nell'estate del 1548. Kromer doveva adoperarsi presso il cardinale protettore, A. Farnese, affinché il papa inviasse in Polonia un uomo di alto profilo culturale e morale per risollevare le sorti fin troppo compromesse del cattolicesimo<sup>10</sup>. L'appello di cui era latore Kromer, e del quale era ispiratore il vescovo di Warmia S. Hozjusz, anima e nerbo della controriforma in Polonia, e la svolta data da Sigismondo Augusto all'inizio del suo regno alle relazioni politiche con la Santa Sede non ebbero però un effetto immediato: come è noto, la legazione preparata nell'estate del 1549 rimase un progetto, per ragioni in parte ignote, e soprattutto per la morte di Paolo III avvenuta nel novembre di quell'anno<sup>11</sup>. Nonostante ciò, il progetto di costituzione della delegazione rappresentò un punto di svolta nella politica della curia: la presenza di due gesuiti a fianco del nunzio, dato il ruolo ideologico che la Compagnia si avviava a esercitare nella lotta contro il protestantesimo e nell'ultima fase del concilio tridentino, conferiva alla nunziatura polacca, fino a quel momento prevalentemente contingente e «parlamentare», un connotato più espressamente religioso, preliminare ad una nuova funzione, quella di sostenere in Polonia le forze che contrastavano l'avanzata della Riforma.

Tuttavia, anche se da questo momento in poi la presenza dei gesuiti doveva divenire un elemento costante delle legazioni papali in Polonia, l'iniziativa di costituire una base per l'espansione della Compagnia in questo paese non si realizzò

<sup>10</sup> I sostenitori della riforma cattolica, e più tardi della controriforma, erano ancora una parte del tutto minoritaria del clero polacco, che nella sua maggioranza guardava con indifferenza ai progressi del protestantesimo, o addirittura era favorevole, almeno in privato, ai riformati: vedi J. TAZBIR, *Dzieje polskiej tolerancji*, Warszawa 1973, 84–85; IDEM, *Szlachta i teologowie*, Warszawa 1987, 181–183. Il circolo dei più agguerriti avversari della riforma e del clero più impegnato nel rinnovamento si concentrava nel capitolo della cattedrale di Cracovia e nel suo vescovo, Samuel Maciejowski (WOJTYSKA, *op. cit.*, p. 39).

<sup>11</sup> Kromer aveva trovato ascoltatori attenti e sensibili al problema polacco nel cardinale Farnese, nel suo segretario Bernardino Maffei, e soprattutto nel cardinale Marcello Cervini, futuro papa Marcello II, che presero a considerare la questione sotto un punto di vista del tutto nuovo. Cominciarono infatti i preparativi per una legazione che sicuramente si distingueva da quelle che l'avevano preceduta per un elemento di assoluta novità: il nunzio sarebbe stato accompagnato da due rappresentanti della Compagnia di Gesù: WOJTYSKA, *op. cit.*, 40. Non sappiamo chi fosse il nunzio designato, ma la partecipazione dei gesuiti è confermata da quanto scriveva lo stesso generale della Compagnia, Polanco, il 3 agosto del 1549 a E. Ugoletto (MHSJ – *Monumenta Ignatiana*, II, 556). In realtà a Roma si conosceva poco o nulla delle cose polacche: lo stesso cardinale protettore e il suo segretario ignoravano perfino chi fosse l'arcivescovo di Varsavia, e altrettanto poco ne sapevano i gesuiti. Fra questi ultimi, Le Jai sosteneva la necessità di formare un corpo di gesuiti polacchi per superare anche il problema linguistico: a questo dovevano provvedere appunto il Collegio Germanico a Roma e il collegio di Vienna (KOREWA, *Z dziejów*, *op. cit.*).

fino al 1564. Fu probabilmente la stessa dipendenza dei gesuiti dalle legazioni pontificie a limitarne le possibilità d'azione: il complicarsi delle vicende interne polacche, le difficoltà di reciproca intesa fra Roma e Cracovia, le alterne vicende del concilio di Trento, sospeso per la seconda volta nella primavera del 1552, ostacolarono e ritardarono gravemente la stabilizzazione di relazioni diplomatiche fra i due stati.

Il cardinale Hozjusz, intanto, si adoperava per ottenere dal papa l'invio di un nunzio dotato di ampi poteri per affrontare le non più rimandabili questioni che con urgenza ponevano sia gli attacchi della riforma protestante che le istanze di rinnovamento provenienti dal seno della stessa chiesa polacca; il suo fondato timore era che le more del concilio universale rilanciassero nel clero polacco l'alternativa del sinodo nazionale, germe dell'idea di chiesa nazionale cara anche a una parte dell'episcopato. Inoltre i protestanti, che stavano iniziando a gettare le basi della propria organizzazione ecclesiale, avevano invitato i cattolici ad un pubblico confronto; il vescovo di Cracovia, Andrzej Zebrzydowski, aveva accolto la sfida proponendo come sede della disputa la prossima dieta. Hozjusz, consapevole dei rischi che comportava trasferire il dibattito religioso in sede parlamentare, impose di farlo svolgere in occasione di un sinodo da indire per il giugno dell'anno seguente, il 1555, a condizione che il papa consentisse e che mandasse un suo inviato a presiederlo. La scelta del pontefice cadde allora su Alvise Lippomani, ex-delegato al Concilio di Trento, esperto di procedure conciliari e di questioni protestanti.

Al tempo stesso Hozjusz, fallito un primo tentativo di istituire nella sua diocesi di Warmia una scuola cattolica, aveva aperto una trattativa con Loyola per affidare questo compito ai gesuiti: Kromer era stato a Vienna e aveva visitato il collegio; insieme a Canisio aveva parlato della possibilità di fondare istituzioni analoghe in Polonia. Anche la Compagnia si mostrava interessata: la Polonia era ormai entrata nei suoi obiettivi strategici.

Ma le prime trattative, intraprese da Hozjusz già nel 1553 con Loyola e Canisio per tramite di Marcantonio Maffei, inviato in Polonia per una breve nunziatura nell'estate di quell'anno, si arenarono senza dar luogo a risultati concreti davanti a numerose incomprensioni; il fondatore della Compagnia preferì allora sospendere i contatti, rimettendosi agli esiti della famosa legazione apostolica che intanto però non era stata ancora costituita. Fu Paolo IV, dopo la morte improvvisa del Cervini, a spedire nell'estate del 1555 in Polonia il nunzio Lippomani, al cui seguito la Compagnia designò due accompagnatori, Laínez e Salmeron. Solo il secondo però seguì effettivamente la missione.

Sulla burrascosa nunziatura Lippomani è stato scritto diffusamente, da punti di vista diversi e con valutazioni opposte; ci limiteremo qui a ricordare che della legazione faceva parte il gesuita Alfonso Salmeron, che aveva il compito di sondare il terreno circa le possibilità di fondare un collegio. Ma questi, dopo un colloquio con Kromer, che lo dissuase dall'attendarsi dal sovrano un aiuto reale e concreto, riconobbe che in Polonia non aveva più niente da fare, e ripartì imme-

diatamente, senza neanche incontrare il vescovo Hozjusz, alla volta di Vienna, dove giunse più morto che vivo a causa dei disagi del viaggio e dell'inverno polacco<sup>12</sup>.

La presenza di Salmeron, e l'opera che comunque il nunzio riuscì a svolgere a beneficio del clero polacco conferirono alla missione di Lippomani, più per la forza delle circostanze che per una determinata scelta politica, i connotati di una vera e propria nunziatura permanente: la prima che si potesse considerare tale in Polonia<sup>13</sup>.

Ma se l'operato del nunzio ebbe un effetto positivo sul clero polacco, riunito e richiamato energicamente all'ordine in un sinodo da lui stesso convocato a Lowicz e presieduto con polso ferreo, non altrettanto efficace fu dal punto di vista della lotta antiprotestante: le sue esortazioni al re e ai senatori a impegnarsi in una lotta contro i riformati non dettero in pratica alcun risultato, ed ebbero per contro l'effetto di sollevare una violenta ondata di avversione antiromana, cui non erano estranei i sentimenti xenofobi latenti nella società polacca<sup>14</sup>.

Questa atmosfera negativa si ripercosse inevitabilmente anche sui gesuiti, come poco più tardi avrebbe potuto constatare lo stesso Canisio, partecipando in qualità di consigliere teologico alla successiva legazione pontificia, insieme al suo confratello Domenico Menghini. Nel frattempo però la morte di Loyola (1566), aveva causato la sospensione dei progetti della Compagnia per la Polonia.

<sup>12</sup> KOREWA, *Sprowadzenie*, op. cit. Non appena si fu rimesso in salute, Salmeron scrisse subito a Loyola, il 1 gennaio 1566, riferendo del completo fallimento della missione, e concludendo amaramente che in Polonia non c'era da aspettarsi aiuto alcuno né da parte del re, né da parte delle autorità ecclesiastiche; vedi S. ZALESKI, *Jezuici w Polsce*, vol. I, Lwów 1900, 135. Sul viaggio di Salmeron attraverso la Polonia: *Epistolae Salmeronis*, I, Romae 1971. MHSI, Salmeron a Loyola, da Varsavia il 10 ottobre 1555 e da Vienna il 1 gennaio 1556, 131–138.

<sup>13</sup> Lippomani «Si occupava di questioni di politica religiosa, esercitando sul re e sull'episcopato un'influenza di segno controriformistico, senza impicciarsi per nulla di affari meramente politici. Tutto questo [...] autorizza a trarre la conclusione che Lippomani può essere chiamato il primo nunzio permanente in Polonia – peraltro più per una questione di prassi che per una decisione pontificia. Prassi che andò consolidandosi e assumendo un carattere istituzionale attraverso il decennio successivo» (WOJTYSKA, op. cit., 47).

<sup>14</sup> Lippomani, per l'asprezza e l'eccessivo rigore del carattere, e per un senso della sua missione spirituale che prevaleva sul buon senso politico e diplomatico, incorse in un paio di infortuni piuttosto gravi: provocò con una infusta lettera di rampogne le ire di Radziwiłł Czarny; poco dopo, insieme al primate Dzierzgowski, si adoperò per mandare sul rogo i presunti colpevoli di un altrettanto presunta profanazione di ostia, una donna cristiana e quattro ebrei, fra cui un rabbino. Poiché in Polonia, definita «stato senza roghi» episodi di questo genere erano casi più unici che rari, il nome di Lippomani rimase sciaguratamente legato allo scandalo e all'ignominia di quello che si può considerare veramente un'eccezione alla regola. La propaganda riformata dette ovviamente grande rilievo a questo cruento episodio, e in particolare si inasprì la campagna contro il nunzio, cui contribuì, sembra anche il Vergerio, mettendo in circolazione false lettere in cui Lippomani avrebbe consigliato al re di tagliare la testa ai più grossi esponenti del protestantesimo per ripulire il regno dall'eresia (WOJTYSKA, op. cit., 81 e segg.). Sull'affare del rogo di Sochaczew vedi anche TAZBIR, *Szlaki kultury polskiej*, Warszawa 1986, 177–178.

Intanto lo stato delle relazioni fra Roma e la Polonia stava per entrare in una delle fasi più burrascose della sua storia, a causa dell'affare Uchański; l'incidente che fece salire la tensione a livelli di guardia riguardava il delicato problema della nomina dei vescovi. Deceduto il titolare dell'importante diocesi di Włocławek, il re aveva nominato il suo successore nella persona di Jakub Uchański, già vescovo di Chełmno. Si trattava in pratica di autorizzare un trasferimento; ma Uchański aveva un avversario temibile nel Lippomani, adesso dirigente di primo piano a Roma, nella stessa segreteria del papa: l'ex-nunzio non gli aveva perdonato la sua dura opposizione in seno al sinodo di Lowicz.

La mancata ratifica da parte pontificia della nomina regia scatenò reazioni ancor più indignate nella nobiltà, che chiese con rinnovata pressione al re di convocare il sinodo nazionale senza tener conto del papa, e poi di ratificare le conclusioni: il che significava arrivare alla costituzione di quella chiesa nazionale che anche tanti cattolici – fra cui lo stesso Uchański – auspicavano<sup>15</sup>.

Il difficile compito di rappresentare gli interessi del papato in Polonia fu affidato al vescovo di Satriano Camillo Mentovato, uomo di esperienza politica, governatore di Bologna quando, nel 1547, vi si era trasferito il concilio. La scelta del papa rivelava una preoccupazione essenzialmente politica: l'uomo era infatti un giurisperito e un diplomatico più che un esperto in questioni teologiche. La preparazione di questa nunziatura fu complessa, e al tempo stesso affrettata; il motivo della sua complessità era da mettere in relazione con la situazione internazionale, e la fretta era causata dalle notizie sempre più gravi che venivano dalla Polonia e in particolare dal timore che il parlamento polacco si riunisse di nuovo e portasse a fondo il suo attacco al clero prima che il rappresentante di Roma potesse intervenire a contrastarlo<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> WOJTYSKA, *op. cit.*, 106. La nobiltà esigeva addirittura che i vescovi venissero esclusi dai dibattimenti, in quanto, col loro voto di obbedienza al papa, avevano giurato fedeltà al sovrano di uno stato straniero. Con lo stesso argomento si avanza più tardi la richiesta di escluderli dal senato. L'idea del sinodo era particolarmente cara a Uchański, che a Roma era malvisto non solo come sostenitore di una chiesa nazionale polacca, ma anche come ribelle in odore di eresia, per la qual cosa ricevette di lì a poco anche un mandato a comparire davanti al tribunale del Sant'Uffizio (WOJTYSKA, *op. cit.*, 120; TAZBIR, *Dzieje...*, 84–85).

<sup>16</sup> La genesi della nunziatura Mentovato è troppo complessa per essere riassunta in queste note: sarà sufficiente ricordare che Paolo IV aveva in un primo momento pensato di inviare in Polonia Scipione Rebiba in qualità di card. legato, quindi con facoltà molto ampie: egli avrebbe avuto, infatti un doppio compito, quello di presenziare alla dieta polacca vigilando affinché Sigismondo non cedesse alle pressioni dei protestanti, e quello di recarsi presso Ferdinando I a spiegargli per quale ragione il papa non riteneva valida la sua elezione imperiale. Soprattutto trattative con Filippo II per appianare la questione con Ferdinando indussero il papa a trattenere Rebiba, ma non Mentovato, che, come semplice nunzio, ricevette l'incarico pensato per Rebiba, e prima di raggiungere Cracovia fece infatti una sosta a Vienna, dove riferì a Ferdinando la posizione del papa. Le decisioni di Paolo IV, per il quale nonostante la gravità della situazione polacca la missione a Vienna restava la più importante, delusero Hozjusz, che si trovava a Roma e premeva affinché si inviasse in Polonia un legato che accrescesse con la sua dignità l'autorità del nunzio; da Cracovia Mentovato e Canisio facevano altrettanto, ma invano (WOJTYSKA, *op. cit.*, 108–111).

La legazione non ebbe neppure in questo caso la minima influenza sulle decisioni del sovrano polacco, e tanto meno sull'andamento dei lavori della dieta. Canisio rimase nel complesso assai deluso della sua esperienza polacca, dalla quale si era invece aspettato molto riguardo al progetto di una missione gesuita, di cui era stato fino a quel momento un ardente sostenitore. Non era riuscito a incontrare il vescovo di Warmia, che era giunto a Roma subito dopo la partenza della legazione, e anche i colloqui con il nuovo primate di Polonia, Jan Przerembski, sul progetto di fondare dei collegi gesuiti a Lowicz e a Gniezno, dopo un inizio promettente, non ebbero alcun esito.

In effetti, come più tardi venne chiarito in un incontro fra un inviato del primate e il generale Laínez, Canisio e Przerembski, quando parlavano di collegi, intendevano due cose ben diverse: mentre il primo aveva in mente il preciso programma di educazione integrale fondato sui collegi costituiti secondo le regole elaborate da Loyola e dai suoi compagni e sancite dalle Congregazioni, il secondo pensava invece in termini assai più vaghi all'inserimento di alcuni padri gesuiti, in funzione di teologi *a latere*, in una struttura pedagogica tutta ancora da determinare, visto che in Polonia l'educazione era affidata alle obsolete scuole parrocchiali e capitolari. Del resto questa visione minimalista era condivisa anche da Hozjusz, che pure era stato il primo a intavolare trattative con la Compagnia per introdurre in Polonia i gesuiti in funzione pedagogica<sup>17</sup>.

Questa incomprensione di fondo era destinata a gravare per molto tempo ancora sui rapporti fra la Compagnia di Gesù e il clero locale; constatata l'esistenza di questo problema, i gesuiti smorzarono gli entusiasmi iniziali e adottarono un'atteggiamento più cauto e riservato. Fu deciso di attendere segnali più concreti da parte polacca, e di valutare attentamente l'evolvere della situazione dall'osservatorio del collegio di Vienna: d'ora in poi gli incontri e le eventuali trattative fra i delegati del primate polacco e i rappresentanti della Compagnia si sarebbero svolti nella capitale austriaca, a metà strada fra Cracovia e Roma.

Il rettore del collegio di Vienna, Juan de Vitoria, fautore di una linea più intraprendente, fu limitato e autorizzato a inviare rappresentanti in Polonia in funzione di esploratori, ma solo dietro esplicite richieste scritte da parte polacca, e mirate esclusivamente alla fondazione di collegi. In altre parole, le trattative che fossero state eventualmente intraprese dovevano partire dalla base delle condizioni generali poste dai gesuiti per l'istituzione del loro programma pedagogico.

<sup>17</sup> KOREWA, *Sprawdzenie..., op. cit.*: l'atteggiamento indeterminato del primate Przerembski fu una delle cause del ritardo con cui partì la missione polacca: poco più tardi, al sinodo provinciale di Varsavia, che si tenne nel 1561, perorando la causa dell'educazione del clero e della opportunità di fruire dell'opera dei gesuiti, il primate si trovò a chiedere ai vescovi polacchi un finanziamento per un'istituzione – il collegio gesuita – di cui poteva solo raccontare i pregi che lui stesso aveva potuto constatare visitando il collegio di Vienna, ma assolutamente ignota ai suoi interlocutori. Se al suo fianco vi fossero stati dei gesuiti con il compito di rappresentare e propagandare la loro istituzione Przerembski avrebbe avuto argomenti solidi su cui basare le sue richieste, che caddero invece nell'indifferenza.

Un passo avanti però era stato fatto: dopo aver partecipato alle legazioni pontificie come forza aggiunta, in qualità di meri consulenti teologici, i gesuiti avevano cominciato a muoversi in modo indipendente, studiando il terreno e allacciando rapporti autonomi con il clero polacco; rapporti che, nonostante le difficoltà iniziali, non si interruppero, ma vennero coltivati e consolidati. Da questo momento, muovendosi pur sempre nel quadro della politica pontificia e della controriforma, la Compagnia cominciava a gestire la sua strategia in modo autonomo.

La nunziatura successiva, quella guidata da B. Bongiovanni, non fu accompagnata da gesuiti: la designazione del vescovo di Camerino fu effettuata nel quadro della politica di apertura diplomatica che Pio IV inaugurò dopo la morte di Carafa, e non ebbe, infatti, il carattere rigidamente controriformistico che aveva contraddistinto, ad esempio, quella di Lippomani. Il nuovo papa era certamente preoccupato dalla situazione di quei paesi in cui vedeva la chiesa cattolica minacciata dall'apostasia, ma al suo fianco aveva consiglieri come il riabilitato cardinale Morone, ispiratori di una linea moderata (almeno in politica estera) anche nei confronti degli eterodossi; linea alla quale Bongiovanni, dal canto suo, scrupolosamente si attenne<sup>18</sup>. Ma la moderazione del nunzio, e la sua abilità nel ristabilire relazioni accettabili fra la santa sede e Cracovia, dopo il periodo di crisi apertosi sotto il pontificato di Carafa, non erano certo in grado di volgere a favore della chiesa una situazione che ormai aveva preso una piega risolutiva: alla dieta di Piotrkow del 1562–1563 Sigismondo abbandonò i suoi tradizionali alleati, il clero e i magnati, per schierarsi con la nobiltà accogliendo le sue richieste, che andavano in direzione opposta agli interessi di Roma. Hozjusz era scontento fin dall'inizio della nomina di Bongiovanni, al quale non poteva perdonare di non essere quel rigoroso braccio della controriforma che la situazione polacca a suo parere richiedeva; peraltro, fra il nunzio e il vescovo di Warmia non c'era un piano di intesa, né una lingua comune. Hozjusz non poteva digerire il fatto che il nunzio non stesse attaccato alle costole del re, e frequentasse più volentieri la compagnia degli «eretici», verso i quali lo accusava – a torto – di troppa indulgenza. Ma questa altro non era che l'interpretazione corretta che il nunzio dava della linea di moderazione raccomandata da Roma: dialogare con gli eterodossi al fine di ricondurli nel grem-

<sup>18</sup> Una linea che il nunzio fece emergere anche al sinodo provinciale di Varsavia (marzo del 1561), concretizzata in quei decreti in cui si raccomanda la riconquista degli eretici da parte dei vescovi con l'aiuto della mitezza e dell'amorevolezza, o la limitazione del numero degli interdetti (WOJTYSKA, *op. cit.*, 144). E del resto era stato il Morone a far cadere su Bongiovanni la scelta del papa, di cui era uno dei consiglieri più influenti. D'altronde questa nomina deluse non poco i polacchi, a cominciare dall'ambasciatore Konarski. Lo stesso Hozjusz, in più occasioni, espresse il suo rammarico per non essere nemmeno stato consultato: sarebbe stato lui infatti ad esercitare pressioni affinché si giungesse in tempi rapidi alla decisione di inviare un nunzio in Polonia (WOJTYSKA, *op. cit.*, 129–130).

bo della chiesa cattolica con le armi della diplomazia, senza nulla concedere sul piano della dottrina<sup>19</sup>.

E, d'altronde, quale nunzio sarebbe stato in grado di fermare il cammino della nobiltà polacca decisa ad affermare il suo primato politico, quando il sovrano stesso si era visto costretto a cambiare fronte? Del resto il nuovo corso diplomatico dette i suoi frutti, la tensione che aveva caratterizzato i rapporti tra la Polonia e Roma negli ultimi anni si allentò gradatamente, e in questo clima più disteso poté stabilirsi quel rapporto di relativa tolleranza fra cattolici e riformati che si andò consolidando negli anni seguenti. Un clima che avrebbe consentito di lì a poco anche l'ingresso in Polonia dei gesuiti, e preparato il terreno alla loro sostanziale accettazione anche da parte della diffidente nobiltà riformata.

Mentre la trattativa per l'ingresso in Polonia della Compagnia entrava in una fase di stallo, per iniziativa del collegio di Vienna si apriva un nuovo fronte, quello ungherese<sup>20</sup>.

Nel 1553 Ferdinando aveva insediato alla guida della diocesi di Esztergom il vescovo di Eger, Miklós Oláh; un uomo sulle cui capacità contava per tentare la ricostituzione del cattolicesimo nel regno d'Ungheria<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Tanto è vero che quando il vescovo di Cracovia, F. Padniewski, si mise a propagare l'idea di un colloquio tra cattolici e riformati (in cui aveva un interesse personale, perché voleva che il parlamento gli riconfermasse la carica di vicecancelliere), gli sbarrò immediatamente il passo, in quanto l'iniziativa non era che la riproposizione dell'aborrito progetto del sindaco nazionale (WOJTRYSKA, *op. cit.*, 149–151). Quanto però all'aver trascurato la persona del re, Hozjusz aveva ragione, come i fatti dimostrarono in seguito: il nunzio a Vienna, Delfino, condivideva questa preoccupazione con il vescovo di Warmia, e insieme la comunicavano al card. Borromeo (Vienna, 3 ottobre 1560; *Nuntiaturberichte aus Deutschland 1560–1572*, I. B., Hosius und Delfino 1560–1561, Wien 1897, 126).

<sup>20</sup> La Polonia non era l'unico campo sul quale si andava misurando all'inizio degli anni Sessanta l'intraprendenza del collegio di Vienna: l'opera dei gesuiti, insediatisi da pochi anni nella capitale imperiale, aveva contribuito in misura decisiva a rendere alla città il volto cattolico tradizionale, facendone un centro di irradiazione della controriforma, una sorta di contro-Wittenberg cattolica, in cui si manteneva viva la tensione ideale all'interno con i mezzi anche più radicali della propaganda militante, come il rogo dei libri eretici. Ma la vera vocazione del collegio di Vienna era determinata dal carattere cosmopolita del suo corpo docente, i cui membri provenivano tutti da paesi europei diversi; si era costituita in tal modo una comunità unita da un afflato universalistico e da uno slancio missionario che ambiva a fare di Vienna una piattaforma di azione rivolta a tutta l'Europa orientale. (Vedi KOREWA, *Sprawadzenie..., op. cit.*)

<sup>21</sup> Miklós Oláh era nato a Sibiu in Transilvania nel 1493; uomo di formazione umanistica, era stato segretario del re Ladislao II Jagellone, poi della sua vedova Maria, con la quale era rimasto a lungo nelle Fiandre, dove aveva conosciuto Erasmo. Tornato in Ungheria nel 1543 fu nominato vescovo prima di Zagabria, poi di Eger, nel 1548. Appena insediato nella carica arcivescovile Oláh intraprese l'opera di moralizzazione del clero, istituendo le visitazioni canoniche e i sinodi diocesani, in cui si sottoponeva a giudizio il comportamento scorretto del clero subordinato MAH, I, 6<sup>°</sup>–7<sup>°</sup> (*Introductio Generalis*). La diocesi di Esztergom comprendeva nella sua giurisdizione città di lingua tedesca che per la maggior parte erano passate alla Riforma, come Kremnica (ungh. Körmöcbánya, ted. Kremnitz), Banska Štiavnica (ungh. Selmechbánya, ted. Schemnitz), Banska Bystrica (ungh. Besztercebánya, ted. Neusohl), e che si trovano nell'attuale Slovacchia.

Oláh manifestò subito interesse per l'attività dei gesuiti e del collegio di Vienna: cominciò con l'invitarne dei rappresentanti ai sinodi che riprese a tenere con regolarità dal 1554, con l'intenzione di coinvolgerli nell'opera di restaurazione della chiesa cattolica ungherese<sup>22</sup>. I rapporti fra la diocesi e il collegio di Vienna si consolidarono negli anni seguenti, finché, nell'aprile del 1561, in occasione del secondo sinodo di Trnava, a cui intervennero anche alcuni dei vescovi ungheresi (otto in tutto), Vitoria e altri due suoi compagni definirono con Oláh la fondazione del primo collegio gesuita in Ungheria<sup>23</sup>.

L'idea di fondare un collegio in una regione per tanti aspetti malsicura, sia perché sempre esposta alla minaccia turca, sia perché quasi tutta in mano ai riformati, e infine anche perché ancora incerto ne era il destino politico, fu presa in considerazione con molta cautela dai vertici della Compagnia; ma la preoccupazione principale era di carattere economico. Occorreva anzitutto assicurare il fondamento economico dell'operazione: la Compagnia forniva il personale e la

<sup>22</sup> L'anno seguente volle visitare la Transilvania, momentaneamente tornata sotto il dominio asburgico, e portò con sé ancora Canisio e un altro gesuita, Nicolaus Goudan: voleva che predicasero in lingua tedesca nelle città sassoni, roccaforti dei riformati transilvani. Nel 1558 chiese al collegio di Vienna dei coadiutori che lo accompagnassero nelle visitazioni diocesane; tra il 1559 e il 1562 ne effettuò ben tredici; le relazioni che ne seguirono rappresentavano la desolante realtà del clero ungherese: parrocchie abbandonate dai sacerdoti, preti ammogliati, parroci incerti e confusi in materia di fede. Anche al primo sinodo diocesano, tenutosi a Trnava nel 1560, Oláh volle che fossero presenti rappresentanti della Compagnia: intervenne lo stesso Vitoria, che tenne una predica in latino, insieme ad un altro compagno, Havebeschede. I rapporti fra il primate d'Ungheria e il collegio di Vienna divennero regolari. A Trnava (ungh. Nagyszombat, ted. Tyrnau, nell'odierna Slovacchia) dopo la caduta di Buda in mano turca nel 1541, era stato trasferito il capitolo di Esztergom con la propria scuola, fusa nel 1554 con quella locale. Sull'attività di moralizzazione e riorganizzazione del clero condotta da Oláh come arcivescovo si vedano le relazioni degli atti inquisitori e dei sinodi fra il 1557 e il 1566 raccolti da: Károly PÉTERFFY S.I., *Sacra Concilia ecclesiae Romano-catholicae in Regno Hungariae celebrata*, Pozonii 1742, 8–146.

<sup>23</sup> La mancanza di governo delle diocesi e il concomitante dissolvimento degli ordini regolari (i francescani erano scesi da 1500 divisi in 70 conventi a 30 distribuiti in 5 conventi) avevano causato la sparizione delle scuole capitolari e conventuali, che erano anche le incubatrici delle nuove vocazioni religiose. Le scuole erano essenziali per l'educazione religiosa dei fedeli, ma anche per istruire le nuove leve del sacerdozio. Oláh ottenne da Ferdinando il finanziamento per restaurare e sostentare la scuola capitolare di Esztergom trasferita a Trnava, e le fornì un edificio e una tipografia. L'arcivescovo aveva in mente la costituzione di un seminario per la formazione del clero, ma per questo fine il corpo insegnante di cui la scuola disponeva gli sembrava inadeguato: aveva visto come funzionava il collegio di Vienna, e voleva istituirne uno analogo a Trnava. Vitoria si recò a Trnava e partecipò ai lavori del sinodo, iniziato il 23 aprile, insieme ad altri due compagni, J. Seidel, moravo di Olomouc, futuro rettore dell'erigendo collegio, e Anton Ghuse, friammingo di Oudenarde. Sia il primo (n. 1532) che il secondo (n. 1540) erano entrati nella Compagnia da un tempo relativamente breve, nel 1556 e nel 1558 (MAH, 1, 62 n 3, 74, 78 n 9). Le alterne vicende della Compagnia di Gesù in questa parte dell'ex-regno d'Ungheria nel periodo più travagliato della sua storia sono narrate dal gesuita F. KÁZY nella sua *Historia Universitatis Tyrnaviensis Societatis Iesu*, Tyrnaviae 1737.

struttura organizzativa, ma gli oneri economici gravavano per intero sulla parte proponente, secondo le regole fissate dalle Congregazioni.

Canisio, che aveva visto la situazione ungherese con i propri occhi, era molto prudente, e, all'inizio del 1559, raccomandava cautela al padre generale Laínez<sup>24</sup>.

Vitoria, in occasione di una visita a Trnava nel marzo dello stesso anno, espone a Oláh in un memoriale i prerequisiti per concludere la trattativa sulla fondazione del collegio, così come era stabilito nelle regole approvate in materia dalla Congregazione Generale della Compagnia del 1558<sup>25</sup>. Ma l'impressione che il rettore del collegio di Vienna riportò dalla visita a Trnava non fu positiva: da un lato la città auspicava con forza l'arrivo dei gesuiti, dall'altro appariva piuttosto riluttante ad allentare i cordoni della borsa. Quello che veniva offerto lo lasciava alquanto dubioso<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Oláh avrebbe voluto addirittura due collegi, uno Trnava e uno a Banska Bistrica, cuore della regione mineraria e roccaforte riformata. Era meglio per il momento farne uno solo, ma con solide basi: Canisio non nutriva molta fiducia nel successo dell'operazione, e consigliava, qualora non si fossero ottenute serie garanzie, di dirottare in Polonia i padri destinati all'Ungheria: «...duo mihi consideranda videntur [...] Unum, ut pro duobus collegiis, quae offert ille Archiepiscopus, unum perfectum ac integrum constituantur [...]. Alterum, ut nisi serio fundator agere videatur (nam esse tenaciorem et cunctabundum indicat *sott. Vitoria*), eosdem fratres quos in Ungariam mitttere statuerat, polonicis collegiis reserveremus, quod haec maiorem allatura fructum videantur...» (MAH, I, 12). Canisio scriveva questa lettera a Laínez il 20 gennaio 1559 da Piotrków, sotto l'impressione favorevole dei primi colloqui col nuovo primate di Polonia Przerembski, da qui il suo scetticismo sul collegio ungherese e il suo ottimismo su quelli polacchi, che di lì a poco però sarebbe stato deluso (vedi sopra, 16–17).

<sup>25</sup> Il collegio doveva essere costituito da almeno tredici membri della Compagnia, fra insegnanti e personale addetto ai servizi; ai padri del collegio doveva essere riservata una chiesa e una casa decente per accoglierli, fornita di suppellettili e libri; una fonte di reddito permanente doveva assicurare l'autonomia economica del collegio, consentendo anche un suo ampliamento, secondo il mutare delle esigenze. Oltre a queste condizioni, occorreva infine che l'arcivescovo seguisse la procedura ufficiale; l'ultima parola era infatti del generale della Compagnia, al quale doveva scrivere specificando quanti padri voleva accogliere, e dove; poi le condizioni economiche, in modo di evitare che in futuro, per necessità finanziarie, il numero degli operatori gesuiti potesse venire ridotto, anziché aumentato; infine, quali mansioni intendeva far loro svolgere, e a quali regole farli sottostare (Vitoria a Oláh, 17 marzo 1559; MAH, I, 15–16).

<sup>26</sup> Vitoria aveva l'impressione che si volesse ricavare dai gesuiti il massimo spendendo il minimo, e commentava con sarcasmo: «...sono, come dice il proverbio spagnolo, gli huomini in questi paessi d'Ungaria, massime li più richi: *Mas agudos que aguja de San German para traher el agua a su molino y sustentar muchas cosas y grandes a costa agena*». (Vitoria a Laínez, 22 marzo 1559; MAH, I, 19). J. de Polanco, segretario della Compagnia, ricevuta la relazione di Vitoria sulla sua visita a Trnava, gli rispose che giudicava l'affare ancora non abbastanza maturo, e suggeriva un differimento. In quel momento le trattative con il primate di Polonia sembravano vicine a una conclusione positiva, e in cantiere c'era la fondazione di altri due collegi, uno a Monaco e un altro ad Augusta: non ci sarebbe comunque stato personale sufficiente per tutti questi collegi. Il collegio di Monaco aprì infatti i battenti quello stesso anno; invece quello di Augusta, per cui faceva insistenza il card. Truchsess, fu fondato solo nel 1580 (Polanco a Vitoria, 29 aprile 1559; MAH, I, 22).

Tuttavia, nel settembre dello stesso anno, l'arcivescovo Oláh rinviò a Roma, tramite Vitoria, la richiesta formale per l'istituzione del collegio, e anche se quanto offriva l'arcivescovo non soddisfaceva in pieno i requisiti della Compagnia, Lainez rispose positivamente alla sua richiesta; non è detto che su questa decisione non abbia influito la constatazione che le trattative polacche si trovavano a un punto morto, e dei due progetti tedeschi solo quello di Monaco aveva effettivamente preso corpo. Nondimeno i dubbi restavano<sup>27</sup>.

Le trattative fra Oláh e Vitoria si protrassero ancora a lungo senza risultati concreti<sup>28</sup>, fino a quando un intervento dell'imperatore e uno dell'arcivescovo presso papa Pio IV portarono la trattativa ad una conclusione, peraltro poco soddisfacente per la Compagnia, che dovette accontentarsi del poco che veniva offerto; così nel giugno del 1561 arrivarono a Trnava i primi padri gesuiti, e il collegio poté iniziare la sua attività, con un organico di tredici operatori<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> «Quia tamen in modo admittendi tiranviense collegium nonnulla sunt in literis Dominationis V., quae ab instituti nostri ratione dissonant, et verbo melius quam scripto tractari possunt, scribo Doctori Ioanni de Victoria [...] ut agat coram explicetque mentem nostram D.ni V. R.mae. Et spero, quandoquidem utrinque Dei beneplacitum et commune bonum exquirimus, quod facile in eandem animorum sententiam conveniemus» (Lainez a Oláh, 24 ottobre 1559; MAH, I, 27). Per questo Polanco dette a Vitoria istruzioni rigorose per la conduzione delle trattative, raccomandando di non deflettere da certi punti considerati irrinunciabili: occorreva evitare ogni confusione tra collegio e scuola capitolare. Quindi: separazione fisica degli edifici, uno per il collegio, uno per la scuola; separazione delle fonti di finanziamento per garantire l'autosufficienza economica del collegio; distinzione dei compiti e degli obblighi, per evitare confusioni tra attività del collegio e attività del clero secolare (Polanco a Vitoria, 24 ottobre 1559; MAH, I, 28). Il problema era, al di là del piano strettamente logistico, soprattutto politico: alla Compagnia premeva stabilire al di là di ogni possibile equivoco l'autonomia delle sue istituzioni dal controllo dell'autorità ecclesiastica locale. Il collegio perseguiva un suo programma che rientrava nella strategia generale elaborata dall'ordine tramite i suoi organi istituzionali, e del cui svolgimento rispondeva unicamente ai superiori della Compagnia; altri compiti che non fossero fissati da quelle regole non rientravano negli obblighi del collegio, ed erano competenza del clero secolare. In altre parole, il risanamento delle scuole parrocchiali e la restaurazione morale del basso clero non era compito dei gesuiti: la Compagnia mirava più lontano, i suoi obiettivi erano al di là delle frontiere nazionali. Certo, strappare ai riformati il terreno che avevano conquistato in Ungheria, o in Polonia era importante, ma gli strateghi della Compagnia vedevano nella fondazione dei collegi in queste terre di frontiera soprattutto un avamposto da cui tentare il progetto più ambizioso: la conversione degli infedeli d'Oriente.

<sup>28</sup> Le garanzie offerte soprattutto dalla buona volontà dell'arcivescovo non erano giudicate sufficienti dalla Compagnia, e le difficoltà sia logistiche che finanziarie rappresentavano sempre l'ostacolo principale Il 20 luglio 1560 Lainez scriveva a Oláh: «...Quia tamen significatum est nobis res collegii tirnaviensis nondum esse paratas, aliquantis per missionem nostrorum differemus, ut commodius omnia Tiraniae disponantur, tum quae ad domum, tum quae ad redditus pertinent» (MAH, I, 51).

<sup>29</sup> Fu nominato rettore il moravo Johannes Seidel, ma nel corso dell'anno seguente venne sostituito dallo spagnolo Hurtado Perez; Oláh desiderava che Seidel, di lingua tedesca, svolgesse attività di predicatore nelle città montane. Gli altri padri erano di provenienza tedesca, austriaca, fiamminga, olandese, italiana. Solo uno, D. Pálfi, era ungherese di Esztergom; un'altro, C. Gleichman era nato a Bratislava (Posonium, Pressburg) (MAH, I, 14).

Poco tempo dopo anche la questione polacca giungeva ad una svolta: Roma accusò il colpo inferto alla chiesa polacca dal parlamento nel 1563, e Pio IV si decise a inviare in Polonia uno dei suoi diplomatici più abili, il vescovo di Zainto Giovanni Commendone. Nel momento in cui il concilio di Trento si avviava a concludere i suoi lavori, anche l'istituzione della nunziatura assumeva un carattere più precisato nel segno della controriforma, come emerge dal tipo di autorizzazioni speciali di cui erano muniti i nunzi che furono inviati in Polonia tra la fine degli anni '50 e i primi anni '60, Lippomani, Mentovato e Bongiovanni: accanto alle *facultates* ordinarie ne comparvero altre, ottenute dai nunzi in relazione alla specificità della loro missione; in particolare il diritto di leggere i libri eterodossi, o comunque proibiti, e quello di assolvere dal peccato di apostasia e di riammettere alla chiesa cattolica qualunque tipo di eretici<sup>30</sup>.

Dal 1563 in poi a queste *facultates* se ne aggiungeva un'altra, che testimonia un cambiamento di tattica nella politica della santa sede verso la Polonia: l'autorizzazione a condonare i singoli episodi di secolarizzazione di beni ecclesiastici: «*ut nimirum fructus quacumque mala causa percepti condonari possint, vel gratuita omnino condonatione, vel aliquod pium opus in eodem loco illis iniungendo, in quo bona Ecclesiae possiderunt*»...

Preso atto, dopo l'ultimo *sejm* di Piotrkow, che sul piano parlamentare non c'era possibilità di vincere un confronto con la nobiltà, Roma comprese che era necessario scendere a un compromesso e fare alla nobiltà sul piano materiale quelle concessioni che potessero mantenere aperto un canale di comunicazione, tramite il quale cercare di recuperare almeno quei nobili che avevano aderito alla riforma per conseguire obiettivi economici attraverso la secolarizzazione.

Anche se la nunziatura di Commendone si profilava ancora sotto un aspetto «parlamentare» – il nunzio doveva partecipare al prossimo *sejm* che doveva tener si verso la fine del 1563 – questo carattere era ormai secondario rispetto a quello controriformistico, che da questo momento prevaleva nettamente<sup>31</sup>. Commendone, al tempo in cui era stato nell'ufficio del card. Carlo Carafa in qualità di *secretarius intimus Suae Sanctitatis*, aveva sovrinteso nel 1555 alla preparazione della nunziatura di Lippomani, e si orientava nelle cose polacche; pretese questa

<sup>30</sup> Di questa facoltà abbiamo visto come si fosse servito con larghezza Bongiovanni, che l'aveva ricevuta già nell'istruzione, dove lo si incoraggiava ad allacciare con gli eterodossi, al fine di tentarne quelle relazioni che poi finirono per procurargli tante critiche (WOJTYSKA, *op. cit.*, 186 e segg.).

<sup>31</sup> Era Uchański, nel luglio del 1563, a chiedere a Hozjusz, all'epoca legato a Trento, che facesse pressioni per l'invio di un nunzio non tanto per la dieta in sé, quanto per preparare una strategia per l'episcopato in vista della prossima sessione parlamentare; Hozjusz, nella certezza che la nobiltà avrebbe di nuovo rimesso in ballo la questione religiosa, si trovò d'accordo, ed espresse la convinzione che il nunzio avrebbe dovuto restare in Polonia anche una volta concluso il parlamento. Hozjusz aveva sempre in mente Commendone, e ne chiese la nomina al papa, che acconsentì. Per la prima volta fu ufficializzata una nunziatura destinata a permanere in Polonia anche dopo la conclusione dei lavori parlamentari (WOJTYSKA, *op. cit.*, 52).

facoltà in forma estesa insieme a tutte le altre autorizzazioni prima della partenza per la Polonia. Ricevette l'istruzione direttamente dalle mani di Hozjusz<sup>32</sup>, che incontrò a Trento, insieme a Lainez e Polanco. Con essi prese fra l'altro decisioni operative concrete per avviare la fondazione dei collegi; a lui i vertici della Compagnia rimisero il giudizio finale sulla possibilità di realizzazione del piano. A fianco del nunzio ricomparvero i gesuiti: ad accompagnare Commendone in Polonia la Compagnia inviò il giovane e brillante teologo di origine boema Balthazar Hostounsky<sup>33</sup>.

La presenza dei gesuiti accentuava il carattere controriformistico della nunziatura: a differenza degli altri membri della missione, che venivano scelti dal nunzio, i gesuiti venivano designati dal papa stesso (ovviamente dietro indicazione del generale della Compagnia). Il loro ruolo era della massima importanza: essi dovevano raccogliere il guanto della sfida lanciato dagli eretici e combatterli sul terreno della disputa teologica. In realtà la fama di abili polemisti e di sottili scolastici li aveva preceduti in Polonia, e senza dubbio i protestanti, ancorché non certo privi di teologi in grado di tener loro testa, li temevano. E infatti i «loyoliti» ardevano dal desiderio di misurarsi con i loro avversari, per questo erano venuti e a questo si preparavano<sup>34</sup>. In realtà, come abbiamo visto in occasione della nunziatura Mentovato, non erano mai stati ammessi a prendere la parola al *sejm*, e neppure a predicare, e non era stata data loro alcuna opportunità di misurarsi con gli avversari in alcuna pubblica disputa. La loro presenza nondimeno non passava inosservata agli occhi dei polacchi e soprattutto dei riformati. Guardati con sospetto, anche per la strada venivano riconosciuti dalla foggia dell'abito, e fatti spesso bersaglio di motti ostili e veri e propri insulti, come era accaduto a Cracovia a Canisio<sup>35</sup>.

Ma quando Commendone giunse in Polonia trovò un clima diverso da quello che aveva accolto i suoi predecessori, Salmeron e Canisio: la fama del collegio di Vienna aveva reso popolari i gesuiti in Polonia; del resto, nel 1564, gli studenti polacchi costituivano già il 70% della popolazione del collegio. Non ci voleva

<sup>32</sup> WOJTYSKA, *op. cit.*, 170. L'incarico di scrivere l'istruzione per il nunzio fu affidato, in via d'eccezione, da Pio IV a Hozjusz, in segno della fiducia che il papa riponeva nel vescovo di Warmia, ma anche dell'importanza che ormai veniva attribuita a una conoscenza di prima mano delle cose polacche.

<sup>33</sup> Hostounsky (1534–1600) divenne nel 1569 viceprov. d'Austria, e in questa carica fu inviato a organizzare la rappresentanza gesuita a Vilna; qui insegnava e partecipava a dispute coi protestanti. Come slavo, era comprensivo verso le aspirazioni nazionali dei gesuiti polacchi, e si trovò per questo spesso in conflitto coi tedeschi. Vedi S. KOT, *Un gesuita boemo (Baldassaro Hostevinus) patrocinatore delle lingue slave e la sua attività in Polonia e Lituania (1563–1572)*, Ricerche slavistiche, 3(1954), 139–161. La presenza di un teologo a fianco del nunzio rappresentava da un lato il permanere dell'aspetto «parlamentare» della nunziatura: la richiesta di un rafforzamento del lato ideologico della missione era stata avanzata fin dal 1555 dallo stesso Sigismondo Augusto, nel fondato timore che da ogni *sejm* potesse scaturire un dibattito sulla religione con tutte le conseguenze del caso.

<sup>34</sup> Vedi la reazione di Trzecieski, (WOJTYSKA, *op. cit.*, 194).

<sup>35</sup> WOJTYSKA, *op. cit.*, 112 e 194.

molto a convincere la nobiltà che istituire in Polonia i collegi gesuiti sarebbe costato assai meno che mantenere i propri figli a studiare all'estero: questa considerazione si diffuse velocemente tra le file della nobiltà minore e della borghesia cittadina; famiglie agiate, ma che non disponevano delle stesse illimitate possibilità economiche dei magnati.

Il vescovo di Warmia non era più isolato; la parte più consapevole del clero polacco, grazie anche all'opera dei nunzi che si erano succeduti negli ultimi anni, aveva ritrovato la fiducia nelle proprie forze e la volontà di lottare. Adesso si desiderava veramente l'intervento dei gesuiti, perché si cominciava a comprendere la natura e la funzione della loro organizzazione.

In realtà la ragione delle incomprensioni fra la Compagnia e l'episcopato polacco non era di merito, ma di metodo; i vescovi polacchi fino a quel momento poco o niente sapevano della Compagnia e dei suoi programmi: per questo interpretavano in senso limitativo il ruolo dei gesuiti, che vedevano inseriti nel sistema scolastico diocesano: i vescovi li avrebbero voluti come coadiutori del clero secolare, in pratica a tappare le falle che si erano venute a creare nel corpo insegnante delle scuole parrocchiali e cattedrali; come dei tecnici in grado di rimettere in sesto e ammodernare una macchina scolastica già esistente.

Ben diverso invece era il punto di vista della Compagnia, che mirava alla costituzione *ex novo* di un sistema scolastico concepito in funzione di una strategia globale, che investiva l'intera società, con l'obiettivo di realizzare nelle fondamenta quella riforma cattolica i cui tratti si andavano delineando nelle ultime battute del concilio di Trento.

In quei paesi, come la Polonia, in cui non si poteva contare sull'intervento dell'autorità politica per arginare o combattere l'estendersi del protestantesimo, occorreva reagire con pazienza e lungimiranza, operando una trasformazione, magari lenta, ma radicale nel corpo della società, prendendo in mano la direzione del processo di formazione dei cittadini, cioè l'istruzione.

I gesuiti disponevano a questo fine di un proprio sistema scolastico, costituito da collegi indipendenti. In questo si distinguevano dagli altri ordini regolari, che aggregavano o incorporavano le proprie istituzioni scolastiche alle università. Il collegio, ideato inizialmente da Loyola per la formazione dei giovani che aspiravano a entrare nella Compagnia, si era trasformato ben presto in istituto aperto anche a studenti esterni. Negli anni che seguirono il concilio, i collegi, che nel frattempo si andavano moltiplicando fino a costituire una fitta rete, divennero centri di irradiazione della cultura cattolica e dell'azione politica della controriforma<sup>36</sup>.

Le norme che regolavano la fondazione e l'attività dei collegi, contemplate nelle apposite *Constitutiones*, erano volutamente precise e rigorose, e venivano

<sup>36</sup> Bronisław NATOŃSKI, *Szkołnictwo jezuickie w Polsce w dobie kontrreformacji*, in: *Z dziejów szkolnictwa jezuickiego w Polsce*, ed. Jerzy Paszenda, Kraków 1994, 34 e segg.; sull'origine dei collegi gesuiti vedi anche: *Monumenta Paedagogica S.I.*, V., Romae 1986, *Pars I, De origine Collegiorum*.

sancite nella sede istituzionale propria dell'ordine, le *Congregationes*; si voleva anzitutto assicurare agli operatori le condizioni per poter lavorare con successo, evitando situazioni precarie o pericolose, e il rischio di fallimenti che potessero compromettere il prestigio della Compagnia.

Per questo a chi richiedeva la fondazione di un collegio si ponevano delle condizioni preliminari, che potevano risultare onerose: in primo luogo i padri dovevano disporre di un alloggio, di un edificio atto ad ospitare un collegio, e di una chiesa propria per il culto; quindi, *conditio sine qua non*, di una rendita annua derivante da proprietà terriera assegnata al collegio, che fosse sicura e sufficiente per mantenere l'istituzione economicamente indipendente e non soggetta a pressioni ambientali di carattere finanziario<sup>37</sup>.

Accogliere, sistemare e mantenere una missione gesuita era dunque un impegno economico che non tutti coloro che avrebbero desiderato vedere sorgere nella propria regione un collegio della Compagnia erano in realtà disposti ad assumersi.

Ma Hozjusz ormai poteva contare sui saldi appoggi romani, costituiti da quel gruppo di uomini con cui aveva stretto amicizia a Trento e insieme ai quali aveva elaborato il piano d'emergenza: Lainez, Polanco, Commendone: si era finalmente realizzata l'unione strategica delle forze cattoliche della controriforma, di cui i gesuiti erano la testa d'ariete.

Ciononostante, le difficoltà pratiche non erano affatto superate: alle esigenze della Compagnia non corrispondeva un'adeguata offerta da parte delle diocesi polacche; ma sotto l'incalzare degli eventi la Compagnia dovette recedere dalle pretese, e accontentarsi delle assicurazioni fatte da Hozjusz; come sottolineava Lainez, si trattava di un altro strappo alle regole, ma la Compagnia non poteva né voleva più ritirarsi davanti alle richieste di chi ad essa era ormai legato da saldi vincoli d'amicizia<sup>38</sup>.

Nonostante la missione polacca fosse in gestazione da anni, la spedizione fu organizzata frettolosamente e con una certa approssimazione: la delegazione gesuita che il 1º novembre 1564 raggiunse Braniewo, ridotta di numero, non era soddisfacente neanche dal punto di vista qualitativo<sup>39</sup>.

Passando dalla teoria alla pratica, l'esperienza del collegio-avamposto della controriforma incontrava poi, dopo le difficoltà politiche e diplomatiche che ave-

<sup>37</sup> Vedi in proposito Claudio MADONIA, *L'intreccio tra conflitti istituzionali e conflitti confessionali nell'Europa orientale (secc. XVI-XVII)*, in: *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, a cura di P. Prodi, Bologna 1994, 363 e segg.

<sup>38</sup> HOZJUSZ, *Korespondencja*, op. cit., n° 215, 316; n° 256, 368; *Lainii Monumenta*, VIII, Madrid 1917, 127 e 155.

<sup>39</sup> Il rettore designato, Strobel, giovane e inesperto; Hozjusz, che si aspettava di vedere arrivare lo stesso Canisio, rimase deluso. Canisio scrisse personalmente da Augusta a Hozjusz per spiegargli che non poteva lasciare il proprio posto. HOZJUSZ, *Korespondencja*, op. cit., n° 336, 462; ibid., VI, 1565, n° 33, 83, Canisio a Hozjus, Augusta 18. I. 1565.

vano accompagnato la lunga fase della sua preparazione, nuovi ostacoli nel processo di inserimento sociale<sup>40</sup>.

Dopo l'avvio non troppo brillante del collegio di Braniewo le cose presero una piega decisamente migliore; già nel 1565 si procedeva alla fondazione di un nuovo collegio, a Pultusk. Questa volta fu seguito l'iter regolamentare: il vescovo di Plock, Andrzej Noskowski, avanzò una formale richiesta, che venne appoggiata dal nunzio Commendone e dal suo collaboratore, il gesuita boemo Balthazar Hostounsky<sup>41</sup>.

Un terzo collegio fu fondato poco tempo dopo a Jarosław; anche questa volta non mancarono le difficoltà<sup>42</sup>, e la Compagnia dovette ridimensionare i suoi obiettivi generali e piegarsi alle esigenze dei patrocinatori locali: ma la strada era spianata, e l'espansione gesuita poteva ormai contare in Polonia su solide basi.

Falliva invece negli stessi anni il tentativo di mettere radici nel regno d'Ungheria: già nel 1565, alla Congregazione generale, si erano levate voci che chiedevano la chiusura del collegio di Trnava. A capo della neo-costituita provincia d'Austria sedeva il belga Lanoy, che aveva a cuore le sorti della missione d'Ungheria e la difesa da chi ne voleva la liquidazione; ma nel 1566 il suo successore, l'italiano

<sup>40</sup> L'accoglienza della città fu fredda; la popolazione locale, tedesca, era ostile ai figli dei nobili polacchi che venivano a frequentare il collegio, e presto nacquero contrasti fra gli studenti e la città: Bronisław NATOŃSKI, *Początki i rozwój Towarzystwa Jezusowego w Polsce (1564–1580)*, in: James BRODRICK, *Powstanie i rozwój Towarzystwa Jezusowego*, I, Kraków 1969, 427. A questo si andava ad aggiungere che la varia composizione del gruppo degli insegnanti non era ben affiatata: Hagenau, l'unico gesuita nativo del luogo, veniva accusato di prendere sempre le parti dei locali; Conchus, gesuita fiammingo, era inviso ai compagni, che chiesero a Hozjusz, tramite il rettore Strobel, di allontanarlo: HOZJUSZ, *Korespondencja*, VI, 1565 (ed. A. Szorc), Olsztyn 1978; n° 54. 105, Strobel a Hozjusz, Braniewo 4. 2. 1565.

<sup>41</sup> Noskowski però non era nuovo a iniziative del genere: dieci anni prima infatti aveva fondato a Pultusk una scuola, facendo venire gli insegnanti da Cracovia; in seguito l'aveva ampliata e dotata di un edificio appositamente costruito, in cui trovavano posto 5 insegnanti e 30 convittori. L'istituto veniva finanziato con la rendita di un fondo speciale di 6 000 zlotty costituito fra i nobili della Masovia per sostenere l'iniziativa. Nel 1564 però una pestilenzia aveva disperso studenti e docenti, e la scuola era rimasta deserta. Così Noskowski non ebbe difficoltà a presentare alla Compagnia una situazione che rispondeva ai requisiti regolari: sia sul piano sia logistico che su quello finanziario infatti esistevano già le solide basi essenziali. Lainez aderì alla richiesta inviando entro pochi mesi il personale destinato a dirigere il collegio. Ai padri fu assegnato in proprietà l'edificio costruito a spese dei patrocinatori della missione insieme a un vitalizio di 600 fiorini annui, e il 1 gennaio del 1566 collegio e scuola aprirono i battenti. I gesuiti avrebbero preferito stabilirsi a Plock, importante sede vescovile, dove Noskowski aveva un'altra casa che poteva mettere a disposizione della Compagnia; Pultusk era piccola e contava appena 500 case. I gesuiti non amavano le città piccole, perché vedevano in esse un serio limite alla loro attività; ma Noskowski non ritenne opportuno per il momento cambiare i suoi piani, pur senza escludere in futuro un trasferimento del collegio a Plock (ZALESKI, *Jezuici...*, 169–172).

<sup>42</sup> La vedova di Jan Tarnowski, grande atamano di Polonia, voleva fondare un collegio nella sua Jarosław; il generale Borja era contrario, perché avrebbe preferito la sede di Przemyśl, importante città della Rus ucraina, chiave per un eventuale penetrazione nella regione ortodossa; ma la patrocinatrice del progetto fu irremovibile, e la Compagnia dovette anche in questo caso cedere.

Lorenzo Maggio, inviò al generale Borja un dettagliato rapporto che andava nella direzione dello scioglimento del collegio. Maggio fondava la sua argomentazione su diversi problemi, di cui uno era decisivo: quello finanziario<sup>43</sup>.

Ma non poco aveva pesato, nel fallimento della missione, il problema delle reciproche incomprensioni fra l'arcivescovo Oláh, pur animato dalle migliori intenzioni, e il personale del collegio; si aggiungano le intromissioni esterne nella gestione del seminario e l'ostilità che la presenza dei gesuiti suscitò nel capitolo cittadino<sup>44</sup>, e in particolare nella persona del parroco Telegdi, geloso del fatto che il collegio sottraesse alla sua influenza gli alunni delle scuole. L'impressione che il provinciale d'Austria ricavò dai suoi sopralluoghi fu che la Compagnia in quella regione fosse destinata a fare un buco nell'acqua<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> Le rendite della abbazia di Széplak, donata da Ferdinando, erano del tutto insufficienti a mantenere il collegio; la situazione era aggravata dalle rinnovate ostilità fra il nuovo imperatore Massimiliano e Solimano, che causavano la fuga dei contadini da quei territori troppo esposti alle scorriere dei turchi. L'abbazia di Széplak poneva, oltre a quello finanziario, anche un altro problema, di natura giuridico-amministrativa: la doppia giurisdizione, spirituale e temporale, che la proprietà comportava. Ora, se la prima era compromessa dal fatto che la maggior parte dei contadini abbracciava le confessioni riformate, la seconda era addirittura impraticabile: il collegio non aveva abbastanza personale né esperienza né titolo per esercitare la giurisdizione criminale e civile; tra l'altro l'abbazia era troppo lontana dalla residenza dei padri per potere essere direttamente controllata. Maggio suggeriva quindi di restituire all'imperatore e all'arcivescovo i beni che non si era in grado di governare, e farsi assegnare in cambio una pensione annua. Altrimenti era opportuno chiedere che il collegio venisse trasferito in un luogo più adatto, come Bratislava, e fornito di mezzi di sostentamento più consoni, «ovvero che sian contenti che leviamo la gente per fortificare questi altri collegii. Et a questo me inclino io, et me sono molto tempo fa inclinato, per il pochissimo frutto che io veggio di quel collegio, et per le discordie col maestro di scuole pubbliche, et per non parer luogo opportuno molto a fruttificare, et non vi habbiamo chiesa propria, né veggio speranza di haerla, et il luogo non è di far collegio di qualche apparentia.» (L. Maggio a F. Borja, 4 novembre 1566; MAH, I, 321.)

<sup>44</sup> Un contrasto fra il capitolo e la Compagnia era sorto a proposito di un suo membro insubordinato, distaccato a Pozsony in funzione di predicatore: si trattava dell'ex-rettore del collegio, il moravo padre Seidel, che fu più volte richiamato dalla Compagnia per la sua condotta, giudicata poco conveniente all'abito, e infine revocato; ma poiché godeva del favore del vescovo Oláh e delle autorità cittadine si era sempre rifiutato di obbedire. Dopo la sua espulsione dalla Compagnia fu nominato Canonicus Posoniensis e rimase tranquillo dov'era, circondato dalla stima generale che si era guadagnato come predicatore (MAH, I, N° 140, 142, 149, 158, 161, 162, 164, 165 ecc.).

<sup>45</sup> L. Maggio a F. Borja, 1 maggio 1567 (MAH, I, 334–342). Dieci giorni più tardi, dopo un infruttuoso tentativo di destreggiarsi fra l'arcivescovo e il capitolo cittadino, Maggio invocava in toni accorati la risoluzione del caso: «Padre, spedisce per ogni modo levar quel collegio, et presto, perché la Compagnia sta troppo aggravata, et siamo ridotti a troppo difficoltà et necessità. Io sto aspettando ogni hora d'essere chiamato all'Imperatore, che m'ha promesso audience segreta, et spero trattar seco di questo negotio, acciocché con buona gratia si possano revocare gli nostri di Ternavia...» (L. Maggio a F. Borja, 11 maggio 1567; *ibid.*, 344).

In questo caso non si era costituita infatti quell'alleanza di forze cattoliche che si era vista invece realizzarsi in Polonia, né si era verificata quell'unità di intenti che avrebbe potuto aiutare a superare le incomprensioni e le rivalità fra chi combatteva per una stessa causa; era mancato il coordinamento di un personaggio dotato delle capacità politiche e dell'autorità conferitagli da Roma, insomma di un nunzio Commendone. Era mancato in sostanza l'interessamento diretto ed efficace dei due poli di riferimento: la santa sede e la corona. Ma non si era verificato neppure un vero coinvolgimento della nobiltà, che pure era la prima e diretta destinataria dell'offerta che i collegi gesuiti rappresentavano.

### *La Lituania e il collegio di Vilna*

Con l'unione di Lublino del 1569 i territori granducali di Podlachia, Volinia e di Kiev passarono sotto la corona polacca: la superficie totale del paese che si riuniva nella *Rzeczpospolita* per volontà comune di polacchi e lituani raggiunse gli 815 mila chilometri quadrati, la popolazione i 7 milioni e mezzo di abitanti<sup>46</sup>.

<sup>46</sup> Fino a quel momento i due stati erano legati dall'unione personale nata nel 1385 dal matrimonio fra Jadwiga, erede al trono polacco sostenuta dalla nobiltà della Piccola Polonia, e Jagiełło, granduca di Lituania; la nobiltà cracoviana impose a Jadwiga di rompere il fidanzamento con Guglielmo d'Asburgo e fece cadere la scelta su Jagiełło, nelle cui capacità di governo aveva maggiore fiducia (*Polska na przestrzeni wieków*, red. J. TAZBIR, Warszawa 1995, 118). Il primo luglio del 1569 fu sottoscritto l'accordo che sanciva l'unione del regno di Polonia e del granducato di Lituania in un solo stato, cui fu dato il nome di Rzeczpospolita, repubblica: i due paesi sarebbero stati governati un parlamento comune, il sejm, avrebbero avuto un sistema monetario comune, e una politica estera comune. Restavano rigorosamente separati: il tesoro, gli uffici dello stato, i dipartimenti giudiziari e amministrativi. Il *sejm* non si sarebbe più riunito a Cracovia, ma a Varsavia, geograficamente più vicina alla Lituania, e destinata a divenire il centro della vita politica del paese, quindi, dal 1596, la capitale. L'unione fra i due stati si era resa necessaria per motivi di ordine politico e militare: nel corso del XVI secolo la minaccia moscovita, insieme a quella tataro del Khanato di Crimea si era fatta troppo pressante perché la Lituania potesse da sola sostenerne il peso. Le considerazioni di sicurezza avevano vinto la resistenza dei grandi bojari lituani, che temevano un'espansione polacca nel granducato e una crescita del peso politico della piccola e media nobiltà, incoraggiata dall'esempio della *szlachta* polacca, che godeva di ampie libertà civili. Nel periodo che aveva seguito l'unione personale dei due stati sotto la dinastia degli Jagelloni infatti profondi mutamenti politici e sociali avevano trasformato i boiari lituani da una classe di guerrieri in una nobiltà sempre più legata allo sfruttamento della proprietà terriera, attirata anche dai privilegi che già prima la nobiltà terriera polacca era riuscita a ottenere dai suoi sovrani. Per questo l'unione di Lublino del 1569 era voluta più dalla nobiltà terriera lituana che dai magnati, ed è stata definita dalla recente storiografia polacca come l'unione delle nobiltà terriere dei due stati. (Vedi Marceli KOSMAN, *Reformacja i kontrreformacja w Wielkim Księstwie Litewskim w świetle propagandy wyznaniowej*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1973, 21.)

Tuttavia il granducato di Lituania restava grande e scarsamente popolato: all'epoca dell'unione registrava una densità di 9 abitanti per chilometro quadrato per un totale di 2 milioni e mezzo di anime. La nobiltà deteneva circa il 62% della proprietà terriera, il patrimonio granduale era ridotto al 29%, quello ecclesiastico al 9%<sup>47</sup>.

Alla divisione etnica della popolazione corrispondeva quella religiosa: ai lituani cattolici, e ai ruteni ortodossi si affiancavano le minoranze degli ebrei e dei tatari musulmani. Divisioni c'erano anche in seno al cattolicesimo: a Vilna la minoranza di origine tedesca aveva la propria chiesa, in cui si parlava, oltre naturalmente al latino liturgico, il tedesco. Nei domini della Lituania etnica, ufficialmente battezzata, sopravvivevano, sotto forma di sincretismo religioso, larghe aree di paganesimo; nei domini ruteni e bielorussi, prevaleva la religione ortodossa, che aveva un carattere spiccatamente nazionale<sup>48</sup>.

Mentre il cattolicesimo penetrava con difficoltà fra le masse contadine, nella classe dei boiari invece aveva conquistato larghi strati di consenso, fino a divenire la confessione dominante; la nobiltà lituana promuoveva, nelle terre russe nelle quali aveva cominciato a espandersi fin dal XIII secolo, la cristianizzazione, ma secondo il rito cattolico<sup>49</sup>.

Alla metà del XVI secolo, quando la nobiltà abbracciò in massa la riforma protestante, il cattolicesimo in Lituania era una religione relativamente nuova, e vi aderivano soprattutto i boiari; nei territori in riva al Baltico era assai poco radicata, se non nelle principali città. Ma nelle campagne, a livello popolare, il sincretismo confondeva i santi cristiani con gli dei pagani.

<sup>47</sup> La popolazione abitava nella grande maggioranza le campagne e si occupava di agricoltura, allevamento, foreste. Accanto ai maggiori centri erano nate, nel corso del XVI secolo, numerose cittadine minori fondate per iniziativa dei signori feudali per incrementare lo sviluppo di un mercato locale, mentre si intensificava lo sfruttamento delle aree coltivabili e boschive.

<sup>48</sup> «Il carattere sincretistico che la religione ortodossa manteneva in seno al popolo faceva sì che esistessero forme di vita sociale, come il matrimonio laico, che nella chiesa cattolica erano impensabili» (KOSMAN, *op. cit.*, 26).

<sup>49</sup> Uno dei motivi di questa preferenza sarebbe stata la necessità di difendersi dagli attacchi portati alla Lituania etnica (le regioni settentrionali di Žmudža e Auksztota) da parte dell'Ordine teutonico, sotto il pretesto della conversione al cattolicesimo; la superficialità della cristianizzazione di quelle regioni, rimaste a livello popolare essenzialmente legate al paganesimo, forniva infatti ai cavalieri teutonici un valido argomento. Del resto il fenomeno era destinato a sopravvivere a lungo, perché anche Sigismondo Augusto lo aveva osservato durante i primi anni della sua permanenza nel granducato (KOSMAN, *op. cit.*, 27–28).

Quando la Riforma si affacciò ai confini lituani furono i capi delle principali famiglie magnatizie di Lituania a dare l'esempio, ripudiando il cattolicesimo, mentre la maggior parte della nobiltà rutena abbandonava dal canto suo la chiesa ortodossa<sup>50</sup>.

I motivi della simpatia per la riforma protestante vanno cercati piuttosto in una esigenza di rinnovamento culturale che non, come si è visto nel caso polacco, in un conflitto fra nobiltà e clero: anzi, da tempo l'episcopato lituano era alleato della nobiltà nella comune difesa della sovranità nazionale, e l'aristocrazia aveva, all'interno delle sue sterminate proprietà, ancora enormi estensioni di terreno incolto da sottoporre alla colonizzazione interna, mentre la riforma agraria avviata da Bona Sforza e proseguita da Sigismondo Augusto aveva aumentato notevolmente il reddito della proprietà<sup>51</sup>. La florida situazione economica del paese forniva alla classe dominante abbondanti mezzi economici da destinare a uno scopo più produttivo dell'istituzione di nuove parrocchie: l'elevazione culturale del paese in senso esteso, in particolare l'educazione della propria gioventù quale futura classe dirigente. Per questo si guardava con estremo interesse fin dagli anni '40 alla nascita e allo

<sup>50</sup> In un primo momento gli influssi luterani provenienti dalla Prussia si intrecciarono con quelli calvinisti provenienti dalla Polonia; nella prima chiesa riformata di Lituania, fondata a Brest nel 1553 dal principe M. Radziwiłł Czarny, il rito era celebrato in polacco, e la comunione veniva somministrata *sub utraque specie*. L'insegnamento della dottrina non faceva riferimento alla predestinazione, ma presto la *confessio helvetica* ebbe il sopravvento, mentre la *confessio augustana* rimase per lo più limitata alle borghesie cittadine, il cui stato sociale le teneva escluse dall'attività politica. Fu l'oligarchia magnatizia a sostenere e promuovere la riforma in Lituania e in Bielorussia: i suoi rappresentanti, sia calvinisti che luterani, occupavano posizioni chiave nella compagine dello stato. L'influenza calvinista raggiungeva la Lituania dalla Piccola Polonia, dove la *confessio helvetica* si era andata affermando già dall'inizio degli anni '50; quella luterana, ovviamente, attraverso Königsberg e la Prussia ducale, informando, come aveva fatto nelle città della Corona (il regno di Polonia), soprattutto il ceto borghese mercantile, di origine tedesca. Protagonisti della diffusione dell'una e dell'altra confessione furono gli italiani, da P. P. Vergerio a G. Biandrata (*ibid.*, 43–44). M. Radziwiłł Czarny (1515–1565) fu il patrono della riforma in Lituania, che ebbe in lui, finché visse, un protettore tanto più autorevole quanto più alte erano le cariche che egli occupava nello stato: cancelliere del granducato, maestriusco e vojvoda di Vilna, e soprattutto, il più intimo dei collaboratori di Sigismondo Augusto in Lituania, sul quale esercitava un'influenza da tutti riconosciuta. Un'altrettanto grande influenza esercitavano, sia lui che il cugino, Mikołaj Rudy, sulle nomine alle cariche ecclesiastiche almeno fino al momento in cui non lasciarono apertamente la chiesa cattolica (*ibid.*, 41–42).

<sup>51</sup> In Polonia la chiesa era assai più ricca dei latifondisti laici, e la nobiltà non nascondeva i suoi appetiti nei confronti dei beni ecclesiastici e delle decime; in Lituania invece il rapporto era rovesciato: si esclude la diocesi di Vilna, l'episcopato di Lituania aveva proprietà magre, spesso insufficienti alle sue stesse necessità; la chiesa ortodossa aveva proprietà ancora più esigue: in Polonia la chiesa possedeva il 12% delle terre coltivabili, in Lituania appena il 5%; la diocesi di Vilna era quattro volte più grande di quella di Cracovia, ma le sue entrate erano appena poco più di un terzo di quelle; rispettivamente un sesto e un terzo di quelle delle diocesi di Wrocław e di Gniezno. In Lituania era invece la classe magnatizia a disporre di una potenza economica incomparabilmente più grande della sua omologa polacca (*ibid.*, 35).

sviluppo dell'università luterana di Königsberg, pensando di intervenire in modo analogo nel proprio paese; i mezzi finanziari non facevano loro difetto, e potevano contare sull'appoggio politico del re di Polonia, per fondare un'università svincolata dalla tutela del potere ecclesiastico e da Roma<sup>52</sup>.

La Riforma, articolata in tre chiese: l'Unione evangelico-riformata (calvinista), l'*ecclesia minor* (antitrinitaria) e l'*augustana*<sup>53</sup>, promosse in Lituania lo sviluppo culturale: dapprima le scuole sorsero nei centri maggiori, dove era più facile trovare gli insegnanti; in seguito l'istruzione si propagò anche nelle grandi proprietà magnatizie, dove all'ombra dei grandi protettori era possibile istituire scuole da affiancare ai templi, nelle quali si potevano fornire agli alunni i rudimenti della religione. Le corti nobiliari divennero così centri propulsivi di elevazione culturale, sul modello polacco e occidentale: crebbe il numero delle scuole e delle tipografie, mentre con l'afflusso dei polacchi, e in misura minore di altri stranieri, il sapere umanistico ebbe modo di diffondersi nel paese. I nobili consideravano questa attività un proficuo investimento, poiché il nuovo sistema faceva capo a loro stessi e non ad un'autorità esterna, e dava loro la possibilità di esercitare una decisiva influenza sulla vita della chiesa.

La reazione del clero lituano all'avanzare della riforma fu di relativa indifferenza: mentre in Polonia il coinvolgimento di grandi interessi economici inaspri il conflitto fra potere spirituale e potere secolare, la chiesa lituana si mostrava assai più conciliante con la monarchia e con la nobiltà. Essa non era pertanto interessata all'organizzazione di una controffensiva del tipo di quella che il nunzio

<sup>52</sup> KOSMAN, *op. cit.*, 49: negli anni 1544–1564 grande fu l'affluenza della gioventù polacca e lituana all'università protestante di Königsberg. L'interesse della nobiltà lituana per lo sviluppo intellettuale del paese è testimoniato dall'intensa corrispondenza dei maggiori dignitari del granducato con il principe Alberto di Hohenzollern, in cui il tema prevalente è costituito dai problemi dell'istruzione.

<sup>53</sup> KOSMAN, *op. cit.*, 50. La Riforma ebbe anche in Lituania carattere nobiliare, soprattutto per quanto riguarda le prime due chiese, anche se in esse non mancarono elementi provenienti dal ceto borghese, così come della terza facevano parte anche dei nobili, sebbene poco numerosi. La morte prematura di Radziwiłł Czarny, avvenuta nel 1565, favorì le divisioni in seno al movimento riformato in Lituania; il conflitto che divideva già la chiesa evangelica della Piccola Polonia fra calvinisti ortodossi e antitrinitari ebbe ripercussioni immediate sulla chiesa lituana, e sancì la divisione fra la chiesa di osservanza elvetica e l'antitrinitaria (appunto *ecclesia Minoris Poloniae*, o semplicemente *ecclesia minor*). Radziwiłł, che in un primo momento aveva avversato la corrente radicale rappresentata a metà degli anni '50 dall'antipedobattista Piotr di Goniądz, pochi anni dopo abbracciò la dottrina antitrinitaria enunciata da G. Biandrata, suo medico personale e stretto collaboratore nella preparazione dell'*ecclesia minor*. Dopo la morte del principe l'ala di osservanza elvetica prevalse sulla corrente radicale, e la guida della chiesa riformata passò nelle mani del cugino di Mikołaj Czarny, il calvinista Mikołaj Rudy. La chiesa calvinista, pur indebolita e ridimensionata dalla scissione antirunitaria, andò sviluppando la propria organizzazione interna; dopo l'unione di Lublino del 1569 si articolò territorialmente nelle tre province di Grande Polonia, Piccola Polonia e Lituania (KOSMAN, *op. cit.*, 46–47, 54).

Lippomani aveva suggerito al clero polacco, e che tanto scandalo aveva provocato presso la classe nobiliare<sup>54</sup>.

I nunzi successivi, che come abbiamo visto esprimevano una linea più attenta alle relazioni politiche e una condotta più flessibile alle realtà locali, non mancarono di rilevare alcuni aspetti generali della riforma polacca, come il suo carattere nobiliare (da cui l'appetito per i beni ecclesiastici e per le decime); ciò che li colpiva in modo particolare e dava loro da riflettere era la molteplicità delle confessioni, le divisioni interne, il proliferare delle «*sectae*», e la conflittualità ideologica che regnava fra di loro.

Il nunzio Fulvio Ruggeri aveva notato la debolezza del cattolicesimo lituano, incastrato fra le sopravvivenze pagane delle regioni del nord e il predominio greco-ortodosso in quelle rutene e bielorusse. Ma aveva osservato anche con acume e non senza lungimiranza un dato di fatto che pareva sfuggito ai suoi predecessori: la Riforma, negli ultimi quindici anni, non aveva fatto ulteriori progressi, e da tempo era attestata sulle posizioni raggiunte. A suo parere, questo era il segno che «il morbo aveva raggiunto la maturità»; da questo momento, quindi, non poteva che declinare. Nei circa due anni della sua permanenza (seconda metà del 1566 – marzo 1568) aveva assistito all'inizio di quello che sarà il riflusso verso il cattolicesimo della nobiltà protestante. Nella sua relazione generale sulle cose di Polonia, che presentò a Roma nel 1568, non mancò di sottolineare l'importanza dei risultati ottenuti dai primi collegi gesuiti nell'azione di recupero alla chiesa cattolica di quelle famiglie riformate che pure vi inviavano i propri figli, alleivate dall'istruzione gratuita che veniva offerta loro. Ruggeri, inviato da Roma per sostenere l'azione di rinnovamento e di rafforzamento della chiesa polacca attraverso la ricezione dei deliberati tridentini, vedeva in quei giovani la speranza per il futuro del cattolicesimo, e auspicava la fondazione di numerosi altri collegi<sup>55</sup>.

Anche in Lituania si ricostituì quell'alleanza tra forze cattoliche istituzionali che in Polonia aveva consentito di ricompattare il clero in un fronte comune antiprotestante: qui fu il vescovo di Vilna, Walerian Protasewicz a comprendere con realismo che non poteva riformare il clero con le sole proprie forze, e tanto meno contrapporsi ai riformati. Si rese conto dell'opportunità rappresentata dalla

<sup>54</sup> Al sinodo diocesano di Vilna, nel 1555, dibattendo sulla tassazione del clero a favore dell'esercito, una parte degli intervenuti era favorevole a finanziare tramite le imposte la guerra contro la Moscovia, e in conclusione, dopo aver ascoltato gli argomenti dei dignitari laici, il sinodo approvò il finanziamento; nessun vescovo lituano prese parte al sinodo di Lowicz dove Lippomani gettò le basi della controffensiva cattolica (KOSMAN, *op. cit.*, 104).

<sup>55</sup> *Acta Nuntiaturae Poloniae*, VI, ed. T. GLEMM, Romae 1991; *Iulii Ruggieri relatio generalis*, Romae 1568, 172.

Compagnia, che aveva già costituito i suoi capisaldi nei collegi di Braniewo, Pultusk e Jaroslaw, e chiese aiuto ai gesuiti<sup>56</sup>.

Quando il vojvoda Mikołaj Radziwiłł Rudy, capo della chiesa calvinista di Vilna, nel 1567 progettò di affidare a Giorgio Biandrata, ideologo della secessione antiritritaria in Polonia, l'organizzazione di un'università sul modello di quella luterana di Königsberg, Protasewicz si affrettò per battere gli avversari sul tempo, e l'anno seguente, il 1568, rivolse alla Compagnia la richiesta di fondare un collegio a Vilna<sup>57</sup>.

La Compagnia aveva prospettive di ampio respiro, e guardava ben oltre i confini della vasta ma spopolata Lituania: pensava alla Svezia e alla Livonia, ma soprattutto alla Moscova e alla conversione degli ortodossi, e ancora più in là, alla conquista dell'Oriente, alla Cina. Questi progetti ambiziosi non potevano interessare però né la nobiltà terriera polacca e lituana, i cui interessi politici erano geograficamente limitati, né il clero locale, ben più preoccupato della concorrenza protestante, dei residui di paganesimo da estirpare, e dei propri problemi interni, a cominciare delle tante parrocchie prive di parroci<sup>58</sup>.

<sup>56</sup> Nelle relazioni dei gesuiti la situazione è descritta con drammaticità forse forzata, ma è evidente che la chiesa cattolica versava in Lituania in una crisi molto grave, anche a causa dei vescovi che non erano capaci di svolgere le loro mansioni pastorali, come J. Pietkiewicz; oppure, come P. Holszański, ordinario di Vilna prima di Protasewicz, restava a guardare i progressi della Riforma, non senza apprezzarne alcuni elementi positivi (KOSMAN, *op. cit.*, 107–108). In realtà della possibilità di aprire un collegio a Vilna si faceva cenno già nel 1565 nella corrispondenza tra Hozjusz e Polanco (Polanco a Hozjusz, 9 maggio 1565; HOZJUSZ, *Korespondencja*, VI, n° 211, 277).

<sup>57</sup> La richiesta, di cui si fece patrocinatore Hostounsky, fu accolta favorevolmente da Francesco Sunyer, viceprovinciale di Polonia, che vedeva nella fondazione di un collegio a Vilna una testa di ponte per una futura penetrazione in Moscova: la capitale lituana era in posizione strategica eccellente anche rispetto alla vicina Livonia, e alla Svezia, prossimi obiettivi della Compagnia. Hostounsky si recò a Vilna nel 1569; organizzò il collegio e vi tenne lezioni fino al 1572 (KOSMAN, *op. cit.*, 130). Francesco Sunyer, catalano, nato a Barcellona nel 1532, entrato nella Compagnia nel 1557, fu preposto alla provincia di Polonia dall'anno della sua costituzione, il 1575, fino alla morte, avvenuta nel 1580. Le trattative per la creazione della provincia di Polonia erano iniziata nel 1570, ma si protrassero per difficoltà politiche fino al 1575; fino a questo momento la Polonia era una vice-provincia d'Austria. (Vedi ZALESKI, *op. cit.*, 233.) Le prospettive offerte da Vilna parvero promettenti anche al provinciale Maggio, che visitò la città nel 1570 e la trovò idonea non solo ad ospitare il collegio, ma addirittura a divenire una sede provinciale dell'ordine. Maggio notò con soddisfazione la presenza di una folta minoranza etnica di tatarì musulmani, sui quali si sarebbe potuta esercitare la capacità dei gesuiti di convertire gli «infedeli» (KOSMAN, *op. cit.*, 112).

<sup>58</sup> Fu in queste circostanze che i gesuiti cominciarono a prendere coscienza del fatto che l'opera missionaria a cui erano votati non doveva necessariamente condurli oltre gli oceani; già il boemo Hostounsky, visitando nel 1563 la Polonia a fianco di Commendone, osservava che i suoi confratelli che tanto ardevano dal desiderio di tentare la ventura nelle lontane Indie, avrebbero potuto misurarsi con le stesse difficoltà molto più vicino a casa, e imparare il polacco con la stessa facilità con cui apprendevano la lingua indù (NATOŃSKI, *Początki*, *op. cit.*, 424). Dieci anni più tardi il gesuita polacco Piotr Skarga precisava il concetto: «Non requiramus Indias Orientis et Occidentis est vera India Lituania et Septentrio» (*Listy ks. Piotra Skargi T. J. z lat 1566–1610*, ed. J. SYGAŃSKI, Kraków 1912; nr. 31.55). Sull'atteggiamento della nobiltà polacca, sia protestante che cattolica, nei confronti delle imprese d'oltreoceano si veda J. TAZBIR, *Szlachta a konkwistadorzy*, Warszawa 1969, 95 e segg.

Tuttavia la *Rzeczpospolita* aveva vasti domini russi, su cui intendeva conservare il suo dominio, ed eventualmente ingrandirli ai danni della vicina e sempre pericolosa Moscova; quanto alla Livonia, già si intravedeva il prossimo contenioso con la Svezia. Quindi i progetti di cattolicizzazione, almeno limitati ai paesi confinanti, incontravano senz'altro il favore della nobiltà.

Comunque i gesuiti, dopo aver compiuto una prima ricognizione in Lituania nella primavera del 1570, tornarono con in mente un piano già delineato, ma tennero segrete le loro intenzioni: era prematuro pensare a operazioni ad ampio raggio prima d'avere consolidato le proprie posizioni in un paese che era ancora da recuperare alla chiesa cattolica. Uno dei più difficili ostacoli da superare era costituito dal regime di oggettiva tolleranza religiosa che vigeva nella Repubblica; ma esso faceva ormai tutt'uno con le istituzioni, anzi, di lì a poco, nel 1573, sarebbe entrato a chiare lettere nella nuova costituzione. Quindi si doveva scartare ogni ipotesi di attacco frontale contro le libertà di culto di cui godevano protestanti, ortodossi, musulmani<sup>59</sup>.

Il 25 luglio 1570 Protasewicz annunciò con una lettera pastorale la fondazione a Vilna di un collegio gesuita. Il documento del vescovo toccava con abilità la corda del sentimento patriottico della nobiltà, senza trascurare quella politica, presentando l'istituzione di una siffatta scuola superiore come un importante fattore di unità per la Repubblica. E non mancava di sottolineare che la decisione di affidare l'incarico ai gesuiti era stata da lui presa dopo essersi consultato con il sovrano, col vescovo Hozjusz, con Commendone e con il nunzio in Polonia Vincenzo dal Portico<sup>60</sup>.

Argomenti analoghi andava agitando la propaganda gesuita intorno alla città di Vilna: toccando le corde del patriottismo e dell'economia, anche i padri insistevano meno possibile sull'aspetto confessionale, evitando ogni accento polemico

<sup>59</sup> Non era soltanto l'inflessibile rigore con cui la nobiltà vigilava sulle proprie libertà a rendere impraticabile la via dell'attacco diretto, ma la stessa debolezza del cattolicesimo lituano: la rete parrocchiale era sottosviluppata, e a quasi due secoli dalla cristianizzazione i contadini erano ancora pressoché privi di ogni istruzione religiosa; in molte remote campagne non si era neanche sentito mai parlare di dio, mentre sopravvivevano vaste aree di paganesimo. Benché la chiesa polacca avesse fatto i suoi sforzi per cristianizzare la Lituania, i risultati erano considerati del tutto insoddisfacenti; lo ammettevano i cattolici e a loro lo rinfacciavano i riformati che invece furono i primi a cercare di penetrare con la loro propaganda fra le popolazioni contadine. I gesuiti erano stati invece i primi a introdurre a Vilna la lingua lituana nella liturgia; nelle campagne i parroci dei villaggi erano quasi tutti polacchi e non conoscevano la lingua locale (KOSMAN, *op. cit.*, 114).

<sup>60</sup> Frutto dell'abilità politica del vescovo, la lettera era stata concepita in termini che facevano appello più al sentimento nazionale che a quello confessionale, in modo che potesse venire accolto dalla nobiltà d'ogni credo religioso: gli argomenti agitati, cioè la necessità di creare in Lituania un centro di produzione e di trasmissione del sapere per i tanti giovani desiderosi di elevare il livello culturale del paese, e il peso economico che comportava per le famiglie il dover mandare i propri figli a studiare all'estero, toccavano la coscienza a cattolici, protestanti e ortodossi (KOSMAN, *op. cit.*, 116).

nei confronti degli eterodossi, per non inimicarsi fin dall'inizio quelle stesse famiglie riformate di cui intendevano conquistarsi la fiducia<sup>61</sup>.

La tattica dei gesuiti era quella di accogliere nelle loro classi il maggior numero di alunni eterodossi, badando a non forzarne la volontà e a non urtare la loro suscettibilità religiosa e quella delle loro famiglie, convinti che sui giovani funzionasse più la blanda persuasione e l'esempio che l'attacco diretto o la coercizione. Che questa politica ottenessesse risultati ottimali è ampiamente documentato dai successi del collegio, che si sviluppò negli anni seguenti con l'ingresso nella Compagnia di numerose nuove leve; il numero dei gesuiti a Vilna crebbe in pochi anni da 11 a 211; questo significò la fondazione di nuovi collegi, che sorsero a Polock, Riga, Dorpat, Wenden, Nieśwież. Certo non fu tutta una marcia trionfale: la fondazione di un collegio non significava di per sé la conquista di un territorio, come risultò evidente nei territori acquisiti dalle truppe di Báthory con la guerra di Livonia.

Báthory, favorevole – con moderazione – all'azione missionaria dei gesuiti fra gli ortodossi, aveva promesso la costruzione di un collegio nella Pollock riconquistata ai moscoviti, e mantenne l'impegno, stanziando forti somme per la sua fondazione, ma dovette intervenire più volte personalmente per ottenere che i suoi decreti fossero rispettati, perché le autorità locali si rifiutavano di accettarli. Il risultato fu comunque deludente: nel giugno del 1580 Piotr Skarga ricevette a Pollock un'accoglienza assai poco cordiale; all'apertura delle prime due classi si presentarono appena cinque scolari: la città e la regione erano ortodosse, e nel circondario le famiglie nobili cattoliche erano appena sei o sette. L'attività del collegio iniziò così fra gravi difficoltà. Le cose andarono ancora peggio in Livonia. Questa regione era conquista di guerra, quindi la Confederazione non vi operava, e il re poteva disporre in questo campo come meglio credeva. Così stabili di fon-

<sup>61</sup> La stessa pastorale di Protasewicz fu diffusa con molta cautela: doveva circolare fra persone di fede sicura, evitando che cadesse in mano a membri del clero in odore di eresia, perché i protestanti non dovevano conoscere le intenzioni del vescovo; doveva essere trascritta da ogni destinatario e messa agli atti della parrocchia, infine ritornare al mittente (KOSMAN, *op. cit.*, 116–117). Era comunque inevitabile che l'attività dei gesuiti incontrasse resistenze e ostilità in campo eterodosso, ma questo non impedì al collegio di conquistare consensi sempre più vasti anche fra gli avversari del cattolicesimo, e nei primi sei anni di vita gli iscritti passarono dai 160 iniziali a 500, e fra di essi si contavano già numerosi protestanti e ortodossi. Anche la scuola parrocchiale e quella cattedrale finirono sotto il controllo del collegio di Vilna, cosicché il carattere elitario dell'educazione impartita nel collegio, frequentato dai figli della nobiltà e del patriziato urbano, veniva bilanciato da quello più popolare dell'istruzione impartita nella scuola parrocchiale, cui affluivano i figli dei contadini: verso la fine del secolo la Compagnia nel distretto cittadino di Vilna gestiva circa un migliaio di studenti di tutte le classi sociali (KOSMAN, *op. cit.*, 118). Questo monopolio dell'istruzione nelle mani del collegio creò peraltro dei conflitti con il clero secolare; i gesuiti perseguiavano i loro programmi a Vilna come altrove senza riguardo alle usanze e alle tradizioni della chiesa locale. Così già nei primi anni di attività il collegio sottraeva alunni alla scuola cattedrale, alle funzioni in chiesa, alle attività corali. Il capitolo e il vescovo protestarono, ma quando a conti fatti risultò chiaro che l'attività del collegio dava frutti immediati e abbondanti alla causa del cattolicesimo, le controversie si appianarono del tutto.

dare tre collegi: a Riga, a Dorpat e a Narwa, mentre l'intollerante J. Radziwiłł, ex calvinista convertito dai gesuiti e divenuto nel frattempo vescovo, fu nominato viceré della regione.

La decisione di istituire un collegio gesuita a Riga sollevò l'opposizione dei cittadini, che erano in gran maggioranza luterani e non accettavano i nuovi venuti. Ma il re si mostrò irremovibile: Skarga arrivò nel gennaio del 1582, e in giugno arrivarono i primi gesuiti guidati da padre G. Campani, accolti dall'ostilità generale. A Riga per due anni, fino all'84, non vi furono conversioni, e il tentativo di introdurre il calendario riformato da Gregorio XIII provocò una sollevazione cittadina. I gesuiti operavano in condizioni nettamente avverse e lo stesso Skarga fu fatto segno a manifestazioni anche fisiche di ostilità.

Le cose andavano un po' meglio nelle altre città della Livonia: Dorpat, Parnawa, Ronnenburg, Wolmar, dove i gesuiti ottennero qualche conversione fra gli abitanti estoni e lettoni, cosicché Skarga consigliò al generale Acquaviva di concentrare l'azione su Dorpat, città che appariva meno ostile<sup>62</sup>.

Comunque, a favore dei gesuiti giocavano le stesse regole che valevano per gli altri; il regime di tolleranza religiosa garantiva anche a loro lo svolgimento dei loro compiti religiosi e culturali: nel caso di Vilna l'opposizione dei riformati ad accettare nella loro roccaforte la presenza di un avamposto nemico fu dura, ma si tradusse in una competizione per la confessionalizzazione della Lituania, in una libera concorrenza aperta anche ad occasioni di confronto e di scontro, esasperata a volte da episodi di intolleranza, ma sempre nell'ambito di un equilibrio delle forze sul mantenimento del quale vigilava lo spirito unitario della Repubblica.

A favore dei gesuiti giocava però anche un altro fattore: essi godevano di un'autonomia e di una libertà di movimento, anche rispetto al clero secolare, che non aveva riscontro nei rapporti fra le chiese riformate e i loro nobili e potenti protettori. I riformati erano molto meno indipendenti, soprattutto dal punto di vista economico, dai signori all'interno delle cui proprietà esercitavano il loro ministero, con la cui sovvenzione dirigevano le loro parrocchie, gestivano le loro scuole e le loro tipografie: la dipendenza dai singoli proprietari terrieri costituì in effetti uno dei limiti della riforma in Polonia e in Lituania, e fu anche un elemento decisivo del suo declino<sup>63</sup>.

E' indubbio che il successo ottenuto dai gesuiti in Lituania fosse in buona parte dovuto ai limiti degli avversari stessi: gli storici polacchi negli studi più recenti non mancano di sottolineare l'effetto negativo che ebbero le divisioni interne al movimento riformato sui rapporti con i suoi stessi protettori in seno alla nobiltà, e il colpo fatale inferto alla sua credibilità dalla scissione antitrinitaria del 1562.

<sup>62</sup> Per Skarga le ragioni dell'insuccesso in Livonia erano da imputare a due fattori: le difficoltà linguistiche e l'impossibilità di applicare ai contadini estoni e lettoni misure coercitive. Pochi infatti erano i gesuiti che parlavano il tedesco, e nessuno parlava le lingue del luogo, estone e lettone; d'altronde la popolazione estone e lettone non conosceva il latino, per cui regnava l'oggettiva impossibilità di comunicare (TAZBIR, *Piotr Skarga...*).

<sup>63</sup> Vedi L. PIECHNIK, *Nowe elementy wniesione przez jezuitów do szkolnictwa polskiego w XVI w.*, in: *Z dziejów szkolnictwa jezuickiego w Polsce*, ed. Jerzy Paszenda, Kraków 1994, 27.

Ma è altrettanto indiscutibile che uno dei meriti dei gesuiti consistesse nella loro capacità di comprendere l'anomalia politica dello stato polacco-lituano e di adattare la loro tattica alle mutate circostanze, volgendo a proprio vantaggio quello che sembrava all'inizio essere l'ostacolo più grave, la debolezza del potere monarchico: rivolgendosi direttamente alle famiglie della nobiltà eterodossa, i cui figli accoglievano nei loro collegi, riuscirono, con una paziente opera di persuasione, a riconciliarle con la chiesa di Roma. La politica della Compagnia cominciò a dare molto presto i suoi frutti: sono già degli anni Sessanta le prime clamorose conversioni, a cominciare dalla più importante famiglia lituana, i Radziwiłł. Il primo fu Mikołaj K. Sierotka, figlio di Mikołaj Czarny, il protettore degli antitrinitari, nel 1566; lo seguì poco dopo il fratello Jerzy. Questi era intenzionato a succedere a Protaszewicz: nel 1574, in concomitanza con lo sfratto del tempio calvinista dal palazzo dei Radziwiłł a Vilna, Roma lo nominò coadiutore del vescovo; il che naturalmente fu ottenuto con i buoni uffici dei gesuiti. Il suo confessore era G. Alabiano, ex-rettore del collegio di Vilna.

Il vojvoda di Vilna, Mikołaj Rudy, che pure aveva dato il suo assenso all'allontanamento del tempio calvinista di Vilna allo scopo di favorire la carriera ecclesiastica del convertito Jerzy, tentò invano di proteggere gli altri figli e figlie del defunto cugino, Mikołaj Czarny, dalle influenze dai gesuiti, ma invano; nel 1574 erano diventati tutti cattolici<sup>64</sup>.

I tentativi iniziati nel 1566 di convertire il governatore di Livonia e Gran Maresciallo di Lituania Jan Chodkiewicz andarono a vuoto finché non se ne occupò il rettore del collegio di Vilna, il gesuita polacco Krzysztof Warszewicki, nel 1571. Quindi fu la volta dei Sapieha: Lew, il personaggio più eminente di quella che era una delle più aristocratiche famiglie della Lituania, nato ortodosso, convertitosi a Lipsia al luteranesimo, alla soglia dei trent'anni si fece cattolico, e iniziò così la carriera politica che lo avrebbe visto divenire vice-cancelliere e poi cancelliere del granducato, quindi vojvoda di Vilna e grande atamano.

Così, una dopo l'altra, le più grandi famiglie di Lituania tornarono al cattolicesimo, e già nel 1587 il rettore del collegio di Vilna, Garcia Alabiano, poteva orgogliosamente elencarle: oltre ai Radziwiłł, ai Chodkiewicz, ai Sapieha, anche i Tyszkiewicz, i Pac, i Wojnar, i Koroszyńscy, gli Haraburda, e altri ancora... e concludeva che ormai il volto della Repubblica era mutato, perché dopo che si erano estinti i più vecchi, al senato e alle più alte cariche dello stato accedevano solo coloro che, dal punto di vista religioso, erano di provata fede cattolica<sup>65</sup>.

Anche i figli dei calvinisti irriducibili abiuravano dopo la morte dei padri; nel giro di un trentennio i maggiori rappresentanti dell'aristocrazia avevano abban-

<sup>64</sup> Sembra che ciò fosse avvenuto tramite il loro precettore, un cripto-cattolico raccomandato al loro genitore dal vescovo Hozjusz (KOSMAN, *op. cit.*, 132).

<sup>65</sup> KOSMAN, *op. cit.*, ripreso da L. PIECHNIK, *Początki Akademii Wileńskiej*, Kraków 1961, 309 (nel 1973 ancora dattiloscritto; ora pubblicato in *Dzieje Akademii Wileńskiej*, tom I, 1570–1599, Rzym 1984). In realtà Alabiano esagerava, anticipando alquanto quella che sarebbe stata negli anni seguenti la politica antiprotestante di Sigismondo III Vasa, che avrebbe progressivamente interdetto le cariche pubbliche ai riformati.

donato le chiese riformate ed erano tornati al cattolicesimo. Quello che non si era tentato di perseguire con la forza, ma con le armi della persuasione e della lusinga, e soprattutto attraverso lo strumento dell'educazione, lo si otteneva adesso anche per mero ricambio generazionale.

Ma, se si parla di generazioni, non dobbiamo dimenticare che all'ombra delle aule dei collegi di Roma e di Vienna, sotto la guida dei padri Alabiano, Campani, Lanoy, era cresciuta la prima generazione dei gesuiti polacchi, degli Skarga, dei Wujek, dei Warszewicki, dei Wysocki, degli Herbest, tutti entrati nella Compagnia fra la metà degli anni Sessanta e l'inizio dei Settanta, e che entro la fine del secolo avrebbero sostituito il gruppo dirigente degli italiani, spagnoli e francesi con una forza autoctona, capace di giuocare un ruolo autonomo di primo piano sia come combattenti della controriforma che nelle vicende della politica nazionale, a partire dalla campagna per la successione al trono dopo la morte di Báthory<sup>66</sup>.

### *La Transilvania e il collegio di Kolozsvár*

Se la missione lituana aveva messo in rilievo le capacità della Compagnia di volgere a proprio vantaggio una situazione inizialmente sfavorevole, sapendosi inserire abilmente nel gioco politico ma mettendo al tempo stesso solide radici nella società, la sfortunata esperienza transilvana dimostrò che laddove esisteva un contesto politico pregiudizialmente ostile, ogni sforzo di creare un legame con la società circostante era votato al fallimento, e il destino dei gesuiti era quello di rimanere un corpo estraneo in un organismo ostile. E il destino dei corpi estranei è quello di venire prima o poi espulsi.

Apparentemente la situazione politica del principato di Transilvania non era dissimile da quella del regno polacco-lituano: una forte e indipendente classe di

<sup>66</sup> «Si è sottolineato a ragione il fatto che la prima generazione dei gesuiti polacchi era molto diversa, e in meglio, da quelle successive. Infatti i combattenti della controriforma entrati nell'ordine insieme a Skarga, e cioè Jakub Wujek (1565), Stanisław Warszewicki (1567), Szymon Wysocki (1567), Benedykt Herbest (1571), erano uomini maturi, dotati di una discreta educazione umanistica e di anni di esperienza pastorale nella società, dove godevano già di una certa autorità, a cui il blasone dell'ordine aggiungeva lustro. L'attivista prevaleva sul ricercatore: per questo erano battaglieri, aggressivi, tutti d'un pezzo. La prima generazione impresso il suo marchio su tutta la controriforma polacca e sulla religiosità da essa prodotta.» (J. TAZBIR, *Piotr Skarga, op. cit.*, 41.)

feudatari condizionava un potere monarchico debole<sup>67</sup>. Mentre l'assetto del regno polacco-lituano era però il risultato di una trasformazione politica graduale e consapevole, il cui obiettivo era la salvaguardia dei privilegi della nobiltà, in quanto comunità libera di cittadini e sempre all'interno di una concezione dello stato come bene supremo di tutti i cittadini, a cui non a caso infatti era stato dato il nome di Repubblica, la condizione del principato transilvano era invece quella di un paese retrocesso dopo una catastrofe militare dal rango di grande regno europeo a quello di staterello periferico, ridotto a vassallo di una potenza asiatica per non essere fagocitato dall'impero asburgico; perennemente sotto la minaccia dell'uno e dell'altro dei due contendenti, dilaniato da un'endemico conflitto politico spesso deflagrante in aperta guerra civile<sup>68</sup>.

<sup>67</sup> Vedi anche ZALESKI, *op. cit.*, 237, nota 1 (riassunto): La costituzione del principato di Transilvania era simile a quella di Polonia: governo monarchico-costituzionale sotto il protettorato visibile del sultano, in segreto dell'imperatore d'Ungheria; costituito fra il 1543 e il 1545 sulla base di una federazione di tre nazioni: Ungheresi a ovest, con 12 comitati e 2 distretti; Székely a est, con 5 capoluoghi o distretti giurisdizionali; Sassoni a sud e a nord, con 10 capoluoghi e due distretti. Il principe viene eletto dagli stati, ma non *viritim*, bensì da 10 deputati di ciascun comitato, 6 di ciascun capoluogo, e dai dignitari e giudici dei capoluoghi medesimi. Il principe dispone di un Consiglio segreto, presiede il tribunale del principato, guida alla mobilitazione e alla guerra, nomina i capi dell'esercito e della cavalleria, distribuisce cariche e dignità (wakanse). Il potere legislativo e giuridico è presso il parlamento, costituito da dignitari del regno nominati dal principe, e dai deputati eletti dalle tre nazioni. La difesa del paese è affidata alla mobilitazione generale, la guerra fuori dai confini a eserciti mercenari. La szlachta è subordinata al tribunale del principe e del parlamento, non paga tasse ordinarie, ma quelle che il parlamento approva di volta in volta. La piccola nobiltà, nei cui ranghi si considera i borghesi delle città reali e i Sassoni (né nobiltà né contadini, ma comunque cittadini), paga le tasse ordinarie e serve personalmente nell'esercito. Completa libertà religiosa.

Il neo-eletto Báthory deve giurare sulla costituzione con una nuova clausola appena introdotta, che «non eliminerà né modificherà ecc. lo status quo delle confessioni religiose, ma consentirà a ciascuno di seguire il rito che desidera» (M.H.U., XXI, 117). Sulla composizione etnica e sociale e sull'organizzazione politica dello stato transilvano i primi studi storici sono costituiti dall'opera di József BENKŐ, *Dietae sive Comitia transilvanica, Cibinii et Clausenbergae 1791*; con particolare riferimento alle vicende di storia religiosa, del medesimo autore, *Transsilvania, sive Magnus Transsilvaniae Principatus*, Vindobonae 1778.

<sup>68</sup> A fare le spese di questa situazione di conflittualità permanente fu quello che restava della chiesa cattolica; identificata con il nemico asburgico e per questo avversata dalla nobiltà magiara, fu abbandonata in massa sia da questa che dai sassoni, che pur simpatizzando per l'imperatore passarono in massa al luteranesimo; una terza etnia, quella valacca, che costituiva un quarto della popolazione, era comunque di religione greco-ortodossa. Lo stesso Giovanni Sigismondo abbandonò negli anni '60 il cattolicesimo per il calvinismo, poi passò alla confessione antitrinitaria: infine decretò l'espulsione dal regno di quasi tutti i religiosi e la confisca e l'alienazione dei beni ecclesiastici. Dal 1568, oltre alle due confessioni riformate ufficiali, luterana e calvinista fu ammessa al culto anche quella antitrinitaria; ne restava escluso il cattolicesimo, e i suoi sacerdoti vennero colpiti da un decreto di espulsione. Nel 1570 un nuovo decreto confermò lo status quo confessionale, e il definitivo bando del cattolicesimo dal regno di Transilvania (MAH, I, *Introductio, op. cit.*, 6\*).

E' naturale, vista la situazione di instabilità in cui versava il paese, che gli ostacoli maggiori ad un'eventuale missione gesuita in Transilvania fossero di natura politica; l'elezione di Stefano Báthory, uno dei pochi nobili rimasti fedeli al cattolicesimo, a principe di Transilvania, poteva cambiare le cose in senso più favorevole ai pochi cattolici che ancora vegetavano nel regno; ma il suo contrasto con Vienna rendeva più difficili i rapporti con la curia romana, che certo avrebbe preferito vedere la Transilvania passare definitivamente sotto il più rassicurante scettro dei sovrani d'Austria; anche se il papa non mancò di salutare il neo-eletto Báthory con una generica e asciutta lettera di circostanza.

Báthory non aveva buoni rapporti personali con la corte austriaca: nel 1565, inviato da Giovanni Sigismondo a Vienna per trattare con Massimiliano, era stato, in violazione delle regole diplomatiche, da questi trattenuto agli arresti domiciliari a Vienna, dove era rimasto fino al luglio del 1567.

Nella guerra per la successione a Giovanni Sigismondo Massimiliano aveva dato il suo appoggio politico e militare a Kaspar Bekes contro Stefano Báthory, candidato della nobiltà magiara: di fatto egli era già stato nominato principe dal sultano, in forza di un editto che, per ragioni politiche, era stato reso noto solo dopo l'elezione del parlamento transilvano, avvenuta nel maggio del 1571. Massimiliano reagì all'elezione di Báthory con una lettera di congratulazioni, continuando peraltro a sostenere militarmente Bekes, a dispetto dei passi fatti da Báthory per riconciliarsi con Vienna. La situazione rimaneva tesa.

Nel momento in cui tutto sembrava sconsigliare una nuova sortita della Compagnia in quelle terre così irrequiete, e soprattutto dopo l'esperienza fallimentare del collegio di Trnava, il provinciale Maggio ricevette nel dicembre del 1571, dal neo eletto *liber princeps* di Transilvania, un'accorata richiesta di aiuto per restaurare nel regno la religione cattolica, con la preghiera di inviargli, per cominciare, tre padri gesuiti.

Maggio, che dopo la vicenda del collegio di Trnava non aveva mutato parere sulle opportunità che la Compagnia si impiantasse in quella parte d'Europa<sup>69</sup>, girò la richiesta di Báthory al vicario generale, G. Nadal, che conosceva la situazione perché nel 1563 aveva visitato l'Ungheria, ed si era spinto fino a Kassa, sul confine transilvano. Alla terza congregazione generale, riunitasi dal 12 aprile al 16 giugno del 1573, in cui alla guida della Compagnia venne eletto E. Mercurian, si parlò anche della missione in Transilvania, e al provinciale d'Austria venne dato il compito di verificare se esistevano le condizioni per spedire due gesuiti «idonei»<sup>70</sup>.

La questione transilvana riposò fra le carte del provinciale per oltre un anno, e se fosse dipeso da lui vi sarebbe rimasta ancora più a lungo. Le ragioni che il provinciale d'Austria adduceva di volta in volta, compresi i pericoli fisici che i

<sup>69</sup> Báthory a Maggio, 14 dicembre 1571 (MAH, I, 395); risposta di Maggio a Báthory, 30 dicembre 1571 (*ibid.*, 397).

<sup>70</sup> Ma prima avrebbe dovuto comunicare la cosa all'imperatore, e dopo a Báthory, indicato nel documento solo col titolo di vojvoda (Austr. 1, I, 3; Congr. 42<sup>r</sup>-42<sup>v</sup>), «et fiat pura missio»: quindi, si trattava di un semplice incarico di sondaggio (MAH, I, 409, nota 7).

padri potevano correre, le lunghe distanze che rendevano difficili le comunicazioni, le pretese del principe, erano tutte fondate. Del resto anche Báthory non negava che vi fossero dei pericoli: infatti aveva offerto ai padri ospitalità nella città di Varadino, sede episcopale, vicina al confine con la Transilvania, in attesa che l'ingresso della Compagnia nel principato potesse avvenire nella massima sicurezza. Ma è anche probabile che dietro il temporeggiare del padre provinciale vi fosse anche la preoccupazione di non offendere l'imperatore compiacendo il suo avversario e allacciando con quel paese un rapporto ufficiale, con l'implicito riconoscimento dello *status quo*. E del resto la posizione di Maggio era stata concordata col nunzio apostolico a Vienna, Giovanni Delfino<sup>71</sup>, con l'approvazione del pontefice<sup>72</sup>.

La fine del 1575 vide concludersi il lungo interregno polacco, con l'elezione di Stefano Báthory. Lo stato transilvano vedeva da tempo nel suo vicino polacco un alleato naturale contro la tendenza espansionistica degli Asburgo; era una simpatia reciproca, rafforzata dai legami dinastici e dai rapporti diplomatici che si erano intensificati fra i due stati al tempo del «re nazionale» Giovanni Zapolya<sup>73</sup>. Fu la nobiltà infatti a scegliere la candidatura transilvana, che all'inizio appariva la più debole, e a imporla, sotto la guida politica del cancelliere Jan Zamoyski, dopo un drammatico braccio di ferro con il partito filo-asburgico, che aveva invece proclamato re Massimiliano con i voti del senato.

<sup>71</sup> Nell'ottobre del 1574 Maggio e Delfino si erano incontrati con gli ambasciatori transilvani, per parlare della missione; prima della loro dipartita il nunzio aveva consegnato loro una lettera per il principe, in cui lodava il suo zelo e lo incitava a continuare a difendere la causa cattolica come aveva fatto sino ad allora; ma quanto alla missione dei gesuiti, non faceva parola (MAH, I, 451). Contemporaneamente Maggio scriveva a Báthory che non avrebbe tralasciato di fare quanto era nelle sue possibilità per la causa transilvana, ma poiché «Illi ma D. V. suae tantum nationis homines, quorum summa apud nos raritas est, ad se mitti postularit, id plane magnam nobis curam et rei perficienda sollicitudinem iniecit. Nam [...] duos tantum hungaros habemus sacerdotes; quorum nihilominus alter nobis hic pernecessarius est, alter vero praeter omnem expectationem meam nomine summi ponteficis [...] a me nunc primum postulatur, qui hungaris in Urbem religionis causa proximo iubilei anno profecturis operam suam in rebus divinis ibidem navare possit» (*ibid.*, p. 450).

<sup>72</sup> Galli a Maggio, 20 novembre 1574, MAH, I, 459.

<sup>73</sup> L'unico limite alla solidarietà dei sovrani polacchi nei confronti dei «cugini» transilvani era costituito dal timore di un eccessivo indebolimento dell'impero nei confronti della bellicosa potenza turca; la Polonia seguiva una politica estera il più neutrale possibile, e se i trattati di Vienna (1515) e di Cracovia (1525) garantivano in una certa misura le frontiere occidentali, sul fronte sud-orientale la «pax turcica», stipulata nel 1533, aveva normalizzato le relazioni con il temibile vicino ottomano, inaugurando un lungo periodo di tregua. Per questo motivo i sovrani polacchi resistevano alle reiterate pressioni provenienti da Roma, affinché l'«ante-murale del cristianesimo» si facesse promotore di una crociata. (Vedi TYGIELSKI, *op. cit.*, e WORTYSKA, *op. cit.*) Se questa era la politica degli Jagelloni, altro era però il sentimento della nobiltà polacca, legata da una sorta di affinità elettiva con quella magiara: una simpatia nutrita da relazioni personali, sociali, culturali: dopo la disfatta del regno d'Ungheria il polo della cultura ungherese era rappresentato da Cracovia e dalla sua università, dove un quarto degli studenti era di provenienza magiara; nel 1527 il primo libro ungherese a stampa uscì dall'officina di H. Wietor, a Cracovia (J. BESALA, *op. cit.*, 78).

La congregazione provinciale gesuita, riunita a Vienna dal 16 al 25 gennaio del 1576, secondo le notizie che aveva ricevuto, aveva applaudito all'elezione di Massimiliano; i gesuiti erano sostenitori di Massimiliano, e nella sua elezione al trono polacco vedevano la costituzione di una forza in grado di riunire il mondo cattolico da Praga a Cracovia, e di contrastare la potenza ottomana, che per la chiesa restava il nemico per antonomasia; tanto è vero che in congregazione vi fu chi suggerì di inviare in Transilvania padri esperti nella lingua turca, nella prospettiva di poter evangelizzare gli infedeli<sup>74</sup>.

Quando l'equivoco fu chiarito il destino della missione tornò in alto mare<sup>75</sup>: la nuova situazione internazionale aveva messo in dubbio l'opportunità di far partire la missione transilvana dalla provincia d'Austria, che se ne sarebbe così assunta la paternità. La soluzione stava nel sollevare la provincia d'Austria, che si mostrava così poco incline a realizzare finalmente questo progetto, dalla responsabilità della missione, e nell'affidarne l'esecuzione alla provincia di Polonia, costituitasi l'anno prima (1575) sotto la guida di Francesco Sunyer; fra Polonia e Transilvania c'erano sempre stati buoni rapporti, e adesso i legami fra i due paesi erano rafforzati nella persona del re. La missione doveva dunque partire materialmente dalla Polonia, e dal collegio di Jaroslaw, la base gesuita più vicina alla Transilvania; così si aggiravano anche i rischi connessi ad un viaggio attraverso terre insicure<sup>76</sup>.

<sup>74</sup> La notizia che Massimiliano aveva cinto la corona di Polonia aveva messo le ali ai piedi della missione transilvana: la Congregazione inviava a Roma un procuratore che richiedesse al generale per i padri missionari facoltà più ampie di quelle di cui disponevano in Germania. La situazione della Transilvania infatti richiedeva misure eccezionali: la regione essendo praticamente priva di vescovi e sacerdoti e governata dagli «eretici», nonché «a turcis ita circumdata ut perdifficilis sit omnis literarum communicatio», non si potevano chiedere volta per volta permessi a Roma per derogare da quei limiti che la regola imponeva ai membri dell'ordine. Si trattava in pratica di fare le funzioni anche del clero secolare nell'opera pastorale. Si pensava addirittura che la missione sarebbe partita prima ancora che il padre procuratore giungesse a Roma; ma quando padre Forsler presentò al generale l'elenco delle richieste formulate dalla Congregazione provinciale, il *responsum* di questi, sottoscritto anche da Possevino fu laconicamente esauriente: «De missione transylvanica nihil hoc tempore videtur agendum, sed totum negotium in aliud tempus reiciendum, donec urgeat ille qui petiti.» (MAH, I, 547; Acta Congr. Prov. Austriae S.I., Viennae 16–25 ianuarii 1576, e *ibid.*, nota 4.)

<sup>75</sup> L'imbarazzo di Roma per quanto era accaduto in Polonia era evidente: ne fa testo anche il fatto che ancora sei mesi dopo l'incoronazione di Báthory il papa non gli avesse ancora inviato una lettera di congratulazioni, come faceva osservare senza tanti complimenti il provinciale di Polonia Sunyer: «Ceterum non satis mirari possum, R. Pater, quod nec aliquis nunciorum a S.mo D. Nostro, nec aliquae literae congratulatoriae ab illo Ill.mo purpuratorum collegio ad istum serenissimum et vere sanctissimum Regem hactenus venerint...» (Sunyer a Mercurian, 24 novembre 1576, MAH, I, 605.)

<sup>76</sup> Questa *Informatio de missione transylvanica*, redatta nell'aprile del 1576, fu inviata da A. Pisa al generale tramite il procuratore, oltre agli atti della Congregazione che si era chiusa tre mesi prima; Pisa si era ormai appassionato al progetto della missione, e voleva confutare tutte le obiezioni che venivano mosse alla sua esecuzione: «...animus noster ardet in Transylvaniam, ad quam fuimus destinati, et in qua confidimus multo plura et maiora nos praestituros» (MAH, I, 257).

Maggio, irritato dalla conduzione della cosa<sup>77</sup>, fu infine assai lieto di passare l'affare della missione di Transilvania nelle mani di Sunyer, e di sbarazzarsi così dell'incomodo compito<sup>78</sup>; nell'agosto del 1578 fu nominato rettore del collegio di Vienna, mentre alla guida della provincia d'Austria lo sostituiva Enrico Blyssem.

Fu solo nel 1579 che la questione transilvana entrò in fase esecutiva: un impulso in questo senso lo dettero anche le iniziative personali che alcuni gesuiti ungheresi presero su sollecitazione dell'episcopato locale, senza peraltro concordarle con i superiori. La qual cosa denotava certo un notevole spirto d'intraprendenza, ma sottolineava anche un senso di autonomia e di indipendenza nei confronti della disciplina dell'ordine ai limiti dell'insubordinazione. Caratteri che non lasciavano ben presagire della riuscita di un compito difficile, che invece avrebbe richiesto il massimo della coesione e del coordinamento fra superiori e gregari<sup>79</sup>. Come era

<sup>77</sup> Tutto questo però finì per provocare l'irritazione del provinciale d'Austria, che non aveva mutato parere riguardo all'inopportunità della missione; adesso poi scopriva di essere stato scavalcato da Pisa e da Leleszi, che avevano trattato direttamente con Cristoforo e con il provinciale di Polonia, Sunyer, e informato il generale, senza informare lui «Questi giorni me sono acorto chiaramente che questi nostri destinati a questo negotio, la estate passata per mezzo de esterni segretamente senza saputa mia hanno negoziato con quello che domandò la missione, et scritte lettere al medesimo assai pericolosamente per la circostanza de tempi, sollecitando questa missione sua. Doppo [...] hanno scritto sopra ciò al Provinciale di Polonia, et mandategli lettere per presentare al Principe, senza pure dirmi una parola, et nel procedere mostrando poca dependenza et molto affetto etc., che mi è assai dispiaciuto [...] Io ho scritto al Provinciale di Polonia che in nome di questa provincia, né di particolari di essa, non tratti cosa alcuna senza particolar ordine di V. Ptà, ma quanto alla sua.» (Maggio a Mercurian, 26 ottobre 1576; MAH, I, 603.) Il generale lo approvava «Istorum qui ad Transsylvaniam aspirant, molitiones et intemperantem cupiditatem R. T. merito improbat [...] Sunt enim huiusmodi omnia valde aliena ab institutis nostris, et in primis ab ea obedientia et simplicitate quae in nobis elucere debet.» (*Ibid.*, Mercurian a Maggio, 25 febbraio 1577, 613.)

<sup>78</sup> Maggio a Mercurian, 3 febbraio 1577 (MAH, I, 610): «Sciat tamen Ptas V., nobis non expedit ut hoc negotio implicemur aut tractationi huic operam demus, prout nunc sunt tempora. Si ulterius progrediendum sit, melius (puto) fore, si res tota P. Suneryo committeretur, ut nomine suea provinciae negotium prosequeretur, ad quem duo patres, ad illud opus destinati [sic] et ex Superiori Germania ad nos iampridem missi possent ablegari. Alium enim neminem ego dare possum. Tametsi magnam circa subiectorum qualitatem considerationem habendam esse arbitror, ut alias significavi.» Maggio allude qui a Pisa e a Leleszi, che nella lettera precedente aveva giudicato non idonei, a causa del loro stato di salute non buono (vedi nota 115).

<sup>79</sup> Nell'agosto del 1578 padre Leleszi aveva chiesto di poter svolgere una ricognizione in Ungheria con compiti pastorali. Lanoy, visitatore della provincia d'Austria, nulla ostando da parte dei superiori, lo aveva lasciato partire, e poiché non c'erano altri gesuiti che parlassero ungherese, Leleszi era andato da solo. N. Lanoy dovette spiegare al generale le ragioni del permesso che aveva accordato a Leleszi di recarsi in missione in Ungheria: sollecitato dal vescovo di Eger, I. Radécz, aveva acconsentito a inviare Leleszi a tenere prediche in quella città. Leleszi, venuto a Vienna per partecipare alla mancata missione transilvana, era molto addolorato perché se ne sentiva escluso; aveva chiesto di essere mandato in Polonia, per avvicinarsi alla Transilvania in attesa del momento più opportuno; poiché Lanoy non poteva

già accaduto a Trnava, anche adesso l'interferenza delle autorità ecclesiastiche locali rischiava di incrinare la disciplina e lo spirito di corpo, facendo prevalere, in questo caso, elementi di solidarietà nazionale che invece avrebbero dovuto rimanere estranei allo spirito della Compagnia.

Ma la soluzione del problema transilvano venne ancora una volta dall'iniziativa istituzionale: mentre la responsabilità dell'organizzazione della missione passava nelle mani di Francesco Sunyer, la gestione politica dell'operazione veniva assunta dal nunzio in Polonia Giovanni Andrea Caligari<sup>80</sup>. Questi prendeva con il re di Polonia, patrono della missione, gli accordi definitivi. Non è irrilevante che di nuovo, come era accaduto quindici anni prima con l'arrivo in Polonia di Com mendone, la situazione di stallo in cui si veniva a trovare la Compagnia venisse sbloccata dall'intervento di un accordo al più alto livello diplomatico. La missione in Transilvania godeva adesso delle garanzie politiche necessarie. Il 10 agosto del 1579 Báthory indirizzava da Polock una lettera agli Stati e agli Ordini di Transilvania, illustrando la necessità della promozione spirituale e culturale del paese, e annunciando l'arrivo dei gesuiti<sup>81</sup>.

Si era realizzata così di nuovo quella coalizione di forze istituzionali, ecclesiastiche e laiche, indispensabile per concordare un'azione comune e affrontare l'ardua impresa di far passare la controriforma in un contesto acerbamente avverso. Questa volta però al tavolo del patto mancava una gamba: c'era la santa sede,

né voleva dargli questa facoltà, chiedeva con insistenza che gli fosse almeno concesso di prestare la sua opera in Ungheria, invece di restarsene ozioso a Vienna. E così, col nullaosta dei superiori, Lanoy gli aveva concesso di accompagnare a Eger il vescovo Radéczi. Ma una volta giunto a Eger, senza domandare il permesso a nessuno, aveva passato il confine transilvano e aveva raggiunto Kolozsvár, dove era stato accolto da una folla di cattolici con com movente devozione: il gregge era da anni privo del pastore, e l'unico tempio attivo era quello dell'antitrinitario Ferenc Dávid. Da Kolozsvár Leleszi aveva raggiunto Alba Iulia, dove era stato accolto da Cristoforo a braccia aperte: il principe non aveva altro pensiero che per la Compagnia, e non vedeva l'ora di poter inaugurare il collegio. E per dar seguito alle parole con i fatti il principe fece dono all'erigendo collegio dell'abbazia della Beata Vergine di Kolozsmonostor, con i suoi possessi di Bács e Jegenye. Leleszi rimase a Kolozsvár, dove ri mise in funzione due chiese, mentre ad Alba Iulia cominciava il processo contro Dávid, conc lusosi con la sua condanna al carcere; il gesuita vi assisté e ne fece una relazione che inviò a Roma. Adesso il vescovo e i canonici di Eger non volevano più lasciarlo partire (Lanoy a Mercurian, 26 febbraio 1576; MAH, I, 779). Vedi le lettere di Leleszi a Mercurian, 7 aprile e 10 giugno 1579 (MAH, I, 812 e 861); il generale, scrivendo a Blyssem il 25 giugno 1579, lo definiva «...mirus horum, qui nullo superiorum permissu ad alienam se provinciam contulerit relicta propria» (*ibid.*, 883).

<sup>80</sup> Caligari il 14 giugno 1579 aveva già scritto da Vilna al card. Galli che Báthory, col quale aveva appena avuto un colloquio, era fermamente intenzionato a promuovere la fondazione di collegi gesuiti «per tutte le provincie di questo regno» (di Polonia); quanto al collegio che da dodici anni ormai attendeva in Transilvania, adesso che aveva visto all'opera i gesuiti in Polonia più che mai «arde dal desiderio d'haverli» (MAH, I, 870). Un mese dopo il nunzio scriveva nuovamente al segretario di stato per illustrargli il risultato del colloquio definitivo avuto con il re, circa le condizioni concordate, riassunte in dodici punti (*ibid.*, 901).

<sup>81</sup> MAH, I, 954.

rappresentata dal nunzio, c'era la Compagnia, rappresentata dal provinciale di Polonia, c'era la massima autorità laica, nelle persone del re di Polonia e del principe di Transilvania. Mancava la rappresentanza del clero locale, l'episcopato; ma in questo caso non si trattava delle difficoltà di relazione che avevano caratterizzato i rapporti iniziali fra gesuiti e vescovi polacchi. L'assenza rifletteva una condizione oggettiva: non esisteva più in Transilvania una rete ecclesiastica cattolica, e le poche parrocchie ancora esistenti erano realtà diasporiche, isolate e desolate. Questo significava che l'opera dei gesuiti non poteva contare sulle infrastrutture offerte dal clero locale, e sarebbe stata resa ancora più onerosa dalla necessità di assolvere anche a compiti pastorali che inevitabilmente avrebbero distolto gli operatori della Compagnia dai loro compiti primari.

Un'altro elemento che incombeva sulla missione come una spada di Damocle era l'atteggiamento della nobiltà transilvana; diversamente che in Polonia, qui i gesuiti non potevano contare su un partito cattolico forte, né giocare sulle divisioni politiche o istituzionali. Al contrario, prevaleva un fronte decisamente anticattolico, nel suo complesso diffidente, se non addirittura ostile, verso i gesuiti, sospetti di essere sostanzialmente agenti della casa asburgica.

La nobiltà accolse i padri appena arrivati ammettendoli ai propri comizi generali a Torda; un gesto che Báthory presentò al nunzio Caligari come segno disattento nei confronti dei cattolici, ma che in realtà aveva il significato di un monito. Nei comizi fu discusso il messaggio con cui Stefano Báthory presentava – ovvero imponeva – i gesuiti, e furono deliberati alcuni articoli che riguardavano la missione, la cui sostanza era più o meno questa: visto che la volontà di sua Maestà era quella di introdurre i gesuiti nel regno, che questi curassero di rimanere entro gli spazi a loro assegnati, vale a dire gli studi, l'istruzione, i loro compiti istituzionali<sup>82</sup>. Ai comizi di Kolozsvár, un anno e mezzo più tardi, i limiti vennero ulteriormente precisati: quello che a Caligari era stato riferito in una interpretazione troppo ottimistica, suonava adesso più come un preciso ammonimento a non uscire dai ranghi<sup>83</sup>.

<sup>82</sup> «...Parlando delle cose di Transilvania, delle quali S. M.tà ne sta consolatissima; mi ha detto che non solo li padri gesuiti son stati ammessi nei comitii generali da tutta la nobiltà, ma che hanno revocato un decreto pestifero fatto nel principio del heresia, che mai più in eterno il papismo (così dicono essi) si potesse admettere in Transilvania» (Caligari a Galli, 25 novembre 1579, MAH, I, 982); la risposta degli statuti alla lettera di Báthory è riassunta da Szántó nella sua *Historia collegiorum S.I. in Transylvania* composta nel 1599; vedi MAH, I, 954, nota 1; E. VERESS, *Annuae Litterae S.I.*, 230.

<sup>83</sup> Wujek inviava a Mercurian il 20 settembre 1581 una relazione su quanto era stato deliberato ai comizi di Torda e di Kolozsvár in merito all'attività della Compagnia in Transilvania: i gesuiti non dovevano espandersi oltre i luoghi e gli spazi assegnati, né insediarsi in altre città o centri in cui vi fossero già ministri di culto stabilizzati, onde non creare turbative; ogni domanda di ministri cattolici da parte di altre comunità sarebbe stata vagliata da una commissione, per verificare se la richiesta avesse l'appoggio della maggioranza dei cittadini; non era il caso di turbare la pace di un villaggio per la volontà di una esigua minoranza. «Videt iam R. Ptas T. quomodo molitur sathanas limites ponere Evangelio, ne currere possit» commentava Wujek in chiusura di lettera (MAH, 2, 207).

Poco dopo i padri gesuiti inaugurarono solennemente la loro scuola con una pubblica discussione di tesi: logiche, retoriche, filosofiche, e, naturalmente, teologiche. E perché non sussistessero dubbi sullo spirito del loro apostolato, per queste ultime scelsero di sfidare apertamente i loro avversari su uno dei temi centrali della controversia fra cattolici e riformati: la transustanziazione.

L'ostilità ambientale in cui operava il collegio non tardò a manifestarsi: già dopo un paio di mesi sia Wujek che padre Odescalchi lamentavano il boicottaggio delle scuole da parte della nobiltà eterodossa<sup>84</sup>.

Ai comizi del regno che si celebrarono il primo maggio del 1581 a Kolozsvár il piccolo Sigismondo venne designato all'unanimità a succedere al padre. Operazione quanto mai tempestiva: tre settimane dopo il principe Cristoforo, colpito da improvvisa malattia, morì. I gesuiti, perduto il loro protettore, si raccomandarono a Stefano, il quale li rassicurò: la morte di suo fratello non avrebbe costituito un pericolo per la Compagnia; anzi, ora che il governo del paese passava direttamente nelle sue mani, essi non avevano nulla da temere<sup>85</sup>.

Ai pericoli che venivano dall'esterno si venne ad aggiungere un nuovo e più grave rischio per la piccola comunità dei gesuiti di Kolozsvár: la discordia interna. Il bellicoso padre István Szántó aprì le ostilità contro il superiore della missione, Wujek, inviando al generale Acquaviva una relazione in cui rivolgeva al ret-

<sup>84</sup> Gli alunni che le frequentavano le classi erano di famiglie cattoliche, o venivano da fuori città; la relativa lontananza della sede provvisoria delle scuole dal centro di Kolozsvár era oggettivamente un ostacolo. Collegio e abitazioni per i padri dovevano ancora essere costruiti; ma la fabbrica andava a rilento, perché, a detta di Wujek, gli eretici la ostacolavano come potevano, anche facendo mancare i materiali da costruzione. Il rettore si rendeva conto che la sorte della missione era legata a filo doppio alla vita del principe: scomparso lui, nessuno li avrebbe salvati da un immediato decreto d'espulsione, perché non c'era nessuno, né fra gli aristocratici, né fra i nobili, disposto a difenderli. Odescalchi a Caligari (nunzio in Polonia), 27 marzo 1580 (MAH, 2, 42); Wujek a Mercurian, 28 giugno 1580 (*ibid.*, 69).

<sup>85</sup> Fino al marzo 1583 Báthory mantenne il governo della Transilvania nelle sue mani; quindi nominò un triumvirato di reggenza, composto da tre notabili del regno, denominati «presidi»: S. Kendi, F. Kovacsóczy e L. Sombori; per far questo aveva, con una specie di colpo di stato, sciolto il senato, composto da dodici membri eletti fra la nobiltà del regno. Dal primo maggio del 1585 il loro potere passò ad un governatore unico, il comandante della fortezza di Varadino J. Giczy. I gesuiti erano preoccupati in quanto sia i primi tre che quest'ultimo appartenevano tutti alla religione riformata; vedi la lettera di F. Capecci (rettore del collegio di Kolozsvár dal febbraio 1584), a Acquaviva, 27 febbraio 1584; MAH, II, 671, § 3.

tore gravi accuse sul suo modo di governare il collegio e la missione<sup>86</sup>. Parlare qui delle ostilità interne che lacerarono il gruppo dei gesuiti operanti in Transilvania sarebbe aprire un altro, lungo capitolo, quello delle difficoltà e dei problemi generati dall'impreparazione e dall'inadeguatezza di molte missioni gesuite al compito che spesso veniva affrontato con scarsezza di mezzi e poca chiarezza di idee, in stridente contrasto con la rigida organizzazione che l'ordine cercava invece di darsi. Mentre in Polonia Antonio Possevino esaminava con Báthory la possibilità di reintrodurre un vescovado in Transilvania, o, come avrebbe preferito il re di Polonia, che il pontefice inviasse in Transilvania un nunzio vescovo, sia per dar sostegno al giovane principe, sia per introdurre nel paese un vescovo residente, vincendo così un po' alla volta le resistenze della nobiltà<sup>87</sup>, nel collegio di Kolozsvár il conflitto fra Szántó e Wujek era divenuto una guerra fra polacchi e ungheresi<sup>88</sup> che neanche

<sup>86</sup> Le accuse di Szántó potevano avere qualche fondo di verità, ma erano certo esasperate, e alla loro base stava un pregiudizio di orgoglio nazionale che male si conciliava in generale con lo spirito cosmopolita della Compagnia, e in particolare era assai pericoloso in una situazione come quella in cui viveva la missione di Transilvania, perché ne minava la coesione interna, nel momento in cui invece era maggiore la necessità di far fronte alle minacce che venivano dall'esterno. La sostanza delle accuse era, in sintesi, il fatto che Wujek era polacco, e come tale, a detta del patriottico Szántó, si comportava come un principe con i suoi sudditi: avaro, crudele, dispotico, si era alienato le simpatie dei coloni e dei contadini sfruttandoli senza ritegno, come si usa forse in Polonia; ma in Transilvania il costume è diverso. Favoriva i fratelli polacchi e diffidava degli ungheresi, che trattava da conquistatore; ma era anche incompetente nella sua funzione di rettore, e ignorante in teologia. In conclusione, Szántó pregava il generale di sostituire non solo Wujek, ma tutto il personale polacco con fratelli ungheresi, e addirittura di togliere il collegio alla provincia polacca e affidarlo a quella austriaca (Szántó a Acquaviva, 22 agosto 1581; MAH, II, 166 e 176).

<sup>87</sup> Báthory vagheggiava addirittura un secondo collegio ad Alba Iulia: Possevino a Galli, 29 ottobre 1581; MAH, II, 218. La risposta del segretario di stato fu che il papa approvava il desiderio di Báthory, ma per realizzarlo occorreva che «S. M. tā si disponga a farlo, dandogli qualche cosa de la grossissima entrata che già era del vescovato di quella provincia, et hora ē del Principe» (Galli a Possevino, 17 febbraio 1582; *ibid.*, 240).

<sup>88</sup> Giovanni Paolo Campani (1540–1592), nominato provinciale di Polonia nell'ottobre del 1581 dopo la morte di Sunyer, avvenuta un anno prima, era alle prese con i problemi sollevati dalla missione di Kolozsvár, di cui Szántó continuava a contestare la conduzione: in Polonia protestavano perché volevano il ritorno di Wujek, giudicato indispensabile; gli ungheresi perché volevano al suo posto un altro rettore, che però non doveva essere né polacco, né tedesco. Un'ispezione affidata al visitatore Carminata constatò che le rimozioni erano in parte fondate; ma, come scriveva al generale Acquaviva, «et capita quaedam hungarica sunt ibi, quae nescio quem non frangerent» (Campani a Acquaviva, 26 giugno 1582 e 24/25 agosto 1582; MAH, II, 276 e 289). Wujek stesso dal canto suo ammetteva di non essere adatto al ruolo a lui assegnato, ma accusava una sorta di complotto da parte degli ungheresi, che gli rifiutavano obbedienza, e chiedeva di essere sollevato dall'incarico: «...ego video me cum his hominibus nihil proficere, sed maiores alienationes animorum et quasi conspirationes quasdam contra me fieri. Quod fit imprimis meo vitio, quia non sum talis, qualis debet esse rector in Societate; deinde etiam eorum, qui nisi habeant superiorem, quam ipsi imaginantur, nolunt obedire, aut aegre obedienti.» (Wujek a Campani, 9 ottobre 1582; MAH, II, 303.)

l'arrivo di Possevino, con tutta l'autorità che gli derivava anzitutto dalla Santa Sede<sup>89</sup> servì a ricomporre<sup>90</sup>.

Nell'autunno del 1586 la Transilvania fu flagellata dalla peste, che decimò le file della Compagnia<sup>91</sup>; in dicembre piombò sui pochi superstiti come un fulmine la notizia che Stefano Báthory era morto improvvisamente a Grodno, in Lituania. Adesso tutte le speranze di sopravvivenza della missione transilvana erano affidate alla persona del principe Sigismondo, un ragazzo di quattordici anni.

La prima richiesta di espulsione fu avanzata ai comizi dell'aprile 1587; Sigismondo la respinse, come anche successivamente ai comizi di ottobre dello stesso anno<sup>92</sup>. Quando il governatore si ammalò, il senato ritenne giunto il momento di affidare a Sigismondo la guida del regno, decretandone l'emancipazione a con-

<sup>89</sup> Il segretario Galli lo aveva espressamente delegato a tanto, nonché dal generale, che gli aveva affidato un vero e proprio mandato di coordinatore e supervisore, e anche di controllore delle finanze. Possevino presentò al collegio la sua *Ratio Seminarii claudiopolitani administrandi*, 18 marzo 1583; MAH, II, 423.

<sup>90</sup> Neppure l'allontanamento di Wujek, che fu rimandato in Polonia, mentre Szántó veniva inviato a dirigere la missione di Varadino e l'arrivo di un nuovo rettore, l'italiano Ferrante Capecci, filosofo e teologo, di trentotto anni, entrato nella Compagnia da dodici, nominato dal Generale in agosto (Capecci a Acquaviva, 31 dicembre 1583; MAH, II, 607), cambiarono la situazione: discordie interne, gelosie nazionali, defezioni, comportamenti immorali e scandali affliggevano la vita della piccola comunità gesuita; l'avversione irriducibile dell'ambiente esterno contribuiva ad esasperare gli animi ed esacerbava i rancori; la sopravvivenza del collegio e della missione era legata solo alla persona di Stefano Báthory, l'unico capace di tenere a freno l'ostilità dei nobili, che da parte loro non aspettavano altro che di poter cacciare la Compagnia dal paese.

<sup>91</sup> La prima relazione sulle tragiche conseguenze della pestilenza fra i gesuiti fu inviata da Andreas Busau, membro del collegio di Kolozsvár, a P. Skarga il 21 agosto del 1586 (MAH, II, 965); una seconda relazione fu redatta da M. Milanesi nel mese di settembre (*ibid.*, p. 985); una terza da A. Possevino, alla fine dello stesso mese di settembre (*Relatio de strage pestis in Transylvania*); *ibid.*, 994; vedi anche *Catalogus sociorum in Transylvania peste extintorum*, *ibid.*, 1013. Immediata fu la mobilitazione della Compagnia per soccorrere la disastrata e pericolante missione transilvana: nel 1587 giunsero 23 nuovi operatori, e tornò anche Wujek, con la carica di vice-provinciale: la Transilvania veniva costituita in vice-provincia della Polonia, e l'ex-rettore godeva di ampia giurisdizione. Campani a Aquaviva, 6 marzo 1587: «...P. Iacobum viceprovinciale misi in Hungariam cum quatuor sociis [...] Habet a me plenissimamde minutissimis agendis instuctionem, cum pleniore adhuc potestate etiam recedendi ab instructione et faciendum quaecumque pro re nata iudicaverit secundum facultates omnes provincialis.» (MAH, III, 17.)

<sup>92</sup> M. Pitačić a G. Bader (prov. d'Austria), 10 giugno 1587; MAH III. 25; Wujek a Acquaviva, 8 dicembre 1587; *ibid.*, 97.

dizione che il principe decretasse l'espulsione dei gesuiti: Sigismondo acconsentì e firmò il decreto di espulsione<sup>93</sup>.

Molte critiche si levarono dall'interno della stessa Compagnia sull'operato della missione transilvana, cui si attribuivano non poche responsabilità nel precipitare degli eventi<sup>94</sup>, e certo i padri del collegio di Kolozsvár non avevano dato una prova brillante, a cominciare dalla litigiosità esasperata e a tratti violenta sviluppatasi fra loro: le risse e i comportamenti devianti di alcuni soggetti gettavano il discredito sull'intera missione.

Per non ridurre il ruolo dei gesuiti a quello di capri espiatori, bisogna però riconoscere che in Transilvania la loro presenza era stata subita fin dall'inizio come un'imposizione d'autorità, e mai digerita. Nei confronti dei rappresentanti del cattolicesimo la nobiltà nel suo complesso, fatte salve singole eccezioni, aveva assunto un atteggiamento di generale chiusura. Altra cosa era, evidentemente, usufruire dell'istruzione superiore che il collegio e il seminario metteva a disposizione della classe dominante. Ma, al contrario di quanto avveniva in Polonia e in Lituania, i nobili transilvani non erano disposti ad aprire un credito alla Compagnia, nella quale si vedeva sempre un agente della casa d'Austria<sup>95</sup>.

<sup>93</sup> L. Ruben (rettore del coll. di Kolozsvár) a Aquaviva, 30 dicembre 1588, MAH, III, 276; L. Ruben, *Acta in comitiis Transylvaniae contra S.I.*, *ibid.*, 281; Wujek, *Brevis historia electionis S.I. ex Transylvania*, febbraio 1589; Campani, *Relatio electionis iesuitarum e Transylvania*, aprile 1589; Szántó, *Historia expulsionis S.I. ex Transylvania*, 1588. Il decreto di espulsione faceva parte degli *Articuli comitiorum generalium regni Transylvaniae* (Meggyes, 26 dicembre 1588): richiamandosi ai decreti con cui la religione papista era stata espulsa dal regno ai tempi della regina Isabella, e confermati nel 1556 fu deliberato «communi regni consensu et trium nationum una cum fratribus nostris partes Ungariae incalentibus ut a data praesentium computando intra 25 dies isti iesuvitae ex omni ditione Tuae Celsitudinis omnes excedant et ut numquam iste ordo (quandoquidem adhuc florente pontificia religione in regno Transylvaniae nec fama eius fuit audita) amplius in regnum nostrum introducatur. [...] Decrevimus praeterea ut secta iesuviarum quae modo reprobata est nullo tempore umquam in patriam nostram admittatur quin potius etiamsi vocati ausi fuerint in regnum contra nostrum decretum ingredi, omnibus liberum sit eos persequi et bona illorum confiscare et diripere.» (MAH, III, 271.)

<sup>94</sup> Le prime osservazioni critiche furono fatte da Possevino, in una lettera a Acquaviva (11 febbraio 1589; MAH, III, 394): secondo lui occorreva «...mandare in Transylvania un rettore italiano sodo et maturo, così sentii molta meraviglia che vi fosse mandato il v. rettore di Riga [cioè L. Ruben], il quale con suo modo non solo fu discacciato di Riga, ma parimente lasciò semi perché poi fossero i nostri discacciati più vivacemente»; il provinciale di Polonia si teneva sul vago: «Nihil inopinatum accidit ibi, sed haec omnia praevisa deberi peccatis nostris ad horam praevidi mus multi ac praediximus non prophetae.» (Campani a Acquaviva, 7 marzo 1589; *ibid.*, 416.)

<sup>95</sup> E infatti, consapevoli della risonanza negativa che l'espulsione poteva avere sul piano internazionale, le autorità transilvane si affrettarono a far sapere alla Santa Sede che il provvedimento non voleva essere un atto di ostilità verso il cattolicesimo, ma una misura di autodifesa contro una macchinazione ordita per ridurre la Transilvania sotto il dominio imperiale, di cui la missione si era fatta strumento. Accusa subito smontata dal nunzio in Polonia Annibale di Capua con un argomento logico: se rispondeva al vero, perché non era stata sollevata nella sede competente, ovvero i comizi generali? (Annibale di Capua, ad Alessand-

I successivi tentativi di riammettere la Compagnia in Transilvania furono soggetti alle nuove turbolenze interne ed esterne che ripresero a scuotere il paese: la situazione fu aggravata dalla recrudescenza delle ostilità fra l'impero asburgico e quello ottomano, nel 1591<sup>96</sup>. Nel 1595 i gesuiti, sotto la scorta delle armi imperiale-

ro Peretti, card. segretario, 1 maggio 1589; MAH, III, 441.) L'accusa che i gesuiti si fossero resi strumento di trame politiche era stata presa sul serio dal papa (vedi doc. 126); lo negava risolutamente il generale Acquaviva (lettera a E. Forsler, proc. S.I., 14 maggio 1589; *ibid.*, 445); li discolpava anche il card. Andrea Báthory (lettera a Acquaviva, 16 luglio 1589, *ibid.*, 463). Una difesa dei gesuiti venne anche da parte dell'Arciduca d'Austria Ferdinando, e da Guglielmo di Baviera, nonché dallo stesso Sigismondo Báthory, che dichiarò espressamente che l'unico motivo dell'espulsione era quello religioso. L'unico a non lasciarsi convincere fu proprio il pontefice. Sigismondo, che pure aveva sottoscritto il decreto, il 3 gennaio 1589 pubblicò le *Litterae testimoniales de probitate Patribus S.I. e Transylvania exactis datae*, rivolte «Universis et singulis [...] dominis archiepiscopis, episcopis, palatinis, baronibus, comitibus, capitaneis, praefectis» eccetera, per testimoniare che i padri si erano sempre comportati con onestà, diligenza e pietà; «nec aliam ob causam quam quod status et ordines regni ferre noluerunt, impetrata hac a nobis missione discessisse» (MAH, III, 373). Stefano Báthory de Somlyó (nipote del defunto re di Polonia) scrisse a Sisto V, il 26 gennaio 1589, per scongiurare il pericolo che l'espulsione dei gesuiti potesse «haver parturito qualche pensiero che la cattolica fede fosse in tutto estinta in queste parti. Il che essendo al tutto lontano dal vero ho preso consiglio con basciare li piedi a V. S.tà darli informatione, come non per odio per la cattolica religione, ma per particolar cagioni s'è fatta questa deliberatione. Hora non le referisco, et per non esserli di tedio, et perché a pieno saranno racconte al legato di S. S.tà in Venetia (*ibid.*, 383); il card. segretario Alessandro Peretti rispose a Stefano Báthory esprimendogli il dispiacere del papa: mandare adesso altri religiosi, come lui richiedeva, era ben difficile (*ibid.*, 424). Intanto però il principe era incorso nella scomunica, e pregeva ardentemente il papa Sisto V di essere assolto dalla censura ecclesiastica (*ibid.*, 447), nonché il generale Acquaviva affinché intercedesse presso il papa (*ibid.*, 448).

<sup>96</sup> Il sultano intimò a Sigismondo, suo vassallo, di scendere in campo al suo fianco contro l'imperatore; ma la reale intenzione del principe, consigliato in questo dal papa, era invece di rompere il legame con i turchi e schierarsi nel campo opposto. A questo piano erano contrari i magnati del regno, che temevano una dura reazione dei turchi; inoltre schierarsi con Rodolfo avrebbe significato per loro dover rinunciare all'indipendenza religiosa e tornare al cattolicesimo. Ai comizi del 1594 Sigismondo riuscì tuttavia a piegare la resistenza dei magnati, ottenne la denuncia del patto coi turchi e la sanzione della nuova alleanza. La Transilvania partecipò alla campagna imperiale con un esercito di 7 000 uomini guidati da János Bornemissa: la pessima conduzione delle operazioni da parte dei generali imperiali trasformò la guerra in una serie di insuccessi, provocando in Transilvania una reazione della nobiltà contro Sigismondo. Era l'inizio di una nuova guerra civile, che però il giovane principe stroncò sul nascere, facendo proditorialmente arrestare i senatori convenuti ai comizi convocati a Kolozsvár, e facendone decapitare cinque nel giro di poche ore. Sebbene la guerra continuasse a produrre per gli imperiali ignominiose sconfitte, il trattato fra Rodolfo e Sigismondo fu sottoscritto nel 1595. Per queste vicende storiche vedere: MAH, IV, *Introduzione generale*, 1\*-9\*. L'incostanza del principe Sigismondo, che oscillava tra il sultano e l'imperatore, lo portò nel 1596 a concepire il proposito di abdicare: le trattative con l'imperatore furono affidate al gesuita Alfonso Carrillo. L'abdicazione fu proclamata ai comizi generali dell'aprile 1598 in favore dell'arciduca Massimiliano. Ma quando Sigismondo ebbe raggiunto il ducato che gli era stato assegnato in Moravia, ne fu deluso e decise di rimpatriare segretamente; stipulò un accordo con i polacchi e affidò il principato al card. A. Báthory.

li, rientravano in Transilvania; il decreto di espulsione fu revocato, e la Compagnia fu restituita ai suoi collegi di Alba Iulia e Kolozsvár. Ma guerre e turbolenze continuarono a sconvolgere la vita del principato ancora per lunghi anni, e il destino della Compagnia in Transilvania era ormai legato ai successi e alle sconfitte dell'esercito imperiale, non meno che alle peculiarità caratteriali dell'instabile Sigismondo: tanto che lo stesso gesuita Alfonso Carrillo, che dal 1591 affiancava il principe come consigliere spirituale, stanco di fare la spola fra Alba Iulia e Praga, alla fine dichiarava: «Io però non voglio già più havere a che fare con provincia tanto mutabile»<sup>97</sup>.

### *Il problema strategico*

Un aspetto del problema strategico generale fu il manifestarsi di ampie divergenze di obiettivi generali tra il clero gesuita nazionale (polacco, o lituano), che tendeva a identificare cattolicesimo e patriottismo e si concentrava sui problemi interni al paese, spesso in coincidenza con gli interessi delle nobiltà locali, e gli operatori gesuiti di origine straniera (spagnoli, italiani), portatori di una concezione universalistica delle missioni, viste come avamposti di una strategia ad ampio respiro che ha per obiettivo l'intero Oriente (Russia, Cina). La mancanza di competenze precise suddivise fra clero regolare (ospite) e clero secolare (locale) sviluppò inoltre atteggiamenti concorrenziali o conflittuali fra i gesuiti e i rappresentanti delle chiese locali, e perfino coi vescovi. Da atteggiamenti soggettivi di membri di una stessa missione nacquero poi conflittualità a carattere nazionale, che contrapposero a volte gesuiti ungheresi a gesuiti polacchi o polacchi a tedeschi.

La lunga e travagliata gestazione della missione polacca fu rivelatrice dell'esistenza di alcune incomprensioni di fondo fra i progetti della Compagnia e le esigenze del clero locale.

I vescovi in generale confidavano nelle capacità intellettuali ed organizzative dei gesuiti, ma non riuscivano a inquadrare la loro attività in un disegno di dimensioni più ampie delle necessità contingenti della loro diocesi: vedevano in loro una specie di *task-force* pronta ad intervenire là dove più urgenti erano le necessità della chiesa, e dove il clero secolare non era in grado di assicurare il normale svolgimento dei propri compiti istituzionali.

E' vero che la Compagnia finiva per assicurare la propria opera anche in situazioni di emergenza, supplendo spesso alla carenza di sacerdoti, predicatori, maestri di scuola: ma questi incarichi venivano considerati impegni extra-istituzionali, ai quali la Compagnia cedeva malvolentieri i suoi uomini, perché così facendo venivano sottratti a compiti più importanti, propri dell'intento e dello spirito dell'ordine, che era quello di propagare il cattolicesimo fra i popoli che ancora non lo conoscevano e di restaurarlo presso quelli che invece l'avevano ripudiato. Per confessare i fedeli o insegnare nelle scuole parrocchiali era sufficiente un prete, non c'era bisogno di un soldato di Cristo.

<sup>97</sup> Vedi E. VERESS, *Epistulae*, I, 329; MAH, IV, 8\*.

La Compagnia pensava, progettava e operava in termini strategici di ampio raggio e di lungo respiro: solo col tempo e con la tenacia si sarebbero potuti rac cogliere i buoni frutti. Per questo come strumento principale di lavoro e di lotta aveva scelto l'educazione della gioventù. Negli anni Quaranta Ignazio e i suoi primi compagni avevano concepito inizialmente il collegio come una fucina in cui forgiare i soldati di Cristo; negli anni Sessanta, quando furono fondate i collegi destinati ad essere la testa di ponte della controriforma, il concetto di apostolato si era ampliato, e, pur restando invariati i principi e gli obiettivi fondamentali dello studio, cioè la propaganda e la difesa della fede, gli istituti si erano aperti anche agli esterni, ai laici: la lotta religiosa era entrata infatti nella fase più acuta, quella della confessionalizzazione.

L'azione della Compagnia era ora impensabile senza lo strumento del collegio, che costituiva la base e il nucleo della sua strategia: il controllo dell'istruzione della gioventù, futura classe politica e futuro governo delle nazioni. Conquistare la classe dominante attraverso una rigorosa formazione intellettuale e spirituale era il modo più sicuro per propagare e difendere la fede cattolica.

Tanto più questo era importante in quei paesi dove la situazione politica non consentiva l'uso della forza per restaurare il primato della chiesa di Roma, come in Polonia, e dove il cattolicesimo era divenuto minoritario, come in Lituania e in Ungheria, o addirittura messo al bando, come in Transilvania.

Per questo la Compagnia regolava i suoi interventi con norme precise e severe; anche se talvolta esigenze obiettive e circostanze particolari imponevano rinunce e concessioni, e i progetti più ambiziosi furono costretti a fare i conti con le realtà locali e a venire a patti, un principio tuttavia non ammetteva deroghe: ogni iniziativa doveva essere congrua con l'impianto strategico generale, costituire quindi una base solida per raggiungere gli obiettivi prestabiliti. La presenza dei gesuiti doveva caratterizzarsi come qualcosa di visibile, tangibile, non provvisorio, ma definitivo. La forma di questa presenza era il collegio, che nasceva per durare nel tempo e operare nella realtà, e questa era la condizione che la Compagnia poneva a chi richiedeva il suo intervento.

Il collegio doveva essere inteso non solo come funzione docente, ma anche come luogo materiale dell'insegnamento, un edificio che rappresentasse la Compagnia e fosse il simbolo del suo potere: per questo fra le condizioni che i gesuiti ponevano per fondare una missione c'era, al primo posto, la richiesta materiale: un edificio specificamente ed esclusivamente adibito a sede del collegio, una chiesa propria per l'esercizio del culto, una casa dove abitare, e, naturalmente, una rendita che assicurasse loro la tranquillità economica. Tutto questo si traduceva in un onere finanziario non indifferente per chi patrocinava la fondazione di una missione gesuita: era molto più caro che pagare il salario a qualche maestro o predicatore. Era l'argomento finanziario a sollevare maggiori perplessità fra i vescovi che si proponevano di invitare la Compagnia, anche perché, mancando loro la visione strategica, non comprendevano bene la necessità di un tale complesso – e costoso – apparato.

In realtà l'episcopato polacco nel suo complesso non avvertiva l'urgenza di un intervento radicale a difesa del cattolicesimo, perché non giudicava così grave la

situazione religiosa nel paese, dove l'adesione alla Riforma era stata notevole, ma non aveva assunto dimensioni massicce. Fu probabilmente la tensione fra il clero e la nobiltà, che cominciò a salire durante i primi tempi del regno di Sigismondo Augusto (1548–1572) per l'inasprirsi del contrasto fra cattolici e riformati, che mise i vescovi polacchi sulla difensiva. L'irrigidimento del clero polacco nei confronti delle pretese della nobiltà influì quindi anche sulla decisione di invitare i gesuiti in Polonia.

Ma il mutamento di rotta dell'episcopato polacco non significò automatica comprensione e accettazione degli obiettivi generali della Compagnia; ai vescovi, come al re e alle altre forze di governo, interessava inserire la presenza gesuita all'interno della loro struttura di potere in quanto forza attiva in grado di restaurare e mantenere l'autorità della religione e, in sostanza, di rafforzare il loro potere politico con metodi compatibili con la situazione politica e culturale del paese. Il papato era pronto a fare concessioni ai singoli stati cattolici, e la Compagnia si mostrò disponibile ad adattare le sue strategie alle esigenze locali, modificando all'occorrenza anche le proprie regole; dal canto loro i gesuiti polacchi e lituani, che ben conoscevano la realtà in cui operavano, avevano la consapevolezza che quello che perseguiavano era il vantaggio della chiesa, come i risultati si incaricarono di dimostrare.

Ai gesuiti le regioni come Polonia, Lituania, Ungheria, interessavano soprattutto in quanto terre di frontiera, dove fondare gli avamposti per lanciare le loro azioni mirate alla conquista di mondi lontani: ortodossi, pagani, islamici, in un progetto di cattolicizzazione planetaria che guardava ben oltre i confini dell'Europa. Questo non implicava però che la Compagnia considerasse i suoi collegi come strutture provvisorie; al contrario, la preoccupazione di dotarli di basi solide e durature testimonia il carattere definitivo e perenne che si voleva imprimere all'istituzione. Il collegio era una colonna del sistema, ma al tempo stesso una pietra miliare in direzione di mete più lontane.

Così vediamo delinearsi, in termini generali, due atteggiamenti differenti in seno alle forze cattoliche della controriforma, due tendenze divergenti e spesso in contrasto fra loro, sebbene destinate al compromesso.

Da un lato un clero locale desideroso di ricostruire il tessuto che i conflitti politici e religiosi della prima metà del secolo hanno lacerato, ansioso di recuperare spazi territoriali e patrimoni spirituali abbandonati, frammentati, dispersi, che vede nella Compagnia uno strumento organizzativo efficiente, risoluto e preparato, che si impegna nel compito nuovo di ricostruire una società cattolica dalle stesse fondamenta, attraverso l'istruzione della gioventù e del clero.

Dall'altro gli ideologi della Compagnia, che mirano invece ad obiettivi molto più ambiziosi, che abbracciano realtà sterminate e remote: la Moscovia, l'impero Ottomano, e poi oltre, la Cina, l'India. Vitoria vedeva nel collegio di Trnava un'avamposto per raggiungere Costantinopoli; Possevino, che al seguito delle armi di Báthory colonizzava la Livonia, installando collegi a Polock, Riga, Dorpat, aveva in mente la conquista dell'oriente ortodosso. Sunyer vedeva nella fondazione del collegio di Vilna l'inizio del cammino verso Mosca, e oltre, verso la Cina; e Maggio, in visita a Vilna, si rallegrava per la presenza, nei pressi della

capitale lituana, di numerosi insediamenti di tataro musulmani, che per lui erano tutti candidati alla conversione, insieme ai tedeschi luterani e ai ruteni ortodossi, e anche lui mirava alle messi spirituali del lontano oriente.

Ma anche in seno alla Compagnia c'era chi condivideva le preoccupazioni del clero secolare, e aveva a cuore la restaurazione del cattolicesimo in sede locale più delle grandi conquiste a livello planetario: come il polacco Piotr Skarga, che replicava al visitatore Maggio ricordandogli quanto vi fosse prima da fare nella stessa Lituania, dove migliaia di cattolici restavano abbandonati a se stessi «*sine pastoribus, sine pane*» in mezzo a un mare di eretici e di pagani, e lo invitava a non andare a cercare le Indie in Oriente, perché le aveva già davanti a sé lì, in Lituania.

Questa divergenza sui modi di interpretare il ruolo della Compagnia non si limitò alla sfera delle prospettive strategiche, ma ebbe riflessi concreti anche sui rapporti di collaborazione e di convivenza fra le missioni gesuite e le strutture del clero locale.

L'eco di questi contrasti non tardò a farsi sentire nelle istruzioni generali che i commissari e i provinciali inviavano ai singoli rettori, e che contenevano, oltre alle regole generali valide per tutti, indicazioni più specifiche dirette ai singoli istituti, allo scopo di disciplinare i rapporti con il clero locale, onde assicurare al collegio lo svolgimento dei suoi compiti in un clima sereno e di collaborazione.

In Polonia e in Lituania questo spirito di collaborazione si costruì, in Ungheria e in Transilvania no: alla luce dei fatti che abbiamo esaminato si può affermare però che, in generale, laddove non intervennero fattori di ordine politico o comunque esterno a vanificarne l'opera, e i gesuiti poterono mostrare i frutti concreti del loro lavoro, come avvenne soprattutto in Lituania, i contrasti col clero secolare furono presto superati, e si raggiunsero anche proficue forme di collaborazione, basate proprio su una coerente distinzione dei ruoli: uno dei frutti di questa collaborazione fu la costruzione di nuove chiese, con cui si cercò di rafforzare la debolissima rete parrocchiale del paese.

La crescita dell'elemento nazionale comportò per la Compagnia un'evoluzione nel campo delle attività sociali, funzionale ad una più efficiente forma di divisione del lavoro: i padri stranieri, che difficilmente avrebbero potuto sacrificare troppo tempo allo studio delle lingue locali, furono così liberi di dedicarsi completamente a quello che era il loro compito strategico, cioè la conquista dell'aristocrazia e della nobiltà terriera. In un paese in cui il principio del *cuius regio era applicato* di fatto in virtù della struttura dei rapporti sociali, era molto più proficuo assicurarsi il controllo dell'istruzione superiore delle classi dirigenti che non cercare di agire direttamente sulla popolazione soggetta.

Il che non significa che si trascurasse l'opera pastorale e la cura spirituale delle masse; contando sull'appoggio del clero diocesano e nazionale, i gesuiti poterono ampliare la rete parrocchiale con la costruzione di nuove chiese, e con l'organizzazione di nuove missioni temporanee nei possedimenti signorili. Ma tutto questo lavoro per avvicinarsi alle grandi masse – che come si è detto erano, specialmente in Lituania, appena sfiorate dalla cristianizzazione – sarebbe stato vano se non si fosse svolto sotto la garanzia della nuova rete di rapporti che i gesuiti, per conto

della controriforma, andavano tessendo con i rappresentanti della classe sociale cui la popolazione contadina era assolutamente soggetta.

Tra l'altro occorre segnalare che la storiografia polacca tende a sottolineare come la classe contadina fosse nel suo insieme – e fatte le debite eccezioni – sostanzialmente indifferente ai processi di ristrutturazione religiosa e alla dialetica confessionale, in quanto né riformatori protestanti né restauratoricattolici avevano una reale politica sociale, e le condizioni dei contadini, nonostante gli appelli a un maggiore umanità rivolti ai signori da qualche predicatore, erano dettate dai rapporti sociali ed economici, e non certo ispirate ad una visione religiosa della società. La mancanza di stimoli materiali è uno dei motivi fondamentali dell'indifferenza delle masse verso le politiche confessionali: in molti casi i contadini che si recavano alla domenica in chiesa nella proprietà del loro signore non si accorgevano neanche che il prete cattolico era stato sostituito dal pastore protestante, o viceversa.

Certo il sostanziale isolamento politico in cui rimase confinata la missione transilvana, a differenza di quella lituana, che invece seppe trovarsi importanti alleati e sostenitori, fu un fertile terreno di coltura per i sentimenti di frustrazione che contribuirono ad avvelenare i rapporti fra i padri; ma una buona dose di responsabilità l'ebbero proprio i superiori ungheresi della missione, come Leleszi e Szántó, che non fecero niente per porsi come intermediari fra la Compagnia e la società reale, che pure dovevano ben conoscere. E certamente l'animosità esasperata e l'accanimento di Szántó nel demolire l'autorità del rettore del collegio e superiore della missione, coinvolgendo nei suoi attacchi tutti i confratelli polacchi in quanto polacchi, e quindi portatori di atteggiamenti e comportamenti a suo dire incompatibili con la cultura nazionale magiara, erano fattori assolutamente contrari allo spirito di servizio e di compromesso che invece aveva condotto al successo l'azione della Compagnia in Lituania.

Abbiamo fin qui esposto ed esemplificato alcuni dei numerosi problemi che caratterizzarono i primi decenni dell'azione dei gesuiti nell'Europa orientale; dal problema politico generale a quelli più particolari, come quello economico, quello linguistico, quello strategico. Dal confronto di questo tipo di problemi con le cognizioni storiche generali acquisite si possono trarre delle considerazioni da sottoporre, naturalmente, a ulteriore verifica.

La prima è che, nonostante una certa retorica della storiografia celebrativa, la cui tentazione è sovente di invertire la prospettiva e scambiare il prima col dopo, la Compagnia di Gesù non era quella potente macchina da guerra che avrebbe voluto essere nelle intenzioni dei suoi fondatori; anzi, tanto più essa è vicina nel tempo a questa concezione originaria, tanto meno le assomiglia.

Troppi spesso la distanza fra teoria e pratica era notevole, e le singole scelte finali non rispettavano la coerenza di una strategia generale complessiva; questo si rivelò in seguito un vantaggio, perché la Compagnia imparò ad adattarsi alle condizioni del terreno su cui si muoveva e a scegliere gli obiettivi bilanciandosi fra le necessità e le proprie forze, anche se questo significava trasformare la propria natura originaria.

Non mancavano i problemi di carattere umano e psicologico: la Compagnia non forgiava dei soldati, perché non ne aveva il tempo. I gesuiti che venivano mandati ad affrontare le difficoltà delle terre di confine erano il più delle volte impreparati non solo dal punto di vista linguistico o dottrinale, ma anche psicologico. Nella nutrita corrispondenza della missione transilvana si parla di ogni aspetto della vita quotidiana, ma non c'è mai un accenno, ad esempio, al tempo dedicato agli esercizi spirituali.

Cionondimeno, laddove vennero accettati, i gesuiti furono in grado di dare quanto promettevano, e fornire quei servizi che venivano loro richiesti: nella Repubblica polacco-lituana fu affidata loro l'istruzione di massa della gioventù e del clero, ed essi in questa attività si specializzarono, assumendo un vero e proprio monopolio<sup>98</sup>. La lotta antiprotestante, nel bilancio generale della loro attività, fu un aspetto secondario; questo nonostante il rilievo che essa ebbe nella propaganda confessionale. Non era questo il compito infatti che la nobiltà aveva affidato loro; anche le iniziative più clamorose in questo campo, come le violenze antiprotestanti che la predicazione gesuita talvolta scatenò, misero in imbarazzo il partito cattolico, che non desiderava una notte di San Bartolomeo in salsa polacca<sup>99</sup>. Del resto si trattò di episodi sporadici.

La nobiltà regolò i suoi conti con la Riforma senza bisogno dei gesuiti, per motivi ancora in buona parte da approfondire<sup>100</sup>. L'incontro fra la nobiltà e i gesuiti avvenne invece sul piano della domanda e dell'offerta di servizi funzionali al tipo di società che si stava costituendo nella Repubblica nobiliare; a cominciare dall'istruzione della gioventù, compito che dal punto di vista della Compagnia era la formazione cattolica della classe dirigente.

<sup>98</sup> Basta considerare l'impressionante crescita dei collegi, dei seminari e delle scuole gesuite fra il XVI e il XVIII secolo: dal 1565 (fondazione del primo collegio a Braniewo) al 1586 nella provincia polacca furono fondati 12 collegi; dal 1608 (fondazione della prov. lituana) al 1756 ne furono fondate 36 nella prov. polacca, e 30 in quella lituana (vedi *Z dziejów szkolnictwa jezuickiego w Polsce*, ed. Jerzy PASZENDA, Kraków 1994, 14–15).

<sup>99</sup> Su questa affermazione la storiografia polacca è concorde; alla tolleranza politica della disidenza religiosa J. Tazbir ha dedicato numerosi studi; mi limito a citare qui il più recente, che riassume le tante ricerche dello studioso in un profilo generale della Riforma in Polonia: *Reformacja w Polsce*, Warszawa 1993, 8 e segg.

<sup>100</sup> Varie le interpretazioni del processo che vide la nobiltà polacca e lituana abbandonare in massa il protestantesimo: in sostanza gli storici contemporanei, come J. Tazbir e W. Urban sottolineano la stanchezza della nobiltà per le diatribe interne della Riforma e la superficialità dell'interesse nobiliare per il problema religioso; il carattere elitario della Riforma in Polonia e la sostanziale estraneità ad essa delle masse rurali; la non completa depravazione del clero. La più interessante resta però quella di S. Czarnowski, che osserva la coincidenza fra il trasferimento della ricchezza dalla vecchia aristocrazia alla nuova nobiltà terriera e l'arresto dello sviluppo del protestantesimo. Questo avvenne prima che si facessero sentire gli effetti della propaganda gesuita e che i collegi sfornassero una schiera di allievi in numero tale da rovesciare gli equilibri (fra la vecchia aristocrazia fondiaria e la nuova, assai più numerosa, nobiltà terriera). Da questo momento il protestantesimo inizia il suo declino (S. CZARNOWSKI, *Reakcja katolicka w Polsce*, in: *La Pologne au VIIe Congrès International des Sciences Historiques*, II, 287–310).

La lotta antiprotestante si svolse semmai più sul piano politico, nei sempre più frequenti e turbolenti parlamenti che segnarono il regno di Sigismondo III Vasa; e fu allora, tra la fine del XVI e l'inizio del XVII secolo, che la Compagnia corse i suoi rischi maggiori<sup>101</sup>. Ma allora era già in via di conclusione un processo di redistribuzione del potere, sempre più decentrato a favore di una nuova classe magnatizia che ormai controllava i parlamentini locali, e, attraverso questi, il *sejm*, oramai un organismo incapace di decisioni politiche<sup>102</sup>.

La vera svolta forse si era avuta mezzo secolo prima, quando nel 1562 la nobiltà aveva portato a termine il suo programma di riforme; regolato una volta per tutte il contenzioso fra chiesa, stato e nobiltà, quest'ultima non aveva più motivi di conflitto politico-economico con il clero, quindi era pronta ad accettare anche i gesuiti. Poco importa che le tendenze ideologiche dei collegi fossero divergenti dalle aspirazioni della *szlachta*, nemica dell'assolutismo; bastava trovarne un'interpretazione che si adattasse alle proprie convinzioni di classe sovrana, istituita per volere divino a governo dei sudditi.

Anche i sentimenti antiasburgici della nobiltà non costituirono più un problema quando, con la graduale ma rapida polonizzazione dei gesuiti, la politica della provincia polacca si avvicinò sempre più alla cultura nazionale<sup>103</sup>.

Così i gesuiti vennero assorbiti nel processo di divisione del lavoro interno alla Repubblica: l'adesione polacca alla controriforma coincise con lo sviluppo della *szlachta* come classe dominante<sup>104</sup>.

L'elemento di modernità del regime polacco, sotto l'apparente ritorno al sistema di sfruttamento feudale delle campagne, era rappresentato dalla sua integrazione economica nella nuova divisione internazionale europea del lavoro, di cui Polonia e Lituania costituivano l'anello periferico, in quanto fornitore primario di

<sup>101</sup> Sui gesuiti gravava da sempre il sospetto di essere sostenitori degli Asburgo; queste accuse, insieme a quella di condizionare le decisioni del re, vennero rinnovate in occasione delle recrudescenze della lotta politica intorno alla costituzione del 1573 che si scatenò alla fine del XVI secolo. Al tempo della sedizione nobiliare guidata da Zebrzydowski, nel 1606, si arrivò a chiederne l'espulsione.

<sup>102</sup> Sulla degenerazione del parlamento nazionale e il ruolo dei parlamentini locali, o autoconvocati, vedi l'introduzione di J. TAZBIR a P. SKARGA, *Kazania sejmowe*, Kraków 1925; e quella di J. TAZBIR alla riedizione del medesimo, del 1984 (in particolare P. IX).

<sup>103</sup> Piotr Skarga era un esempio di gesuita di sentimenti nazional-patriottici e antiasburgici: basti considerare che l'uomo-simbolo della controriforma in Polonia esaltò nel 1588 la vittoria della *szlachta* contro l'arciduca Massimiliano con un'omelia dai toni così veementi che Roma non ne consentì la pubblicazione (J. DOMAŃSKI, J. TAZBIR, *Kazanie Piotra Skargi po bitwie pod Byczyną*, ORwP, XXVI[1981]).

<sup>104</sup> S. CZARNOWSKI, art. cit. La nobiltà imprenditoriale agricola (*folwarczna*, secondo il modello definito da W. Kula) conquistò un potere politico praticamente illimitato, che l'autore paragona a una «dittatura di classe», trascinando al proprio seguito la nobiltà minore. Il favore che essa accordò ai gesuiti era dovuto al fatto che essi erano completamente autonomi dall'influenza dei vescovi e dei magnati, appartenenti alla stessa vecchia aristocrazia: «quindi i collegi gesuiti furono per la nobiltà una strada per sottrarsi alla tutela dell'aristocrazia, e questa fu la più importante ragione del loro successo».

cereali e legname. Così lo stato polacco in epoca moderna si formò con caratteristiche opposte a quelle dei suoi omologhi occidentali, ma funzionali agli interessi dei grandi produttori agricoli che perseguiavano con le proprie forze l'integrazione del paese nel sistema mondiale dell'economia<sup>105</sup>.

I gesuiti fornivano un modello di istruzione, essenzialmente umanistico, funzionale nella sua modernità al carattere che la società polacca andava assumendo fra Cinque e Seicento; il nuovo assetto, salvo restando il regime di tolleranza religiosa instaurato dalla costituzione del 1573, tendeva anch'esso in modo spontaneo ad una sostanziale unità confessionale, fino a realizzarla, a metà del XVII secolo, pur con sistemi diversi dai sistemi assolutistici occidentali.

<sup>105</sup> J. WALLERSTEIN, *Il sistema mondiale dell'economia moderna*, I, Bologna 1978, 208: «Così la Polonia diventò saldamente cattolica perché entrò definitivamente a far parte della zona periferica dell'economia-mondo» e p. 416: «La Polonia [...] a partire dal sedicesimo secolo è integrata nell'economia-mondo europea, sul cui mercato si vendono cereali coltivati proprio a questo scopo.»



## La Complainte de la Sainte Ecriture

Le recueil appelé Code de János Árkosi, ou Livre Ancien des Sabbatistes se trouve à Kolozsvár, à la librairie du Collège des Unitariens.<sup>1</sup> Le recueil manuscrit fut assemblé en 1617 par plusieurs copieurs dont l'un peut être identifié à István Tolnai. Un autre copieur a réalisé, d'une main de clerc soignée, un bon tiers du code dont la majeure partie correspond à un seul traité sous le titre *Az Szentírás panaszolkodása* (Complainte de la Sainte Ecriture).

Nous ne connaissons pas plus l'identité de l'auteur du traité que celle de son copieur. Quant à la rédaction du texte, on a de fortes raisons de supposer qu'elle date bien avant la compilation des documents contenus dans le Code Árkosi, vers le milieu de la dernière décennie du seizième siècle.<sup>2</sup> Des suppositions plus précises peuvent être risquées en établissant l'identité de la personne dont les idées sont combattues par la *Complainte*.

Dans le traité, il ne s'agit pas de généralités concernant le péril des moeurs ou de dégradation de la foi en Hongrie, ce ne sont pas l'influence assommante des quatre religions reconnues en Transylvanie qui est condamnée. Le texte attaque des idées nettement athées d'un certain *maitre*, titre attribué ordinairement à des professeurs ou aux scientifiques. Or, à la fin du seizième siècle, en Transylvanie, une personne bien connue était accusée de diffuser ouvertement des pensées athées: Christian Francken, deux fois lecteur-professeur de philosophie à Kolozsvár à partir de 1585<sup>3</sup>.

Fait non pas étonnant, plutôt significatif: La *Complainte* fut écrite en langue hongroise. Dans la relative abondance des traités, discours et dissertations hongrois de cette fin de siècle en Transylvanie, où régnait une liberté incomparable de conscience et de culte, l'auteur anonyme de la *Complainte* défend des positions judaïsantes contre des érudits qui caressaient des idées athées. La naissance même de la *Complainte* prouve que ces idées devaient être divulguées en hongrois. Dans le traité, la Bible s'adresse à ses ennemis à la 1ère personne du singulier; elle développe une argumentation strictement rhétorisée dont le style flu-

<sup>1</sup> Academia III. 1290 (*The Manuscripts*, 1290), f. 7<sup>r</sup>–18<sup>r</sup>

<sup>2</sup> Une de ses raisons internes au texte, notamment une référence à la communauté confessionnelle des unitariens, pourrait fixer la date après l'assemblée des états généraux de Lécfalva, tenu en 1600, lors de laquelle la dénomination «unitarien» fut déclarée officielle. Mais, évidemment, l'institutionnalisation du nom n'a fait que suivre un usage largement répandu bien avant. Le texte fait également une remarque concernant l'exil des Juifs qui dure *depuis plus de mille cinq cents ans* au lieu de 1600 ou «bientôt 1600 ans».

<sup>3</sup> Une orientation bibliographique: *Bibliotheca Dissidentium*, XIII, 95–136.

ide est dû plutôt au vocabulaire riche et précis qu'aux ornements langagiers. La forme de monologue, bien que sans coupure typographique et sans rupture contextuelle, cache naturellement un dialogue: la Sainte Ecriture, tout en tutoyant, tantôt au singulier, tantôt au pluriel<sup>4</sup> son ou (ses) ennemi(s), résume leurs arguments en tête de chaque séquence, puis en développe la réfutation. Ces formulations des idées opposantes sont d'ailleurs les éléments qui nous permettent de reconstruire les propos de l'adversaire. Au-delà des preuves internes du contenu à élucider infra, rien que l'utilisation de la langue hongroise et l'alternance du singulier et du pluriel font supposer que ce sont très probablement les disciples claudopolitains de Christian Francken qui sont les cibles de la *Complainte*. La date de création peut être ainsi fixé autour de celle de la publication de la *Disputatio [...] de incertitudine religionis christiana*<sup>5</sup>.

La *Complainte* commence par un *Discours préliminaire*, c'est-à-dire par une exhortation adressée aux ennemis de la Sainte Ecriture qui ignorent entièrement ou partiellement la sainte vérité, et qui ont déduit des religions fausses à partir de ses textes. Les fils de Bélial ont encore le temps de se convertir mais, et ce dernier appel de l'exhortation sera reprise mot à mot dans la toute dernière phrase du traité, la voie est libre aussi pour rejoindre le diable.

Presque la moitié du traité<sup>6</sup> défend l'authenticité de la Bible, en se basant sur des éclaircissements concernant la continuité de la mémoire historique. Cette partie oppose à l'accusation de pure croyance et d'invention humaine la réalité vécue et documentée. Après avoir nommé les adversaires historiques de la Bible, Epicure et les sadducéens, l'argumentation commence par l'établissement des positions opposées:

Si moi, Sainte Ecriture ne suis pas vraie, alors il n'existe pas de dieu, car jamais d'autre Dieu n'a parlé, [...] à part lui; si je ne suis pas sa parole, aucun Dieu n'a parlé, puisqu'on ne peut pas montrer d'autre parole de dieu, c'est moi qui la suis. Ainsi, selon ton mensonge, Dieu n'existe pas.

L'adversaire se cache derrière des propos déistes, mais ceux-ci reviennent au même:

Car ce Dieu que tu prônes par tes disciples et tes Sophistes pour ne pas être traité comme complètement athée, tu dis que ce dieu ne perçoit pas, ne s'adresse

<sup>4</sup> En hongrois, on peut se tutoyer au pluriel, car la langue hongroise distingue le tutoiement (2<sup>e</sup> personne du singulier ou du pluriel) et le vouvoiement (exprimé avec la 3<sup>e</sup> personne du singulier ou du pluriel).

<sup>5</sup> Sur la naissance et sur les possibilités de l'interprétation du texte, voir: *Bibliotheca Dissidentium*, III, 131–132.

<sup>6</sup> Le traité proprement dit, sans être clairement délimité par un sous-titre, se signale par une initiale agrandie, et par une petite phrase: Je me mets donc à l'affaire.

pas à ce monde ici-bas sur terre, ne s'en soucie pas; n'offense personne, et comme il est inerte, il ne se met pas en colère. Ecoute, menteur, ce que j'y réponds: Il ne parle pas, puisqu'il est muet, il n'offense personne, puisqu'il n'a pas de force, il n'a pas de soin [de la terre], puisqu'il n'a rien, il n'offense personne, puisqu'il ne perçoit ni ne connaît rien. Si c'est un Dieu dont tu parles, pourquoi n'a-t-il pas laissé de preuve sur soi-même? Nul autre Dieu ne pouvait exister à part lui, et lui non plus, s'il ne parla pas; vous êtes donc Athées, quand vous ne me tenez pas pour vraie.

La *Complainte* traite dans la suite les preuves de l'authenticité de la Bible, réunis en neuf points différents. La première preuve sert d'emblée à jeter le fondement notionnel de la vérité:

La foi juste n'est autre que celle qui n'admet pas l'impossibilité; s'il y a Prudentia, raison dans l'homme, ce n'est autre [chose] que de discerner le bon du mauvais, et le vrai du faux.

Une des argumentations des plus intéressantes succède à ce raisonnement préliminaire. La question centrale, celle de la crédibilité voire de l'authenticité de l'histoire sainte sera élucidée par des exemples de l'histoire laïque. L'auteur prouve la capacité à manier des connaissances profondes concernant les principes les plus récents de l'historiographie contemporaine, mettant en évidence notamment l'importance du témoignage des sources.

C'est uniquement par la mémoire humaine que ce monde connaît et reconnaît toutes choses d'être justes ou fausses. –

expose d'abord le traité<sup>7</sup>. Il discerne ensuite les différentes sources qui peuvent prouver la véracité d'une chose:

On déduit [...] l'existence sûre des nations, des empires, des choses advenues [...] soit par des lettres, soit, les choses proches, par témoignage humain, ou, les

<sup>7</sup> Il ajoute que la vérité la plus forte est évidemment celle soutenue par le plus ancien souvenir possible.

chooses anciennes, par les histoires.<sup>8</sup> [Ceci<sup>9</sup>] était corroborée comme juste par la mémoire humaine et par le témoignage d'histoires jusqu'aujourd'hui.

Si l'adversaire n'admet pas le principe de la transmission ininterrompue de la tradition, on pourrait rejeter, selon leur propre logique, «Aristote et les autres Sophistes» dans le monde de la fiction. Un exemple juridique soutient la force des sources: l'acceptation des documents de priviléges à la «tabula», c'est-à-dire au tribunal.

Si, à la cour, on admet la justesse des lettres de priviléges (pourtant, ce n'est qu'un moyen humain), l'homme d'esprit sain et sans faille devrait admettre d'autant plus la vérité de l'existence de mes fils et de mon cursus [...]. Eh bien, les Sophistes, y a-t-il des Juifs dans ce monde? Il y a, je le crois. D'où viennent-ils? qui sont-ils? [de] quelle nation [sont-ils issus]? quelles sont leurs lois? Et le Christ, quel homme était-il? pourquoi les Juifs d'aujourd'hui le haïssent? Pourquoi appelle-t-on l'Europe [la terre] des chrétiens?

La preuve qui suit ne développe que les premières questions posées ci-dessus. Les Juifs existent véritablement, et leur histoire et «l'Ancienne Alliance» sont réelles. Ce n'était pas Moïse qui avait suscité les prophètes qui se succédaient sans cesse, et ce n'était pas pour le pouvoir que ceux-ci ont supporté tant de supplices. L'apologie insiste sur le fait que l'histoire des Juifs est décrite sans aucun hiatus dans la Bible.

Commence [l'impératif s'adresse toujours aux disciples du maître athée] par Abraham, et non pas par Moïse, regarde le cursus d'Abraham avant Moïse, regarde après jusqu'au Christ, prends les faits du Christ, est-ce que tu trouves un siècle pendant tout ce temps-là dont le déroulement ne serait pas décrit en bon ordre dans moi. [...] Si j'étais démembrée et que si tantôt telle chose, tantôt une autre aurait été écrite par ci-par là dans le monde, des spéculations pareilles pourraient me toucher.

<sup>8</sup> Sous le nom d'«*histoire*», on entendait à l'époque des genres écrits se revendiquant une valeur historiographique, face aux «*belles histoires*», nom réservé aux genres narratifs de la fiction (cf. «*belles lettres*»).

<sup>9</sup> «Si tu tiens, diable, une seule pour vraie parmi les choses conservées d'époque en époque et inscrites dans la mémoire, comment peux-tu la tenir pour vraie sinon de la sorte que, depuis le début, chaque *seculum* la transmet à celui qui le suivit, et qu'elle...»

L'argument suivant affirme que la Bible, prise pour un texte génétiquement cohérent, n'est pas l'oeuvre de Moïse, ni celle de la nature ou du raisonnement humain. D'autant plus que son contenu est également cohérent. L'auteur efface les différences entre l'Ancien et le Nouveau Testament et prône que les deux textes se complètent et sont identiques spirituellement. Cette identification conceptuelle, la formulation prudente concernant notamment le Nouveau Testament, signale la volonté de l'auteur de recruter des fidèles parmi les hésitants de l'antitrinitarisme. Cette position manifestée pouvait contribuer à s'inscrire, sans grand bruit, dans le processus de radicalisation des confessions en Transylvanie, et peut nous prouver la précocité relative de la naissance du traité. Celui-ci reprendra plus tard la question de l'hostilité des juifs par rapport au Nouveau Testament, là aussi assez sommairement. Cette première mention du sujet ne nous permet même pas de bien discerner la position judaïsante ou antitrinitaire de l'auteur anonyme qui représente plusieurs facettes de la Bible:

Même si les Juifs ne m'aiment pas, moi, Ecriture des Apôtres, j'y [sic] prouve la même chose que ce que [je fis] par les prophètes. Vois l'un à partir de l'autre, lie-les l'un après l'autre, ne te rends pas fou ou diable, Sophiste, ne te trompe pas avec une philosophie vaine (inanis).

Le concept du temps continual est reprise d'une façon différente dans l'argument suivant, cette fois en remontant à l'époque avant Moïse. Contrairement à Abraham, Moïse n'a conclu aucune alliance avec Dieu. Il n'a fait que remplir et continuer l'Ancienne Alliance. Les preuves en sont les traditions juives, dont la continuité était argumentée dans les points précédents. L'habitude de ne pas manger de tendon remonte à la lutte de Jacob avec Dieu. Aussi, les jours de fête commémorent-ils des événements éminents de leur histoire.<sup>10</sup>

Les deux preuves suivantes réfutent la supposition que Moïse serait coauteur de Dieu. La première, liant l'idée de la continuité historique à l'incrédulité du peuple, reprend la scène de la montagne Sinaï:

Le peuple vit alors Moïse, ils virent aussi sa bouche, je dis qu'ils auraient vu si ce fut lui qui aurait parlé, quand ils lui dirent: Dieu ne nous parle point, de peur, firent-ils, que nous ne mourions. [...] Je suis restée dans les limites établies par Moïse. Prends donc en

<sup>10</sup> «Quand tes fils te demandent: à quoi sert célébrer la Pâque d'année en année, tu leur diras: Mon père, c.-à-d. Jacob, fut servant en Syrie, et il fut poursuivi par Syrus, c.-à-d. Laban, et le Dieu de mes pères l'a sauvé, ensuite l'a emmené en Egypte, d'où il nous fit sortir de telle et telle façon, etc., ceci est pour cette raison.»

esprit que la manière dans laquelle j'avais été prise par leurs pères, fut tenue en un fil ininterrompu jusqu'à cette heure; et qu'ils ne me tiennent pas pour la parole de Dieu seulement de moi Ecriture, mais aussi par la vue et l'ouïe évidentes [effectuées] par leurs pères.

Par rapport à ce témoignage direct, les lois créées par Mahomet sont nées d'initiative humaine, et Mahomet les a publiées sous son nom. Moïse n'écrivait pas «*sui juris*», car – et cela signifie la reconnaissance du Nouveau Testament comme parole de Dieu –

le Christ et les Apôtres [...] auraient corrigé Moïse s'il avait écrit quelque chose en moi de sa propre initiative. Aussi auraient-ils été libres d'y ajouter ou d'en enlever quelque chose en moi [sic], car la loi humaine est telle que les uns l'entendent d'une façon, les autres d'une autre, et les uns corrigent celles des autres, comme le font les Papes avec leurs lois [...]. Mais les Sophistes me tiennent, moi, loi de Dieu, pour pareille à celle de Mahomet, ou de Lycurgue, ou du Pape, ou du pape grec. Laquelle fut une seule fois confirmée par une preuve grâce au service céleste de Dieu?

Abandonnant le champ des textes sacrés, la comparaison des lois de Moïse avec les lois laïques va au-delà de la banale réaffirmation du caractère éphémère des lois terrestres par rapport à celles de Dieu. L'auteur laisse penser à une théocratie en oeuvre quand il dit que le peuple juif était constamment *gouverné* par le Seigneur.

La dernière preuve, destinée à établir l'identité de la parole de Dieu avec la Bible, nous conduit vers le champ de la psychologie, inspirée probablement des exemples contemporains.

Que l'on abandonne n'importe laquelle [des lois], [...], on n'en aura même pas mal à la tête, comme [ce serait] pour l'abandon d'une invention humaine. Mais puisque moi, je suis à Dieu et non pas aux hommes, je pénètre dans le cœur, dans l'âme des hommes. [...] Il n'est pas possible que le défunt Moïse dresserait dans le cœur de l'homme un mouvement, une sensibilité [...] [L'homme] porte sa bénédiction ou condamnation dans sa conscience, contre même son gré et sa volonté.

La mauvaise conscience, dans le cas de certains, peut aller jusqu'au suicide. Quelques cas d'autodestruction d'apostates jouirent d'une triste célébrité en Hongrie et en Transylvanie. Il est par ailleurs probable que les menaces réitérées

de Christian Francken de se suicider n'étaient pas ignorées dans les cercles avératis en Transylvanie<sup>11</sup>.

Cet argument psycho-moralisant clôt la première partie de l'apologie qui traite de l'authenticité de la Bible. Un long passage d'un ton moqueur, où débordent les exclamations et les appels adressés aux athées concernant la liberté sans borne et l'hédonisme, sert de transition à la deuxième partie.

...N'ayez point peur, c'était ainsi, il en sera ainsi pour toujours, [...] on a inventé la religion seulement pour ce dupe de peuple, mais celui qui possède la raison: qu'il vive comme il le souhaite...

La deuxième partie du traité examine plusieurs propos athéistiques réunis autour du sujet de l'interprétation. Vu les preuves déployées dans la première partie, la Bible peut être prise pour un texte basé sur des réalités historiques; les arguments de l'auteur prennent désormais un caractère plutôt philologique.

Dans un premier temps, le texte résume l'affirmation de la continuité historique, tout en l'enrichissant de détails. L'auteur suppose une communauté primitive où tout le monde suit la parole de Dieu.

[La loi de Dieu] n'est pas telle, qu'une seule nation l'aurait tenue, et les autres auraient eu des opinions là-dessus; toutes nations étant hommes, chaque homme la tenait.

Dans cette phrase quelque peu obscure, le mot *nation* [nemzet] ne signifie évidemment pas plus à la fin du seizième siècle en hongrois que le mot français à la même époque, à savoir une communauté plus ou moins grande de personnes liées entre elles par la langue, la culture, etc<sup>12</sup>. La dégradation de l'interprétation juste de la Bible est due à des raisons historiques, notamment à l'analphabétisme et à la dégradation du niveau culturel:

...les écrits, les lois qu'Adam, Sem, Noé et Abraham avaient dans la main, ne furent pas [disponibles] partout sous le ciel; après que le peuple s'accrut, il y avait beaucoup qui ne voulaient pas de sagesse; c'est pour cela qu'après le déluge, après la dispersion des ligné-

<sup>11</sup> L'horreur de la damnation éternelle touche l'âme des athées, dit l'auteur de la *Complainte*, et il n'y en a pas un «qui ne se réjouirait pas dans sa conscience à l'heure de sa mort de s'être tenu à ce qu'il avait entendu ou lu en moi, Sainte Ecriture, puisqu'il sent l'aiguillon de la mort éternelle qu'il a niée de sa bouche».

<sup>12</sup> Le mot *nemzetség* figure dans le texte pour désigner le lignage ou des groupes liées par la parenté, etc.

es, beaucoup de nations furent sans écriture, sans science; aussi n'y eut-il jadis qu'une langue, et puis, ceci allait à des sottises en plusieurs langues différentes à cause de l'oubli de la mémoire.

Par la suite, les philosophes païens, «*par conjecture*», répandirent des opinions divagantes concernant la création et le caractère du monde, et seuls les Chaldéens gardèrent la vérité intacte. Le texte assimile sommairement les auteurs païens aux athées. Or, comme les athées contemporains n'égalent pas les anciens en ruse, mensonge et perfidie, la Bible les incite à lire les écrits des autorités théistes tenues pour laïques:

Mais les sages ayant un bon entendement ont pu faire le départ entre le grognement du cochon de troupeau et la rossignolade. Lisez aussi les écrits des Chorifées contre les Athées: Lactance, Philippe Mornay, Jean Bodin, la philosophie de Philon. Regardez ce que Joseph répond au grammairien Appion. [...] Lisez les histoires anciennes, que je ne parviendrai pas à énumérer toutes.

Les autorités citées étaient toutes accusées, d'une façon ou d'une autre, d'avoir intégré les idées judaïsantes. Quant à la référence faite aux deux auteurs français, juxtaposés certainement par méconnaissance de leurs tendances divergentes, elle prouve l'intérêt que l'auteur anonyme de la *Complainte* portait pour les textes contemporains. Celui-ci pouvait connaître une version latine du *Traicté de la vérité de la religion chrétienne contre les athées [...] et autres infidèles*<sup>13</sup> de Duplessis-Mornay dont de nombreux exemplaires se trouvent dans les bibliothèques protestantes de Hongrie. *La méthode de l'histoire et la République* de Bodin a eu même une certaine influence sur les auteurs de la Transylvanie de fin de siècle, où la souveraineté, la parole donnée par le souverain comme obstacle à la félonie, l'opposition de l'âge d'or et de fer étaient des sujets de débat courants. Néanmoins, l'attention de l'auteur de la *Complainte* pouvait être attirée vers Mornay et Bodin par le jésuite Antoine Possevin, qui a publié en 1592 la réfutation parlant *De quator Scriptoribus, Philippo la Nua, Jo. Bodino, Philippo Mornaeo et Nic. Machiavello*.<sup>14</sup> Possevin, fondateur de la province annexe des jésuites en Transylvanie (1583), a également fondé sa célébrité non seulement parmi ses coreligionnaires, mais aussi parmi les adversaires transylvains par le livre

<sup>13</sup> Publié en 1581. L'hypothèse du fait que ce traité était rapidement répandu se trouve confirmée par, entre autres, un exemplaire de l'édition latine de 1587 de chez Plantin de la Bibliothèque du Collège de Debrecen (C 1485) dont le possesseur était Johannes Piscator.

<sup>14</sup> Rome 1592, Lyon 1593. D'ailleurs, dans les bibliothèques hongroises, on trouve facilement le *Judicium de Nicolai Machiavelli et Ioanni Bodini scriptis* (bien que surtout les exemplaires d'une édition de 1622, intéressante de notre point de vue de datation).

*Atheismi Lutheri, Melanchtonis, Calvini [...] anabaptistarum, picardorum, puritanorum, arianorum et aliorum [...] haereticorum*, (Wilno 1586) dans lequel il traite largement des hérésies de Transylvanie.

La suite de la *Complainte*, avouant textuellement ses sympathies platoniciennes, s'adresse à la pure logique de l'adversaire qu'elle confronte avec les menues affaires de la vie quotidienne. La thèse à réfuter est l'incertitude de la religion basée sur la diversité des interprétations.

Les Sophistes disent aussi: Les papistes, luthériens, calvinistes, unitariens, ceux de la confession juive tiennent tous leur religion de moi, Bible, il n'y a donc pas une religion certaine. [...] Mais si toi, Sophiste, proposes une cause juste devant le conseil, où il y a deux nations ou plus; ta cause juste, ou ton écrit juste sera entendu de façon fausse par les Saxons, interprété de travers par les Hongrois, est-ce que tu y consens pour cette raison que ta cause ou ton écrit ne serait pas juste? Or, pourquoi tu ne me permets pas, à l'écriture de Dieu, ce que toi, qui deviendras poussière, tu tiens pour une justification de ton écrit.

L'ignorance, l'absence de volonté, la honte et l'outrecuidance sont les causes des interprétations erronées. Pourtant, «il est facile de deviner la vraie Religion de moi, Sainte Ecriture», affirme le début du passage suivant. Il faut chercher la vérité «simplici animo absque omni tergiuersatione», et, sans tatillonner avec les interprétations, ne suivre que les commandements:

si quelqu'un ne peut tout me comprendre verbe par verbe, qu'il me comprenne principalement, qu'il contemple que tous les envoyés depuis Moïse jusqu'à la mort des Apôtres aient crié avec la parole de Dieu: tiens bien les commandements, à part ceux-là, ne suis aucune chose étrangère et externe: c'est la vraie Religion.

Si, au début, l'exclamation «Et le Christ, quel homme était-il?» n'aurait pas été assez significative avec sa formulation par trop précise, la *Complainte* se révèle ici être un document judaïsant, de l'époque relativement précoce, quand l'autorité du Nouveau Testament, lecture sainte et utile, était reconnue. La partialité de l'a-

teur du traité en faveur de l'Ancien Testament ne fait plus de doute.<sup>15</sup> Les Juifs reconnaissent la partie nouvelle de la Bible, excepté la personne et le rôle de Jésus-Christ.

Les Juifs entendent et reconnaissent que c'est un sens véritable que le Nouveau Testament [dit] sur le Christ ou bien Messie, sauf qu'ils n'admettent pas que ce soit Jésus. [...] Leur aveuglement ne m'a pas pour autant apporté d'ignorance dans la juste interprétation de moi, Sainte Ecriture. [...] J'ai avancé ceci pour qu'il ne puisse pas mettre obstacle aux paroles susdites; quiconque veut s'en éclairer: ceux de la confession juive ont assez d'écrits, qu'on les lise.

Cette dernière mention ne précise pas s'il s'agit des textes judaïques ou judaïsants. Il est vrai que la *Complainte* utilise le mot *juif* pour parler du peuple biblique et historique, et l'expression *ceux de la confession juive* ne figure qu'une seule fois dans le texte. Ce fait permet la supposition qu'il s'agit des traités judaïsantes répandues en Transylvanie dont Béla Varjas écrit dans son recueil de chants sabbatistes, publiés par lui-même des chants sabbatistes: «On doit supposer l'existence d'une abondante littérature polémique judaïsante en prose à la fin du seizième siècle et peut-être encore au début du dix-septième. En tout état de cause, il doit s'agir de beaucoup plus d'écrits que ce qu'en a conservé le Code de János Árkosi et le Code de János Kissolymosi Mátéfi»<sup>16</sup>.

Après la question de la littérature savante et de l'interprétation des autorités diverses, deux passages de la *Complainte* traitent la datation de la Bible. Le propos ironique des athées, selon lequel les fidèles ne savent même pas quand la Bible est née, sera réfuté par deux arguments:

Vous, gémissants, écoutez-moi. Quand on m'a écrite, la Bible, en soixante-dix langues à la fois, tout ce monde savait alors, que je suis la Sainte Ecriture et la Bible. Mais celui qui a grandi dans la bouche du poêle et qui ne voit pas plus loin que son propre nez, ne peut pas raconter des hostilités et des miracles, des choses vues et entendues.

<sup>15</sup> D'autant plus que dans la suite, c'est le texte sauvegardé par le peuple juif qui servira d'exemple: «Le vrai sens de moi, Sainte Ecriture ne s'évanouissait pas; comme mon texte est resté véritablement chez un peuple, mon sens aussi. Que sait l'homme de sa propre pensée, comme Lutter [sic], Calvin, les papes et les autres? Ils pensaient, expliquaient des sens pour moi de leur tête.»

<sup>16</sup> RMKT (17<sup>e</sup> s.) 5, 484. Sur les nouvelles monographies, voir: Róbert DÁN, *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon* (Les judaïsants transsylvains et Simon Péchi), Budapest 1987 (HumRef, 13).

L'allusion, formulée assez de travers, concerne certainement la version des Septante. La deuxième preuve, loin des spéculations théologiques, est également un argument appartenant à la logique qui affiche un intérêt prononcé pour l'histoire du passé récent. Même si nous ne connaissons pas la date de la création de la Bible, c'est une chose insignifiante; la méconnaissance de l'Amérique en sert d'exemple:

On appelle le nouveau monde, que le roi espagnol a fait trouver, nouveau [monde], car auparavant, il était ignoré de ceux pour qui il est nouveau, pourtant, il existait bien auparavant, et il était dans le même état qu'aujourd'hui.

Or, la nouveauté est relative, tout comme la connaissance ou l'ignorance l'est. L'argument athée selon lequel la Bible est la création du seul peuple juif, non pas des autres nations, incite l'auteur à mettre en oeuvre un langage violent et imagé:

C'est merveilleux que le Turc de nature de lion, le Moscovite de taille d'ours, le Tartare, plusieurs espèces de païens de cette sorte n'ont point examiné les choses célestes advenues et ils n'en ont jamais écrit beaucoup d'histoires.

Selon l'auteur, le seul peuple qui a maintenu la science et connaissance de Dieu dans l'ignorance générale, est le Chaldéen. La perte du pharaon relaté par Berose, les historiens cités contre Appion par Joseph sont des sources laïques, qui soutiennent aux yeux de l'auteur l'ancienneté de la Bible. En résumant, l'auteur est d'avis que la Bible est le plus ancien livre du monde, et que l'ignorance ne prouve rien:

C'est également un charmant raisonnement que de dire: Mahomet n'a rien écrit sur Attila, il n'est donc pas vrai ce qu'on en a écrit. Les Roumains ne font pas mention dans leurs histoires du roi Matthias, il n'était donc pas ainsi comme d'autres nations en ont écrit. [...] Chaque nation a transmis la gloire de sa propre nation dans son histoire, non pas celle des étrangers.

La réprobation de l'ignorance ou de la témérité [l'outrecuidance] que l'auteur trouve dans l'argumentation athéistique pousse l'auteur jusqu'à l'analyse linguistique.

Mais le soleil fut créé le quatrième jour. Les trois jours d'avant ne peuvent donc pas exister, parce que ce sont le soleil et la lune qui tranchent et font le jour et la nuit. Vous lavez votre langue de tel caillum.<sup>17</sup> Le Dies est un[e chose] et le Sol [en] est un[e] autre...

<sup>17</sup> Cavillatio; vétillerie.

Cette distinction en latin est bien nécessaire dans le texte hongrois, puisque les dénominations sont identiques dans cette langue qui conserve le principe étymologique.

Le dernier argument invoqué par la *Complainte* démentit le propos combattant le caractère sacré de la Sainte Ecriture qui contient également des choses diaboliques.<sup>18</sup> L'existence de la prison ténébreuse des larrons, le feu éternel de l'enfer était confirmée par le Christ qui en a parlé au nom de Dieu. Il était son envoyé ou ambassadeur: le texte affirme le statut de prophète de Jésus. L'horreur de l'enfer cause les excès de mauvaise conscience déjà évoqués à la fin de la première partie: ici, encore une preuve à effet psychologique clôt la deuxième partie principale du traité.

Une conclusion assez long récapitule les arguments principaux de la *Complainte*. Les points résumés sont la notion de la continuité, la survivance de la tradition orale, le motif des documents privés confirmant la tradition écrite, le discernement de la philosophie vraie et fausse, la vie éternelle de l'âme et le jugement dernier. Quant à ce dernier argument qui reprend, majoré, le sujet de la réalisation des promesses de la Sainte Ecriture, l'auteur fait observer que le terme des choses divines peut tarder, mais ce fait n'enlève rien de sa réalité. L'exemple appuyant ce propos est celui du bon prince:

Les princes de ce monde [désignent] certains jours comme termes de jugement. Pourquoi n'admettez-vous pas que Dieu soit libre de [fixer] son terme [...]? s'il n'y pas un seul Prince ayant la parole juste qui omettrait ce qu'il a promis et juré. Et il accorde une prime au bon serviteur; il punit les traîtres et les téméraires. Pourquoi n'admettez-vous pas ceci au Seigneur de tous les seigneurs?

Les Juifs, repoussé et haï de tous, ont tiré la leçon des quelques centaines [!] de cas expérimentés, et ils endurent tout paisiblement. Ils sont traités fous à tort:

Trompe-le, s'il est fou, s'il est fou, pourquoi tu lui demandes des prêts, pourquoi il est plus muni que toutes [les autres] nations? [...] Il ne veut pas que votre mensonge soit vrai, car ainsi, ils deviendraient fous. Ils voient comment les fous de païens se font perdre les uns les autres à cause des discordes nombreuses<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Aussi parlez-vous ainsi sur ce qui me concerne: Dans la Sainte Ecriture, on a également écrit du diabolique, elle n'est donc pas entièrement sainte. Vois-tu, homme larron, comment tu te divvertis [1Cor 10.7.], larrones, en te moquant, morveux, coureur, larron à la langue bien pendue, fils de diable!...

<sup>19</sup> La citation alterne le singulier et le pluriel, et, dans le texte qui suit, l'appartenance à la communauté judaisante se révèle encore par l'article indéfini qui précède le mot enfant. Les Juifs sont protégés contre les propos athées par la raison et la sagesse, comme par une muraille érigée par Dieu; le raisonnement contre Moïse «est tenu pour un jeu de paume même par un enfant».

La *Complainte* prévient les fils dégradés des anciens Sophistes de ne pas se précipiter sans jugement dans le péril sur la parole d'un ou deux larrons versatiles et timbrés dès l'enfance. Ces allusions peuvent se rapporter aux études très longues de Christian Francken, et au fait qu'il a changé de religion sept fois durant sa vie. L'ironie mordante de l'auteur de la *Complainte* peut être basée sur une connaissance personnelle:

Qui cito credit, cito decipitur idem. Tous mes fidèles  
vous connaissent, votre maître aussi, intus et in cute.  
Vous avez tous le caractère du voile [et] du jonc, [vous  
êtes] des espèces d'hurluberlus versatiles.

Un dernier avertissement recommande de choisir le chemin du salut. Le texte de la version pour le moment unique du traité est clôturé dans le code Árkosi par une oraison jaculatoire écrite par une main différente de l'auteur du traité.

*La Complainte de la Sainte Ecriture* se distingue des écrits judaïsants contemporains par le choix heureux de la forme de monologue qui suggère une position impartiale au-dessus des orientation sectaires. Les quelques citations traduites suffisent pour démontrer que l'auteur était moins exégète qu'érudit. Les lieux bibliques qu'il cite ou qu'il paraphrase sont parmi les plus connus devant le public contemporain. Il laisse en revanche découvrir des connaissances approfondies en droit laïc et en historiographie. Il discerne les catégories des sources, accentue la continuité concernant non seulement les lois sacrées mais également celles des lois du droit public et privé. Il avoue son intérêt qu'il porte aux affaires d'Etat et montre une intimité en juridiction. Selon sa nationalité, il pouvait appartenir au peuple sicule, car les autres nationalités de la Transylvanie (les saxons, les roumains et les hongrois) sont mentionnées avec un certain écart. La langue fluide et vigoureuse du traité, sa structure claire accusent un écrivain expérimenté, prédecesseur des grands «debaters» du 17<sup>e</sup> siècle. Le style, le vocabulaire et l'argumentation montrent des points communs avec le traité écrit *Az zsidó hiten valók közül kiszakadott ember ellen* (Contre celui qui se faisait déraciner de parmi ceux de la confession juive), attribué à András Eössi.<sup>20</sup>

<sup>20</sup> Selon la chronique de Ferenc Nagy Szabó, «vers l'année 1588, l'arianisme s'est encore renouvelé, parce qu'un homme de grande famille habitait à Szent-Erzsébet du nom András Eössi. Celui-ci, je dis, a tant lu la Bible qu'il a fini par en déduire [inventer] la religion sabbatique. Il a trompé beaucoup de personnes, en montrant les loci clairs à la communauté crédule.» In: ETA, I, 1855, 29. On sait, depuis les recherches de Róbert Dán, que cette généalogie ne correspond pas à la réalité puisque les judaïsants ont puisé leurs doctrines dans l'œuvre intitulée Mattanjah de Matthias Vehe-Glirijs. Voir: Róbert DÁN, *Matthias Vehe-Glirijs. Life and Work of a Radical Antitrinitarian with his Collected Writings*, Budapest-Leiden 1982 (Studia humanitatis, 4). Pourtant, il est vrai que András Eössi a popularisé ces doctrines dans ses chants et dans ses traités de langue vernaculaire. Les chants et les traités en question sont publiés: RMKT (17<sup>e</sup> s.) 5.



## Sur la genése d'une polémique catholique contre Enyedi (Ambrosio Peñalosa: *Opus egregium...* 1635)

La première réfutation catholique contre les *Explicationes locorum Veteris et Novi Testamenti* de György Enyedi<sup>1</sup> n'a vu le jour qu'en 1635 à Vienne, 37 ans après la parution du livre de l'évêque antitrinitaire. Son auteur: un théologien jésuite d'origine espagnole, professeur au Collège de Vienne, Ambrosio de Peñalosa; l'ouvrage a pour titre *Opus egregium de Christi et Spiritus Sancti divinitate nec non Sanctissimae Trinitatis mysterio contra Judaeos, Photinum, Socinum, Eniedinum aliasque veteres et novos Arrianos* (c'est-à-dire *Oeuvre excellente sur la divinité du Christ et de l'Esprit Saint, et sur le mystère de la Sainte Trinité contre les juifs, Photinus, Sozzini, Enyedi et les anciens et les nouveaux ariens*); il comprend 669 pages in-quarto.<sup>2</sup>

Le livre de Peñalosa n'est pas un des ouvrages polémiques les plus connus et plus importants de son époque, il nous suggère tout de même plusieurs questions. D'abord, pourquoi le camp catholique s'est attardé pendant 37 ans à répondre au traité d'Enyedi. S'il était tellement difficile à répondre, ou si la polémique ne représentait presqu'aucun intérêt pour les catholiques, pourquoi avoir malgré tout publié cette réfutation? Quel était donc le but de sa publication, et a-t-elle produit un effet quelconque sur le public unitarien et catholique? Je ne prétends pas, bien sûr, résoudre tous les problèmes concernant le livre de Peñalosa, encore moins analyser le contenu de l'ouvrage, je m'efforcerai tout simplement de mettre la première refutation catholique dans son *contexte historique* plus large en présentant les circonstances de sa naissance, et de dégager quelques pistes de recherche pour une analyse qui reste à faire par la suite.

On peut constater sans craindre d'exagérer que l'oeuvre d'Enyedi, parue en 1598, avait une importance exceptionnelle dans la théologie antitrinitaire de la Transylvanie du début du 17<sup>e</sup> siècle. Les *Explicationes* représentaient un minimum théologique acceptable pour toutes les tendances de l'antitrinitarisme de l'époque. Enyedi a intégré les arguments bibliques contre la Trinité dans un système cohérent et logique. Il présente la position des antitrinitaires comme si elle était tout à fait uniforme et homogène, par contre il s'efforce démontrer que les défenseurs de la Trinité ont des opinions complètement divergeantes. C'est bien la reprise de l'argumentation traditionnelle des controverses religieuses: on a reproché aux adversaires la discorde et la division internes. En vérité, les antitrinitai-

<sup>1</sup> *Explicationes*, 1598; cf. *Bibliotheca Dissidentium*, XV, 76–78.

<sup>2</sup> Carlos SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, VI, Bruxelles–Paris 1895, 470.

res, eux aussi, étaient très désunis sur les questions doctrinaires. Enyedi a cependant réussi à prouver le contraire: il a maintes fois affirmé l'homogénéité de la foi unitarienne, ce qui a constitué un défi aux théologiens calvinistes et protestants.<sup>3</sup>

Grâce au succès que le traité de l'évêque unitarien avait obtenu, les jésuites ont tout de suite reconnu son importance, et ils ont immédiatement demandé une réfutation catholique. La Compagnie de Jésus a déployé au tournant du 16<sup>e</sup>–17<sup>e</sup> siècle une activité pastorale et pédagogique très importante dans la Principauté de Transylvanie, les pères entretenaient un collège prestigieux à Kolozsvár, qui faisait concurrence à celui des unitariens.<sup>4</sup> Les jésuites de Kolozsvár, théologiens bien formés et ouverts aux controverses religieuses, se sont très vite aperçus du danger que le livre d'Enyedi a représenté pour la cause du catholicisme. Ils ont envoyé un exemplaire de l'ouvrage au recteur du collège de Vágsellye, Alfonso Carillo, ancien supérieur de la mission de Transylvanie, qui l'a expédié, au mois de mai 1600, à Rome, à l'attention du préposé général de la Compagnie, Claudio Acquaviva. Carillo a proposé au général de confier la tâche de la réfutation à Roberto Bellarmino ou à Gregorius de Valentia, les controversistes catholiques les plus connus de l'époque, puisqu'il était convaincu que «ce livre pestilentieux des ariens était très dangereux».<sup>5</sup> Selon la réponse d'Acquaviva, envoyée le 21 mai, le livre n'aurait pas encore arrivé à Rome, mais le général s'est engagé à charger quelqu'un de la réfutation.<sup>6</sup>

On ne trouve plus de trace de cette affaire dans la correspondance des jésuites avant 1617. Cela s'explique par le fait que l'ordre avait des difficultés beaucoup plus grandes en Transylvanie dans les premières années du 17<sup>e</sup> siècle: en 1603, le collège de Kolozsvár a été saccagé par la foule exasperée et furieuse. En outre,

<sup>3</sup> ENYEDI, *Válogatott*, 5–27 [introduction pour les œuvres choisies de György Enyedi].

<sup>4</sup> Les sources concernant l'activité des jésuites en Transylvanie ont été publiées: Andreas VERESS, *Epistolae et acta jesuitarum Transylvaniae temporibus principum Báthory* (1589–1613), I–II, Budapest 1911–1913 (Fontes Rerum Transylvanicarum, I–II); MAH, *passim*; *Jesuita Okmánytár*; Quelques études fondamentales: Endre VERESS, *A kolozsvári Báthory-egyetem története lerombolásáig, 1603-ig* (L'histoire de l'Université Báthory de Kolozsvár, jusqu'à sa destruction en 1603), Kolozsvár 1906; Vencel BÍRÓ, *A római katolikusok helyzete és hitelete Erdélyben a jezsuiták első betelepülése idején* (1579–1588-ig) (Les conditions de vie et la vie religieuse des catholiques en Transylvanie au moment de la première introduction des jésuites, 1579–1588), A kolozsvári piarista gimnázium értesítője, 1914 (Revue du lycée des frères pieux de Cluj, 1914), 3–25; IDEM, *La politique religieuse et scolaire d'Etienne Báthory en Transylvanie*, in: *Étienne Báthory, roi de Pologne, prince de Transylvanie*, Cracovie 1935, 52–66; Antal MESZÉNYI, *A magyar jezsuiták a XVI. században* (Les jésuites hongrois au XVI<sup>e</sup> siècle), Budapest 1931, 86–200; Szabolcs BARLAY Ö., *Romon virág. Fejezetek a Mohács utáni reneszánszról* (Fleur sur les ruines. Études sur la renaissance d'après Mohács), Budapest 1986, 96–142.

<sup>5</sup> MAH, IV, 463.

<sup>6</sup> MAH, IV, 465. L'exemplaire envoyé à Rome est selon toute probabilité identique à l'exemplaire qui se trouve actuellement dans la Biblioteca Casanatense. La côte du volume: HH, XII, 66. J'ai eu l'occasion de consulter cet exemplaire qui ne comporte aucune note marginale. Giuseppina FLORIO–Flavia ONOFRI, *Le cinquecentine della Biblioteca Casanatense*, II, Roma, 1997, 241. Cf. aussi le beau recueil: *Inquisizione e Indice nei secoli XVI–XVII. Controversie teologiche dalle raccolte Casanatensi*, Roma 1998.

les jésuites ont dû quitter la principauté deux ans plus tard, en 1605.<sup>7</sup> Les circonstances historiques n'étaient donc pas favorables à mener à bien une réponse bien fondée et efficace contre les *Explicationes*. Les jésuites n'ont repris les projets de réfutation qu'après le rétablissement de la mission jésuite en Transylvanie.

Ce rétablissement de l'activité de l'ordre est strictement lié à la relation personnelle (qu'on peut, sans exagérer, qualifier d'amitié) entre le prince Gábor Bethlen et son ancien condisciple, le Père István Szini. Szini, né d'une famille calviniste de Gyulafehérvár vers 1580, a fréquenté l'école calviniste de la ville avec Bethlen.<sup>8</sup> Après sa conversion au catholicisme, il est entré à la Compagnie de Jésus à Rome, en 1602. Ayant terminé ses études dans le Collège Romain, il a travaillé à Macerata en tant que ministre (c'est-à-dire économiste du collège), puis, en 1612, le général Acquaviva l'a envoyé en mission, accompagné du Père Bartol Kašić, dans la Hongrie Ottomane.<sup>9</sup> Il a demeuré à Belgrád jusqu'en 1616. S'entendant très mal avec les franciscains bosniaques, le père jésuite a dû quitter la ville, et à l'appel de son ancien ami, Gábor Bethlen, il s'est rendu en Transylvanie à la fin de 1616.<sup>10</sup> En dépit de la tolérance religieuse affichée, le catholicisme était particulièrement défavorisé par les lois transylvaines: les catholiques étaient dépourvus du droit de s'élire d'évêques et les jésuites firent l'objet d'une proscription du pays.<sup>11</sup> Malgré cette proscription en vigueur, Bethlen a permis à Szini, et à partir de 1618 à ses compagnons également, de travailler dans le pays, le père étant considéré comme le protégé personnel du prince, qui l'a aidé pécuniairement aussi.<sup>12</sup> Szini a travaillé jusqu'à sa mort en 1645 à Gyulafehérvár,<sup>13</sup> tandis que les autres jésuites se sont établis à Kolozsmonostor<sup>14</sup> et à Karánsebes,<sup>15</sup> (plus tard à Udvarhely<sup>16</sup>).

<sup>7</sup> Sur ces événements: Klára JAKÓ, *Az első kolozsvári egyetemi könyvtár története és állományának rekonstrukciója (1579–1604)* (L'histoire de la première bibliothèque universitaire de Cluj et la reconstruction de ses fonds), Szeged 1991, 24–31 (Adattár, 16/1).

<sup>8</sup> Missziók, 64–65. Archivum Romanum Societatis Iesu, Fondo Gesuitico, vol. 540, fol. 274r.

<sup>9</sup> Ladislaus LUKÁCS, *Catalogi personarum et officiorum Provinciae Austriae Societatis Iesu*, II, Romae 1982, 766.

<sup>10</sup> Missziók, 60–281, passim.

<sup>11</sup> Fortunát BOROS, *A protestáns fejedelmek kora* (L'époque des princes protestants), in: *Az erdélyi katolicizmus múltja és jelene*, Dicsőszentmárton 1925, 61–82; Antal JAKAB, *Az erdélyi római katolikus püspöki szék betöltésének vitája a XVII. században* (Débat sur la nomination d'évêque catholique transylvain), Kolozsvár 1944 (Erdélyi Tudományos Füzetek, 172); cf. aussi les ouvrages cités dans la note 4.

<sup>12</sup> Missziók, I/2, 265–269, 333–334 et passim; Vencel Bíró, *Bethlen Gábor és az erdélyi katolicizmus* (G. B. et le catholicisme transylvain), Cluj-Kolozsvár 1929, 14–17.

<sup>13</sup> *Litterae Annuae Provinciae Austriae Societatis Jesu*, 1647, Österreichische Nationalbibliothek (Wien), Cod. 12044, pag. 146–147 (l'éloge du père Szini).

<sup>14</sup> Vencel Bíró, *A kolozsmonostori belső jezsuita rendház és iskola Bethlen és a Rákóczi fejedelmek idejében* (Le couvent et l'école des jésuites à Kolozsmonostor à l'époque des princes Bethlen et Rákóczi), EM, 36(1931), 117–130.

<sup>15</sup> Antal MOLNÁR, *Jezsuita misszió Karánsebesen (1625–1642)* (La mission jésuite à Karánsebes), Történelmi Szemle, XLI(1999), 127–156.

<sup>16</sup> Antal MOLNÁR, *Az udvarhelyi jezsuita Missio Siculica kezdetei az 1650-es években* (Les débuts de la Missio Seculica jésuite à Udvarhely dans les années 1650), Regnum, 6(1994), 3–4, 71–89 (Magyar Egyháztörténeti Vázlatok).

Dès son arrivée en Transylvanie, le Père Szini a repris l'idée de la réfutation du livre intitulé *Explicationes* de György Enyedi. Entre 1617 et 1635, il sollicite, dans ses courriers envoyés à Rome, la rédaction d'une réponse solide et approfondie de la part des catholiques.<sup>17</sup> Il souligne: (en accord avec son compagnon, Gergely Vásárhelyi<sup>18</sup>) il est particulièrement important de mener à bien cette réfutation étant donné que les unitariens n'hésitent pas à prétendre que personne n'est capable de le faire.<sup>19</sup> Selon les pères jésuites, le livre de l'évêque unitarien est hautement perfidieux et dangereux parce que c'est grâce à cet ouvrage que «les âmes transylvaines se penchent vers l'unitarisme». Derrière les instances des jésuites pour la refutation, on peut soupçonner la pression du prince Bethlen Gábor, qui voulait profiter de la présence des jésuites pour le succès de sa politique répressive contre les unitariens.<sup>20</sup>

La traduction des *Explicationes*<sup>21</sup> (préparée par Máté Thoroczkai, évêque unitarien lui aussi, est publiée en 1619–1620 à Kolozsvár, avec l'aide et l'intercession du chancelier de Bethlen, Péchi Simon<sup>22</sup>) a ajouté à l'inquiétude des pères jésuites. Ce livre étant très répandu, d'après le témoignage du missionnaire, la réfuta-

<sup>17</sup> *Bibliotheca Dissidentium*, XV, 30–39.

<sup>18</sup> Béla HOLL, *Vásárhelyi Gergely pályája (1560–1623)* (La carrière de Gergely Vásárhelyi), ItK, 87(1983), 150–162.

<sup>19</sup> «Si trova un libro chiamato Georgio Eniedino, scritto contra la Santissima Trinità. Questi Samosateniani se ne vantano non trovarsi niuno, che lo rifiuiti. Vostra Paternità Molto Reverenda pensi di qualcuno che lo rifiuiti. Non si crederia quanti si pervertano con quello.» (István Szini au préposé général Muzio Vitelleschi, Gyulafehérvár, le 21 novembre 1617.) *Missziók*, I/2, 280.

<sup>20</sup> «Reverenda Paternitati Vestrae dicit Pater Stephanus scripsisse de refutatione libri pestilentiissimi Georgii Enyedi ministri Claudiopolitani. Optime esset consultum huic patriae, si Reverenda Paternitas Vestra curaret refutari. Tota videtur Transylvania ex eo libro pestifero propendere in Arianismum. Illustrissimus Princeps post festum Sancti Michaelis omnino constituit indicere disputationem publicum contra arianos, quos summo odio prosecutur. Vult ut homines Societatis intersint habitu mutato.» Gergely Vásárhelyi à Vitelleschi, Gyulafehérvár, le 7 août 1618, *ibid.*, 326, 329, 355. Sur la dispute mentionnée: József POKOLY, *Az erdélyi reformatius egyház története* (L'histoire de l'Église Réformée de Transylvanie), II, Budapest 1904, 69.

<sup>21</sup> Az O és Vy Testamentum-beli helyeknek, mellyekből az Háromsagról való tudomány szokták állatni, magyarázattyok. Enyedi György, Erdély országában az egy Atya Isten, es az ő Sz. Fia, az Iesus Christus felől, Sz. Lélek által ki adatott tudományban eggyező Ecclesiáknak Püspöke által Deák nyelven íratott. Es annak-utánna Torozkai Mátetől ugyan azon Ecclesiáknak Püspökétől magyar nyelvre fordítatott, Kolozsvár 1619, 1620; RMNY 1187, 1222.

<sup>22</sup> Sur le contexte historique et les circonstances de la publication: Kálmán Tóth, Könyvnyomató Makai Nyíró János deák. (*Fejezet a Heltai nyomda történetéből*), in: *Emlékkönyv Kelemen Lajos születésének nyolcvanadik évsfordulójára*, Bukarest 1957, 589–600. L'annuaire de la province autrichienne de la Compagnie fait aussi allusion à cette traduction: «Ad errores suos propagandos vulgari lingua edidit in lucem [Péchi Simon] Georgii Eniedini pestilentem librum, contra quem antidotum expectamus promissum a Reverendo Admodum Patre Generali, qui scripsit se commisurum alicui, ut refellatur. Utile erit opus plurimum cum omnibus, tum iis praesertim, qui ab Ario desciverunt ad Ecclesiae sinum.» *Missziók*, I/2, 437.

tion aurait une importance stratégique.<sup>23</sup> Szini pense qu'en se basant sur une réponse catholique convaincante, les jésuites pourraient convertir la plupart des antitrinitaires, qui avaient beaucoup plus d'inclination pour le catholicisme, que pour les autres branches du protestantisme.<sup>24</sup> Le fait que le Père Szini ne s'est inquiété que du livre d'Enyedi, est pour le moins étonnant, puisque les représentants des églises réformée et antitrinitaire transylvaines avaient publié une quantité considérable d'ouvrages religieux, qui ne semblaient guère intéresser les missionnaires jésuites.

La direction de la Compagnie de Jésus a donné une réaction ambiguë aux instances du Père Szini: en apparence, le père général aussi bien que le père provincial ont soutenu la cause de la réfutation, mais au fond, ils ne se sont pas vraiment occupés de la question. Le père général, Muzio Vitelleschi a renvoyé l'affaire à la compétence des pères provinciaux autrichiens (il faut savoir que les établissements des jésuites en Hongrie et en Transylvanie appartenaient à la province autrichienne), mais les pères provinciaux ne se sont pas beaucoup souciés du problème. Cela explique que, malgré les sollicitations d'István Szini, pendant presque 10 ans rien n'a été fait à propos de la réfutation.<sup>25</sup> Le manque d'intérêt de la part de la direction romaine et locale s'explique en premier lieu par la stratégie et par les possibilités de la Compagnie de Jésus en territoire hongrois. Les dirigeants de l'ordre, en tirant la leçon de l'adversité des pères en 1603 et 1605, savaient très bien, que la mission de Transylvanie (avec 3–4 missionnaires) n'a pu survivre que grâce à la bienveillance du prince actuel. On ne pouvait donc pas espérer une grande expansion dans le pays duquel, n'oublions pas, les jésuites étaient officiellement proscrits.<sup>26</sup> La Compagnie a concentré ses forces sur la Hongrie royale, où les conversions des magnats et l'appui du cardinal Pázmány

<sup>23</sup> «Refutationem Georgii Eniedi Samosateniani, per Reverendum Patrem Caldium [Káldi György], avide expectamus; nec immerito. Cancellarius enim, qui olim Sabbathariorum coryphaeus erat, iam Nazareus est; cibis ordinariis, nec vino utitur; publicum in locum raro prodit; sagum depositus, togam utitur; scholas erexit, docet; verendum, ne huius patrocinio et Arianorum feces et Iudeorum quisquiliae ex ipsis inferis educantur. Hoc libro vehementer utuntur omnium sortium homines; quo refutato omnis eorum spes in nihilum facile cedet.» (Szini à Vitelleschi, Gyulaféhérvár, le 12 mai 1628.) Archivum Romanum Societatis Iesu, Austria, vol. 20, fol. 228r.

<sup>24</sup> «Refutationem Georgii Eniedi videre haudquaquam potui. Negotium istud est adeo necessarium, nihilque aequae ita urgens, atque illud esse censemur ad convertendos Samosatenos Transylvanos, quorum pars nostrae mallet fidei manus dare, quam alteri ulli ex sectis hic vigentibus. Facilius etiam eos esset Christo lucrari, quam caeteros. Dicere solent se centuplo malle catholicos quam calvinistas esse. Dominorum pars maxima, olim fuit arrianismo isto infecta, qui modo ex constantioribus et ferventioribus catholicis apud nos sunt.» (Szini à Vitelleschi, Gyulaféhérvár, le 3 janvier 1625.) *Missziók*, I/2, 439.

<sup>25</sup> *Bibliotheca Dissidentium*, XV, 30–37.

<sup>26</sup> Andreas VERESS, *Annae litterae Societatis Jesu de rebus Transylvanicis temporibus principum Báthory (1589–1613)*, Budapest 1921, 230–240 (Fontes Rerum Transylvanicarum, 5).

ont ouvert des horizons très vastes pour les jésuites.<sup>27</sup> L'activité littéraire des pères hongrois – livres de dévotion et ouvrages polémiques contre les luthériens et les calvinistes – a bien servi cette expansion.<sup>28</sup> Dans cette perspective, la polémique engagée contre les antitrinitaires (présents seulement en Transylvanie et dans la Hongrie Ottomane) était sans véritable intérêt pour les jésuites autrichiens et hongrois, étant donné que ces controverses religieuses n'avaient aucun enjeu du point de vue de l'expansion et de l'activité pastorale de l'ordre.

Les instances assidues de Szini et les recommandations du général Vitelleschi ont enfin donné un certain résultat: en 1626, le provincial, Floriano Avancino a chargé le Père György Káldi de la réfutation.<sup>29</sup> Káldi était considéré comme l'écrivain jésuite le plus important de son époque. En 1626, il travaillait, à Vienne sur la traduction hongroise de la Bible.<sup>30</sup> Le père surchargé s'est certainement livré à l'étude du livre d'Enyedi, puisqu'il en fait mention dans son sermonnaire. Mais, malgré sa promesse faite à Bethlen, étant nommé recteur au collège de Pozsony, il ne pouvait plus continuer ce travail.<sup>31</sup>

Pour remplacer Káldi, le provincial a désigné un père espagnol, Ambrosio de Peñalosa qui vivait depuis 1627 dans le collège de Vienne, il avait enseigné la théologie à l'université et il avait également exercé la fonction de confesseur de la reine.<sup>32</sup> Peñalosa ne parlait que l'espagnol et le latin, il ne pouvait donc déployer presqu'aucun ministère pastoral dans la capitale des Habsbourg. Peñalosa, théologien bien formé et disposant de beaucoup de temps libre, a entrepris la rédaction de la réfutation en 1629, et il l'a achevée en automne 1631.<sup>33</sup> Les deux censeurs députés par le père provincial György Forró, Giovanni Dicastillo et Johann Jacob Curtius n'ont rempli leur tâche qu'en 1633 et en 1634. Ils ont unanimement proposé l'impression de l'ouvrage en suggérant néanmoins quelques petites modifi-

<sup>27</sup> Vilmos FRANKL [FRAKNÓI], *Pázmány Péter és kora* (P. P. et son temps), I–III, Pest 1868–1872, passim; Konrád SZÁNTÓ, *Pázmány főpásztori tevékenysége* (L'activité pastorale de P. P.), in: László LUKÁCS–Ferenc SZABÓ (éd.), *Pázmány Péter emlékezete. Halálának 350. évfordulóján*, Róma 1987, 269–304. Dans ce volume se trouve une bibliographie exhaustive de Pázmány établie par László POLGÁR (449–484); István BITSKEY, *Pázmány Péter*, Budapest 1986, 116–213 (Magyar História Életrajzok).

<sup>28</sup> KLANICZAY, *Irodalomtörténet*, II, 126–142, 397–430.

<sup>29</sup> *Bibliotheca Dissidentium*, XV, 35.

<sup>30</sup> László LUKÁCS, *Káldi György, a bibliafordító* (K. Gy. comme traducteur de la Bible), Katolikus Szemle, 7(1955), 129–133; IDEM, *Újabb adatok Káldi Bibliafordításának történetéhez* (Nouvelles données pour la traduction de K. Gy.), A Káldi György Társaság Civitas Dei évkönyve, 1(1956), 7–24.

<sup>31</sup> «Refutationem Georgii Eniedi nondum luci datam vidimus. Reverendus Pater Georgius Kaldi quantae iacturae sit toti nationi hungaricae, dici non potest, ex quo Reverendi Patris Provincialis socius esse caepit. Vix enim nostra natio parem habuit. Scio, quantopere suspiciant eum arriani, calviniani, catholici. Serenissimus ipse Princeps, cui etiam se obulerat auctorem refutationis Georgii Samosateniani.» (Szini à Vitelleschi, Gyulafehérvár, le 20 janvier 1629.) Archivum Romanum Societatis Jesu, Austria, vol. 20, fol. 233r; *Bibliotheca Dissidentium*, XV, 36–37.

<sup>32</sup> SOMMERVOGEL, *op. cit.*, 470–471.

<sup>33</sup> *Bibliotheca Dissidentium*, XV, 37.

cations. Le père général a donné son consentement à la parution le 5 août 1634, le père provincial l'a approuvé le 5 octobre 1634.<sup>34</sup> Le gros livre in-quarto a paru en 1635 chez Mathaeus Formica à Vienne, intitulé *Opus egregium*. Le choix du titre montre déjà la grandiosité et l'importance de l'ouvrage. Avant la publication, Szini a suggéré au préposé général que le traité soit traduit et que son latin soit simplifié. Il a proposé, comme traducteur, Vásárhelyi Dániel, frère de Vásárhelyi Gergely.<sup>35</sup>

Finalement, il nous faut constater que la réfutation d'Ambrosio Peñalosa contre les *Explicationes locorum Veteris et Novi Testamenti* de György Enyedi a sans doute trompé les espérances des missionnaires jésuites de Transylvanie. On ne trouve pratiquement aucune trace de sa diffusion ou de sa réception, les missionnaires ne faisaient jamais mention de l'existence ou de l'utilisation de l'ouvrage. L'insuccès du livre est certainement dû à sa lourdeur et son aridité; les renvois fréquents aux chapitres précédents et postérieurs ont pour conséquence que le lecteur se perd dans la jungle des raisonnements. En outre, l'argumentation souffre du manque d'originalité et d'élan polémique. Malgré tout, c'est à Peñalosa qu'appartient le mérite d'avoir rassemblé et de systématisé les argumentations catholiques contre la doctrine antitrinitaire, mais son gros manuel ne pouvait pas avoir son plein effet à cause de la situation de plus en plus difficile des confessions catholique et unitarienne dans la Principauté. Après la mort de Bethlen, la position des jésuites est devenue bien précaire, les princes Rákóczy regardant d'un mauvais œil l'activité des pères dans le pays. En 1653, ils ont dû quitter la Transylvanie.<sup>36</sup> La politique religieuse des Rákóczy n'était pas favorable aux unitariens non plus, puisqu'après 1638 leur Eglise a été réprimée, et elle a perdu son dynamisme et sa force qui l'avait caractérisée au siècle précédent.<sup>37</sup> Dans ces conditions, la polémique religieuse entre les catholiques et unitariens a perdu son importance et les parties ne se souciaient que d'assurer leur survie. La réfutation de Peñalosa n'a pas éveillé de bruyants échos, et la traduction, si nécessaire du point de vue de la réception, n'a été achevée que 100 ans plus tard, en 1732, de la plume d'un chanoine du chapitre de Gyulaféhérvár, Márton Demeter.<sup>38</sup> Mais la parution de cette traduction qui est en même temps remaniement et adaptation est déjà liée à une autre vague de la polémique catholique contre les unitariens. En effet, au début du 18<sup>e</sup> siècle, lorsque la Transylvanie devient province de l'Empire des Habsbourg, les conditions essentiellement transformées permettent la conversion massive des unitariens au catholicisme. Ce changement essentiel a réanimé la polémique catholique contre les unitariens, mais cette polémique était encore moins originale et vivante que celle du siècle précédent.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 38–39.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 39. Sur Vásárhelyi Dániel: Ladislaus LUKÁCS, *Catalogi personarum et officiorum Provincae Austriae Societatis Iesu*, I, Romae 1978, 806.

<sup>36</sup> Aurél POMPÉRY, *A két Rákóczi György és a jezsuiták* (Les deux R. Gy. et les jésuites), Magyar Kultúra, 1(1918), 99–107.

<sup>37</sup> Róbert DÁN, *Az erdélyi szombatosok és Péchi Simon* (Les sabbatiens transsylvains et Péchi Simon), Budapest 1987, 289–314 (HumRef, 13).

<sup>38</sup> *Bibliotheca Dissidentium*, XV, 50.



## Beyond the Pale: International Calvinist Attacks against Unitarianism in Transylvania

During the early seventeenth century the extent of intellectual communication between western European Calvinists and east-central European Calvinists increased considerably, and as a result the Hungarian Reformed church underwent some sort of “second Reformation.” This engagement by the Hungarian church with international Calvinism was informed partly by personal contacts across the continent. This was firstly through the large numbers of student ministers who travelled to western universities in Germany, the Dutch Republic and England, secondly by western academics such as the millenarian German theologian and famous encyclopaedist Johann Alsted who, together with his son-in-law Johann Bisterfeld, travelled to work at Gyulafehérvár, and thirdly also by central European emigrés after the 1620s, most notably the Moravian Protestant leader Johannes Comenius. Foreign Reformed theological works were also transported and translated into Hungarian in substantial numbers during this period. This international Calvinist engagement with the Reformed church across Royal Hungary and the Transylvanian principality heavily influenced the development of Reformed education and pedagogy in the region, as well as patterns of ceremony, liturgy and worship. The early seventeenth century was not only marked by these broader contacts between the Reformed clergy of Transylvania and Hungary and co-religionists from across the continent, but also by the emergence of the Reformed confession as the “public church” of the Transylvanian state under Calvinist princes. The concerted efforts by the Reformed ecclesiastical and secular élites to attach the Transylvanian populace to Calvinist religion, to ensure the cohesion and stability of the Reformed church’s organisation, and to promote the Reformed clergy’s role within the principality over social discipline, leaves little room for doubt that this period was marked by the Reformed confessionalisation of the Transylvanian principality.

These two processes: communication with foreign co-religionists and co-operation between the church and the state, had a major impact upon the position of the other three “received religions” in Transylvania, and especially that of the Unitarian church. Transylvania’s “tolerant” constitution, which allowed for the existence of Antitrinitarians at home, was hardly a matter of pride for Hungarian Calvinists but rather became something of an embarrassment internationally. In this paper I shall trace how communication between Transylvanian Reformed clergy and international Calvinism’s intellectual élite provides the context for increasingly strident attitudes amongst Transylvanian Calvinists towards Unitarians, with the Reformed church having the ability to give practical effect to that hostility through collab-

oration with the Transylvanian state to weaken Unitarianism. I shall address the impact of foreign Calvinist intellectuals on attitudes towards Antitrinitarians in Transylvania, and assess how growing concern about Socinian and Antitrinitarian theology in western Reformed churches impacted upon the experience of *peregrinatio academica* of so many Transylvanian student ministers.

Whether in Poland, Germany or the Netherlands, other Protestants more often than not were even more bitterly opposed to Unitarians and Socinians than were Catholics. When the Raków *Catechism* was translated into Latin in 1609 with a dedication of the book to James VI/I, the king responded by having a copy of this “fruit of Satan” burned by the public executioner in 1614.<sup>1</sup> In Germany, where Transylvanian student ministers attended Protestant universities in the early decades of the century, leading Calvinist theologians such as Christoph Pelargus and David Pareus produced polemic theology against Antitrinitarianism. Bartholomaeus Keckermann at Danzig even corresponded with Albert Szenci Molnár, then at Heidelberg, asking for a copy of Enyedi’s work *Explicationes*, in order better to refute Enyedi’s ideas.<sup>2</sup> The position of the Unitarian church in Transylvania indeed came under sustained attack in the early seventeenth century from the clergy élite of the Reformed church, educated at German universities. The first major salvo in this domestic conflict between the confessions was delivered by István Milotai Nyilas who dedicated a 1622 attack on Enyedi’s *Explicationes* to Gábor Bethlen, whom he praised as a destroyer of idolatry. Milotai reminded Bethlen of his shocked reaction to hearing Antitrinitarian opinions at a theological colloquium held at the Transylvanian court in 1618, and requested that Bethlen act to crush radical Antitrinitarians known as Sabbatarians. Milotai called into question the Unitarian church’s constitutional status in Transylvania, consistently referring to Unitarians using the labels of the ancient Arian and Samosatenian heresies, and Milotai claimed that only political weakness had allowed Antitrinitarianism to slip into a recognised constitutional position, whilst the rest of the Christian world condemned Unitarians as atheists.<sup>3</sup> Johann Alsted also published an attack in 1635 against Antitrinitarianism in *Prodromus Religionis Triumphantis*, this time against the writings of Johannes Crell, rector of the Polish Brethren’s academy at Raków. Alsted responded to Crell’s 1630 revision of Johannes Völkel’s Socinian thought which had been published at Raków as *De vera religione*. This was of particular importance not only because of the highly influential role which Alsted played within the Transylvanian Reformed church hierarchy, but also because the Unitarian church in Transylvania since the death of Enyedi was

<sup>1</sup> J. LECLER, *Toleration and the Reformation*, (2 vols), London 1960, vol. I, 412. Earl Morse WILBUR, *A History of Unitarianism. Socinianism and its Antecedents*, Cambridge [MA] 1946, 408–416.

<sup>2</sup> *Bibliotheca Dissidentium*, XV, 29–30. Letters from Keckermann to Molnár of 1604/5.

<sup>3</sup> István MILOTAI NYILAS, *Speculum Trinitatis*, Debrecen 1622, (RMNy 1262), 6, 38 and passim. MILOTAI NYILAS, *A mennyei tudomány szerint való írtovány* (The garden of heavenly knowledge), Debrecen 1617, (RMNy 1132), against Unitarian and Catholic beliefs.

heavily reliant on theologians and teachers from Poland, such as Crell, to furnish it with systematic theological works.<sup>4</sup>

From the 1620s the focus of Hungarian Calvinists' contact with western Europe lay in the Dutch Republic, where there were growing fears within the Calvinist establishment about sympathy amongst liberal Calvinists and other Protestants for Antitrinitarianism. A steady stream of published material had found its way from Raków to western Europe in the first quarter of the seventeenth century. Socinian refugees from Poland swelled the numbers of those in the Dutch Republic sympathetic with Antitrinitarianism from 1638, further encouraging the publication of a growing number of Socinian texts. The response of leading Dutch Calvinist theologians to the perceived spread of Antitrinitarianism was uncompromising. Utrecht university's Gisbert Voetius set out his views on the degree of permissible religious toleration in his *Politica Ecclesiastica*, drawing a clear boundary between some dissenting Protestant churches and the private practice of Catholicism which Voetius deemed fell within the Pale of acceptability in a Christian society, but he proscribed Socinianism, Antitrinitarians of any kind, deists and atheists as clearly beyond that Pale. Voetius still remained highly suspicious of other dissenting groups such as Mennonites, Remonstrants and Collegiants, since he believed they might well harbour Antitrinitarians within their midst. To support this case, Voetius translated into Dutch a work of Nicholas Vedelius, formerly of Geneva and then at Deventer, which linked Remonstrants with Socinianism. Johannes Cocceius at Leiden, although not often in agreement with Voetius, was equally hostile to Antitrinitarians, and Cocceius' Leiden ally Abraham Heidanus considered Antitrinitarianism the chief threat to Christianity.<sup>5</sup>

One incident in particular highlights how the arrival of Socinian refugees from Poland incited the angry enmity of Dutch Calvinists, and how this in turn affected Reformed Hungarian and Transylvanian student ministers studying in the Dutch Republic. In 1638 Jan Stoński, formerly minister at Raków, wrote from exile in Holland to Adam Franck, minister of the Saxon Unitarian church in Kolozsvár, of his discovery of Antitrinitarians in the Dutch Republic; "most of them are Arians or near-Arians, who admit that knowledge of the doctrine [of the Trinity] is not necessary, and that they ought to treat us as brethren." The letter was however intercepted by agents of György I Rákóczi and sent to Bisterfeld, then himself at Utrecht on diplomatic mission for the prince. Bisterfeld interpreted Stoinski's letter as proof of Raków Socinians' intentions to found a colony in Holland, and he sent a copy of the letter to Voetius, stressing the continuing need to challenge Socinianism. Voetius subsequently had this letter translated into

<sup>4</sup> Johann ALSTED, *Prodromus Religionis Triumphantis*, Gyulaféhérvar 1635; WILBUR (1946), 418.

<sup>5</sup> J. ISRAEL, *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall 1477–1806*, Oxford 1995, 909–16. B. J. KAPLAN, *Calvinists and Libertines. Confession and Community in Utrecht, 1578–1620*, Oxford 1995, 261–296. Enyedi's fame mainly rests upon the later publication of his theology in the Dutch Republic as *Explicationes locorum Veteri et Novi Testamenti, ex quibus Trinitatis dogma stabiliri solet*, Groningae 1670.

Dutch and publicly posted across Utrecht, with a favourable commentary on the Transylvanians' own efforts to weaken their Unitarian church, most recently through the restrictions imposed by the Dés Complanatio.<sup>6</sup> Indeed in 1639 a lengthy refutation by Bisterfeld of Johannes Crell's theology was published at Leiden as *De uno Deo*, cementing the co-operation of the previous year between leading Reformed figures in Transylvania and the Dutch Republic to curb Antitrinitarian influence.<sup>7</sup> This suggests that contact between Europe's Calvinists not only led to diplomatic attempts to co-ordinate the plans of Calvinist princes and states, but also to combined polemic attacks on confessional opponents. However Transylvania's diplomatic contacts and this campaign against Antitrinitarianism also encompassed some connections between Calvinists and Catholics. Bisterfeld's anti-Socinian work aroused the interest of the Catholic Marin Mersenne at Paris. Mersenne had presumably met Bisterfeld when the latter visited the French court as Rákóczi's envoy. Mersenne later wrote to Bisterfeld about his recent work, and wrote to others amongst his contacts interested in experimental philosophy such as Johann Hevelius at Danzig, and André Rivetus at The Hague, discussing Bisterfeld's new book, seeking works by Socinians to refute their ideas, and reviewing the nature of Socinian theology, which Mersenne described as approaching deism or atheism.<sup>8</sup>

Leading Dutch theologians, participating in this international drive amongst Protestant intellectuals to refute the perceived hydra of Antitrinitarian and Socinian theology, were also anxious to turn their opposition into practical measures. In 1628 the synods of Holland petitioned the States not to tolerate Socinians, but Dutch regents continued broadly to favour religious liberty, and when in 1639 the synod of South Holland again pressed the States for action against Socinians, they received only the promise that Socinians would not be allowed to enter the

<sup>6</sup> Albert VÁRI, *Kapcsolatok az erdélyi unitáriusok és a hollandiai remonstránsok között* (Relationships between the Transylvanian Unitarians and the Dutch Remonstrants), KM, LXIV(1932), 109–20, 167–83. Ö. MIKLÓS, *Statorius János lengyel socinianus lelkész levele Frank Ádám kolozsvári unitárius lelkészhez, 1638-ból* (The letter of J. S., a Polish socinian minister to A. F., Unitarian minister in Kolozsvár), KM, II(1917), 68–85. WILBUR [1946], 552: *Translaet van seckere Latijnsche brief geschreven door eenen Sociniaensch Predicant, waer van het Latijnsche exemplaer (in Transylvanië gheintercipeert zijnde)*, 1639.

<sup>7</sup> Johann BISTERFELD, *De Uno Deo. Patre, Filio, ac Spiritu Sancto mysterium pietatis, contra Iohannis Crellii Franci libros duos breviter defensum*, Leiden 1639. LECLER (1960), vol. 1, 418–21.

<sup>8</sup> Mersenne to Rivetus in 1641; "ils (Socinians) approchent fort de ceux-cy (Atheists, Deists), mais parce qu'ils recoivent toute l'Ecriture sainte, ils tiennent un nouvel estage. Mais puisque M. Bisterfeld refutera Enjedius, je suis content de ce conste-là." *Bibliotheca Dissidentium*, XV, 41–45. Bisterfeld was also in contact with Samuel Hartlib and John Dury at this time. Hartlib was then trying to popularise Cornelian pansophic ideas, corresponding with Mersenne in 1639. C. WEBSTER, *The Great Instauration. Science, Medicine and Reform, 1626–1660*, London 1975, 53–55; S. PUMFREY, *The Hartlib Circle and Magnetic Philosophy*, in: M. GREENGRASS, M. LESLIE and T. RAYLOR (eds), *Samuel Hartlib and Universal Reformation*, Cambridge 1994, 259–63.

country. Anti-Trinitarian books were nevertheless seized and burned by local authorities at Leiden and Rotterdam. In 1645 the Amsterdam sheriff discovered 550 copies of Crell's works, and had them publicly burned.<sup>9</sup> Given this atmosphere in the Dutch Republic particularly between the 1630s and 1650s, and especially at Dutch universities, it is hardly surprising that visiting Reformed student ministers were inculcated with the imprint of stern Calvinist orthodoxy and strident polemic theology, or that many of the public disputations by Hungarian and Transylvanian Reformed student ministers at Dutch universities were concerned with attacks against Antitrinitarian doctrinal positions. Transylvanians' first-hand experience of Unitarianism at home was greatly valued in the west, and theology professors at western universities were anxious that Transylvanians should be familiar with arguments against Antitrinitarianism before returning home.<sup>10</sup>

The published collections of academic disputations by Transylvanian and Hungarian Reformed students at various universities show clearly the extent of the polemic training available against Antitrinitarianism. To take one example from these disputations, András Almási, who had formerly served as a teacher for the small Reformed congregation in the Unitarian citadel of Kolozsvár, gave a disputation on Trinitarian orthodoxy and the errors of Antitrinitarians under Nicholas Vedelius at Franeker in 1640.<sup>11</sup> Other disputations appeared in collections such as those by Márton Tallyai and István Jenei amongst ten anti-Socinian disputations by Hungarians and Transylvanians under Johannes Polyander at Leiden university. These disputations, given before 1640, either directly attacked Antitrinitarian writers, or detailed Reformed understanding on the role and person of Christ. This collection of disputations was dedicated by Polyander to the Transylvanian prince, György I Rákóczi, with Polyander expressing the wish that the church in Transylvania continue to flourish under his leadership. Polyander also recognised the valuable contribution of students from Transylvania who, he claimed, had come to the Dutch Republic to defend Reformed orthodoxy, and to share their knowledge of Antitrinitarianism with the Dutch church.<sup>12</sup> Meanwhile in Transylvania, the slur of being tainted by Antitrinitarianism was fast becoming the centre of religious debate, with accusations of Samosatenianism even raised in the

<sup>9</sup> WILBUR [1946], 553.

<sup>10</sup> WILBUR, *History*. Disputations by Hungarians at Dutch universities which were published directly against Antitrinitarianism include; at Franeker, RMK III, nos. 1361, 1377, 1407, 1476, 1521, 1556, 1767, 1932 and 1984; at Leiden, RMK III/1503, 1550, 1686, 1687, 1703 and 1892; at Utrecht, RMK III/1508, 1782 and 1972; and at Groningen, RMK III/1750a. Some Transylvanian Unitarians may also have attended Dutch universities without declaring their identity.

<sup>11</sup> András ALMÁSI, *Disputatio theologica*, Franeker 1640. *Bibliotheca Dissidentium*, XV, 36–42.

<sup>12</sup> Johann POLYANDER, *Prima concertatio anti-Sociniana disputationibus XLVIII in Acad. Leydensi*, Amsterdam 1640, nos 3, 4, 5, 7, 9, 13, 15, 28, 30 and 48. István MONOK, *Johannes Polyander magyar kapcsolataihoz* (Data to the Hungarian connections of J. P.), in: J. HERNER (ed.), *Tudós levelek művelődésünk külföldi kapcsolataihoz, 1577–1797*, Szeged 1989, 89–115 (Adattár, 23).

December 1638 debate between Pál Medgyesi and the Jesuit, Dániel Vásárhelyi.<sup>13</sup> In 1645 superintendent István Geleji Katona, educated at Heidelberg, lent his weight to the growing campaign against the Unitarian church, with a defence of the “heavenly secret knowledge of the Trinity.” Geleji also attacked the “dangerous sect” of Sabbatarians, and dismissed Transylvanian Antitrinitarianism as finding its “perfectly complete” form in atheism and judaising. Geleji also argued that the proud use of the name Unitarian was at odds with an adorantist religion, and therefore by definition Unitarians had moved beyond the bounds of the “binarist” religion which had been given constitutional status at Torda in 1568.<sup>14</sup>

In the Dutch Republic meanwhile there was growing pressure from the Calvinist church on the States General to have Antitrinitarianism proscribed, with Socinian books being imported, translated and published in increasing numbers. A Dutch translation of Völkel’s *De vera religione* was published in Rotterdam in 1649, but was later reprinted with an extensive refutation by Samuel Maresius, professor at Groningen. During the 1650s the volume of polemic theology from leading Dutch Calvinists indeed increased against Socinianism, as the issue fast became a reference point for Calvinist theologians to demonstrate their orthodoxy. Johannes Hoornbeek at Utrecht, Johannes Cloppenburg at Franeker, Heinrich Alting and Abraham Heidanus all produced works refuting Antitrinitarianism around the 1650s.<sup>15</sup> Whilst public meetings of Socinians were already banned, Reformed synods particularly in Holland, Friesland and Groningen continued to warn of the spread of Antitrinitarianism. In 1651 the National Synod tried again to influence the States General. The States in response took advice from Leiden university theologians including Cocceius, who produced a report agreeing with the synod that Socinianism was erroneous, and hardly different from paganism. In September 1653 the States in Holland issued an edict forbidding the import,

<sup>13</sup> Pál MEDGYESI, *Szent Atyák öröme* (The Church Fathers’ Joy), Gyulaféhérvár 1640. J. HEL-TAI, “Szent Atyák öröme” Medgyesi Pál és Vásárhelyi Dániel hitvitája (“The Church Fathers’ Joy”, the dispute between P. M. and D. V.), in: A. MISKOLCZY (ed.), *Europa: Balcanica–Danubiana–Carpathica, Annales 2/A*, Budapest 1995, 224–35.

<sup>14</sup> István GELEJI KATONA, *Tíkok Titka [...] minapéban támadott új tévelygöknek, s neveret serént Enyedi Györgynek [...] magyarázatitól [...] megoltalmaztatik* (The Secret of Secrets [...] defended from the recently born errants’ and especially Gy. E.’s explications), Gyulaféhérvár 1645, especially the introduction; “ha igaz Unitariusok, a’ Christust ne imádják, és az okon nem receptio religion vagynak, sem liberum exercitiumjok jure nem lehet” (“if they are true Unitarians they should not adore Christ, and on that account theirs is not of the received religions and they are therefore excluded from the right of freely professing their faith”). Also anti-Unitarian sermons by GELEJI, *Válság Titka*, (3 vols), Gyulaféhérvár 1645–1649.

<sup>15</sup> WILBUR [1946], 418, 555–558: Samuel MARESIUS, *Hydra Socinianismi expugnata*, (3 vols), Groningen 1651–1662. Johannes HOORNBEEK, *Socinianismi confutati*, (3 vols), Utrecht and Amsterdam 1650–1664 and *Disputationes theologicae Anti-Socinianae*, (2 vols), Leiden 1654–1662 with over 100 disputations. Johannes CLOPPENBURG, *Compendium Socinianismi confutati*, Franeker 1652. Abraham HEIDANUS, *Diatribe de Socinianismo*, published in his *De origine erroris*, Amsterdam 1678. Heinrich ALTING, *Scriptores theologici*, Amsterdam 1646.

printing, sale or circulation of Antitrinitarian and Socinian books, and a complete ban on Socinian meetings, with the states of Zeeland, Utrecht, Friesland and Groningen also issuing edicts against the spread of Antitrinitarian ideas. When a Polish Socinian, Jonas Schlichting, tried to defend Antitrinitarian views against such attacks, Cocceius was appointed by the Holland synod to respond in 1656.<sup>16</sup> Fears of growing support for Antitrinitarianism were further fuelled in the Netherlands by reports from Cromwellian England. Although Convocation of the Anglican church had acted in 1640 against the import or printing of books containing the “damnable and cursed heresy” of Socinianism, and Presbyterians had introduced an ordinance into Parliament in 1648 to punish heresies including Antitrinitarianism, neither had been enforced because of the tide of political change in England. When an English edition of the Raków catechism appeared in 1651, and Socinian writings by John Biddle reached the Dutch Republic, Calvinist theology professors responded at once. Cloppenburg refuted Biddle’s works in a tract of 1652, and when Biddle produced a *Catechism* in 1653, Nicolaus Arnold, a Polish professor at Franeker included a denunciation of Biddle in a collection of students’ disputationes against the *Raków Catechism*, and later refuted Biddle’s views in yet another tract.<sup>17</sup>

This campaign continued to affect the education of Transylvanian and Hungarian Calvinist student ministers in the Dutch Republic. At Franeker university Nicholas Vedelius published a *Collegium Hungaricum* in 1651 of 26 students who provided 54 disputationes almost all directed against Antitrinitarianism.<sup>18</sup> At Groningen meanwhile in 1650, 19 Hungarian disputationes against Antitrinitarianism were included in a volume published by Samuel Maresius. At Utrecht a collection of academic disputationes held under Voetius was published in 1648 with Hungarian Reformed student ministers discussing whether Antitrinitarians should properly be called Christians. The campaign continued unabated into the 1660s and beyond, with the Calvinist church in the Dutch Republic finding it an ongoing problem to get magistrates in the larger cities to apply laws against Antitrinitarians. More disputationes against Unitarianism were given by Hungarian ministers both in the Dutch Republic and in England, where Pál Jászberényi published an examination of Socinian beliefs, following the tradition of Hungarian Calvinists establishing their orthodox credentials in the west by attacking Antitrinitarianism.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> ISRAEL [1995], 909–16.

<sup>17</sup> WILBUR, *History*, 185–208. Nicolaus ARNOLD, *Religio Sociniana, seu Catechesis Racoviana Major* [...] *refutata*, Franeker 1654. Johannes CLOPPENBURG, *Vindiciae pro Deitate Spiritus Sancti adversus Pneumatomachum Johannem Biddellum Anglum*, Franeker 1652. Nicholaus ARNOLD, *Atheismus Socinianus a Johanne Bidello Anglo, nuper sub specioso Scripturae titulo obtrusus, jam [...] detectus atque refutatus*, Franeker 1659.

<sup>18</sup> *Opuscula Theologica Nova Nicolai Vedelii SS. Theologiae Doctoris ac Professoris in Academia Franecquerana*, Franeker 1651.

<sup>19</sup> Samuel MARESIUS, *Xenia Academica; sive I. Disputatio Theologica de Personalitate adeoque Divinitate Spiritus Sancti contra Socinianos ...*, Groningen 1650. Gisbert VOETIUS, *Selectarum Disputationum Theologicarum Pars Prima*, Utrecht 1648, 434–441, 1118–1137. Pál JÁSZBERÉNYI, *Examen doctrinae ariano-sociniana*, London 1662.

Increased contact with the forces of international Calvinism during the early seventeenth century stiffened the resolve of the Reformed church in Transylvania to defend Trinitarian orthodoxy. Travel across a confessionally divided continent not so much broadened the mind, as narrowed the horizons of Transylvanian Calvinist student ministers on the acceptable limits of belief in a Christian society. The access of leading Reformed student ministers to western universities, and of all student ministers to Calvinist dogma in domestic academies, fostered and encouraged growing animosity towards Antitrinitarianism. This animosity led to periodic attacks on the position of the Unitarian church in Transylvania, but despite the frequent and ongoing conflicts over church doctrine and practices, religious diversity and local patterns of co-existence in the region nevertheless persisted. György I Rákóczi proved willing at least to enforce laws against radical Unitarians, and support was given by the state to moves by the Reformed hierarchy, most notably by János Keserüi Dajka, to take over possession of some Unitarian churches. Rákóczi also targeted financial support to develop the small Reformed church and school at Unitarian dominated Kolozsvár.<sup>20</sup> Nevertheless the freedoms of all four constitutional religions, including the Unitarian church, remained in place. Neither did uniformity with the religion of the princes become equated with political loyalty during this period in Transylvania. Therefore it would seem that the local results across the principality of generations of divided religious and political authority could not quickly be overturned by the confessionally absolutist instincts of Transylvania's Reformed clergy. Whilst international Calvinist links between Transylvania and western Europe strengthened the Reformed confessionalisation of the Transylvanian state, there were clear limits on the extent to which established local patterns of religious co-existence were overwhelmed by the force of confessionalism in Transylvania. Transylvania's princes rather adhered to a delicate path between toleration and confessional absolutism, reflecting the enduring significance of the region's multiple religious and ethnic divisions, and enabling their political appeal for support to the Hungarian nobility to be portrayed under the banner of "Christian freedom" in opposition to the threat of Habsburg and Catholic tyranny.

<sup>20</sup> *Segesvári Bálint krónikája, 1606–1654* (The B. S.'s Chronicle), Erdélyi Történelmi Adatok, vol. 4, Kolozsvár 1862, 157–218.

## Der Karäer Isaak von Troki und seine Widerlegung der Antitrinitarier 1585

Über folgendes Buch wurde referiert: „*Befestigung im Glauben*“ von Rabbi Jizchak, Sohn Abrahams S. A. neu herausgegeben mit verbessertem hebräischen Texte überhaupt und insbesondere durch Benutzung correcterer Lesarten nach einem Manuscripte, vermehrt mit einer Uebersetzung ins Deutsche und begleitet von einigen Anmerkungen von David Deutsch, Rabbiner zu Sohrau in Ober-Schlesien. Zweite vielfach vermehrte Ausgabe. 1873. Sohrau, O.-Schl., Selbstverlag des Herausgebers. Breslau, Commissionsverlag von H. Skutsch.

Isaak Ben Abraham wurde 1525 (oder 1533) als Sohn des Abraham ben Aaron, einem gelehrten Rabbi, in Troki geboren. Er hatte eine gute Ausbildung, las viele hebräische und polnische Bücher, konnte auch russisch sprechen (Weiß-Ruthenisch). Ob er lateinisch lesen konnte, ist fraglich. Seinen genauen Bildungsstand nachzuzeichnen ist schwer, da er seine Quellen kaum angibt. Er erwähnt den „Verfasser des Buch Ikkarim“ Joseph Albo (II, 67, p. 333), Rabbi Jizchak Abrabanel „Quellen des Heils“ (I, 42, p. 252) und das „Sefer Ha-Kabbalah“ des Rabbi Abraham Ben David (I, 34, p. 208 und I, 42, p. 248). An polnischer Literatur wird „das Buch der Zeitbegebenheiten, von ihnen die große alte Chronik genannt“ angeführt (II, 65, p. 331) – es ist die „Chronik der Welt“ des Marcin Bielski (Krakau 1554) [vgl. auch I, Vorerinnerung, p. 30]. Vor allen Dingen hat er sich mit sehr vielen Gelehrten unterhalten: mit Protestanten, Katholiken, Orthodoxen, Sozinianern, „mit hohen Geistlichen, Landeshäuptern, vornehmen Beamten und bedeutenden Gelehrten“ (I, p. 9). Die Unterhaltungen mit diesen Gelehrten hat Troki dann „mir zur Erinnerung schriftlich aufgezeichnet“ (I, p. 10). Diese Gelehrten zu identifizieren, hat die Forschung bis jetzt versäumt. Im Traktat heißt es öfter: „Ein vornehmer Lutheraner äußerte sich gegen mich“ (I, 4, p. 41; vgl. II, 60, p. 328) oder „Ein Vornehmer unter den Anhängern Martin Luthers“ (II, 60, p. 328) oder „Ein christlicher Gelehrter stellte an mich folgende Frage“ (I, 1, p. 30) oder „Ein Mann aus der griechischen Nation äußerte sich gegen mich“ (I, 3, p. 40) oder „Die Christen stellen folgende Beweisführung auf“ (I, 7, p. 66). Nach solchen oder ähnlichen Einführungen folgt dann immer ein christlicher Text, an dessen Ende immer steht „Ich gab ihm folgende Antwort“, „Ich antwortete ihm“ usw.

Zumindest die ersten 50 Kapitel des Werkes geben präzise, fast in Zitationsform, Meinungen des polnischen Christentums im 16. Jahrhundert wieder. Troki sagt selbst, er habe viele Schriften „jener Secten angehörenden Gelehrten“ gelesen, die alle die Beweise für die Dreieinigkeit widerlegt hätten (I, 10, p. 86). Diese

müssten näher untersucht werden, eventuell könnten sie auch genau verschiedenen Theologen zugeschrieben werden – auf jeden Fall sind diese Kapitel eine Fundgrube für die Erforschung der christlichen Lehrmeinungen zur Zeit Isaaks von Troki.

Daß Troki häufig zitiert, ohne das Zitat als solches kenntlich zu machen, möchte ich an einer Stelle zeigen, und zwar dort, wo er begründet, warum er die „Befestigung im Glauben“ geschrieben hat. In seiner Vorrede schreibt er (I, p. 7): „Stets, alle Zeit wird der göttliche Name gelästert von jenen Streitsüchtigen, welche lästernd und zudringlich, mit den Pfeilen ihrer Zunge die unglücklichen, im Wissen schwachen, betrübten und bekümmerten Männer verwunden, welche bedrückt und bedrängt, in alle vier Weltgegenden umher gestreut, Schlag auf Schlag erleiden, denen, wegen langer Dauer der Verbannung, wegen Druckes der erschrecklichen Tagesbegebenheiten und Noth, der sie mit bitterem Unglückwasser tränkenden Zeiten, die Weisheit der Weisen abhanden kommt, und die Vernunft der Vernünftigen entschwindet, so daß die Gotteslehre abnimmt, und durchaus kein Ausspruch der Wahrheit an das Licht gelangt.“ Troki schreibt sein Buch, weil in den unglücklichen Zeiten des Exils „die Weisheit der Weisen abhanden kommt und die Vernunft der Vernünftigen schwindet“. Dies ist ein wörtliches Zitat aus der Einleitung zu Mose Ben Maimons „Mischneh Torah“ (1177), in der es heißt: „Zu dieser Zeit sind wir größeren Unglücksfällen ausgesetzt, alles nahm eine andere Wendung. Die Weisheit der Weisen ist abhanden gekommen und die Vernunft der Vernünftigen entschwindet.“ (P. 30–31 im „Buch der Erkenntnis“.) Troki hat mit dem Werk ca. 1578/1579 begonnen und es 1585 beendet. Nach seinem Tod 1594 hat Trokis Schüler Joseph ben Mordechai Malinowski aus Krakau noch das Inhaltsverzeichnis für die Kapitel II, 9–100 geschrieben und dann das Werk der Öffentlichkeit übergeben. Bevor es Wagenseil 1681 edierte und übersetzte, war der Traktat in Abschriften in ganz Europa verbreitet.

Der erste Teil des Buches hat 50 Kapitel, der zweite Teil hat 100 Kapitel:

„Der erste Theil enthält die Einwürfe der Christen und ihre Beweise, die sie gegen uns vorbringen, nebst den Erwiderungen, die wir ihnen zu entgegnen haben, ingleichen die Anführung einiger Einwürfe, die wir unsererseits gegen ihren Glauben und ihre Behauptungen vorzubringen haben. Dieser erste Theil zerfällt in eine Vorerinnerung und 50 Capitel.

Der zweite Theil enthält die Bekämpfung und Widerlegung ihrer Behauptungen und ihres Glaubens durch die Worte ihrer eigenen Evangelienbeschreiber. Dieser zweite Theil wird sich mit seinen Capiteln nach den Capiteln der Bücher des Evangeliums richten die hier angeführt werden, und deren Gesamtzahl 100 beträgt und ebenfalls eine Vorerinnerung.“ (I, p. 12–13.)

Der erste Teil behandelt vornehmlich Stellen des Alten Testaments, der zweite die des Neuen Testaments. In der Vorrede zu dem Buch sagt Isaak: „Meine Absicht ging nicht dahin, alle Einwürfe, welche die Christen uns machen, anzuführen, denn diese würde dies Buch nicht fassen, auch wäre dann die Mühe groß und der Nutzen gering gewesen, nein, meine Absicht war nur, diejenigen Einwürfe anzuführen, welche den Andersglaubenden stark, meisterhaft und un-

schütterlich scheinen, gleich einem Nagel an einem festen Orte, denn fallen diese, so fallen die schwachen jederzeit von selbst. Da die Wahrheit einer Sache, durch eine Beweisführung von zwei Seiten streng erwiesen wird, einmal durch Heranbringung des klaren Beweises für die Wahrheit derselben und zum andern durch bündige Widerlegung des Gegentheils, so habe ich, nachdem ich klar die Wahrheit unserer Lehre, ihre Vollkommenheit und ewige Dauer, durch wahrheitsgemäße Beweise bewiesen, noch außerdem durch ähnliche Beweise, die Widerlegung des Gegentheils, nämlich der Bücher des Evangeliums, dargethan.“ (I, p. 11.)

Isaak versucht, historisch-kritisch zu argumentieren, gerade weil er den Christen vorwirft, sie würden fahrlässig mit der Heiligen Schrift umgehen: „Ihr Christen habt die Gewohnheit, bei allen euern Angriffen und Widerlegungen, Beweise für euern Glauben von einem Theile der Worte der Propheten heranzubringen, ohne den Willen zu haben; solche genau zu verstehen, und ohne weder die unmittelbar vorhergehenden und darauf folgenden, noch andere ähnliche, bei den Propheten vorkommende Worte zu berücksichtigen, weil eure Absicht nicht auf die Erkenntniß der Wahrheit, sondern auf Rechthaberei gerichtet ist, um die Wahrheit, wenn auch durch Worte des bloßen Scheins zu beseitigen.“ (I, 25, p. 169.)

Isaak von Troki fordert das, was die moderne historisch-kritische Forschung verlangt: man müsse nach dem „Sitz im Leben“ eines jeden Bibelverses fragen, „nach dem Zusammenhang des Verses an Ort und Stelle“ (II, Einleitung, p. 284): „Wir haben bereits in früheren Capiteln auseinandergesetzt, daß es eine Gewohnheit der Christen ist, als Beweisstellen für ihren Glauben, irgend einen Theil der Prophetenworte anzuführen, ohne weder den Sinn zu verstehen, noch die Stellen nahebei gehörig zu beachten. Ebenso bringen sie auch wieder hier, diesen Vers als Beweis für ihren Glauben heran, ohne weder die Meinung des Propheten in diesem Verse, noch die bald darauf folgenden Verse mit aufmerksamen Augen zu beachten.“ (I, 28, p. 187.)

Isaak von Troki nennt die Unitarier „Ebioniten, Servetianer und Arianer“ (I, p. 10). Neben Niccolo Paruta geht er speziell ein auf Marcin Czechowic und Szymon Budny.

- 1) Von Marcin Czechowic zitiert Isaak von Troki
  - a) „Rozmowy Christianskie“ (Cracovie 1575)<sup>1</sup> und
  - b) „Trzech dni rozmów“ (Losk 1578)<sup>2</sup>.

Diese zwei Schriften werden achtmal zitiert oder erwähnt, teils mit Zustimmung, teils mit Ablehnung: „er ist unserer Untersuchung entgegen“ (I, 20, p. 131).

- 2) Von Szymon Budny zitiert Isaak von Troki
  - a) „O przedniejszych wiary Christianskiej artikulech“ (Losk 1576)<sup>3</sup> und
  - b) „Biblia“ (Nieśwież 1572)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Beschreibung: *Bibliotheca Dissidentium*, XIV, 34–37. Moderne Ausgabe: Biblioteka Pisarzy Reformacyjnych 12, Warszawa–Łódź 1979.

<sup>2</sup> Beschreibung: *Bibliotheca Dissidentium*, XIV, 40–43.

<sup>3</sup> Beschreibung: *Bibliotheca Dissidentium*, XIII, 65–69. Moderne Ausgabe: Biblioteka Pisarzy Reformacyjnych 16, Warszawa–Łódź 1989.

<sup>4</sup> Beschreibung: *Bibliotheca Dissidentium*, XIII, 59.

Isaak von Troki verweist über dreißigmal (!) auf Budny, meist mit Zustimmung. Budny ist der am meisten zitierte Gelehrte in diesem Buch. Von Budny lernt Troki auch seine hermeneutische Methode. Von Budny übernimmt Troki, daß es nur *ein* Gesetz gebe und Christus kein neues Gesetz gelehrt habe. Aber er nennt ihn auch „*unser Gegner*, der christliche Übersetzer Szymon Budny“ (I, 6, p. 65).

Lech Szczucki hat 1964 darauf hingewiesen, daß Marcin Czechowic Szymon Budny als einen „Judaisierer“ bezeichnet hatte („judaizantes“)<sup>5</sup>: Robert Dan hat 1982 diesen Begriff wie folgt definiert: „The word *judaizans* signifies a person or theory that can be distinctly separated from the Jewish religious conception by the minimal basic postulate of the Christian creed, that is, the acceptance of the Jesus=Messiah identity in a general sense. On the other hand, the person or theory thus characterized is distinguished from the other Christian theories by a belief in the priority of the Hebrew Bible and rabbinical writings and of their unchanged validity for all peoples of the world.“<sup>6</sup> Isaak von Troki hat Szymon Budny genau mit diesem Janus-Profil des „Judaisierers“ gesehen: Er akzeptierte und schätzte ihn wegen seines Glaubens an die Gültigkeit des mosaischen Gesetzes und der Torah – er war aber sein „Gegner“, weil er in Christus den Messias sah. Ohne die kritischen Forschungen Budnys hätte die „Befestigung im Glauben“ nicht geschrieben werden können, die sich generell gegen alle Christen richtet, speziell jedoch gegen Budny selbst, „*unseren Gegner*“. Auch aus Trokis Vorrede zum ersten Teil (p. 10) wird ersichtlich, daß seine „Gegner“ nicht nur die Christen ganz allgemein sind, sondern diejenigen Christen, die die „Wahrheit der Torah zugeben, sie schützen und hochhalten“. Die ganze Argumentation Trokis im ersten Teil beruht auf der Tatsache, daß seine Gegner von der Wahrheit der Torah überzeugt sind – sonst wären seine Argumentationen keine direkten Beweise. Seine „Gegner“ müssen also Christen gewesen sein, die in etwa so wie die Unitarier und besonders die „judaisierenden“ unter ihnen, gedacht haben. Man hat festgestellt, daß der Karäer Troki sich in seiner Schrift nicht als Karäer zu erkennen gibt und er auch *keine* karäische Schrift zitiert. Ich möchte diese erstaunliche Tatsache wie folgt erklären:

Gerade die Nähe der „judaisierenden“ Unitarier – wie z. B. Budny und Matthias Vehe-Glirius – zum Judentum machte diese für die Juden gefährlich: zu ihnen konnte man leichter konvertieren als zu den Trinitariern. Troki schreibt daher ein Buch für *alle* Juden, um sie vor den Christen zu warnen, gerade weil er bemerkt, wie verführerisch gerade die Antitrinitarier seiner Umwelt für die jüdische Minderheit ist. Was bis jetzt gedeutet worden ist als eine Art Sympathie Trokis für die Unitarier, ist genau das Gegenteil: Trokis Umwelt von Unitariern und judaisierenden Antitrinitariern machte eine Polemik nötig, die selbst das Minimalste, was die Unitarier mit den übrigen Christen verband, als Schwachsinn und Unsinn geißelte. Die oft festgestellte Schärfe von Trokis Angriffen auf das Christentum entsprang der Gefahr, die die judaisierenden Unitarier für die kon-

<sup>5</sup> Lech SZCZUCKI, Marcin Czechowic (1532–1613). *Studium z dziejów antytrynitarizmu polskiego XVI. wieku*, Warszawa 1964.

<sup>6</sup> Róbert DÁN, «*Judaizare* – The Career of a Term, in: *Antitrinitarianism*, 33.

versionswilligen Juden darstellten. In dieser Situation konnte Troki nicht spezifisch karäisch argumentieren, sondern nur so, daß *allen* Juden das Christentum lächerlich erscheinen mußte.

Meine These lautet also: Die „Befestigung im Glauben“ des Isaak von Troki basiert auf antitrinitarischem Schrifttum und ist gleichzeitig eine Polemik gegen die Unitarier, eine Warnschrift von den Unitariern. Diese Schrift muß von der antitrinitarischen Forschung noch gründlich untersucht werden – alle Stellen zu Budny und Czechowic müssen mit den polnischen Schriften dieser Autoren verglichen werden, Anspielungen müssen deutlich gemacht werden. Ich vermute, daß bei Troki – einem Autor, der so gut wie keine Quellen, auch der jüdischen Tradition nicht, zitiert – noch viel engere Verflechtungen mit den Antitrinitariern zu Tage treten, als die direkten Anspielungen zeigen. In gewisser Weise ist die „Befestigung im Glauben“ des Troki zu vergleichen mit der in denselben Jahren geschriebenen Schrift „Mattanjah“ des Antitrinitariers Matthias Vehe-Glirius<sup>7</sup>, nur daß diese – spiegelverkehrt – auf *jüdischen Schriften* (Josef Albo) basiert: Es ist nicht ausgeschlossen, daß Vehe Isaak von Troki gesprochen hat, als er 1580/1581 in Litauen war und Szymon Budny besuchte! – Róbert Dán hat 1982 schon darauf hingewiesen, daß die „Befestigung im Glauben“ wahrscheinlich zahlreiche Anspielungen auf unbekannte oder verloren gegangene antitrinitarische Schriften enthält – wenn nicht gar Zitate. Dies alles muß von der antitrinitarischen Forschung noch untersucht werden. Vor allem aber ist Isaak von Troki auch aufzunehmen in die Reihe von Denkern, die die historisch-kritische Bibelforschung betrieben haben.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Faksimileausgabe: Róbert DÁN, *Matthias Vehe-Glirius. Life and Work of a Radical Antitrinitarian with his Collected Writings*, Budapest–Leiden 1982, 291–398 (Studia humanitatis, 4).

<sup>8</sup> Literatur zu Isaak von Troki gibt es so gut wie nicht. Zu erwähnen ist allein M. WAYSBLUM, *Isaak of Troki and Christian Controversy in the XVI. Century*, The Journal of Jewish Studies, vol. III, 1952, 62–77.



**Preussen christliche Lieder  
in der unitarischen Gemeinde von Klausenburg.  
Bemerkungen zu dem Thema Unitarier und  
Spiritualisten in Siebenbürgen**

Das neu erwachte Interesse an der anspruchsvolleren Aufarbeitung und Analyse der vielschichtigen Rezeption von philosophischer, konfessioneller und anderer intellektueller Bewegungen im Siebenbürgen der frühen Neuzeit hat auch die mehrseitige geistige Orientation von Johann Preuss (Mark Brandenburg um 1620–1696) und damit seine intensive schriftstellerische Tätigkeit und deren wirklich beachtenswerten Klausenburger Einfluß in den Vordergrund kulturgeschichtlicher Forschungen gestellt. An dieser Stelle sei nur kurz auf die schon wohl erfaßte Tatsache hingewiesen, daß seine – laut neuerer Forschung einflußreiche – Tätigkeit durch Fehlinterpretationen öfters mißverstanden wurde. Bis jetzt wurde nämlich noch nicht dokumentiert, ob er jemals persönlich in Siebenbürgen erschienen ist (wertvolle Quellen schließen mindestens die Absicht einer Siebenbürgen-Reise nicht aus), er wurde aber bekanntlich in das buchgeschichtliche Werk von Károly Szabó: *Alte Ungarische Bibliothek* als ein Siebenbürger Sachse aufgenommen.<sup>1</sup> Die Erklärung dafür – und für die weiteren, teils eben durch Károly Szabó tradierten falschen Angaben<sup>2</sup> – ist die Tatsache, daß seine – eben nicht unwichtigen – Werke teils als Druckschriften, teils als handschriftliche

<sup>1</sup> RMK III 2191.

<sup>2</sup> Bei József SZINNYEI, *Magyar írók élete és munkái* (Leben und Werke ungarischer Schriftsteller), XI, Budapest 1906, ist Preuss János mit seinem Gebetbuch *Geistlicher Weyrauch* (o. O. 1662) als Messpriester der Gesellschaft Jesu angegeben (140); Béla PUKÁNSZKY übernimmt die Angabe und spricht über die Nachfolge Christi-Gedanke in dem Werk *Geistlicher Weyrauch des Jesuiten Preuss János* (A magyarországi német irodalom története/Geschichte der deutschen Literatur in Ungarn), Budapest 1926, 311.

Abschriften in der Bibliothek des Unitarischen Kollegiums zu finden waren.<sup>3</sup> *Andrea Schaffer* hat vor kurzem entdeckt und in einem Beitrag schon dokumentiert, daß das Cod. 403 des Unitarischen Kollegiums auf den Seiten 287–488 eine nicht vollständige, und absichtlich etwas veränderte (den Werten und Erwartungen des möglichen Publikums angepaßte) Abschrift aus dem großen zusammenfassenden Werk von Preuss *Theologia oder Gespräche von unterschiedlichen Artickeln der christlichen Religion* (1682) enthält. (*Gespräch zwischen zween Handwerkleuten von der Religion*) Das Gespräch (der Dialog) zwischen einfachen (einfältigen) Handwerkern die Religion betreffend war eine beliebte und äußerst verbreitete Gattung der reformatorischen (und postreformatorischen) konfessionellen Propaganda, *das Gespräch* ist daher im breiten (auch Siebenbürgen angehenden) Kontext dieser Propagandaschriften zu verstehen. *Andrea Schaffer* hat die Vorlage vorbildlich identifiziert, die Poetik und der geistesgeschichtliche Kontext der Schrift und Abschrift (mit Angabe wichtiger Forschungsergebnisse zu dem breiteren Themenkreis Sozinianismus) analysiert und weitere aktuelle Forschungsfragen aufgestellt (vgl. Beitrag Schaffer in diesem Band).<sup>4</sup>

Ein wichtiges Forschungsinteresse gilt der Bearbeitung der rationellen und überrationalen Elemente des intellektuellen Lebens im Siebenbürgen des 17. Jahrhunderts. (Mit einer vielleicht noch erlaubten Reduktion kann das Problem auch als die Frage des historischen Verhältnisses zwischen *Weltanschauung religiosa* und *Weltanschauung scientifica* aufgeworfen werden.) Bálint Keserű, der sich in mehreren Vorträgen und Abhandlungen sehr umfassend mit den Denksystemen der Unitarier und der konfessionellen Dissidenten einer unsichtbaren Kirche befaßte, wies nachdrücklich darauf hin, daß die siebenbürgischen Unitarier von den spiritualistischen Strömungen der Zeit – eigentlich nicht unerwartet,

<sup>3</sup> *Hertzliches/Seyten-Spiel/Oder/Geistreiche und Schriftmässige/Lieder [...] Zur Ehre und Lobe Gottes/zu Trost/ und Freunde seiner Gläubigen itzo neulich geschrie-/ben und hervor gegeben/von Johann Preussen*, Frankfurt a. d. Oder 1657.

Zwei Exemplare in Academia I. 53670 bzw. Academia III. U 61720 ohne Eintragungen oder Marginalien. Die genaue Abschrift dieses Graduals aus dem Jahre 1659 (mit wenigen und nicht beachtenswerten späteren Eintragungen): Academia III. 1054. (*The Manuscripts*, 1054.) Das für SZABÓ – und damit auch für PUKÁNSZKY – irreführende Gebetbuch *Geistlicher Weyrauch* (o. O. 1662) ist heute noch sogar in vier Exemplaren in Klausenburg zu finden: Academia I. C 51320, 53503; Academia III. U 62958, U 61721.

<sup>4</sup> Siehe auch ihren neuen Beitrag zu dem Thema: *Andrea Sz. SCHAFFER, Johann Preuss műve Gottfried Arnold egyháztörténetében* (Das Werk von Johann Preuss in der Kirchengeschichte Gottfried Arnolds), in: *Művelődési törekvések a korai újkorban. Tanulmányok Keserű Bálint tiszteletére* (Kulturelle Bestrebungen in der frühen Neuzeit. Festschrift für Bálint Keserű), Szeged 1997, 507–519 (Adattár, 35).

Die meist buchgeschichtlichen Quellen zeugen also von einem intensiven Interesse für Preuss' Werke und von aktiver Aufnahme seiner Gedanken in Siebenbürgen. Wie schon angedeutet, ist auch seine persönliche Kontaktaufnahme mit den dortigen unitarischen Kreisen noch nicht völlig ausgeschlossen.

trotzdem auffallend – intakt blieben.<sup>5</sup> Nach den vorhandenen – und von ihm ausführlich untersuchten – Quellen sei die Zusammenarbeit der Siebenbürger Anhänger des Unitarismus und der sog. Spiritualisten nicht nachvollziehbar. Es ist eben der Mangel solcher Beziehungen und Wechselwirkungen der auffällt. *Das Schwärmertum* wird dabei im breiteren Sinne verstanden: „alle diejenigen Geistesströmungen, konfessionellen Einstellungen, in denen irgendwelche platonische Spekulation gegen das aristotelische System, sowie das irrationale, spirituelle, eventuell chiliastische oder eben mystische, ekstatische Element dominiert, werden in der deutschen Literatur schon relativ lange Zeit unter den Begriff *Schwärmertum* subsumiert“.<sup>6</sup> Die überrationale Form einer entschlossenen Kirchenkritik und die radikale Ablehnung eines möglich objektiven Schriftsinnes war von mehreren Spiritualisten wie *Sebastian Franck*, *Caspar Schwenckfeld* oder *Valentin Weigel* bis zum Ende des 17. Jahrhundert in Europa relativ stark vertreten, vor diesem Hintergrund ist es „auffallend, daß das geistige Leben Siebenbürgens, das sehr eng mit der protestantischen westeuropäischen Philosophie und den literarischen Strömungen verbunden ist, häufig unmittelbar auf sie Bezug nahm, gleichzeitig aber von der spiritualistischen Literatur und Ideologie gleichsam unberührt blieb“.<sup>7</sup> Im philosophischen und religiösen Denken wurde sogar das metaphysische Prinzip ohne jegliches persönliches Attribut vertreten, die aktive, originelle geistige Produktion sowie das Bedürfnis nach einer neuen – individuellen – Frömmigkeit oder Verinnerlichung fehlte. Diesbezüglich steht uns eigentlich keine zuverlässige Quelle aus dem 17. Jahrhundert zur Verfügung, die Forschung ist deswegen nicht in der Lage, sich über die Rezeption „schwärmischer Literatur“ in Siebenbürgen auch positiv zu äußern.<sup>8</sup> In diesem Kontext gewinnt die – allerdings buchgeschichtlich schon bewiesene – aktive Aufnahme eines Sozinianers an Bedeutung. Bálint Keserű formuliert sogar die vorsichtige Frage, ob Johann Preuss, dessen Werke in Siebenbürgen die sozinianische Moraltheologie verbreiteten und

<sup>5</sup> Siehe seinen Beitrag: Bálint KESERŰ, „Rajongók“ Erdélyben. Profetikus irodalom és publisczika a XVII. század derekán („Schwärmer“ in Siebenbürgen. Prophetische Literatur und Publizistik um die Mitte des 17. Jahrhunderts), in: *Emlékkönyv Jakó Zsigmond nyolcvanadik születésnapjára, az Erdélyi Múzeum-Egyesület kiadása*, Kolozsvár 1996, 247–256 sowie seinen Vortrag *Spiritualismus und Unitarismus um die Mitte des 17. Jahrhunderts in Ostmitteleuropa* auf der Konferenz György Enyedi and the East Central European Unitarianism in the XVI–XVII<sup>th</sup> Century, Klausenburg September 1997. Die überarbeitete und erweiterte Fassung dieses Vortrags wird später veröffentlicht.

<sup>6</sup> KESERŰ, *op.cit.*, 1996, 247.

Der philosophische Glaube der Spiritualisten wird von André SÉGUENNY (*Das Problem des Glaubens in den verschiedenen geistigen Strömungen des 16. Jahrhunderts*, Müvelődési törökvesek a korai újkorból [Kulturelle Bestrebungen in der frühen Neuzeit], Szeged 1997, 530) mit Bezug auf *Caspar Schwenckfeld* und *Sebastian Franck* definiert: „Die Erkenntnis Gottes sei das Ziel des Glaubens. [...] Gott existiert nur als logische Gegebenheit, Gott wird vom Menschen gesucht und gefunden, sofern der Mensch ihn finden will; Wie wir uns ihn vorstellen, so ist Gott; Gott ist deshalb verschieden für die Gläubigen etc.“

<sup>7</sup> KESERŰ, *op.cit.*, 1996, 248.

<sup>8</sup> KESERŰ, *op.cit.*, 1996, 248, 254.

dessen Gesangbuch die unitarische Gemeinde der Siebenbürgen Sachsen ab 1663 bis 1716 gebrauchte, eine seltene (wenn auch nicht markante) Ausnahme gewesen sein konnte.<sup>9</sup>

Es scheint mir recht verständlich zu sein, wenn man die Erforschung dieser – positiv nicht immer nachvollziehbaren, aus *quantitativer Sicht* aber mindestens – gut dokumentierbaren Rezeption und die Beantwortung der obigen Frage mit der Untersuchung der Poetik des Preuss-Gesangbuches beginnt. Die Gesänge wurden nämlich in auffallend kurzer Zeit abgeschrieben und von der sächsischen Gemeinde praktisiert.<sup>10</sup>

Über das unitarische Kirchenlied des 17. Jahrhunderts in Siebenbürgen und Ungarn sind wir relativ gut unterrichtet: Die in ungarisch verfaßten Texte sind in einer kritischen Ausgabe veröffentlicht worden und in der Erklärung zu dieser Texausgabe wurden neben den textkritischen Problemen auch poetische Fragen behandelt.<sup>11</sup> Die Quellen und Varianten der Lieder weisen darauf hin, daß ein sehr enges (eigentlich einseitiges) Verhältnis zwischen dem reformierten (HB) und unitarischen Kirchenlied bestand: Das unitarische Kirchenlied hatte seine Wurzeln nämlich in dem Liedergut der protestantischen Kirche HB des 16. Jahrhunderts.<sup>12</sup> Diese – nicht nur für die ungarischsprachige Dichtung gültige – Tendenz ist sowohl von der kirchenorientierten als auch von der weltlichen Philologie wohl erfaßt und braucht keine weitere Bestätigung. Nur auf einen wesentlichen Zug der Entwicklung des protestantischen Kirchenliedes soll diesmal kurz hingewiesen werden: Luther als Dichter und als Veranlasser des neuen Typs der Kirchenlieder

<sup>9</sup> Siehe seinen Vortrag im Rahmen der Enyedi-Konferenz, Anm. 5. Die Frage kann auch mit der Klausenburger Textvariante des *Gesprächs* wohl begründet werden. Christian geht zum *Gottes dienst*, nicht aber in die (Mauer)kirche. *Wo wir hinkommen, da sind wir selber die Kirche.* (*Gespräch*, Cod. Academia III. Ms U 403, 287.) Auf die Frage Martini (*Was seyd ihr denn?*) antwortet er leidenschaftlich: *Ich bin ein Christe, auf Christi Namen bin ich getauft, denn weder Arrius, noch Lutherus, noch Calvinus, noch der Bapst, noch Manes, noch Menno noch iemand anders vor mich gekreuzigt worden, Christus allein hat mich mit seinem blute erlöst: der ist allein mein herr, sein Knecht bin ich, von ihm nenne ich mich, seiner allein und keines menschen rühme ich mich etc.* (S. 289). In ähnlicher Weise spricht z. B. ein Schwärmer des 16. Jahrhunderts.

<sup>10</sup> *Christliche Lieder gestellet von Johanne Preussen Dienern der Gemeine Jesu Christi am worte Gottes [...] Im Jahr 1657. Und abgeschrieben von Johanne Hradecky im Jahr 1659*, vgl. Anm. 3.

<sup>11</sup> RMKT (17. Jh.) 4. Die Herausgeber (Béla STOLL, Márton TARNÓC und Imre VARGA) waren der Ansicht, daß es nicht nur konfessionell, sondern auch poetisch (stilistisch und quellenmäßig) berechtigt sei, die kirchlichen Lieder der Unitarier sowie der Sabbatarier in eigenen Bänden zu veröffentlichen, RMKT (17. Jh.) 4, 527.

<sup>12</sup> Von den Herausgebern wird der Leser auch auf gattungsgeschichtliche Unterschiede aufmerksam gemacht: es bestehe markante poetische Differenz zwischen der Gattung des Kirchenliedes und der individuellen Frömmigkeit. Die letztere stehe typologisch der Liebeslyrik näher als der Hymnendichtung. Gedichte von verinnerlichter Religiosität unitarischer Autoren wurden eben aus diesen Gründen nicht in den Sonderband *Az unitáriusok költészete/Die Dichtung der Unitarier* aufgenommen (wo es dominant um kirchliche Gesangbücher geht), sondern ihrer Chronologie nach geordnet. Siehe RMKT (17. Jh.) 4, 528.

des neugestalteten Gottesdienstes vertrat das Prinzip *copia rerum ac verborum*, d. h. eine nicht allzu beschränkte poetische Freiheit in der Lied- und Psalmendichtung. Luthers Schriftverständnis, das im Grunde die traditionelle allegorische Interpretation der Bibel ausschließt, ist wohlbekannt. Er schuf aber selbst Dichtungen von scharf individueller Ausprägung. Auch unter den Psalmenliedern stehen neben Nachdichtungen ganz persönlich empfundene Neudichtungen. Ständige Beispiele der Literatur sind: *Aus tiefer Not schrei ich zu dir*, *Ein neues Lied wir haben an*, *Ein feste Burg ist unser Gott*, *Vom Himmel hoch da komm ich her*.<sup>13</sup> Luther griff über die vorgeprägten Formen seiner Zeit auf mittelalterliche Traditionen zurück. In der lutherischen Kirche wurde eine gültige Antwort auf individuelles Krisenbewußtsein „im Grunde wieder in der gleichen Richtung gesucht: Bei den älteren Mystikern wie Eckhart, Tauler oder Seuse, aber auch bei den neuen Mystikern Jakob Böhme und Valentin Weigel“.<sup>14</sup> Die spätere Entwicklung betraf also eben die Freiheit der Dichter, die *Reichlichkeit der Dinge und Worte*: In der Vorstellung der protestantischen Kirche HB über das geeignete Kirchenlied war die *menschliche Mitarbeit* an der Lieddichtung und Psalmenparaphrase immer weniger erwünscht und damit die wortgetreue (sinngemäß) Wiedergabe des Textes gefordert. Die Dichter sollten die Heilstatsache möglichst objektiv, nicht als persönliche Wahrheit darstellen. Das Lied war nicht mehr Indikator einer neuen Frömmigkeitshaltung, es stand im Dienste der Verkündigung, des Lobs und Danks im Programm zur Tugend-Verbesserung. Der mehrmals untersuchte Übergang vom WIR des Bekenntnisliedes zum ICH des Frömmigkeitsliedes wurde angehalten und das kollektive Bekenntnis wieder in das Zentrum gestellet. Der Gottesdienst war Arbeit und Kampf, der erwählte Christ dazu bestimmt, die Selbstverherrlichung Gottes zu vollziehen.

Diese – allgemein gültige und wohl dokumentierte – Tendenz sollte vorausgeschickt sein, weil das von Johann Preuss zusammengestellte und von der sächsischen Gemeinde der Klausenburger Unitarier *über fünf Jahrzehnte* gebrauchte Gesangbuch auf der damals schon fast hundert Jahre in Druck veröffentlichten

<sup>13</sup> „Nennt man die klassische Periode des evangelischen Kirchenliedes, um sie der Folgezeit gegenüber zu charakterisieren, die Epoche des objektiven Bekenntnisliedes, so spricht man damit keinen uneingeschränkt richtigen Gedanken aus“ (vgl. Martin LUTHER, *Sämtliche deutsche geistliche Lieder*, hrsg. von Friedrich KLIPPGEN, Halle a. d. Saale 1912, 1). Gerhard Hahn formuliert noch eindeutiger (Martin LUTHER, *Die deutschen geistlichen Lieder*, hrsg. von Gerhard HAHN, Tübingen 1967, XX): „Was sofort ins Auge fällt: ihre inhaltliche und formale (auch musikalische) Vielfalt, die dann Erbe und Kennzeichen des Kirchengesangs der lutherischen Reformation gegenüber etwa dem calvinistischen Psalmengesang wird.“

<sup>14</sup> Christian-Erdmann SCHOTT, *Das evangelische schlesische Kirchenlied im Zeitalter von Reformation und Gegenreformation* (Reformation und Gegenreformation in Oberschlesien. Die Auswirkungen auf Politik, Kunst und Kultur im ostmitteleuropäischen Kontext), Tagungsreihe der Stiftung Haus Oberschlesien, Bd. 3, hrsg. von Thomas WÜNSCH, 142. Der Verfasser spricht am Beispiel des evangelischen Kirchenliedes in Schlesien über eine markante Frömmigkeitswende, über die Tendenz der Verinnerlichung: „Es kam eine fromme Irenik, die den Parteistreit hinter sich ließ, aber zugleich eine Christus-Mystik auf, die in der Verehrung des Kreuzes und Blutes Jesu gipfelte“, *op. cit.*, 134.

(für das deutsche Kirchenlied prosodisch und musikalisch maßgebende) Psalmenparaphrase von Ambrosius Lobwasser (1515–1585) basierte.<sup>15</sup> Lobwasser, der des Kryptokalvinismus verdächtigt wurde, habe eine Mittelstellung betreffs der Sprach- und Versbehandlung eingenommen und die freie Behandlung der Texte abgelehnt. Laut neuerer Forschungen sei diese Mittelstellung in der *verständiglich vnd deutlich gebrachten* Übertragung sehr deutlich: wo Melissus ein *ICH* setzt, bringt Lobwasser das *WIR*.

Die Sammlung *der Geistlichen Lieder* von Johann Preuss enthält 192 Lieder, darunter 51 Psalmenparaphrasen (über 25%), die alle in *des Lobwassers thon* verfaßt wurden. Insgesamt 78 Lieder (über 40%) sind *in des Lobwassers thon* oder *in des Lobwassers Melodey* geschrieben. Lobwassers Melodien, d. h. die Strophenformen und Metrik der Strophen sind zu dieser Zeit zum Gemeingut der deutschen Kirchenlieder geworden. Am Beispiel der Psalmenparaphrasen von Preuss kann sein Dichtungsideal relativ gut dargestellt werden: Das wesentliche liegt in der Vereinfachung (NB: *Deutlichkeit und Verständigkeit*) der übrigens gar nicht impulsiven dichterischen Sprache der Lobwasser-Vorlagen. Damit verwirklicht Preuss eine ausgesprochen schmucklose und die Gefühlsregungen (pathos) vermeidende Redeweise. Die Poesie war für ihn nicht mehr ein Organ der Welt-Betrachtung, sondern ein möglichst adäquates Mittel der kirchlichen Propaganda.

Die Minimalergebnisse einer ersten Beschäftigung mit der Poetik der *Geistlichen Lieder* von Johann Preuss entsprechen also unserer – eigentlich nur indirekt begründeten – Erwartungen nicht. Laut dieser Erwartungen (wäre er nämlich eine Ausnahme in der *Weltanschauung scientifica* Siebenbürgens des 17. Jahrhunderts) hätte man eine Art *eloquentia sacra*, inhaltlich wenigstens die Spuren eines *übersprachlichen* Denkens erwarten können. Hier denke ich an die These der radikalen Poetiken der Zeit, nach der die geistige Arbeit in ein übersprachliches Denken übergeht, weil sich das geistliche Gedicht *onthologisch* von dem weltlichen unterscheidet. So entstehe ein enthusiastisches Verhältnis zwischen Autor und Rezipienten, denn *diese Gesänge werden niemals mit bloßen lesen und betrachten, sondern alleine in dem stande völlig verstanden werden, darinnen sie geschrieben.*

Bei *Preussen Christlichen Lieder* ist es aber nicht der Fall gewesen.

<sup>15</sup> Der konfessionelle und poetische Unterschied zwischen den Übersetzungen des Hugenottenpsalters von *Paulus Melissus (Schede)* und dem Königsberger Jusprofessors *Ambrosius Lobwasser* ist ein wichtiges Forschungsfeld der protestantischen deutschen Kirchengeschichte und der Germanistik. Der erste Teil der Paraphrase von *Schede-Melissus* (auf Veranlassung des Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz) erschien 1572, fand aber keinen positiven Anklang. Die Übertragung von Ambrosius Lobwasser (abgeschlossen etwa 1565) erschien im Druck erst 1573 in Leipzig: *Der Psalter dess Königlichen Propheten Davids / In deutsche reymen verstendiglich vnd deutlich gebracht / mit vorhergehender anzeigen der reymen weise / auch eines jeden Psalmes Inhalt / Durch den Ehrnuesten Hochgelerten Herrn Ambrosium Lobwasser / der Rechten Doctorn / vnd Fürstlicher Durchlauchtigkeit in Preussen Rathe..., Leipzig 1573.*

## ANHANG

Wenn in der vorigen Ausführung über die sog. konfessionellen Dissidenten einer unsichtbaren Kirche, über den philosophischen Glauben der Spiritualisten bzw. über das Schwärmertum geredet, oder nach dem Verhältnis zwischen Unitarismus und Spiritualismus im Siebenbürgen des 17. Jahrhunderts gefragt wurde, ist der Name und Schaffen von *Sebastian Franck* immer wieder vorgekommen. Am Beispiel seiner (paradoxen) Denk- und Schriftweise kann nämlich sowohl das Wesen des spiritualistischen Glaubens als auch *die englische Qualität im Menschen* dargestellt und ausgelegt werden. In unserem jetzigen Zusammenhang ist die Argumentations- und Beweiskraft der Psalmen nach seiner Auffassung von Bedeutung. Für seine 280 Wunderreden braucht er die Psalmen als *argumenta* und *probationes*: es gibt im Werk *Paradoxa* (1542) 173 Berufungen auf 66 Psalmen, die meisten (15) auf den Psalm 33 (*Ein Loblied auf Gottes Allmacht und Hilfe*). Der Psalm ist betreffs des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen sowie der menschlichen Autonomie von zentraler Bedeutung: *Selig ist das Volk, dessen Gott der Herr ist. Das will sagen: daran liegt es alles und darum muß immer selig sein, dessen Gott sein Gott, ist in seinem Herzen [...] Denn allein einen Gott zu haben schließt in sich die höchste Gelassenheit, Glauben, Liebe, Ehre, Frucht.* (Par. 5, 6.) *In Willen geschieht allzeit beides, das Gott und der Mensch will. Lies mit Fleiß, wie der Wille frei sei zu wählen und zu wollen, aber nicht zu wirken.* (Par. 26.) *Sintemal nun alle werke und alles Wisse des Menschen vor der Wiedergeburt gleichmäßig Sünde sind, wie anderswo auch gehört, so sind auch der Gottlosen gute Werke, ihr Gebet, ihre Gedanken, ihr Gottloben und Beichten, ihr Predigen, ihre Kunst, ihr Wissen, ihre Zunge, ihr Almosengeben, ihr Fasten, Feiern und Opfern – summa: alle ihre Werke, Zungen, Kunst, Lesen, Hören und Schreiben unrein, wie sie es sind [...] darum können alle Werke, Schrift, Zungen und Bücher kein böses Herz ändern oder bessern, sondern wenn der gelassene, gläubige Mensch von Gott gelehrt und vom heiligen Geist getrieben, durch das Wort Gottes besamt und geboren, wirkt, liest, redet, Zungen lehrt, dann erst ist es ihm rein und gut.* (Par. 161, 162, 163.)

Für Franck war der 33. Psalm also deswegen interessant und von Bedeutung, weil er damit das Gott-Mensch Verhältnis und die Wiedergeburt des wahren Christen modellieren konnte. Vor diesem Hintergrund scheint die Lektüre dieser neutralen Übertragungen der beiden Psalmen bedeutsam:

Der Psalter dess Königlichen Propheten  
Dauids Durch Herrn Ambrosium Lobwasser  
Psal. XXXIII.

1. Wolauff jhr heiligen vnd frummen,  
Frolockt dem Herren all gemein,  
Dann jhn zu preisen vnd zu rhümen  
Anstehet den gerechten fein,  
Lobt jhn aff der Harffe,  
Auff dem Psalter scharffe  
Werd gelobt der Herr,  
Geygen, Orgeln, Lauten,  
Schallen last vnd lauten,  
Jhm zu lob vnd ehr.

2. Jhr wolt dem Herren frölich singen  
Ein schönes Liedlein, das da ney,  
Last ewer seitenspiel hell klingen,  
Mit einer hübschen Melodey,  
Dann er ist warhaftig,  
Fest, gewisz vnd krafftig,  
Was er reden thut  
In all seinen wercken  
Jst trew zuuermerten,  
Es ist alles gut.

3. Gerechtigkeit jhm sehr geliebet,  
Gericht vnd recht jhm wolgefert,  
Der güet die gegen vns Gott übet,  
Gar voller ist die gantze welt,  
Gott die Himmel prechtig  
Schuff durch sein wort mechtig,  
Die er allermeist  
Mit heerscharen zieret,  
Die er fein formieret  
Durch seins mundes geist.

4. Er hat gleich wie in einer schleuchen  
Das grosse Meer gefasset ein,  
Den abgrund seiner teuff dergleichen  
Wie einen schatz verborgen fein.  
Alle welt den Herren  
Fürchten sol vnd ehren,  
All auff dem Erdkreisz,  
Sie seind wer sie wollen,

Für dem Herren sollen  
Zittern gleicher weisz.  
Der 33. Psalm. Welcher ist ein Lobgesang  
von Gottes  
Krafft und Obacht über seinem Volck  
Johann Preuss

Rühmt ihr Gerechten Gott den Herren,  
Dann das ist aller frommen Pflicht:  
Preist seinen Namen weit und ferren,  
Erhebet ihn und schweiget nicht,  
Lasst sein lob erklingen,  
Ehret ihn mit singen,  
Macht neue Lieder,  
Dann sein Wort ist richtig,  
was er macht ist tüchtig, und fält nicht nieder.

Gerechtigkeit er liebt auff Erden,  
Ist seine reiche Güte kunt.  
Er hat die Himmel heissen werden,  
Durch sein Befehl ihr Heer entstund.  
Er hies auff den hauffen,  
Alles Wasser lauffen,  
Das Meer zu füllen,  
drans die Strömequellen,  
seine hohe wellen, Die Ufer stillen;

Den Herren fürcht in allen Landen,  
Der Völcker ungezählte Schaar:  
Er spricht ein Wort, so ists verhanden,  
Was er gebeut und steht schon dar.  
Was der Leute tichten  
Dencket außzurichten,  
Er hintertrabt, sein Rahr nimmer fehlet,  
was sein hertz erwählet, beständig bleibt.

Recht selig wird das Volck geschätzet,  
Das diesen Gott zum Herren hat  
Das zum Erben eingesetzt,  
Vnd aufferzeucht an Kindes statt:  
Was auff Erden lebet,  
Ihm für Augen schwebet,  
Vons Himmels zinnen sihet er nichts minder  
Aller Menschen Kinder, und ihr beginnen.

5. Dann wenn er auffthut seinen munde  
Vnd nur ein wort spricht, bald geschichts,  
Wann er nur etwas heist, zur stunde  
Erfolgt er wircklich angesichts.

Der Heyden anschlege,  
Mittel, weisz vnd wege  
Gott der Herr verkehrt,  
Er macht gar zu nichten  
Was die Völcker tichten,  
Jhr fürnemmen wehrt.

6. Aber der raht Gottes desz Herren  
Bleibt vnd bestehet in ewigkeit,  
Seine gedancken ewig wehren,  
Verwandeln sich zu keiner zeit.

Dieses volck ist selig  
Das Gott ehret heylig,  
Für sein Gott jhn helt,  
Selig ist der Stamme  
Welchen Gott auffnamme,  
Vnd zum erb erwelt.

7. Der Herr thut seine augen wenden  
Herab aus seines Himmels Sal,  
Vnd sicht an aller werlet enden  
Auff alle menschen vberal,

Sein gesicht er ferren  
Von seim thron thut kehren,  
Der jhm ist bereit,  
Da gesehen werden  
Die allhie auff erden

Wohnen weit vnd breit.

8. Durch sein vnd keines andern stercke

Jhr hertzen er formieret hat,  
Er mercket auff all jhre wercke,  
Was jhre anschleg seind vnd rhat,  
Einem grossen König  
Sein grosz Kriegszuolck wenig  
In der noth bringt nutz,  
Sich können die Riesen  
Auch nicht vergewiesen  
Auff jhrer sterck schutz.

In seiner Hand ihr Hertzen stehen,  
Er nimmt in acht all ihre Werck,  
Es mag kein König ihm entgegen,  
Wie gross er sey an Volck und Stärck,  
Alle Macht auff Erden  
Neus zu schanden werden,  
Der Rosse beinen darff man auch nicht  
trauen,  
drauf sein heil zu bauen,  
Wie starck sie scheinen.

Des Herren Auge siht nach denen,  
Bey welchen Er in Ehren ist:  
Vnd die nach seiner Gunst sich sehnen,  
Er rettet sie zu aller frist,  
Ehr bewahrt ihr leben  
Wanns vom Tod umbgeben, Nichts sie  
beschweret, wann er theurung schicket,  
Sie kein hunger drücket, weiter sie nähret.

Auff ihn unsre Hoffnung setzen,  
Er schützt und hilfft uns jeder Zeit,  
Er, Er kann unser Hertz ergetzen,  
Vmb seines Namens Heiligkeit,  
Drauff wir das Vertrauen  
Fest und einig bauen,  
Herr, uns behüte,  
Laß uns geschehen, was wir uns versehen,  
Zu deiner Güte.

9. Der auff ein gutes Ross vertrawet,  
Derselb fürwar betreugt sich sehr,  
Die sterck desz leibs drauff mancher bawet  
Erretet den mann nimmermehr.

Aber Gott der Herre  
Wacht, vnd stets vmbhere  
Auff die menschen sicht,  
Die auff jhn vertrawen  
Vnd auff sein güt schawen  
Die verlest er nicht.

10. Er schawet das er jhn das leben  
Errette für dem bittern tod,  
Er thut jhn speisz vnd nahrung geben,  
Das sie nicht leiden hungers not,

Darumb vnsre seelen  
Frewlich sich befehlen  
In desz Herren hut,  
Als ein schildt vnd waffen  
Er vns rettung schaffen  
Vnd hülff leisten thut.

11. Vnsre hertz über alle massen  
Jn jhm erfrewen werden sich,  
Dann wir vns trösten vnd verlassen  
Auff seinen namen stetiglich,

Deine grosse güte  
Vber vns ausschütte,  
Hilff aus aller not,  
Wie wir auff dich alle  
Jn angst vnd trübsale  
Hoffen lieber Gott.

\* Mikrofilm und Xerokopien mit der Unterstützung des ungarisches Forschungsfond OTKA.

## Eine unbekannte Streitschrift von Pál Csanádi

1613, im Jahre der Thronbesteigung des Fürsten Gábor Bethlen in Siebenbürgen, wurden die Ereignisse des Monats Oktober d. J. in einer Druckschrift dargestellt. Dem in Klausenburg veröffentlichten Werk (*Rerum in Transilvania anno Domini 1613 toto mense Octobri gestarum ordo et series*)<sup>1</sup> wird in der Fachliteratur be treffs der Legitimation des Fürsten größere Bedeutung zugesprochen. Als Verfasser der jüngsten Bewertung des Werkes hat János Heltai<sup>2</sup> auch darauf hingewiesen, daß am Anfang der Schrift die Distichen „des Kollaborators der Klausenburger Schule“, d. h. des János Varsolci zu lesen sind. Hier wird darüber geredet, daß Gábor Bethlen nicht nach menschlichem Willen oder durch die Gunst des unbeständigen Schicksals, sondern gerade durch göttliche Vorsehung auf den Thron des Landes erhoben wurde. Die diesbezüglichen Zeilen der Distichen werden hier aus der modernen Ausgabe wortgetreu zitiert:

Epigramma  
In tam repentinam regni huius mutationem

Scilicet ut liqueat Regnum virtute parari,  
Sceptra nec incertis casibus ista regi,  
Exemplo nobis subita haec mutatio rerum,  
Pluribus insignis cladibus, esse potest.  
Solus in excelsis, toti qui praesidet orbi,  
Imperij, Princeps, datque negatque vices.  
Non hominum arbitrio, nec inani sorte creatur,  
Qui populo tribuat iura ferenda suo.  
Elector DEVS est, et mentibus insidet ipsis,  
Auspiciis ducens pectora nostra suis.<sup>3</sup>

Diese Distichen werden dann von Heltai als die ersten derjenigen literarischen Werke vorgestellt, die zum ersten Male den später von den protestantischen Predigern HB und von János Keserüi Dajka bzw. Gáspár Bojti Veres entfalteten

<sup>1</sup> RMNY 1058.

<sup>2</sup> János HELTAI, *Alvinczi Péter és a heidelbergi peregrinusok* (Péter Alvinczi und die Auslandsstudenten in Heidelberg), Budapest 1994, 156 (HumRef, 21).

<sup>3</sup> EOE, VI, 347–348.

Gedanken über die göttliche Berufung des Fürsten ausführlich behandeln. Es geht hier um einen Gedankenkreis, der 13. Oktober 1613 von dem Redner des Landes János Mikola und später um 1620 von den Autoren der protestantischen Kirche HB eingehend dargestellt wurde: Bethlen sei die gleiche Person in der siebenbürgischen Geschichte wie David in der der Juden und trage die fürstliche Würde solchermaßen wie er. Varsolci wurde also von Heltai am Beginn eines beachtenswerten Prozesses der Mythologisierung verstanden. Dabei läßt er aber gänzlich außer Acht, daß der Autor ein Unitarier war und später, 1618 zum Lektor des Klausenburger Kollegiums der Unitarier ernannt wurde.<sup>4</sup>

Fassen wir also die bisherigen Ergebnisse kurz zusammen: An der Spitze der Werke, die die fürstliche Regierung von Gábor Bethlen in einem protestantischen mytologischen Rahmen artikulierten, steht ein solches Gedicht, das von einem bedeutsamen Mitglied der Klausenburger unitarischen Gemeinde verfaßt wurde. In einer maßgebenden historischen Selbstdarstellung der Kirche (*Historia ecclesiastica*), in der die kirchenpolitischen Bestrebungen und Ziele des Fürsten Gábor Bethlen ausgelegt sind, wird über diese Mythisierung kein näheres Wort gesagt. Ganz im Gegenteil: Die Anordnungen des Fürsten Gábor Báthory und seines Nachfolgers Gábor Bethlen wurden hier als Zeichen der protestantischen Tyrannie bewertet und vorgestellt. Die Thronbesteigung dieser beiden Fürsten wurde von ominösen Vorzeichen begleitet, dementsprechend also von Gewalt und Tyrannie.<sup>5</sup>

Die Demystifikation des Fürsten Gábor Bethlen erfolgte also von den Unitariern des 18. Jahrhunderts.

Außer diesen (engegengesetzten) Polen steht uns keine weitere Quelle zur Verfügung, die uns über die zeitgenössischen Meinungen der Unitarier über Gábor Bethlen ausführlich berichtete. Allein die offensichtlich im Dienste der aktuellen Politik formulierten Briefe und Reden des Kanzlers Simon Péchi befassen sich mit dem Fürsten. Es ist allerdings beachtenswert, daß in den Band, der zur 400. Wiederkehr der Geburt von Gábor Bethlen veröffentlicht wurde,<sup>6</sup> konnte der Herausgeber keinen Unitarier aufnehmen, man kennt sogar kein unitarisches Trauerlied über den Fürsten. Soviel kann also schon hier festgestellt werden, daß die Unitarier bei dem Tode „der festen Mauer der ungarischen Nation“ kein richtiges Wort fanden.

Durch diese Quellenlage ist der Anspruch auf diejenigen historischen Forschungen schon genügend berechtigt, die von Bálint Keserű so nachdrücklich gefordert sind (vgl. Beitrag Keserű in diesem Band). In diesem Beitrag wird aber auch auf

<sup>4</sup> In zwei biographischen Handbüchern lesen wir nicht immer harmonisierende Angaben über sein Leben und Tätigkeit: Jenő ZOVÁNYI, *Magyarországi protestáns egyháztörténeti lexikon* (Lexikon der protestantischen Kirchengeschichte in Ungarn), Budapest 1977, 677–678. *Erdélyiek egyetemjárása a korai újkorban 1521–1700* (Siebenbürger an den Universitäten in der frühen Neuzeit 1521–1700), hrsg. von Sándor TONK und Miklós SZABÓ, Szeged 1992, 1159 (Fontes Rerum Scholasticarum, I).

<sup>5</sup> *Historia ecclesiastica*, II.

<sup>6</sup> *Bethlen Gábor emlékezete* (Erinnerung an Gábor Bethlen), hrsg. von László MAKKAI, Budapest 1980.

die bestimmende Schwierigkeit solcher Untersuchungen hingewiesen: Die in Hand- oder Druckschrift gefestigten Quellen der Siebenbürger Unitarier sind nur sporadisch auf uns geblieben. Wir sind dessen sicher, daß polemische Schriften von relativ hoher Zahl spurlos verschwunden sind, in anderen Fällen kennen wir nur die Titel der Werke und man kann immer nur mit Vorsicht behaupten, ob die heute in fragmentarischen Abschriften aufbewahrten Werke im 17. Jahrhundert auch im Druck erschienen wurden oder nicht?

Bei solcher Quellenlage ist also das Werk *Pöröly* (Schmiedehammer) von Pál Csanádi von besonders großer Bedeutung.<sup>7</sup> Selbst durch die Person des Verfassers bekommt es einen größeren Wert: Der in den *Partium Regni Hungariae* geborene Csanádi spielte nämlich ab der zweiten Hälfte der 90er Jahre wichtige Rolle in seiner Kirche. Er war Schüler des György Enyedi in dem Klausenburger Unitarischen Kollegium, ab 1595 Rektor der drittgrößten Schule der Unitarier in Torocko. Zwei Jahre später wurde Máté Torockzai, der spätere Übersetzer der *Explicationes* von Enyedi, zum Rektor des Klausenburger Kollegiums ernannt, dieser brachte auch Csanádi mit sich nach Klausenburg und gab ihm die Stelle eines Lektors. Kurz danach wurde er Rektor des Gymnasiums in Torda, wo er bis 1599 tätig war. Dieses Jahr mußte er vor die Truppen des Woiwoden von Walachei Michael in die Stadt Klausenburg flüchten. 1603 begab er sich auf Auslandsstudien, fünf Jahre später kehrte er – vermutlich aus Padua – als Doktor der Medizin und der Philosophie heim. In Klausenburg war er der Rektor des Klausenburger Unitarischen Kollegiums, nach dem Tode des unitarischen Bischofs Valentinus Radetius wurde er auf der Synode des Jahres 1632 zum Bischof gewählt. Bis zu seinem Tode im Jahre 1636 war er ein Superintendent der siebenbürgischen Konfession.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Fundort: Academia III. Signatur: Ms U 1216 (*The Manuscripts*, 1216); Biblioteca Documentara, 204.

<sup>8</sup> Weitere Angaben über seinen Lebenslauf siehe: *Historia Ecclesiastica*, II; János HEREPEI, *Csanádi Pál unitárius püspök, orvos és egy régi gyökerű temetkezési szokásunk* (Pál Csanádi Bischof, Arzt und die lange Tradition einer Bestattungsform), Adattár, 3, 481–492. Außer den später erwähnten Werken verfaßte er nach der angeführten Kénosi, *Bibliotheca* (Nr. 1–3): 1. *Colloquium inter Paulum Csanadi Samosatenianum Rectorem Scholae Claudiopolitanae, et Stephanum Geleinum Orthodoxum Collegii Albensis Rectorem, praesentae Illustrissimo Principe Gabriele cum Augustissimo suo Comitatu, publice in minori Templo Albae Juliae institutum. Anno 1618 Die 29. Augusti.* (Nicht vorhanden.) Kénosi gibt das Werk als das von Csanádi an, viel wahrscheinlicher ist aber, daß es von einem Calvinisten verfaßt wurde.

2. *Argumentorum de Doctrina Triadis solutio. Per Clarissimum Virum Dominum Paulum Tsenadium Rectorem Scholae Claudiopolitanae tradita. A. 1620.* (Nicht vorhanden.)

3. *Leges Scholae Claudiopolitanae*, überliefert von Miklós Köpeczi Beke, 1626.

4. *Explicationes, simul et refutationes argumentorum, quae ex Veteris et Novi Testimenti locis, pro confirmando Trinitatis dogmate, adferri solent. A Clarissimo viro domino Paulo Czenadio, Medicinae ac Philosophiae Doctore... tradita Anno domini 1626 die 19 Augusti.* Fundort: Academia II. MSR 1562. Es ist auffallend, daß die unitarischen Bibliographien das später hier ausführlicher dargestellte Werk *Pöröly* nicht kennen.

Neben der Person des Verfassers sind auch die Umstände der Entstehung des Werkes bemerkenswert: Wir sind darüber nicht ausführlich unterrichtet, welche Taktik der fürstliche Hof bis zu den Jahren 1615/1616 betreffs der Unitarier entwickelte.<sup>9</sup> aus manchen Äußerungen läßt es sich aber vermuten, daß die innere Einheit noch fehlte. Aus der positiven Haltung des Grafen István Bethlen<sup>10</sup> gegenüber der Herausgabe der ungarischen Übersetzung der *Explicationes* kann man aber darauf schließen, daß er für die Unitarier mehr Verständnis gehabt habe.<sup>11</sup> In der Bibliographie von János Kénosi werden wir tatsächlich darüber informiert, daß Csanádi im Dezember 1615 auf Verlangen von István Bethlen ein solches Werk abgeschlossen habe, in dem Matthäi 28/19 aus unitarischer Sicht ausgelegt wird. Es ist wohlbekannt, daß dieser Text (auf Deutsch: *Darum gehet hin, und lehret alle Völker, und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes*; laut Vulgata: *euntes ergo docere omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti*) in den Diskussionen der vorigen Jahrzehnte über die Trinität von zentraler Bedeutung war. Von den Anhängern der Trinitätslehre wurde dieser *textus* selbstverständlich als das wichtigste Argument hervorgerufen, die Antitrinitarier antworteten aber darauf mit der Kritik der traditionellen Interpretationen. Dieser *locus* wurde noch auch deshalb aufgewertet, weil er in der traditionellen Auffassung als Formel der Taufe interpretiert war. Dies bedeutete, daß die Aufnahme und Interpretation dieses Textes die Unitarier dazu gezwungen hat, in einer solchen Frage Stellung zu nehmen, die heftige Diskussionen auch in ihrem – verschiedene Überzeugungen vereinigten – Lager auslöste.

Die bestellte Abhandlung wurde allerdings von Csanádi verfaßt, die späteren Geschehnisse (weil die früheren Werke verlorengegangen sind) kennen wir aber nur aus dem 1618 geschriebenen Vorwort des Werkes *Pöröly*. Verloren sind also der Traktat, der den biblischen Text auslegte, sowie die Antwort darauf, die von einem kalvinistischen Prediger János Vári Alatus Szárnyas verfaßt wurde. Außerdem fehlt noch eine Streitschrift dieser Diskussion: Der Prediger Vári verkündigte nämlich schon vor seiner Widerlegung, daß der Unitarier ein verlogener Esel sei. Darauf antwortete der brave Unitarier gleich (also noch vor der schriftlichen Antwort von Vári) und befaßte sich mit der Frage, ob er ein Esel sei oder nicht. Aus dieser längeren Diskussion ist also allein die Streitschrift *Pöröly* auf uns

<sup>9</sup> Neuere Darstellung der Geschichte: *Kurze Geschichte Siebenbürgens*, hrsg. von Béla KÖPECZI, Budapest 1989, 241–400; Katalin PÉTER, *Vie de la Société de Transylvanie dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle*, Acta Historiae Scientiarum Hungariae, XXVII(1981), 1–29; László MAKKAI, *Gábor Bethlen et la culture européenne*, Acta Historiae Scientiarum Hungariae, XXVII(1982), 37–71; József BARCZA, *A református fejedelem* (Gábor Bethlen der kalvinistische Fürst), Budapest 1980; Gábor SIPOS, *Die ungarischen protestantischen Kirchen Siebenbürgens zur Zeit von Stephan Báthori 1571–1586*, Mediaevalia Transilvanica, Satu Mare, 153–160, vgl. Beitrag Gábor Sipos in diesem Band.

<sup>10</sup> Weitere Literatur zu dem intellektuellen Leben im Kreise von István Bethlen: István MONOK, *Cseffei László 1592–1662*, Századok, 122(1988), 622–647.

<sup>11</sup> Vgl. Beitrag Keserű in diesem Band, in dem die auf Archivmaterialien basierende Abhandlung von Kálmán Tóth mit neuen Ergebnissen ergänzt wird.

geblieben. Aus manchen Bemerkungen können wir aber gleichzeitig darauf schließen, daß die Diskussion nicht nur wörtlich und durch handschriftliche Werke, sondern auch durch Druckwerke geführt wurde. Bei dem Werk *Pöröly*, das den beiden Richtern der Stadt, Imre Gellén und István Radnóthi gewidmet war, ist es eben der Fall, vermutlich wurden aber auch andere Werke dieser Diskussion gedruckt. In dem Vorwort der nur in Abschrift auf uns gebliebenen *Pöröly* spricht Csanádi z. B. darüber, daß sein Gegner an den Rand seines Buches Marginalien eintrug, laut einer seiner anderen Bemerkungen mußte er zwei Jahre auf die Ausgabe des Werkes seines Gegners warten.

Diese Angaben sind betreffs der Kenntnis der Bewegungsmöglichkeiten der Unitarier nicht uninteressant und liefern damit neue Beiträge zu der Druckgeschichte. Soviel war uns nämlich schon wohlbekannt, daß die Unitarier nach der Ausschließung des János Makai Nyíró bzw. mit der Mobilisierung von anderen Geldmitteln der Absicht waren, die berühmte Heltai Druckerei in Klausenburg aufs neue herzustellen. 1616 wurde hier eine betriebsfähige Druckerei tatsächlich errichtet. Laut Fachliteratur wurden hier vor der Ausgabe der Toroczkai-Übersetzung der *Explicationes* von Enyedi ausschließlich nur Kalendarien gedruckt.<sup>12</sup> Anhand der oben angeführten Angaben sind wir schon in der Lage, diese Feststellung etwas revidieren zu können. Nach unserer Meinung waren die Unitarier in dem zweiten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts noch nicht völlig darauf gezwungen, den immer stärkeren Druck der Calvinisten zu erdulden, sie hatten sogar noch genügend Munition, auf die Angriffe zu antworten.

Auf den theologischen Inhalt des Textes sowie auf die Analyse der sprachlichen (stilistisch-rhetorischen) Ebene wird diesmal nicht eingegangen, sei es die Aufgabe weiterer Untersuchungen. Jetzt nur über ein einziges Moment der Diskussion: Wir halten es für sehr beachtenswert, daß Csanádi, der bei Temesvár, also auf dem südlichen Gebiet der *Partium Regni Hungariae* geboren, aber sehr früh, noch als Kind nach Klausenburg gekommen ist, die Polemik zwischen den Calvinisten und Unitariern als einen Konflikt zwischen den *Partium Regni Hungariae* und Klausenburg aufgefaßt hat. Sich selbst hat er als einen Klausenburger Bürger und Schulmeister definiert, seinen Gegner János Vári aber als einen solchen Menschen, der sich nur vorübergehend in der Stadt aufhielt. Der von Csanádi dummm und ungebildet vorgestellte Vári verachtet die Klausenburger, er sei ein Geistlicher, der mit Hochmut und Grobheit die frommen aber gleichzeitig äußerst gebildeten Klausenburger besiegen will. Ein solch starkes unitarisches Bewußtsein ist für uns von nicht geringer Bedeutung: Dieses mit jenen Gedanken zu konfrontieren, die in diesem Band von Gábor Sipos ausgelegt sind, d. h. mit den Bestrebungen der Niederlassung der protestantischen Kirche HB, wäre ohne Zweifel sehr fruchtbar.

<sup>12</sup> Kálmán TÓTH, *Könyvnyomató Makai Nyíró János deák* (Der Buchdrucker Literatus János Makai Nyíró), in: *Emlékkönyv Kelemen Lajos születésének nyolcvanadik évsfordulójára* (Festschrift für den 80. Geburtstag von Lajos Kelemen), Kolozsvár–Bukarest 1957, 587–606.



## István Kolosi Török, a Female Chauvinist Male in the Seventeenth Century

I am fully aware of the flippancy and playful acidity of the title given to this following small lecture on István Kolosi Török. But, believe me, it has nothing to do with my non-existent feminism – rather with the urgent need to find a title which more or less expresses the nature of his unusual *Praise of Women*, written in the seventeenth century by a Unitarian priest-poet, but with the argumentation of the most ardent feminists of our times.

The details of Kolosi Török's life are almost completely unknown. His possible birthplace is Claude (Kolozs), cca. 1610–1611; but the only information supporting this fact is his name. He was a pupil of the Kolozsvár Unitarian College. During the first years of his studies he served the older students, according to the college records. After leaving the College, he became a schoolmaster at Claude (Kolozs). His authorial “maiden voyage” (you see, I try to remain consequent!) is *The History of St. John, Evangelist and Apostle* (1635). During these years of apprenticeship in Kolozs the young teacher was lucky enough to find there a fellow-soul, János Szentmártoni Bodó, who was a Unitarian priest and a gifted man of letters; he became a sort of art-tutor and counsellor to Kolosi Török, and wrote introductions to his *Cantiuncula de natura et proprietatibus galli* (*Little Song upon the Nature and Properties of the Cock*) and to another work which can be considered as a close relative to his *Praise of Women* (1645). It was a praise of holy matrimony, entitled: *Upon the Gloominess and Destructiveness of Single Life*, printed in 1646.

The full title of our present topic is: *Upon the Nobility, Dignity and Praise of Women* (1645). This work was printed in 1645, but written much earlier when its author was only 20 years old. The 911 line poem was dedicated to Kata Kemény, wife of Ferenc Bethlen, Master of ceremonies (hopmester) at the court of the prince of Transylvania. The first recorded edition was printed in Kolozsvár, the second in Lőcse, ten years later, in 1655, with no dedication, as there, on the Highlands, out of Transylvania, there was no reason for a repeated “captatio benevolentiae.” The young author compiled his poem from many sources, such as, for instance, from Volaterran's *Commentariorum urbanorum*, from Plutarch's *Lives*, from Boccaccio's *De mulieribus claris etc.*<sup>1</sup>

In dealing with the man–woman relationship, Kolosi Török had numerous predecessors in Hungarian literature as well. But – and this “but” is why this not-

<sup>1</sup> See more fully in RMKT (17<sup>th</sup> c.) 4, 669–671.

very-high-brow and genuine piece of poetry, undoubtedly full of commonplaces, is worth being mentioned at the end of the twentieth century – while all the others, – as, for instance, Kristóf, Armbrust, Miklós Bogáti Fazakas or Mátyás Csáktornyai – were only blaming women and mocking their low and unhappy status.<sup>2</sup> Kolosi Török praised them above all, in a “too good to be true” manner, emphasizing the total subordination and weakness of the poor and humble menfolk. Why did he behave so differently from his male contemporaries in an age when on a Dutch painting the heart of Jesus is tormented by the Lady of Wordly Things<sup>3</sup> and the examples of the iconography of sinful womanhood ruled over verbal and pictorial art? Why did he write so differently, when – according to Claude Dulong’s famous book<sup>4</sup> – *The ABC of Female Imperfectness and Wickedness* (1617) had 12 editions within 30 years, when the majority of clergyman looked upon women as if they were the allies of Satan and when a serious French medical dissertation was written upon the imperfectness of nature when women were created ... Or just think of the innumerable episodes of humiliation women had to suffer during the history of our culture. A Finnish historian, Kaari Utrio gives a rather depressing list in her well-known *Daughters of Eve*.<sup>5</sup>

In order to avoid any female partisanship, let me quote at the end of this gloomy enumeration a male expert. Karl Menninger, an American psychiatrist summarized the weak points of marriage in a quite similar way to Ms. Utrio’s argumentation: “Greeks and Romans alike regarded breeding as one recognizable object of marriage; any other object was mere wantonness [...] religion has consecrated this conception also ...!”<sup>6</sup> Prof. Menninger has found only one way out: in his opinion a lovingly playful behaviour on behalf of men should help them to avoid aggression. “Briefly it was that women are the injured sex. Since they come into the world under a heavy handicap.”<sup>7</sup> “After work play is the most disposing of our aggressions ...”<sup>8</sup> Here he also quotes Aristotle: “... in play the emotions become purified of a great deal of the distasteful and dangerous properties.”<sup>9</sup>

Perhaps – though a good three hundred years earlier – Kolosi Török, as an unusually sensitive male – became tired of the dull malevolence of the spontaneous anthologies of mocking epithalamia and didactic poems and wanted to produce something totally, shockingly different.

<sup>2</sup> See more fully the article of Adorján KULCSÁR, entitled *Asszonysúfolók* (Verses mocking Women), It, Budapest 1944, XXXIII, 77–80.

<sup>3</sup> *Devils and Demons*, ed. Petra VAN BOEHMEN, Utrecht 1994, 133.

<sup>4</sup> *Szerelem a tizenhetedik században*, Budapest 1974.

<sup>5</sup> Kaari UTRIO, *Eeven tyttaret*, Helsinki 1984; Hungarian translation Éva PAP, *Éva lányai* (The Daughters of Eve), Budapest 1989.

<sup>6</sup> Karl MENNINGER, *Love against Hate*, New York 1942, 279.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 85.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 167.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 167.

His attitude cannot be considered only as a personal act of “gallantry” towards women; we should not neglect the fact that the Unitarian women of Kolozsvár enjoyed a somewhat different status, even in the seventeenth century. Let me mention a concrete example: Mrs. Andrew Lengyel, actually Mrs. Andrew Kmita, born Christine Wilhelm (1656–1704) was born in Poland, and was a follower of the Unitarian faith. In 1674 she married Andrew Kmita. The newly wed couple came to Transylvania, and settled in Kolozsvár. In 1688 she became a widow and the owner of a well-known press. Her funeral oration was given by Sámuel Keresztföldi, professor of homiletics at the Kolozsvár Unitarian College; her life proves that there could be “something in the air” concerning the appreciation of women.<sup>10</sup>

There is another episode of Kolosi Török’s life which happened to touch (or rather enchant) a great twentieth century Hungarian poet, Sándor Weöres as well. In his remarkable anthology of old Hungarian poetry, entitled “Three Sparrows with Six Eyes” he quoted perhaps the most amusing lines from Kolosi Török’s poem, one fragment on the beauty and everlasting nature of female hair and on the ephemeral nature of the male “bush,” plus some lines on the intellectual merits of the daughters of Eve.<sup>11</sup>

The episode which grasped Weöres and his wife, Amy Károlyi, has only an indirect connection with his *Praise*. From 1637 Kolosi Török served at Torockó-szentgyörgy as a Unitarian priest. His two children died and were buried there, but not in the cemetery of the town. The tombstone of little Sára (deceased at the age of 4) and István (who lived only 8 days) was erected in the plum-orchard of the vicarage – or, as written in the parochial records – “in prunero parochiae.” A fruit garden serving as a burial place was not a rarity in Transylvania. In an essay written by the poet Zoltán Jékely, we learn about the testimony of a certain Reverend Elek Miháltz who wished to be buried under his beloved apple-trees.<sup>12</sup> Being buried in an orchard is just being bound to life: it symbolizes the hope of happy resurrection. And in Kolosi Török’s case it can be considered as the sign of an unusual tenderness and intimacy on behalf of a highly esteemed clergyman who served for 8 years (1640–1648) as a “generalis notarius,” a general notary of the Unitarian synods.

As I have already said, the greater part of the poem is far from being original: it is merely a list of examples upon the nobility and excellence of women, taken from the Bible and from the history of mankind, mentioning a large number of great women’s names, from Abigail to Sappho. The rhyme-pattern of the poem is the most primitive *aaaa, bbbb*, the so-called inflexional rhyme (*ragrím*) and without any poetical inventions. From among the rather monotonous praises there is

<sup>10</sup> In: *Római szerzők magyar fordításai* (Roman Authors in Hungarian), ed. Gábor KECSKE-MÉTI, Budapest 1993, 776.

<sup>11</sup> *Három veréb hat szemmel* (Three Sparrows with Six Eyes), Budapest 1977, 203–205.

<sup>12</sup> Zoltán JÉKELY, *A bárány vére* (The Blood of the Lamb), Budapest 1981, 108.

one little segment worth mentioning and even quoting, namely the 4<sup>th</sup> one, entitled: A MATERIA EX QUA, Upon the Material of Which Women Were Created. Let me quote first a few lines of it in Hungarian:

Ha pediglen tekintünk az materiara,  
Melyből Isten az Aszszont nagy bölcsen alkotta,  
Lásd ugyis a Férfiat ha meg nem haladgya,  
Tiszta és nemes lévén az materiaia:

A Férfiat az Úr Isten a földből teremté,  
Annak néma sárából; agyagból építé,  
De az Aszszont az eleven férfiúból vévé,  
Tiszta Lelkes állatnak tsontyából készíté.

A summary of the above quoted lines is undoubtedly, that women are of a more noble origin, as they were made of men's bones, while men themselves are less precious creatures, as they were made of mud and clay. When we look through the varieties of this "Adam's rib-story," one thing turns out to be evident: in the majority of the descriptions: Eve is evidently a secondary, a less precious creature. As, for instance, in Kristóf Armburst's *Song Upon the Morals of Evil Female Beings* (1550) *Gonosz asszony embereknek erkelcsekéről való ének*; we learn how women will simply be "absorbed," on Doomsday just becoming again parts of the male body, or – so to say – turning from individual beings into mere ribs.<sup>13</sup>

Jakab Bessenyei's *Lovely Song upon Marriage* is a milder piece of literature, it considers the Adam–Eve relationship and the institution of marriage as a sort of schooling, a great example of human life, of which you can never know enough:

Az házasság néminemű oskola,  
Az emberi életnek nagy példája.<sup>14</sup>

The creation of Eve also appears as a leitmotif on dowry boxes, according to Radvánszky's *Hungarian Family Life* – or, as he also writes, on invitations to some pompous weddings. As, for instance, in the case of an anagram written on the occasion of the wedding of Pál Esterházy and Éva Thököly. It sounds like this: *Plausu ave* – Let this occassion be greeted. Even this very information shows the bride's Eve's total subordination; her name is written in much smaller letters and takes – naturally – the second place in the anagram.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> KULCSÁR, Asszonycsúfolók, 77–80.

<sup>14</sup> RMKT (16<sup>th</sup> c.) 6, 185.

<sup>15</sup> Béla RADVÁNSZKY, *Magyar családélet és háztartás a XVI–XVII. században* (Hungarian Family Life and Household in the 16–17<sup>th</sup> Centuries), Budapest 1986 (facsimile edition), illustration no. 56 and p. 236.

Here, at this point let us return to Kolosi Török's unusual aspect which gives me the right to call him a "female chauvinist male." As you probably remember, he considers and describes the first man as a very disgusting creature, and the first woman as a pure and noble one. The very same attitude appears in Anne Cameron's *Daughters of Copper Woman* which is a collection of legends told by the Indians of Vancouver island. As this group of natives lived and still live in a sort of strong matriarchy, no wonder that Anne Cameron, a feminist writer of Indian origin collected, re-told and published their legends. Let me quote here the episode of the first man's creation which is a very close accidental relative of Kolosi Török's work. Please, forgive me for its being a rather disgusting anecdote: "Copper Woman began to weep. Bitterly she cried for loneliness is a bitter thing and acrid taste in our mouths, more bitter when you think you have been freed from it. So much did she cry, her very head began to drain of all fluid and as tears fell from her eyes, from her nose fell great amounts of thick mucus [...] From her nose an enormous cluster of mucus strands fell onto the sand [...] and Copper Woman was aware of it and grew ashamed [...] The magic woman told her not to feel shame, not to bury the snot, but to save it [...] Copper Woman did what she was told [...] she scooped the mess up in a mussel shell [...] A few days later she noticed that the sand in the shell was moving [...] Every day she watched and became aware that the small living incomplete thing was growing ..." Needless to say, this "incomplete thing" was growing into the first male being upon the earth, a mannikin, named "Snot Boy."<sup>16</sup> Following the same logic, Kolosi Török's Adam could have been named Clay Boy, or Mud Boy – the analogy is obvious.

At this point of my lecture I can't avoid mentioning a phenomenon well-known among the scholars of the western world, but not in our region, where the so-called gender studies are not widely accepted and cultivated. Namely, that feminism is far from being a nineteenth century invention. As, for instance, in England several protofeminist female authors published numerous advice poems, a versified form of marriage counseling, very often as a response to the works of didactic male versifiers, many of them clergymen who were always willing to lecture wives on their duties or instruct them in obedience. The broad evolution of advice poems, from the satiric mode to the celebratory poets shift from warning readers against the hell into which marriage can descend to urging them to aspire to heaven to which it can rise. In the Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel, I was lucky enough to find a recent work on this very topic: William C. Horne's *Making a Heaven of Hell*.<sup>17</sup> Though Kolosi Török's *Praise* cannot be considered exclusively as a representative of marriage poetry, we can state, without any false emphasis that his argumentation is very similar to that of several protofeminist authors, like Katherine Philips almost his contemporary with her *Rosannia's Private Marriage*, published in 1664, or Lady Chudleigh, or the sharp-penned

<sup>16</sup> Anne CAMERON, *Daughters of Copper Woman*, Toronto 1994, 27.

<sup>17</sup> *Making a Heaven of Hell, The Problem of the Companionate Ideal in English Marriage Poetry, 1650–1800*, Athens and London 1993.

washerwoman-poet, Mary Collier. One of them, Lady Chudleigh, author of *The Ladies Defence* wrote an introduction to her own work which could have been a response to the noble gestures of our hero, Kolosi Török: "Had he treated us with a little more Respect, and instead of the surly sounress of a Cynick, express'd himself with the good Humour of an English Man and the soft and indearing Kindness of a Christian, I should have thought My self oblig'd to have return'd him Thanks for his Instructions."<sup>18</sup>

This very book also mentions the extraordinary case of the seemingly tolerant Richard Ames (not the well-known William Ames, alias Amesius of the Hungarian Puritans!) who was proved to be a double-dealer. First he wrote *The Folly of Love* (1691) then, in the very same year, *The Pleasures of Love and Marriage*. As William C. Horne writes: "Knowing Ames's penchant for Jekyll and Hyde about-faces does not encourage our faith in his sincerity and Ames worsenes his credibility by opening in a laudatory mode that plunges over the verge into fulsome ness:

O Divinest sex, composed of purer Mold!  
(We only are the Ore, but you the Gold.)  
How shall I just treat so vast a Theme,  
Where meanly Command were to blasphem?"<sup>19</sup>

If we compare these false laudatory lines to Kolosi Török's *Praise*, we are at once convinced of the falseness of the first and the true affections of the other.

My last example which proved to be a "true-born twin" of Kolosi Török's poem is an essay, entitled *The Protestant Women*, published in an anthology: *A History of Women in the West*.

The first passage quoted can partly reveal – though it deals with the life of the western world – why István Kolosi Török, a Unitarian priest could find so great and abundant merits in womenfolk. The doctrine of "universal priesthood" helped him to accept women as orators, poets, leaders of a certain community or group: "Is there a distinctive Protestant type of woman? If the term is taken to imply that Protestantism is somehow the principal determinant of a woman's personality, the answer is certainly no. But that does not mean that religion was not an important factor in shaping the women of the 19<sup>th</sup> and other (earlier) centuries. The Reformation implied a conception of woman in some ways antithetical to the Catholic ideal: no special value attached to virginity or the cloistered life, for example. From the beginning, Protestantism viewed marriage (and the secular life) as a context within which 'Christian fidelity' was best achieved. Yet, a patriarchal system survived in Protestant countries, and women had to find their place in it [...] the doctrine of 'universal priesthood' (according to which every believer becomes a priest at the very moment of his or her baptism) until recently meant

<sup>18</sup> *Ibid.*, 240.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 248.

above all that the father in every family also served as a religious leader even if his wife played a far from negligible (and in some circumstances essential) role in the transmission of religious beliefs.”<sup>20</sup>

In another passage of this essay we are even more nearing Kolosi Török’s *Praise*. Here the author quotes an early, very militant Christian feminist, Sarah Grimké, who took part at the first women’s antislavery congress in New York, in 1837. According to her, the Bible correctly translated and interpreted does not teach that men and women are unequal. On the contrary, it states that both sexes were created with the same rights and duties. For example, Genesis 3:16 (and thy desire shall be your husband and he shall rule over thee) which was often cited to justify woman’s dependence on man, was to Grimké nothing more than a prediction of the consequences of original sin and not an order from God legitimizing male superiority. This was a first step toward a feminist exegesis of the Bible.<sup>21</sup>

Not much later a French woman stepped even further towards our Unitarian male forerunner of quasi-feminist ideas. The following quotation is the one which really gave me the right to interpret Kolosi Török as a “female chauvinist male:” “More generally, Protestant feminists pointed to Genesis 2:18 ‘It is not good that man should be alone: I will make him a helpmate for him.’ Man’s companion was therefore his equal, or perhaps, as the French Protestant, Eugénie Niboyet suggested, even his superior. Niboyet cleverly stood the traditional arguments for male superiority on their head. Was Eve created from Adam’s rib? Well, then, that rib was part of a human body, a nobler material than the clay and dust of which God made Adam. But wasn’t man created first, woman second? Of course, and the order of creation represents a progression: first sea monsters, then animals, then man, and finally woman, the highest of all. When Eve was created, the creation had achieved its ultimate fullness, and God could rest on the seventh day.”<sup>22</sup> I suppose, no further comment is needed, only a short remark. Female chauvinism from female lips sounds less convincing than from male ones. In our present case Kolosi Török is the absolute winner among a basketful of ardent and arrogant ladies.

<sup>20</sup> Jean BAUBEROT, *The Protestant Women*, in: *A History of Women in the West*, eds Genevieve FRAISSE and Michelle PERROT, Cambridge (Mass.), London 1993, 198.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 206.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 198.



## Die Heliodor-Übersetzung von Enyedi

György Enyedis Übersetzung des Romans *Aethiopika* von Heliodor aus dem Jahre 1592 wird in der Handschriftensammlung des Klausenburger Unitarischen Kollegs aufbewahrt.<sup>1</sup>

Die Übersetzung von Enyedi ist eine gründliche humanistische Arbeit, die auf dem Niveau ihrer Zeit steht. Der Übersetzer war bemüht, den griechischen Text getreu wiederzugeben. Die Übersetzung versieht er – der Praxis der damaligen Herausgeber entsprechend – mit einem Vorwort und einer Widmung.<sup>2</sup> Im Vorwort versucht er, die Quellen über den Autor zu sammeln, und zählt alle ihm bekannten Ausgaben und Übersetzungen des Romans auf. Enyedis Werk beinhaltet auch das Vorwort des Herausgebers der *Editio princeps*. Vom Heliodor-Roman wußte die gelehrte Welt bis zu den 30er Jahren des 16. Jahrhunderts nur aus zweiter Hand.<sup>3</sup> Er geriet auf dem folgenden Weg ins europäische Bewußtsein: Im August 1527 nahmen Ferdinands Truppen Buda/Ofen ein. Ein Soldat, ein deutscher Tuchfärber, nahm aus der Bibliothek von Matthias einige Kodizes mit, unter anderem auch das griechische Manuskript des Romans von Heliodor. Auf dem Markt von Nürnberg bot er dann die Manuskripte zum Kauf an. Der Kodex kam in den Besitz von Vincentius Obsopoeus, der ihn für den Druck vorbereitete und 1534 in Basel herausgab.<sup>4</sup> Enyedi benutzte wahrscheinlich diese Erstausgabe, kopierte das Vorwort und fügte es seiner Übersetzung bei.

Aus dem Vorwort Enyedis geht folgendes hervor: Die Humanisten kannten zu dieser Zeit die Gattung des Romans noch nicht. Obsopoeus veröffentlichte das Werk (einen Abenteuerroman) als eine historische Arbeit. Er merkt zwar an, die griechischen Geschichtsschreiber seien im Gegenteil zu Livius und Tacitus unzuverlässig, geschwätzig, trotzdem behandelt er das Werk als eine zu beachtende historische Quelle. Man kenne ja herzlich wenige Quellen über die Geschichte

<sup>1</sup> Academia III. Ms U 1089 (*The Manuscripts*, 1089). Kopie: MTAK Mikrofilmsammlung, 167/IV.

<sup>2</sup> Moderne Ausgabe beider: László RAJKA, *Heliodoros Aithiopikájának feldolgozása a magyar irodalomban* (Die Bearbeitung der Aithiopika von Heliodor in der ungarischen Literatur), Kolozsvár 1917, 11–12. Ihre ungarische Übersetzung: ENYEDI, Válogatott, 33–37.

<sup>3</sup> Siehe das Vorwort von Peter SCHÄFFER zur Faksimileausgabe der 1559 erschienenen deutschsprachigen Variante: HELIODORUS EMESENIUS, *Aethiopica historia*. In der deutschen Übersetzung von Johann Zschorn, hrsg. u. eingel. v. Peter SCHÄFFER, Bern–Frankfurt a. M.–Nancy–New York 1984, 7\*–11\*

<sup>4</sup> HÉLIODOROS, *Aithiopikés historias biblia deka*, hrsg. von Vincentius OBSOPOEUS, Basileae, ex officina Hervagiana 1534, 4°.

Ägyptens aus der Zeit vor Alexander dem Großen (der Roman spielt während der persischen Herrschaft). Dem Herausgeber wird also nicht bewußt, daß es sich dabei um eine fiktive Geschichte handelt. Enyedi ist darüber schon viel mehr im Bilde: Neben den textgeschichtlichen Äußerungen teilt er auch alles mit, was er über die Übersetzungen in Erfahrung gebracht hat. Er erwähnt die Übersetzung des französischen Humanisten Jacques Amyot, mit der die Karriere des Romans in Europa begann, er weiß aber auch von Übersetzungen ins Englische, Spanische, Italienische und Deutsche.<sup>5</sup> Nicht bekannt ist ihm jedoch die bereits seit beinahe 40 Jahren vorhandene lateinische Übersetzung des Polen Stanislaw Warszewicki.<sup>6</sup> Obwohl er Obsopoeus' Vorwort verwendet, ist sich Enyedi darüber klar, daß es sich bei diesem Werk um ein poetisches Werk handelt. Darauf wurde er allem Anschein nach durch die *Poetica* von Julius Caesar Scaliger aufmerksam gemacht. Enyedi gibt auch jene Passage aus der *Poetica* an, in der der Roman gewürdigt wird: Nach Scaligers Meinung erinnere die Komposition des Romans an die *Odyssee*. Diese Art von Komposition empfiehlt er auch den Epikern. Für die Gattung Roman fehlt jedoch auch ihm der entsprechende Begriff.

Aus den Untersuchungen von Tibor Szepesi<sup>7</sup> ist uns bekannt, daß die antiken Theoretiker von der Gattung der fiktiven Prosaerzählung keine Notiz genommen haben, obwohl man aus der Zeit des Hellenismus zahlreiche Beispiele solcher Erzählungen kennt. Es gibt nur eine Ausnahme: den Cicero-Kommentar von Macrobius. Macrobius klassifiziert die Erzählungen in seinen *Commentarii ad Ciceronis Somnium Scipionis*:

Er spricht über Texte,

1. die wahre Dinge erzählen, die sich tatsächlich zugetragen haben;
2. die erfundene Geschichten erzählen, die aber eine nützliche Lehre haben;
3. die nicht wahre Dinge erzählen und deren Lehre unter moralischem Aspekt nicht zu schätzen ist.

Zur letzten Gruppe gehören Werke wie das *Satyricon* von Petronius und – zu Macrobius' größtem Erstaunen – Apuleius (ihn kennt Macrobius früher nur als

<sup>5</sup> Über die westeuropäische Rezeption des Werkes siehe außer des erwähnten Vorwortes von Schäffer auch noch: R. R. BOLGAR, *The Classical Heritage and its Beneficiaries*, Cambridge 1954, 514–515; Otto MAZAL, *Die Textausgaben der „Aithiopika“ Heliodors von Emesa*, in: Gutenberg Jahrbuch, XLI(1966), 182–191.

<sup>6</sup> Was für Textausgaben Enyedi eigentlich benutzt hatte, ist bislang nicht geklärt. Als sicher kann betrachtet werden, daß er sich der in Anm. 4 erwähnten Ausgabe bedient hatte, da Enyedis Vorwort in beträchtlichem Maße das Vorwort der besagten Ausgabe wiederholt. Andererseits ist es auch offenbar, daß er auch die von Martinus Crusius zusammengestellte *Aithiopicae* [...] historiae epitome, Frankfurt 1584, gekannt hatte. Darauf ist aus dem Umstand zu schließen, daß Enyedi sein *Argument Crusius'* Werk entnahm. Aufgrund der bunten Auswahl der zitierten Autoritäten kann man mit Sicherheit behaupten, daß er auch weitere Quellen benutzte. Die Identifizierung dieser bedarf der weiteren Forschung.

<sup>7</sup> Tibor SZEPESI, *Héliodóros és a görög szerelmi regény. Fejezet az antik regény történetéből* (Heliodor und der griechische Liebesroman. Ein Kapitel aus der Geschichte des antiken Romans), Budapest 1987.

Philosophen). Außer diesen zwei Beispielen sind uns übrigens bis heute keine weiteren bekannt. In dieser dritten Gruppe wird also der Roman als eine unterhaltsame, jedoch nicht unterweisende Erzählung untergebracht. Macrobius zählt zwar nur die römischen Beispiele der Gattung auf, es ist aber darüber hinaus nicht wahrscheinlich, daß er Heliodor nicht gekannt hat. (Die zeitgenössische lateinische Übersetzung dieses griechischen Romans ist uns zwar nicht bekannt, das *Satyricon* scheint aber die Parodie jenes Romantyps zu sein, den Heliodor vertritt. Die Hauptfiguren jenes Werkes sind statt der idealen Liebenden von Heliodor zwei mit allen Wassern gewaschene homosexuelle Strolche, die wegen Priapos' Fluch ihr ganzes Leben lang dazu verdammt sind, nie Ruhe zu finden.) Den Humanisten, die den Text von Macrobius kannten, ist nicht aufgefallen, daß die fiktive Prosaerzählung in das klassische Gattungssystem einzuordnen.

Das Vorwort von Obsopoeus bietet noch einige weitere Erkenntnisse:

a) Man ist bisher der Ansicht, daß die Bibliothek des Matthias Corvinus um 1527 bereits zerstreut war. Csapodi nimmt an, die Türken oder Königin Maria hätten die Kodizes 1526 weggeschafft. Auch, wenn man von dem Vorhaben von Gábor Bethlen und György Rákóczi I. absieht, die restlichen Corvinas nach Siebenbürgen auszuführen, kann die totale Zerstreuung der Bibliothek im Jahre 1526 widerlegt werden. Die Türken erbeuteten 1526 vermutlich in erster Linie die Prachtexemplare, die weniger prächtigen, für den Philologen aber vielleicht viel wertvolleren blieben auf ihrem Platz.<sup>8</sup> Vermutlich griff der des Schreibens und Lesens kaum kundige Soldat nach Bänden, die nebeneinander standen, so daß also angenommen werden kann, daß der Heliodor-Roman in der Corvina bei den griechischen Historiographen untergebracht war.

b) György Enyedi empfiehlt den Roman von Heliodor in seiner Widmung an Zsigmond Báthory als belletristisches Werk. Er verwendet ähnliche Argumente dabei wie Bálint Balassi im Vorwort zu *Szép magyar komédia*: Der ewige Winter ist unmöglich, die Jugend braucht derartige Unterhaltungsliteratur. Das Werk ist zwar ein Liebesroman, moralisch aber einwandfrei; am Ende kommt es zur legitimen Ehe. Enyedi hält es dementsprechend für erfrischende schöngestigte Literatur.

c) In seinem Vorwort läßt Enyedi auch ein starkes nationales Gefühl zum Ausdruck kommen. Das Werk stammt, wie er schreibt, ursprünglich aus der Bibliothek des großen Königs Matthias, der das Manuskript nach Europa holen ließ. Wir Ungarn müssen es also schon aus diesem Grund hochschätzen.

Die Klausenburger Kopie der Enyedi-Übersetzung ist nur in einem Exemplar vorhanden. Sie enthält den vollständigen Apparat einer geplanten Ausgabe. Es stellt sich also die Frage, warum sie 1592 nicht erschienen ist.

1. Möglicherweise erfuhr Enyedi in der Zwischenzeit von der bereits vorhandenen, gedruckt erschienenen lateinischen Übersetzung. Das Vorwort und der Apparat, die auf breite Kenntnisse und Bildung schließen lassen, legen diese Erklärung nahe.

<sup>8</sup> Über die umstrittenen Fragen des späteren Schicksals der Corvina-Bibliothek siehe: Csaba CSAPODI, *The Corvinian Library. History and Stock*, Budapest 1971 („Studia Humanitatis“, 1).

2. Es ist vorstellbar, daß György Enyedi dem Katholiken Zsigmond Báthory nicht sympathisch war. Báthory war auch sonst kein großzügiger Mäzen der siebenbürgischen protestantischen Humanisten; es sei hier lediglich auf die Werke von Baranyai Decsi oder Johann Michael Brutus hingewiesen, denen ein ähnliches Schicksal zuteil wurde. Uns ist bekannt, daß man die Absicht hatte, sie zu veröffentlichen, die Widmungen an Zsigmond Báthory sind auch erhalten geblieben, erschienen sind die Werke aber trotzdem nicht.

3. Lassen Sie mich die dritte Vermutung etwas hämisch formulieren. Enyedi erwähnt unter den antiken Testimonien über den Autor das von Sokrates, einem altchristlichen Kirchenhistoriographen aus dem 5. Jahrhundert. Dieser zeichnete folgende Geschichte auf: Heliodor schrieb diesen Roman in seiner Jugend. Später bekannte er sich zum christlichen Glauben und vertiefte sich dermaßen in die Theologie, daß er schließlich zum Bischof gewählt wurde. Dann fiel jedoch jemandem ein, was er in seiner Jugend so alles geschrieben hatte. Vor der Wahl stehend entschied sich Heliodor für den Roman. Enyedi wurde 1592, also in dem Jahr, als er mit der Übersetzung fertig wurde, zum Bischof gewählt. So stand Enyedi vielleicht ähnlich vor der Wahl – und entschied sich für das Bischofsamt. Allerdings darf hier nicht verschwiegen werden, daß es bei der Bischofswahl zwar lange hin- und herging; darüber, daß man Enyedi dabei auch seine belletristische Tätigkeit vorgeworfen hätte, stehen uns aber keine Angaben zur Verfügung.

Die Vorlage für die *Historia elegantissima* von Enyedi (*Gisquardus und Gisthora*, Debrecen 1577, Klausenburg 1582; letztere gibt den vollständigeren besseren Text)<sup>9</sup> war Boccaccios Novelle. Typisch für die literarische Situation der Zeit war, daß er bei der Übersetzung einer romanhaften Geschichte zur Versform griff. Übersetzt er jedoch ein ähnliches Werk für den gelehrten Leser, bleibt er bei der Prosa: Er übersetzt die griechische Prosa in lateinische mit entsprechendem Niveau. Als gäbe es in seiner Zeit kein Interesse für Prosaerzählungen in ungarischer Sprache.

Als typisch kann auch die Laufbahn<sup>10</sup> des Heliodor-Romans in Ungarn betrachtet werden:

Um die Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert übersetzte Mihály Czobor<sup>11</sup> den Roman ins Ungarische, den Lesererwartungen der Zeit entsprechend natürlich in Versform. In metrischer Hinsicht stellt der Text zwar eine Seltenheit dar, was vielleicht auch der Grund dafür ist, daß er nicht besonders populär wurde. (Von den sonst beliebten 12er Zeilen bilden 5 eine Strophe. Dies ist für den zeitgenös-

<sup>9</sup> Ich akzeptiere die neuesten Überlegungen von János Káldos. Er ist der Meinung, die Ausgabe aus dem Jahre 1582 enthalte Korrekturen, die nur vom Verfasser bzw. aus dem Autographen stammen können. Siehe die Einleitung von János KÁLDOS zur neuesten Ausgabe von *Historia elegantissima*, Budapest 1994.

<sup>10</sup> Siehe dazu die in Anm. 2 erwähnte Studie von Rajka.

<sup>11</sup> Über die Angaben des Manuskripts siehe: *A Bibliotheka Zriniana története és állománya. History and Stock of the Bibliotheca Zriniana*, Hrsg. Gábor HAUSNER, Tibor KLANICZAY, Sándor Iván KOVÁCS, István MONOK, Géza ORLOVSZKY, Budapest 1991, Nr. 426. Ausgabe von Péter KÓSZEGHY: RMKT (16. Jh.) 10, Budapest 1996.

sischen Leser fremd, und bleibt es auch bis zum Ende des 17. Jahrhunderts.)<sup>12</sup> Dem Werk kommt in unserer Literatur eine besondere Bedeutung zu, da es nicht aufgrund der lateinischen Version entstand, im Gegensatz zur üblichen Übersetzungspraxis in Ungarn, wo man selbst einen volkssprachlichen Autor aus der lateinischen Version, soweit es diese gab, ins Ungarische übersetzte. Czobor begann die Überarbeitung anhand der deutschen Übersetzung, beendete die Arbeit jedoch nicht. Das Werk birgt zahlreiche wunderbare Stellen in sich, der Text wird jedoch, selbst im Vergleich zur deutschsprachigen Prosa, ungenießbar überladen. Wäre er vollendet worden, hätte er den dreifachen Umfang der *Ilias*. Was zu rekonstruieren ist, das ist etwa ein Drittel des Romantextes. Selbst dieser blieb fragmentarisch erhalten. Das einzige Exemplar ist uns aus der Manuskriptsammlung der Bibliothek von Miklós Zrínyi bekannt. Die Übersetzung von Czobor wird wohl nur in einigen Bibliotheken von Hochadeligen vorhanden gewesen sein.

Die nächste Etappe im Nachleben des Romans in Ungarn beginnt in den 90er Jahren des 17. Jahrhunderts. Die unvollendete Czobor-Übersetzung weckte das Interesse des Mäzens von István Gyöngyösi. Dieser wurde beauftragt, den Roman zu vollenden.<sup>13</sup> Gyöngyösi war kein ungebildeter Mann, Heliodor gehörte aber nicht zum Unterrichtsstoff. So kannte er ihn nicht und komponierte den abschließenden Teil des Werkes vollkommen selbstständig. Im Original kommen die vom Schicksal verfolgten Liebenden nach Ägypten, suchen einander und gelangen schließlich nach Äthiopien, in die Heimat von Chariclea, wo sie einander endlich treffen. In Gyöngyösis Version machen sich die zusammentreffenden Geliebten nicht nach Äthiopien auf den Weg, sondern in die Heimat von Theagenes, nach Thessalien. Über das Auffinden von Chariclea berichten bloß die äthiopischen Gesandten. Gyöngyösis Verdienst ist nicht nur die Vollendung des Werkes, sondern auch die Überarbeitung der Versform. Die Fünfzeiler von Czobor wurden von ihm in Vierzeiler umgeschrieben, was dem Text ohne Zweifel nützte. Zur vorherigen Überladenheit trug der Strophenzwang wesentlich bei.

1798 schrieb András Dugonics anhand der lateinischen Übersetzung eine vollständige ungarische Prosaübersetzung aus dem Heliodor-Roman. Der Titel ist: *A szerecsenek* (Die Mohren).

<sup>12</sup> Die von Czobor verwendete Versform gilt im 16. Jahrhundert als ganz eigenartig. Die aus fünf Langzeilen bestehenden Strophen kommen außerordentlich selten vor, uns sind bloß zwei Fälle bekannt. Diese wurden im *Répertoire de la poésie hongroise ancienne*, Hrsg. Iván HORVÁTH et alii, Paris 1992 unter den Nummern 1016 und 1254 aufgenommen.

<sup>13</sup> *Gyöngyösi István összes költeményei* (István Gyöngyösis sämtliche Gedichte), Hrsg. Ferenc BADICS, IV, Budapest 1937.



## Neues zur Biographie von Demeter Hunyadi

Demeter Hunyadi war – unmittelbar nach Ferenc Dávid – der zweite Bischof der gerade entstehenden unitarischen Kirche. Seine Beziehung zu Ferenc Dávid, seine Rolle im Prozeß im Jahre 1579 und die Umstände seiner Ernennung zum Bischof verhinderten die unvoreingenommene Beurteilung seiner Tätigkeit bereits zu seinen Lebzeiten. Es kann nämlich als natürlich betrachtet werden, daß diejenigen Antitrinitarier, die auf Ferenc Dávids Ansichten beharrend auch die Verfolgung in Kauf nahmen, in Hunyadi den Verräter des geistigen Nachlasses des Märtyrerbischofs, den unmoralischen Lakaien der fürstlichen Macht sahen. Diese leidenschaftliche, bei heftigen Polemien formulierte Bewertung hatte zugleich ihren nachhaltigen Einfluß auf die späteren unitarischen kirchenhistorischen Arbeiten. Auffallend dabei ist jedoch, daß selbst die jüngsten Zusammenfassungen das gleiche Quellenmaterial heranziehen wie die aus dem letzten Jahrhundert, es ist ihnen nicht gelungen, die Darstellung der Tätigkeit des zweiten Bischofs der unitarischen Kirche um neue Angaben zu bereichern. Im folgenden wollen wir gerade dies versuchen: Unser Anliegen ist, das bisher vorhandene Bild anhand neuer oder bislang nicht richtig berücksichtigter Dokumente nuancieren. Zu den letzteren werden jene Briefe und Berichte, die von den in Transsilvanien tätigen Jesuiten geschrieben wurden, gezählt, und das bisher unbekannte Quellenwerk ist ein Kolligat unter dem Titel *Predigten von Sámuel Gyalai*, das sich in der Klausenburger Universitätsbibliothek befindet, und in der Bibliothek der Ungarischen Akademie der Wissenschaften in Budapest auf Mikrofiche bewahrt ist.<sup>1</sup>

Es ist wohlbekannt, daß der Bericht des 1579 in Siebenbürgen weilenden Jesuiten János Leleszi den Dávid-Prozeß in vieler Hinsicht in ein neues Licht gesetzt hatte.<sup>2</sup> Wir sind der Meinung, daß die Berücksichtigung jener Dokumente, die aus der Feder der sich bis 1588 in Siebenbürgen aufhaltenden Jesuiten über die Unitarier, noch genauer über Demeter Hunyadi stammen, führt zu einem ähnlichen Ergebnis. Etwas übertrieben kann sogar behauptet werden, daß die Hauptfigur der Briefe und Berichte gerade er, der Bischof der Unitarier war. Die Worte von Alfonsus Carillo anlässlich des Todes von Demeter Hunyadi können als zusam-

<sup>1</sup> Signatur in der Universitätsbibliothek Klausenburg: Ms 1777; Mikrofilm in der Mikrofilmsammlung der Bibliothek der Ungarischen Akademie der Wissenschaften: MTA A. 295/I.

<sup>2</sup> Antal MESZLÉNYI, *Dávid Ferenc pere* (Der Prozeß gegen Ferenc Dávid), Magyar Kultúra, 33(1929), 170–177, benutzte bereits dieses Dokument, dieser Aufsatz wurde aber in der späteren Fachliteratur außer Acht gelassen. Textausgaben: *Studia nad arianizmem*, Hrsg. Ludwik CHMAJ, Warszawa 1959, 519–524, MAH, I, 863–869.

menfassend betrachtet werden: „*Is est qui plurimum in eiicienda Societate labaravit; qui Christo plus quam antiqui arriani detrahebat; qui huic regno plurimum intulit nocumenti propter magnum doctrinae nomen de illo sine iusta causa conceptum a plebicula.*“<sup>3</sup>

Carillo behauptet weiter, daß es in der unitarischen Kirche nach seinem Tod zu tiefgreifenden Veränderungen kommen kann.

Aus den Berichten tritt also eine Persönlichkeit vor uns, die die Interessen der Kirche auf fast allen Gebieten des politischen Lebens hartnäckig verteidigt. Als erster Beweis soll hier ein Zitat aus dem am 1. September 1581 geschriebenen Brief von István Szántó an Ordensgeneral Claudio Acquaviva stehen, in dem er aller Wahrscheinlichkeit nach über den Klausenburger Landtag zwischen 1.–10. Mai 1581 berichtet: „*Nam cum in publicis comitiis arianorum Superintendens, quem episcopum evangelicum ipsi appellant, in medio nobilium surrexisset, et primum exposuisset cum magno animi sui dolore, quam facile intra biennium sex pagos et duas civitates occupassemus; deinde fidem et auxilium eorum imploravit, ne se et verbum Dei opprimi a iesuvitis paterentur. Quos ut fortius permoveret, protulit in medium theses, quas ad illum de verbo Dei miseramus, ingentique clamore et voce querula ait: Videte, domini magnifici, quomodo etiam thesibus et disputationibus contra regni statum lacessere nos non vereantur. Vix quatuor aut quinque sunt illorum, et iam quietem propter illos in regno habere non possumus. Quos nisi mature ex regno eieceritis, brevi futurum est ut iterum abominanda idolatria papae, missa, imagines et sanctorum, tamquam multorum deorum, adoratio in omnes civitates introducatur, ex quibus cum ingenti labore ante paucos annos extirpaveramus.*“<sup>4</sup>

Das jesuitische Gymnasium, das im Jahre 1581 eröffnet und von István Báthory unterstützt wurde und dessen Beliebtheit unter den Jugendlichen sehr verbreitet war, hat seine Entschlossenheit und Wut den Katholiken gegenüber nur noch erhöht. Am Anfang hat das Gymnasium dem unitarischen Kolleg keine echte Konkurrenz bedeutet. Um die Mitte der 80er Jahre des 16. Jahrhunderts war es aber genug zu Kräften gekommen, um unter den Leugnern der Dreifaltigkeit Besorgnis zu erwecken. In der Stadt hat ein Wettkampf begonnen, gelehrte und beredte Lehrer für sich zu gewinnen.<sup>5</sup> Demeter Hunyadi hat diesen Wettkampf auch von der Kanzel aus unterstützt. Über die Folgen einer seiner Predigten schreibt Maximus Milanesi in einem Brief vom 29. April 1586 wie folgt: „*La domenica de 18 di maggio un Demetrio arriano essecrabile, usurpatore del nome episcopale, haveva fatta quella mattina una scelerata predica contro la divinità di Christo, il papa e suoi papisti. Et mentre al mezzogiorno un suo vicario esponeva al popolo alcun passo d'un suo diabolico Katechismo, stampato di pochi giorni addietro, in riferire che la SS. Trinità era un insogno, una bagatella, una invenzione papistica, vennero dal cielo sopra la torre della chiesa con poco intervallo*

<sup>3</sup> MAH, III, 818–819.

<sup>4</sup> MAH, II, 194.

<sup>5</sup> PIRNÁT, *Arisztotelianusok*, 363–392.

tre saette con tanto horribile suono et fragore che cadesse come morto tutto quel popolo per terra...“<sup>6</sup> Nicht nur mit Worten, sondern auch mit Taten setzte sich der Bischof für das Interesse des von ihm überwachten Kollegs ein. Wenn er seine Ziele mit Beschlüssen der Landesversammlung oder der Stadt Klausenburg nicht erreichte, erreichte er sie, seine Beredsamkeit ausnutzend, mit der Aufwiegelung des Volkes. Aus den Zeilen des Andreas Busaus an Petrus Skarga geht folgendes hervor: „Rumores audiebantur, dum collegium ita desertum esset, Demetrium buccinatorem arianam plebem concitasse ut collegium et templum invaderet. Deus avertat...“<sup>7</sup>

Auf dem Landtag in Medgyes spielte Hunyadi 1588 bei den Beschlüssen, die die Jesuiten verurteilen, eine große Rolle. Diesbezüglich stehen uns mehrere Dokumente zur Verfügung. In Jacobus Wujecus' *Brevis historia ejectionis Societatis Jesu ex Transylvania* lesen wir zum Beispiel folgendes: „Die 20 decembris caepita sunt generalia comitia in oppido saxonico Megges [...] Eo die habitae sunt in templo conciones a superintendentे calvinistarum et arianorum (ad quas invitati sunt a nobilitate plerique omnes senatores et consiliarii Principis); quorum ille contionem solitam cecinit, idolatriam esse omnino tollendam et imagines Christi et sanctorum mera esse idola, papistas praeterea panem pro Deo adorare. Hic vero contra Pontificem plenis buccis inventus dixit, illum vocari a suis terrestrem Deum et divinis honoribus adorari et in iure canonico scriptum esse Papam posse una hora mille animas ex inferno liberare.“<sup>8</sup>

István Szántó faßt die von Hunyadi vorgebrachten Beschuldigungen wie folgt zusammen:

1. Die Jesuiten beten den Papst als einen irdischen Gott an.
2. Den Jesuiten nach ist der Papst fähig, während einer Stunde tausend Seelen aus der Hölle zu befreien.
3. Die Jesuiten erlegen den Bauern große Belastungen auf und foltern sie.
4. Sie verfügen über ein riesiges Einkommen und Dörfer.
5. Sie lehren ihre Schüler, daß sie ihre protestantischen Eltern aus Glaubensgründen umbringen dürfen.
6. Die Jesuiten haben in ihren Predigten und in den Disputationen die arianischen Priester heftig angegriffen.
7. Die Jesuiten verursachen in jedem Land Durcheinander und Aufruhr.
8. Sie haben Philipp den Zweiten angestiftet, seinen sich zu den Häretikern neigenden Sohn zu ermorden.
9. Es ist zu befürchten, daß sie die spanische Inquisition einführen.
10. Sie sind die Spione des Papstes, die in Rom alles melden.
11. Sie bringen den Götzendienst zurück.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> MAH, II, 906.

<sup>7</sup> MAH, II, 969.

<sup>8</sup> MAH, III, 296.

<sup>9</sup> MAH, III, 316–317.

Aus dem Bericht von Leonardus Rubenus, dem Rektor in Klausenburg, kommt die gespannte Atmosphäre auf dem Landtag sowie die hervorragende Beredsamkeit von Hunyadi zum Vorschein. Aus dem folgenden Zitat geht auch hervor, daß sich unser Bischof des rethorischen Mittels amplificatio (Übertreibung) nicht ungeschickt bediente. „Ac imprimis obiecit, papam se facere et velle haberi et a nobis ita praedicari, Deum terrenum, omnipotentem et qui ex inferno 600 animas posset liberare. Quod quidem ut novum et inauditum, ita admirabile omnibus visum est, illius potentiam tantopere a nobis extolli. Atque ita esse, ex catholico-rum scriptis dixit se posse demonstrare; ac si hoc parum est, inquit, in mortuous potentiam exercere, in vivos etiam se omnem potestatem habere gloriatur, et se dominum dominantium, regem esse turpissime mentitur; immo et profitetur contra, praeter et supra omnia iura humana et divina posse dispensare.“<sup>10</sup> Dieser Bericht läßt ahnen, daß er all dies sehr gewandt mit der Gefährdung der finanziellen Grundlage der protestantischen Institutionen vermischt. „Itane, ait, Pontificis imperium hic augeri in regno permittitis? Nec advertitis sicut contra austriacos viennense seminarium, contra lituanos vilnense, ita contra Transylvaniam claudiopolitanum erectum fuisse; ex quo studiosi ita prodeunt armati ut et nobis minentur et satellites portae custodes invadant. Ad extreum si hi, inquit, in regno relinquentur, paulo post de Transylvania actum erit. Nam ut ante aliquot annos magnum hinc thesaurum romani pontifices adportabant, si catholicorum fides increbuerit, verendum ne bona ecclesiastica reputant quae iam inter nobiles divisa magno omnium detimento et iniuria restituentur.“<sup>11</sup>

Es darf also niemanden wundern, daß die Jesuiten der Ansicht waren, Demeter Hunyadi habe an den gegen sie getroffenen Landtagsbeschlüssen eine entscheidende Rolle gespielt. Dies wird wohl ein Irrtum sein, da die siebenbürgischen Stände vielmehr von politischen, als von kirchenpolitischen Überlegungen motiviert waren. Es scheint jedoch zweifellos zu sein, daß die Entschlossenheit und Leidenschaft seiner Reden die Stimmung auf dem Landtag stark beeinflußt haben.

Über die Predigten von Hunyadi werde ich aufgrund des erwähnten Kolligats von Sámuel Gyalai sprechen. Der Band, der hauptsächlich handschriftliche Predigten enthält, entstand in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Manche Texte wurden aber etwas später (spätestens bis zum Ende des 17. Jahrhunderts) mit der Hand eingetragen. Die meisten Predigten wurden nicht signiert.

Am Ende zweier Texte lesen wir aber ungarisch wie folgt: „Huniadiebol valo“ (aus Hunyadis Predigten). Zwar wurden nur diese zwei Predigten mit dieser Anmerkung versehen, ist nicht auszuschließen, daß noch weitere Demeter Hunyadi zuzuschreiben seien. Dem Kolligat ähnlich sind auch diese zwei Predigten bislang nicht erschienen. Der Name im Titel des Bandes, Sámuel Gyalai, ist der Forschung eigentlich nicht bekannt, außer des hier erörterten Kolligats taucht sein Name bloß einmal auf. In der Bibliothek der Akademie in Klausenburg wird ein Exemplar der *Explicationes* von György Enyedi aufbewahrt, auf dessen Vorderseite ein Frag-

<sup>10</sup> MAH, III, 282.

<sup>11</sup> MAH, III, 283.

ment aus einem christologischen Traktat von Gyalai und auf der Titelseite eine Eintragung „Sum Samuelis Gialay“ sich befinden. Letztere wurde von jemandem später durchgestrichen.

Die Jesuiten stellen Demeter Hunyadi in mehreren Fällen nicht nur als einen gelehrt en und in der Disputationen bewanderten Arianer vor, sondern sie erwähnen auch, daß der Götzendienst eines seiner Lieblingsthemen war. Das könnte darauf hinweisen, daß unter den arianischen Priestern die „Fachgebiete“ aufgeteilt waren. Es ist also kein Zufall, daß ein Stück der Predigtensammlung dies als Thema hat. Es ist natürlich nicht außergewöhnlich, daß die Predigt ihr Thema aus dem vierten Kapitel des Ersten Buches von Moses nimmt. Ihre Thesen sind logisch vorgeführt und es wird betont, daß Gott in der Heiligen Schrift manchmal mit menschlichem Charakter versehen ist.

Viel spannender ist aber die zweite Predigt, da diese in jene geistigen Strömungen Einblick gewährt, mit denen der unitarische Bischof innerhalb oder eben außerhalb seiner Kirche konfrontiert wurde. Besagte Predigt ist ebenfalls in ungarischer Sprache verfaßt und der auf Latein zitierte Grundtext ist die Bibelstelle Jesaja 29,15: „Vae qui profundi estis corde, ut a Domino abscondatis consilium, quorum sunt in tenebris opera, dicuntur: Quis videt nos? et quis novit nos?“ Der Bibeltext stimmt im Grunde genommen mit der Textvariante der Vulgata überein. Der einzige Unterschied ist, daß statt „et dicunt“ bei Hunyadi „dicuntur“ steht. Hunyadis Einzigartigkeit besteht nicht in den textologischen oder textkritischen Überlegungen, sondern vielmehr darin, wie er den Ausdruck „profundi estis corde“ auslegt. Da es uns hier nicht möglich ist, selbst die wichtigsten Auslegungen gegebener Bibelstelle im 16. Jahrhundert in Betracht zu ziehen, soll nun darauf verwiesen werden, welche Übersetzung Luther bzw. der zeitlich der Entstehungszeit der Predigt von Hunyadi nahestehende Gáspár Károlyi für die Stelle vorschlägt. Luthers Übersetzung lautet: „Weh, die verborgen sein wollen vor dem Herrn, ihr Vornehmen zu verhehlen, und ihr Tun im Finstern halten und sprechen: Wer sieht uns, und wer kennt uns?“ Es ist also ersichtlich, daß der Prophet bei Luther seine Flüche auf jene richtet, die ihre Absichten vor Gott verbergen, oder zumindest denken, im Finstern sei es möglich, ihr Tun vor Gott zu verheimlichen. Károlyis ungarischer Text ist ähnlichen Sinnes. In seiner Übersetzung verhehlen diese Menschen ihr Vorhaben vor Gott „méliségesen“ (zutiefst). Dieser Auslegung begegnen wir auch in Hunyadis Predigt, als er fast nebenbei darüber spricht, daß gegebene Stelle auch auf diese Weise aufgefaßt werden kann. Der erste Teil der Predigt hebt hervor, daß sich der Prophet in erster Linie mit jenen auseinandersetzt, die sogar die Existenz Gottes in Frage stellen. Bei Hunyadi geht es nämlich darum, daß es durch die List des Teufels schon seit eh und je Menschen gab, die die Existenz der Religion an sich bezweifeln. Diese Menschen stellten die Authentizität der Heiligen Schrift in Frage und verachteten und verschmähten jene, die für ihren Glauben Leid und Verfolgung in Kauf nahmen. Hunyadi nennt diese Religionsverschmäher „mélyszívű“ (tiefherzig) und spricht darüber, daß solche in erster Linie unter den Reichen und Gelehrten zu finden seien, und daß diese die unwissende Gemeinde verachten.

Im weiteren wird in der Predigt noch eindeutiger, daß es sich um Zeitgenossen handelt, die hohe Ämter bekleiden und die Unwissenheit der einfachen Menschen verachten. Jene glauben nicht daran, was in den Büchern Mosis steht, denn Moses berufe sich weder auf einen glaubwürdigen Zeugen noch auf zuverlässige Quellen. Darüber hinaus bezweifeln sie auch, daß Christus auf dem Meer gewandelt wäre und mit fünf Broten 5000 Menschen gespeist hätte, und ebenfalls zweifeln sie auch an Christi Himmelfahrt. Es gibt unter ihnen welche, die die Ansicht vertreten, die Welt gebe es seit eh und je und es werde sie auch ewig geben, daher glauben sie weder an die Auferstehung noch an das Jüngste Gericht. Diese leugnen natürlich auch die Existenz des Teufels und meinen, die Ahnen hätten den Teufel erfunden, um den einfachen Leuten Angst einzuflößen. Darüber empört sich Hunyadi ganz besonders, denn er meint, im alltäglichen Leben gebe es auf Schritt und Tritt Situationen, die die Existenz des Teufels bezeugen. Wie könnte es denn sonst erklärt werden, daß viele Menschen am helllichten Tage einen Schlag ins Gesicht oder gegen die Stirn erleiden müssen, wobei es niemanden in ihrer Nähe gibt.

Die Predigt verdient also aus mehrerer Hinsicht Aufmerksamkeit. Die Argumente für die Existenz des Teufels können mit denen des Werkes *Ördögi kísirtek* (Über die Versuchungen des Teufels) von Péter Bornemisza (einem evangelischen Prediger, der sehr viel aus der deutschsprachigen Teufelsliteratur schöpfte) verglichen werden.<sup>12</sup> Die wirklich interessanten Teile der Rede sind aber der heftige Ausbruch gegen die Tieffherzigen (tief denkenden) und die Aufzählung der tiefen Gedanken. Die Schrift ist ein Beweis dafür, daß die Ansichten der am Rande der unitarischen Kirche stehenden Adeligen oder ihrer Schützlinge sehr populär waren. Das Auftauchen dieser Gedanken war in den letzten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts unter den Aristokraten in Transsilvanien nicht überraschend. Die wichtigsten Thesen dieses Gedankenganges wurden – wie bekannt – von Christian Francken ausgearbeitet und propagiert. Während der Amtstätigkeit von Demeter Hunyadi hielt sich Francken längere Zeit in Transsilvanien auf. Es ist aber strittig, in welchem Maße seine Ideen verbreitet waren.<sup>13</sup> Es gibt immer mehr Beweise dafür, daß sie auch in den breiten Kreisen der Adeligen sowie des Städtebürgertums bekannt waren. Diese Behauptung wird auch dadurch unterstützt, daß mehrere Traktate<sup>14</sup> von Sabbatariern überliefert wurden, die sich mit derartigen Ansichten auseinandersetzen. Drei von diesen sind schon viel früher publiziert und analysiert worden, der vierte mit dem Titel *A Szentírás panaszolkodása* (Die Klagerede der Heiligen Schrift) wird im vorliegenden Band von Györgyi Máté

<sup>12</sup> Über das Werk von Péter Bornemisza und dessen Quellen sowie moderne Ausgaben siehe: RMNY 433.

<sup>13</sup> Über weitere Fachliteratur dieser Debatte siehe: Bálint KESERŰ, *Christian Franckens Tätigkeit im ungarischen Sprachgebiet und sein unbekanntes Werk Disputatio de incertitudine religionis Christianae*, in: *Antitrinitarianism*, 73–84. Neuere Angaben zu diesem Thema publizierte Mihály BALÁZS in *Trauzner Lukács megtérése* (Die Bekehrung von Lukas Trauzner), in: *De la Umanism la Luminism*, Hrsg. Ioan CHIOERAN, 1985, 15–22.

<sup>14</sup> RMKT (17. Jh.) 5, 485–518.

interpretiert. Die wahrscheinlich in der zweiten Hälfte der 80er Jahre des 16. Jahrhunderts entstandene Predigt von Hunyadi fügt sich in diese Reihe der Beweise hinein.

In diesem Aufsatz wollte ich die zwei Gesichter von Demeter Hunyadi vorstellen. Er hat einerseits seine Kirche den Katholiken gegenüber beschützt, andererseits verteidigte er sich gegen die radikalen Ansichten, die unter dem Einfluß Christian Franckens und anderer unter der siebenbürgischen Aristokratie verbreitet waren. Ein Zeichen für die Verworrenheit des geistigen Lebens Siebenbürgens ist jedoch die Tatsache, daß die Predigten dieser Art gegen solche gerichtet wurden, die die Institutionen der unitarischen Kirche unterstützten und Patronen des Klausenburger unitarischen Kollegs waren.



## Johann Preuss und die Siebenbürger Antitrinitarier (Beiträge zur Rezeption von Preuss in Siebenbürgen)

Der Lebensweg von Johann Preuss (1620–1696), einer vielseitigen Figur des Sozinianismus im 17. Jahrhundert, ist in der Fachliteratur ziemlich gut verfolgbar, als modernste Zusammenfassung seines Werkes ist der Lexikonartikel von Janusz Tazbir zu lesen.<sup>1</sup> Um aber entscheiden zu können, welche Bedeutung diesem neulich recht in Vergessenheit geratenen Verfasser zugeschrieben werden kann, fehlt es noch an wichtigen Teiluntersuchungen. Es kann jedenfalls festgestellt werden, daß er zu den größten Autoritäten der Sozinianer seiner Zeit gehörte. Hier sollte man einerseits auf Philipp Jakob Speners antisozinianische Schrift *Verteidigung des Zeugnisses...*<sup>2</sup> hinweisen, in der er sich vielfach mit dem Hauptwerk von Preuss, dem Dialog *Theologia, Oder Geistliche Gespräche...*<sup>3</sup>, auseinandersetzt.<sup>4</sup> Andererseits sollte auch das kurze, offizielle Urteil von Preuss hervorgehoben werden, das er über das Buch *Concordia rationis et fidei* von

<sup>1</sup> *Polski Słownik Biograficzny*, Tom XXVIII, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1984/1985, 440–442.

<sup>2</sup> *Vertheidigung des Zeugnisses von der Ewigen Gottheit Unsers Herrn JESU CHRISTI, als des Eingebohrnen Sohn vom Vater [...] Sowohl Gegen Angriff seiner hievon gehaltenen Predigten, welche hier mit beygedruckt sind, als mich am meisten Enjedinum, Freyherrn von Wollzogen, Jer. Felbinger, Jo. Preussen, u. a. In den letzten Jahren seines Lebens verfasset und kurtz vor seinem seel. Ende geschlossen, so nun an das öffentliche Licht gestellet wird, Sampt einer Vorrede Pauli Antonii, Frankfurt am Main 1706.*

<sup>3</sup> [Johann PREUSS,] *Theologia, Oder Geistliche Gespräche/ von Unterschiednen Artickeln der Christlichen Religion/ Insonderheit Von der wahrhaftigen und Heiligen Drey-Einigkeit/ Angefangen von zween Handwercks-Leuten/ Welche aber, nach dem Sie zu tieff in die Schrift kommen/ ihre Seelsorger zu Hülffe geruffen/ von welchen zwar in Ihrer beyderseits Gegenwart drey gantzer Tage lang disputiret/ aber der Streit nicht beygeleget worden: sondern weil beide Partien vermeinet gewonnen zu haben, sind Sie Raths und einig worden, aller Welt Urtheil Ihre gehaltene disputation, (mit beyderseits Unkosten, und Erlaubnuß allenthalben nachzudrucken) durch öffentlichen Druck zu unterwerffen. Im Jahr ALs Die HaVbt IrrthVMer begVnten zV vvanCken. Freystadt [=Guben] in Verlegung der Authoren. (D: Dienstel, Johann) 1682. (Im weiteren: *Theologia*.) Vgl. Martin BIRCHER, *Deutsche Drucke des Barock 1600–1720 in der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel*, Bd. 5, München–New York–London–Paris 1986, 1191.*

<sup>4</sup> Den Hinweis habe ich aus der Studie von Johannes WALLMANN genommen: *Pietismus und Sozinianismus. Zu Philipp Jakob Speners antisozinianischen Schriften*, in: *Socinianism and its role in the Culture of XVI<sup>th</sup> to XVII<sup>th</sup> Centuries*, Hrsg. Lech SZCZUCKI, Zbigniew OGONOWSKI, Janusz TAZBIR, Warszawa–Łódź 1983, 147–156, hier besonders Seite 153.

Friedrich Wilhelm Stosch formulierte.<sup>5</sup> Hier grenzt er sich von diesem sozinianisch bezeichneten Buch seines Freundes ab, und betont dabei, daß Ratio und Glaube vereinbar seien.<sup>6</sup>

Aufgrund der Ergebnisse der Rezeptionsforschung kann weiterhin festgestellt werden, daß Preuss auch als „Popularisierer“ der sozinianischen Moraltheologie wirkte. Das geht auch daraus hervor, daß Gottfried Arnold im 17. Kapitel seiner *Unparteyischen Kirchen- und Ketzer-Historie*, in dem er die Geschichte des Sozinianismus in Deutschland darstellt, eben aus dem Dialog *Theologia* lange Teile zitiert.<sup>7</sup> In den Fußnoten der Zitate gibt Arnold nur den Titel des Preuss-Werkes an, das erschien ja als anonymer Druck im Jahre 1682. Die popularisierende Art und den schlichteren Stil der ersten Gespräche erkennend zitiert Arnold hauptsächlich aus dem Anfang des Dialogs. Er arbeitet den Text nicht um, er läßt nur die Anfangsbuchstaben der Sprecher weg. In den Zitaten kommen moraltheologische Themen vor, wie die guten Werke, Sünden und Beichten, Kindertaufe und Patenschaft, beziehungsweise die großen Üppigkeiten und Schwärmereien der Studenten und ihrer Professoren.

Es ist auch nicht überraschend, wie stark Preuss in Siebenbürgen rezipiert wurde, seine Werke konnten ja in der unitarischen Gemeinde der Sachsen als Lestoffe dienen. In der ungarischen Fachliteratur kann man aber den Namen Preuss nicht finden. Béla Pukánszky weist zwar in seiner *Geschichte des deutschen Schrifttums in Ungarn* die Anwesenheit der Gesangbücher von Preuss nach, aber er hält ihn für einen Jesuiten.<sup>8</sup> In der Bibliothek der Akademie in Klausenburg befinden sich auch heute noch zwei Exemplare von dem Gesangbuch *Hertzliches Seyten-Spiel...* aus dem Jahre 1657.<sup>9</sup> Dieses Gesangbuch wurde sogar von einem Jan Hradecky abgeschrieben. Diese handschriftliche Kopie mit dem Titel *Christ-*

<sup>5</sup> *Concordia rationis et fidei Sive Harmonia Philosophiae Moralis et Religionis Christianae*, Amstelodami, Anno 1692. Das Buch wurde aber – so wie das Preussische *Theologia* – durch Johann Dienstel in Guben gedruckt.

<sup>6</sup> *Des Socinianers Johann Preußens Urteil von Stoschii Buch. Preussi Judicium*, in: Friedrich Wilhelm Stosch 1648–1704. *Concordia rationis et fidei 1692. Dokumente*, mit einer Einleitung hrsg. von Winfried SCHRÖDER, Stuttgart–Bad Cannstatt 1992, 301–302 (Philosophische Clandestina der deutschen Aufklärung, I, 2).

<sup>7</sup> *Gottfrid Arnolds Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historie / vom Anfang des Neuen Testaments biß auff das Jahr Christi 1688. Mit Königl[ichen] Polnischen / Churfürstl[ichen] Sächsischen und Churfürstl[ichen] Brandenburgischen PRIVILEGIIS. [...] Im Jahr 1700, Theil II, Buch XVII, Capitel XIII, 533–550: Von denen Socinianern*. Hier siehe die folgenden Seiten und Paragraphen: 543, 29; 544, 31–32; 546, 35; 547, 39; 548, 43; 549, 44–45; 550, 46.

<sup>8</sup> *A magyarországi német irodalom története* (Geschichte des deutschen Schrifttums in Ungarn), Budapest 1926, 311.

<sup>9</sup> *Hertzliches/ Seyten-Spiel/ Oder/ Geistreiche und Schriftmäßige/ LIEDER/ Bey allen Christen/ so wol in öffentlichen Versammlungen/ als ausser denselben/ zu jeder Zeit in allen Anliegen zu gebrauchen. Zur Ehre und Lobe Gottes/ zu Trost/ und Freude seiner Gläubigen itzo neulich geschrieben und hervor gegeben/ von/ Johann Preussen/ Dienern der/ Gemeine JEsu Christi am Worte/ Gottes. Im Jahr 1657. Druckte es Erasmus Roesner zu Franckfurt an der Oder. Signaturen: Academia I. C 53670, Academia III. U 61720.*

*liche Lieder* aus dem Jahre 1659 wird ebenfalls in der erwähnten Bibliothek aufbewahrt.<sup>10</sup> Der unitarische Dichter Sándor Aranyosrákosi Székely bemerkt auch zweimal in seinem kirchenhistorischen Werk: „die unitarische Gemeinde der Sachsen benutzte dieses Gesangbuch bis 1716, bis sie mit den Ungarn in einer Kirche zum Gottesdienst sammlete“. Er teilt weiterhin mit: „Dieses war das erste Gesangbuch der erwähnten Gemeinde.“<sup>11</sup>

Es scheint ebenfalls hoffnungsvoll zu sein, die Gebete von Preuss zu untersuchen, es gibt ja auch von seinem Gebetbuch drei Exemplare, mit dem Titel *Geistlicher Weyrauch...* aus dem Jahre 1662 in der Bibliothek der Akademie.<sup>12</sup> Wir haben auch einen Hinweis darauf, daß seine Gebete ins Ungarische übersetzt wurden. Hier möchte ich mich wieder auf Aranyosrákosi beziehen, er schreibt nämlich: „Von den Gebeten János Preusz befinden sich mehrere in ungarischer Sprache in dem von Mihály Szentábrahámi Lombard<sup>13</sup> verfassten Gebetbuch.“<sup>14</sup> Das trägt den Titel *Sokfélé szükségeinkhez alkalmaztatott Könyörgések...* (Zu unseren vielfältigen Bedürfnissen angewendete Gebete), und erschien im Jahre 1746 in Klausenburg.<sup>15</sup>

Diesmal aber ein einziges Moment der Rezeption hervorhebend befasse ich mich mit jenem deutschsprachigen Handschriftenfragment, das den Titel *Gespraech zwischen zween Handwercksleuten von der Religion* trägt, und in dessen Fall zur Grundlage des Abschreibens eben das schon viel erwähnte Preuss-Werk, *Theologia* diente. Aus dem Druck, der dieses Hauptwerk von Preuss enthält, gibt es zwar ein Exemplar in der Bibliothek der Akademie, aber leider ohne Exlibris.<sup>16</sup> Im weiteren stelle ich zuerst kurz den die Abschrift bewahrenden Kodex<sup>17</sup> dar,

<sup>10</sup> Signatur: Academia III. Ms U 1054 (*The Manuscripts*, 1054). Siehe darüber die Studie von Péter ÖTVÖS in diesem Band.

<sup>11</sup> Sándor ARANYOSRÁKOSI SZÉKELY, *Unitária Vallás Történetei Erdélyben* (Die Geschichte der unitarischen Kirche in Siebenbürgen), Kolozsvár 1839, 70, 206.

<sup>12</sup> *Geistlicher Weyrauch Gotte zum Opfer und süßen Geruch, dem Nächstenbaer, vornehmlich den Einfältigen, zu Erweckung inbrünstiger Andacht angezündet von Johann Preussen, Diener der Gemeine J. C. am Worte Gottes. 1662.* Signaturen: Academia I. C 51320, 53503, Academia III. U 61721.

<sup>13</sup> Szentábrahámi (1683?–1758) war hauptsächlich ein theologischer Schriftsteller, aber seine lateinisch verfaßten theologischen Werke blieben meistenteils in Manuskript. In seinem Leben sind außer zwei Trauerteden nur seine zwei Gebetbücher erschienen. Über ihn siehe den Artikel von Elek JAKAB, *Szentábrahámi Lombard Mihály* = KM, I(1861), 157–185.

<sup>14</sup> Siehe ARANYOSRÁKOSI, *ibid.*, 206. Er hat wohl diese Informationen aus *Historia Ecclesiastica* übernommen. Vgl. János VÁRFALVI NAGY, *Az unitáriusok énekes-könyveiről* (Über die Gesangbücher der Unitarier), KM, I(1871), 93f.

<sup>15</sup> [Mihály SZENTÁBRAHÁMI LOMBARD.] *Sok-féle Szükségeinkhez Alkalmaztatott Könyörgések Mellyekkel minden Rendü Ember naponként, mint az idők és állapotok változnak, minden botránkozás nélküli gyakorolhatja magát az Imádkozásban.* (Zu unseren vielfältigen Bedürfnissen angewendete Gebete), Nyomtattatott (Kolozsvárt) 1746. Esztendőben. (Zweite Auflage: Kolozsvár 1826.) Vgl. Géza PETRIK, *Magyarország bibliographiája 1712–1860* (Die Bibliographie Ungarns), II, 482.

<sup>16</sup> Signatur: Academia III. U 57604.

<sup>17</sup> Signatur: Ms U 403A–H (*The Manuscripts*, 403A–H). Vgl. Catalogue, 87f.

dann fasse ich den Inhalt des Dialogfragments zusammen. Anschließend möchte ich eine Antwort auf die Frage finden, warum dieses Werk von Preuss abgeschrieben wurde und wie es ein Fragment blieb.

Dieses Kolligat enthält vorwiegend bekannte, in der antitrinitarischen Forschung bearbeitete Werke. Am Anfang des Kolligats befinden sich Kopien über verschiedene Werke von Faustus Socinus aus der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts.<sup>18</sup> Dann kann man ebenfalls eine Kopie über Valentin Baumgartens *Diaphonia*, des ehemaligen Lehrers des Kollegiums lesen. Dem folgt die ungarische Übersetzung des vorigen Werkes von Paulus Stennarius.<sup>19</sup> Beide Abschriften stammen aus der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Am Ende des Kolligats findet man eine Schrift von Mihály Szentábrahámi Lombard mit dem Titel *Az isteni nevezetről* (Von Gottes Namen) aus dem Jahre 1754.<sup>20</sup>

Nach den Texten von Socinus und Baumgarten ist auf den Blättern 287–488 das *Gespraech*<sup>21</sup> zu lesen, das seinem Titel entsprechend mit der Begegnung zweier Handwerksleuten beginnt. Ein lutherischer Schneider, genannt Martinus – die Namenswahl ist ganz klar – und ein sozinianischer Schuhmacher, genannt Christianus – hier ist die Neigung des Verfassers greifbar – unterhalten sich am ersten Tag der dreitägigen Disputation, dann rufen sie am zweiten Tag auch ihre Seelsorger zu Hilfe, Magister Georgius und Minister Michael. Martinus will zur Kirche, er begrüßt Christianus und fragt ihn, wohin er geht. Christianus will auch zum Gottesdienst, aber seine Gemeinde hat keine Kirche und sie brauchen auch keine zu haben, denn der Apostel Paulus sagt ebenfalls, daß „sie selber die Kirche seien, und man an allen Orten seine Hände zu Gott aufhebe“. Martinus fragt verblüfft nach dem Glauben des Schuhmachers und nachdem er fast jede Konfession (die lutherische, katholische, kalvinistische, anabaptistische usw.) erwähnt, und nur Nein-Antworte bekommen hat, stellt sich heraus, daß der Schuhmacher sich einfach einen Christen nennt. Für den Schneider ist aber ganz klar, daß es Täuschung ist, denn die Arianer (Sozinianer) nennen sich aus Irreführung Christen, sie wollen ja nur damit ihre Keterei verheimlichen. Dementsprechend ist die Toleranz das Zentralthema am Vormittag des ersten Tages, im Rahmen dessen geht es noch um die Merkmale des wahren Glaubens, um das Umgehen mit den Ketzern, bzw. um das Verhältnis zu ihnen. Es wird noch weiterhin über solche Glaubenspunkte wie Dreifaltigkeit, Person Christi, Taufe und Erbsünde dispiutiert. Am Nachmittag treffen sich die zwei Handwerksleute unter einem großen Baum wieder, Christianus will nämlich Martinus über das Wesen des einfältigen christlichen Glaubens aufklären, um den Irrglauben des Schneiders zu zerstreuen. Zuerst stellt er die falsche Doktrin der Wissenschaftler dem schlichten Glauben seinerseits gegenüber, dann bezweifelt er die Notwendigkeit der kirchlichen Hierarchie bzw. die vermittelnde Rolle der Pfarrer. Weiterhin

<sup>18</sup> Ms U 403/A–E.

<sup>19</sup> Ms U 403/F1–2.

<sup>20</sup> Ms U 403/H.

<sup>21</sup> Ms U 403/G.

entwickelt er seinen Standpunkt über die guten Werke, die Zeremonien, die Heilige Schrift und den Glauben an Himmel und Hölle. Im Laufe dieses Nachmittagsgesprächs tritt die Rolle und Kraft der menschlichen Vernunft hervor, und für Martinus wird offenbar, daß er den sozinianischen Standpunkt nicht widerlegen kann. Christianus ist ja viel gebildeter als er. Der Schuhmacher würde sich zwar gern auch weiter zu zweit unterhalten, aber der Schneider beharrt auf der Anwesenheit seines Magisters Georgius, so einigen sie sich, daß sie am nächsten Tag auch ihre Seelsorger mitbringen. Am Sonntagvormittag disputieren die zwei Vorsteher über dieselben Fragen, die die Handwerksleute auf ihre einfache Weise schon besprochen haben. Der Diskurs läuft jetzt aber viel gelehrter, was auch die vielen lateinischen, griechischen und hebräischen Ausdrücke zeigen. Von nun an schalten sich Martinus und Christianus nur ab und zu in das für sie unverfolgbare Gespräch ein, aber es stellt sich heraus, daß das Verhältnis des Schuhmachers zu seinem Seelsorger viel ungezwungener ist, als das des Schneiders. Das erweist sich auch aus jenem Zwischengespräch, das den Sonntagvormittags- und Nachmittagsdiskurs voneinander trennt, und das Christianus und Michael zu zweit über die Lebensweise der Lutheraner führen. Am Nachmittag, das uferlose Vormittagsgespräch beachtend, versucht der Magister den sozinianischen Seelsorger Schritt für Schritt von seinem Recht zu überzeugen. Michael enthüllt aber rücksichtslos die inkonsequenteren Beweisschritte, so dauert die Disputation wieder bis zum Abend, aber sie führt zu keinem Ergebnis. In der Erwartung, daß unserem lutherischen Prediger in der Nacht vielleicht neue Argumente einfallen, treffen sich die Partner auch am Montagvormittag, aber aus unserem Manuskript stellt sich nicht heraus, wie der Diskurs endet, denn im Laufe des Vormittagsgesprächs bricht die Handschrift ab. Die Schlußseite ist nicht vollgeschrieben und unser Dialog ist auch inhaltlich unbeendet, man kann also darauf schließen, daß der Kopist das Abschreiben abgebrochen hat.

Die Preussische *Theologia* enthält insgesamt neun Gespräche, das heißt, es wird vom Samstagvormittag bis Dienstagnachmittag disputiert. Da die letzten drei Gespräche in unserer Abschrift fehlen, lege ich kurz deren Inhalt vor. Am Montagnachmittag disputieren die zwei Seelsorger über die Gottheit und das Menschwerden Christi. Die Rede kommt auch auf die Abgötterei, und das ist eine gute Möglichkeit für die zwei Prediger gemeinsam gegen die Papisten aufzutreten. Der Dienstagvormittag vergeht mit der Besprechung des richtigen Gebrauchs der Ration, dann redet Michael von der Heiligen Seele, schließlich beweist er, daß die Kirchenväter die Heilige Dreifalt anders meinen, wie das die Lutheraner lehren. Im letzten, neunten Gespräch handelt es sich teils um die Autorität der Heiligen Schrift, teils um das Papsttum, zum Schluß verkündet stolz der sozinianische Prediger, aus Lutheranern werden die meisten Antitrinitarier.

Das Vorhaben des unbekannten Kopisten betreffend, kann man aus dem inhaltlichen Vergleich keine Folgerungen ziehen, weil die Abschrift unbeendet ist.

Man kann aber mehr sagen nach dem strukturellen Vergleich. Im Laufe des Abschreibens ist die raffinierte Komposition des Preuss-Werkes völlig verschwunden. Wenn man sich die zwei Titel ansieht, sticht ein wichtiger Unterschied ins Auge. Im schönen, langen Titel des Preuss-Dialogs verspricht das Wort *Theologia*

eindeutig eine dogmatische Zusammenfassung, das wird auch dadurch unterstützt, daß sich das Werk als ein Gespräch von verschiedenen Glaubensartikeln der Religion darstellt. Bei unserem Kopisten fängt dagegen der ganz kurze Titel gleich mit dem Wort *Gespraech* an, er läßt ebenfalls den Ausdruck *Glaubensartikel* weg, und dadurch läßt er seine Personen einfach von der Religion reden. Er verkürzt den Titel wahrscheinlich nicht aufs Geratewohl, sondern er grenzt sich bewußt – auch schon hier – von dem summierenden Vorhaben des Preuss-Dialogs ab. Ein wichtiger Unterschied ist außerdem, daß im vollständigen Titel des Dialogs *Theologia* vier Personen, zwei Handwerker und auch ihre Seelsorger erwähnt werden, in dem verkürzten Titel der Abschrift aber nur die zwei Handwerksleute benannt werden. Man sollte noch erwähnen, daß Preuss im Titel des Druckes – auf ganz schlaue Weise – auch die Situation der Herausgabe des Werkes skizziert. Die beiden Parteien sind sich nämlich darüber einig geworden, daß sie ihre gehaltene Disputation, mit beiderseits Unkosten und Erlaubnis allenthalben durch öffentlichen Druck unterwerfen.<sup>22</sup>

Der Druck hat auch eine Vorrede, in der aber nicht der Verfasser, sondern der fiktive und pseudonyme Drucker (Johann Dienstel) spricht. Er redet, den Titel fortsetzend, darüber, daß er das Manuscript von zwei Predigern erhalten und nur nach dem Gutachten seines Seelsorgers die Herausgabe gefördert habe. Diese Verdeckung und falsche Objektivität dient natürlicherweise zur anscheinenden Legalisierung der Herausgabe. Den Dialog aus seinem Rahmen herausgerissen läßt der siebenbürgische Kopist auch dieses Vorwort weg, man hat trotzdem kein Mißgefühl, weil die ganze Fiktion nur in Verbindung mit der Erscheinung einen Sinn hat. Den Namen und Beruf der Personen verändert der Abschreiber nicht, er befolgt auch die Gliederung nach den Tagen und Tageszeiten.

Erst nach dem genauen, von Satz zu Satz gehenden Vergleich kann die Relation der zwei Texte völlig bestimmt werden. Zusammenfassend kann man aber auch schon jetzt folgendes feststellen: Mit der Übernahme der ersten Gespräche kamen solche Textteile in die Klausenburger Handschrift, die das ganze Werk betrachtend *weniger gelehrt* sind. Mit dem Weglassen der komplizierten christologischen Darlegungen stehen die wichtigsten unitarischen moralphilosophischen Themen im Mittelpunkt der Disputation, wie die Fragen der Ethik, der Kirchenorganisation und Lebensweise. Obwohl auch in unserer Abschrift Gelehrte auftreten, wird der Akzent im Titel auf die zwei Handwerker gelegt, es ist also nicht ausgeschlossen, unser Manuscript als einen Versuch oder auch Mißerfolg zu betrachten, dessen Zweck das Schaffen einer verständlicheren, der Welt der Handwerker näher stehenden Variante sein konnte.

<sup>22</sup> Vgl. dazu Anm. 3.

Zum Schluß möchte ich noch einen Brief von Adam Frank dem Jüngeren<sup>23</sup> – einem Typographen, der auch von den polnischen Sozinianern hochgeschätzt war – erwähnen, den er am 15. Februar 1667 aus Holland nach Klausenburg schrieb.<sup>24</sup> Er erkundigt sich danach, ob Preuss und Jonas Schlichting einige Exemplare der aus Holland nach Brandenburg gelieferten Bücher von „Crellius und Slichtingius“ nach Klausenburg geschickt haben. Weiterhin bemerkt Frank, daß Preuss darüber nachgedacht habe, nach Klausenburg zu fahren, aber noch in der Mark sei und wahrscheinlich auch mehrere Jahre dort bleibe. Das ist ein konkreter Beweis dafür, daß die Unitarier in Klausenburg nicht nur mit den Werken von Preuss, sondern auch mit seiner Person in Verbindung standen.

<sup>23</sup> Sein Vater, Adam Frank der Ältere (?–1655) stammte aus dem schlesischen Freystadt. Er war Rektor an der unitarischen Akademie in Raków, dann wurde er 1633 nach Klausenburg berufen, wo er der Pfarrer der unitarischen Gemeinde der Sachsen war (Adattár, 2). Vom Leben des Sohnes wissen wir nicht viel: er kehrte von seiner Peregrination (1660 Leiden; 1662 Frankfurt an der Oder; 1667 Amsterdam) nicht nach Klausenburg zurück. Er lebte in den neunziger Jahren wahrscheinlich in England, und starb um 1716. Vgl. Miklós SZABÓ, Sándor TONK, *Erdélyiek egyetemjárása a korai újkorban 1521–1700* (Siebenbürger an den Universitäten der frühen Neuzeit 1521–1700), Szeged 1992, 3–4 (Fontes Rerum Scholarum, IV).

<sup>24</sup> Diesen lateinischen Brief hat Gergely BENCZÉDY ins Ungarische übersetzt und teils publiziert: *If. Franc Ádám levele Amsterdamból 1667. febr. 15.* (Ein Brief Adam Franc' des Jüngeren von Amsterdam) = KM, XXIII(1888), 28–38, hier besonders S. 37.



## **Antitrinitarisme et spiritualisme au début du XVI<sup>e</sup> siècle; essai de comparaison**

Le but de notre exposé est de comparer ces deux courants de la pensée religieuse afin de faire apparaître leurs similitudes, mais aussi, le cas échéant, leurs différences. Ainsi nous allons 1) réfléchir sur leur origines, leurs traditions et leur place dans le paysage religieux du XVI<sup>e</sup> siècle, 2) montrer l'enjeu de leur opposition à la Réforme magistrale et expliquer ses raisons. Cela nous amènera à analyser leurs notions respectives de Dieu, du Christ, leurs attitudes à l'égard des Ecritures Saintes, leurs questions éthiques. Nous comparerons les idées des spirituels de la «première vague», celle de Denck, de Franck à celles de Campanus et Servet, considérés comme les premiers antitrinitaires de ce siècle par les générations suivantes d'antitrinitaires ou d'unitariens. 3) Le dernier chapitre de notre enquête portera sur évolution de ces courants et leur éloignement définitif.

I. Ils appartiennent tous, à la même génération biologique. Nés vers le début du siècle, ils sont tous marqués par l'enseignement humaniste, celui d'Erasme de Rotterdam notamment. Cela nous permet de les considérer comme appartenant à la même génération intellectuelle, dont les caractéristiques sont décrites par Karl Mannheim qui, lui-même, continue la réflexion d'un sociologue français, F. Mantré. Ils sont tous animés par la même volonté de trouver une autre approche de Dieu que celles proposées par la génération précédente, fût-elle catholique ou protestante. Retenons d'abord ce refus des spiritualités précédentes, qui concernait, on l'a dit, le catholicisme et le protestantisme. Mais on est frappé par le fait que le refus du protestantisme est beaucoup plus vigoureux que celui du catholicisme. Il semble que le catholicisme ne les intéresse plus, comme s'il appartenait déjà à l'histoire. La polémique que Hans Denck, Sebastian Franck, Joh. Campanus, Michel Servet engagent, concerne en premier lieu les idées protestantes. Nous avons affaire à un rejet total de toutes leurs propositions fondamentales sur Dieu, l'homme, le Christ et l'Ecriture. Par rapport à cette critique, celle concernant les «papistes», semble viser l'aspect «extérieur» de la doctrine, les formules trop compliquées, l'introduction de la philosophie dans la foi, les abus qui réduisent en fait à néant le message des Evangiles. En lisant ces jeunes contestataires on a l'impression qu'ils sont animés par la volonté de mieux saisir et exprimer la théologie catholique et non de la contester. Leur attitude vis-à-vis de la doctrine catholique, bien qu'elle soit formulée sans ambages, ne semble pas dépasser les limites qu'Erasme a tracées jadis. On peut évidemment se demander dans quelle mesure cette relative indifférence est dictée par la conviction que le catholicisme est porteur de valeurs réelles qu'ils acceptent, ou par la conviction qu'il n'est pas nécessaire de se lancer dans une polémique, vu le bien-fondé et le succès de la

critique luthérienne, d'autant, comme l'a écrit Sebastian Franck dans sa Chronique:

«Dann der Antichrist/ der nun des Bapsts satt vnnd müde ist/ vnd beynahe aussgenützet hat/ wirt sich anders verkappen/ vn(d) sich wol mitten inn den bûchstab'en der schrifft setzen [...] Also machen vil yetz ein Abgott auss der schrifft/.»

Le rejet du protestantisme est donc totale et l'affirmation de Jérôme Friedman – Servetus' views are a case in point of how the Radical Reformation was not merely a departure from contemporary Protestantism but a totally separate approach to religion. – convient parfaitement aux autres membres de cette génération. Seulement cette attitude est une expression enracinée dans l'humanisme chrétien, celui d'Erasme. Cependant elle radicalise ses idées et repousse ses suggestion jusqu'à leurs dernières limites, ce qu'Erasme voulait justement éviter.

II. L'appartenance à la même génération intellectuelle ne signifie pas, loin de là, que ses membres proposent les mêmes solutions aux mêmes problèmes. S'ils ont, nous l'avons dit, le même adversaire principal, le protestantisme, ils poursuivent aussi le même idéal humaniste, celui de la divinisation de l'homme. Cet objectif, radicalement différent de celui de la spiritualité protestante, qui est le pardon, ne peut être atteint sans répondre auparavant à la question de Dieu, donc du Christ, de l'Esprit Saint, et de la Trinité.

Nous voyons ici se dessiner deux attitudes: l'une orientée vers une solution philosophique, l'autre vers une solution théologique. Le point de départ de la première est l'homme et son inquiétude existentielle, qui le force à chercher l'Absolu en dehors du monde de la Nature, espérant ainsi donner un sens à l'existence naturelle. L'autre attitude semble ignorer cette inquiétude: l'existence de l'Absolu est pour elle une évidence spontanée, elle commence sa réflexion par une analyse de cet Absolu. Autrement dit, la première attitude, celle des spirituels, cherche Dieu, parce qu'elle est consciente que l'homme ne trouvera pas de justification de son être sans Lui; l'autre, celle des antitrinitaires, cherche à expliquer Dieu dans ses relations avec l'homme. Partant de ces points de départ opposés, ces deux attitudes se rencontrent au niveau de leur approche de la personne de Jésus Christ et de son rôle dans le salut de l'homme. Il va de soi que cette approche, pour les uns comme pour les autres, s'oppose clairement à l'opinion orthodoxe. Les spirituels, toujours à l'exception de Schwenckfeld, sont aussi antitrinitaires que Campanus et Servet. Cependant une différence est à souligner: si ces deux derniers traitent intentionnellement le problème de la Trinité et prouvent, à leur façon, l'incohérence du dogme, pour les premiers – nous considérons Denck et Franck comme des spirituels modèles – il n'y a pas de problème de la Trinité parce que, tout simplement, leur doctrine de Dieu se passe parfaitement de ce problème. La Trinité est une question religieuse qui, traditionnellement, appelle la philosophie à la rescouasse, mais elle n'est pas une question philosophique, car pour la philosophie Dieu n'est qu'UN. Sebastian Franck le dit expressis verbis dans sa célèbre lettre à Campanus de 1531:

«Ich habe Dein Büchlein in Deutschen, nicht in Lateinischen gesehen, in dem Du zwei Personen aus Christus und dem Vater machst, aber eines Geistes, wie Mann und Frau ein Fleisch sind. Der Spanier [...] behauptet nur eine Person Gottes in seinem Büchlein, nämlich die des Vaters, den er den Geist an sich oder den

eigentlichen Geist nennt, und er sagt, dass keiner von den beidenanderen eine Person ist. Die römische Kirche behauptet drei Personen in einem Wesen. Ich möchte es lieber mit dem Spanier halten...»

Il est révélateur que dans ce manifeste spiritualiste, où Franck, confiant que le document ne tombera pas entre les mains de ses ennemis, expose sans détour sa pensée, ne consacre que quelques lignes au problème de la Trinité. Cela lui suffit pourtant pour affirmer l'unité de la divinité. C'est ce que nous lisons aussi dans sa Chronique de 1531 où, dans l'article consacré à Ludwig Hätzer, il cite quelques vers de son cantique: «Ich bin allein der einig Gott / [...] Fragstu wievil meiner sey? Ich bins allein / meiner seind nit drey. Sag auch darbey on allen won / dz ich nit weiss von keiner person.»

C'est une méthode bien propre à Sebastian Franck que d'utiliser les citations d'autres auteurs pour exprimer sa pensée à lui, ainsi il n'est pas obligé à y apposer sa signature.

Cependant le Christ est bien présent dans la doctrine des spirituels. Mais son rôle n'est pas d'exprimer ou d'apporter la grâce de Dieu comme le veut la religion. Le Christ est celui qui fonde, qui légitime et qui réalise une éthique ou une pratique grâce à laquelle l'homme peut prétendre à réaliser sa vocation: devenir l'image de Dieu.

Le concept du Christ envisagé uniquement dans sa nature humaine résulte d'une longue tradition. Pour le XVI<sup>e</sup> siècle cette tradition commence au Moyen Age et est exprimée par la religion populaire qui veut reprendre l'expérience de la passion et de la Croix, c'est-à-dire l'expérience du Christ incarné. Mais cette expérience ne prétend jamais que l'homme puisse s'identifier au Christ. Néanmoins le premier pas, qui conduit à privilégier l'aspect humain du Christ, est franchi. La mystique renforce encore plus cette vision du Christ. L'imitation de son chemin de Croix est indispensable pour se libérer des entraves charnelles. Ainsi réduit à néant l'homme peut espérer s'approcher de Dieu. Cette idée d'imitation repousse cependant à l'arrière plan le rôle du Christ qui apporte et accorde la grâce de Dieu. La fin du Moyen Age, avec des ouvrages tels que *De imitatione Christi* et la *Theologia Deutsch* continue à s'intéresser à Jésus de Nazareth plutôt qu'au Christ. Cependant on note un changement. Cette fois l'imitation doit permettre à l'homme de transformer sa propre nature en nature de Jésus. Toute sa vie représente un enseignement important qui culmine dans le Sermon sur la Montagne. Ainsi le Christ terrestre est accepté dans sa totalité, sans être réduit au Christ du Golgotha. Cette idée du Christ correspond pleinement à celle de l'Humanisme chrétien, celui de John Colet et d'Erasme pour lesquels le sens de l'imitation semble correspondre à celui de la *paideia* grecque, dont le but était de transformer l'élève en image de son Maître. C'était incontestablement une approche tout à fait nouvelle de la personne du Christ. Et cette approche est devenue le point de départ de la christologie des spirituels.

C'est donc la christologie avec toutes ses implications anthropologiques, qui définit, selon nous, les héritiers de l'Humaniste hollandais. On prétend déceler les héritiers d'Erasme parmi ceux qui citent et font usage de ses remarques contenues dans les Annotations. Ce n'est pas, à notre avis, une bonne appréciation. On cite

quelqu'un pour s'appuyer sur son autorité, généralement pour se protéger contre une critique, mais cela ne signifie encore pas qu'on accepte sa doctrine. Si l'on ne démontre pas que les antitrinitaires ont accepté non seulement les doutes d'Erasme concernant la confirmation de la divinité du Christ par les Ecritures, mais également le rôle du Christ dans la processus de divinisation de l'homme, on ne peut pas affirmer qu'ils sont les élèves de l'Humaniste.

Mais les spirituels, nous parlons toujours de Hans Denck et de Sebastian Franck, l'étaient certainement, même si Denck prononce pas une seul fois le nom de l'Humaniste.

Denck ne s'intéresse pas à la métaphysique liée au problème de la Trinité. Son intérêt se concentre sur la personne du Christ incarné, celui qui est la seul image véritable de Dieu (Col 1, 15), comme il le dit dans ses *Haupptreden*. C'est cette image qui le force, malgré lui, à lire les Ecritures. Jésus de Nazareth – c'est ainsi que Denck parle du Christ incarné – n'est pas encore la vérité, mais seulement le témoignage de la vérité.

Il devient impossible à l'homme d'ignorer l'oeuvre de Jésus, et ainsi, il lui devient également impossible de ne pas se pencher sur son action et de ne pas l'analyser. C'est ainsi que l'homme peut arriver à l'explication de la raison de son être, qui est un Dieu de l'amour. Cet amour, qui s'exprime par le Logos, est à la source de la création de l'homme, qui en porte les traces. L'exemple de Jésus force l'homme à découvrir en lui-même les traces divines. Ainsi

Jésus est le sauveur, non parce qu'il est possible à un humain de sauver quelqu'un, mais parce que Dieu est lié à lui si intimement que tout ce que fait Dieu est fait par cet homme. Toutes les souffrances peuvent aussi être considérées comme celles de Dieu.

Jésus est donc un homme pareil aux autres, mais il est un homme, dont la volonté correspond pleinement à la volonté de Dieu. Mais cette concorde entre la volonté de Dieu et celle de l'homme ne résulte pas d'une réflexion rationnelle, encore moins de la contrainte que Dieu aurait pu exercer sur l'homme. Elle résulte d'un acte de libre arbitre accompli par l'homme qui renonce à son monde au nom de l'amour de l'Etre transcendant.

Résumons: Dieu, selon Denck, n'est qu'UN. Mais il se regarde dans son image qui le reflète parfaitement. Pour que cette image soit non seulement un reflet fidèle, mais aussi une réalité active, comme l'est Dieu Lui-même, il fallait qu'elle existe et qu'elle jouisse du libre arbitre. Voilà la raison de la création de l'homme, qui peut décider lui-même d'accepter sa vocation d'image de Dieu ou de la rejeter. Jésus l'a acceptée et il a été le seul à la réaliser complètement. Ainsi l'Homme est devenu Dieu.

Sebastian Franck reprend la réflexion unitarienne et christologique de Denck, comme d'ailleurs ses thèses anthropologiques. Cependant, au cours de notre lecture des œuvres de Franck, nous avons eu l'impression qu'en associant le nom de Jésus à ceux de Socrate, Platon, et Sénèque, Franck ne veut pas trop insister sur le caractère unique et exceptionnel du Christ. Si Jésus est exceptionnel, c'est parce qu'il a réalisé sa vocation humaine mieux que les autres. Mais cela ne veut pas signifier qu'il soit consubstantiel à Dieu au sens orthodoxe. Franck introduit

également une distinction concernant le corps du Christ: il est aussi matériel que celui de l'homme naturel, toutefois il en diffère, puisque son principe n'est plus charnel, mais spirituel. Autrement dit, son corps ne vit pas pour lui-même, mais il est le support concret de la divinité:

Alors notre corps Lui a été donné afin qu'il devienne spiritualisé et divinisé.

Franck attache une grande importance à souligner la réalité matérielle du corps de Jésus malgré son principe spirituel, parce qu'autrement l'homme naturel ne remarquerait pas Jésus et ne parviendrait pas à la véritable connaissance de sa nature. Mais le corps n'est qu'un prétexte pour s'approcher du Christ. Sebastian Franck écrit, en se référant au II Cor 5, 16.

Aussi, désormais, ne connaissons-nous plus personne à la manière humaine. Si nous avons connu le Christ à la manière humaine, maintenant nous ne le connaissons plus ainsi.

A vrai dire, la connaissance du Christ incarné, c'est-à-dire de Jésus, est même inutile, parce que malgré son parfait accomplissement dans la personne de Jésus, la Parole de Dieu n'y est qu'une ombre. Son rôle ne consiste donc pas à révéler la Vérité, mais à irriter l'homme, à le pousser à se poser des questions, à ressentir un malaise dans sa conscience:

Par le Christ, Dieu verse du vin sur les blessures, met le feu et condamne à la croix, casse tout ce qui s'oppose à lui.

Comme Denck, Franck insiste sur le fait que Jésus, sa présence et sa vie aident l'homme à discerner la présence latente de Dieu en lui et à la faire sortir de son état de potentialité. C'est l'homme lui-même qui la réalisera, grâce à sa libre volonté. L'image de Dieu s'actualisera en homme et, à l'instar de Jésus, l'homme deviendra le Christ même, le Logos et s'unira ainsi à Dieu:

Si l'homme est créé pour devenir l'image de Dieu, et se transformer en Christ, c'est pour que Dieu puisse se voir en lui...

L'enjeu de la doctrine spirituelle est la recherche d'un Dieu pouvant justifier l'existence humaine. Autrement dit les spirituels cherchent à trouver le sens de la vie, ce qui fait que leur concept de Dieu est à ce point subjectif qu'on peut se demander s'ils reconnaissent la réalité de l'existence de Dieu. Ainsi on ne s'étonnera pas de ce qu'ils ignorent la Révélation, c'est-à-dire le Christ et l'Ecriture, puisque il n'y a pour eux d'autre révélation que celle que l'homme vit en son for intérieur. L'esprit de Dieu et du Christ appartient à tous les hommes, puisqu'il n'est rien d'autre que la conscience que l'on est autre chose qu'un être contingent. Ce qui compte c'est le Christ en moi qui n'est pas, comme l'écrit Karl Jaspers dans son *Der philosophische Glaube*, nécessairement lié au Jésus-Christ de l'Histoire. Les spirituels sont donc antitrinitaires non parce qu'ils contestent le dogme, mais parce que leur doctrine se passe complètement de ce dogme. Leur attitude n'est pas une religion, c'est une philosophie qui utilise des concepts religieux. Cela explique bien leur rejet de l'Eglise; ils ne veulent pas la réformer, ils ne postulent pas une restitution. Ils trouvent qu'elle représente un obstacle de plus, peut-être le plus important, à l'immédiateté de leur Dieu.

\*

Il n'en est pas ainsi chez Campanus ou Servet, même s'ils partagent avec les spirituels la plupart de leurs opinions concernant l'homme et son libre arbitre, la nécessité de bonnes oeuvres, leur concept de l'homme nouveau, s'ils soulignent (Servet) l'importance de la charité dans le processus du salut, et s'opposent aussi fermement aux Eglises de leur époque. Cependant c'est la religion qui détermine leur doctrine. Il ne s'agit pas pour eux de légitimer l'existence humaine, il s'agit d'assurer le salut à l'homme. Ils se mettent, comme l'a prouvé de manière très convaincante Jerome Friedman, dans une perspective sotériologique, devenant ainsi, peut-être, de meilleurs élèves d'Erasme que les spirituels.

Ils sont croyants au sens stricte du terme. Ils ne spéculent pas à propos de la façon d'exister de Dieu. Ils y croient simplement et fermement. Seulement ils estiment que le concept de la Trinité est mal construit. J. Friedman le confirme:

«while the assertion of the trinity may be a soteriological necessity, the structural expression of this need is fraught with difficultie...»

Campanus et Servet mirent donc le problème de la Trinité en tête de leurs préoccupations théologiques. Cependant, ce n'est pas la Trinité, en tant que concept théologique abstrait qui les intéresse. Ce n'est pas non plus une pure curiosité intellectuelle, telle qu'en font preuve les scolastiques, qui les force à s'occuper de ce problème. C'est plutôt la volonté de comprendre et d'expliquer l'économie divine du salut qui les a conduit à controuver le dogme traditionnel du Dieu trin.

Ils décidèrent, tous les deux, de relire la Bible et d'y trouver une réponse. La référence à la Bible, comme source de tout savoir religieux, marque une différence entre eux et les autres membres de cette génération. Cependant, ni pour Campanus, ni pour Servet, la Bible n'est la Parole sanctifiante de Dieu. Les Ecritures Saintes, si elles sont lues correctement, et cela implique une connaissance de l'hébreux et du contexte historique, peut, tout au plus, nous conduire à la rencontre avec Jésus Christ, par lequel nous pourrions découvrir Dieu. Campanus et Servet retiennent donc une des thèses les plus fondamentales du spiritualisme exprimée par Denck et Franck. Par là même, ils marquent leur opposition à une thèse, également fondamentale, du protestantisme luthérien.

Campanus, par exemple, exprime son profond respect pour l'Ecriture, mais immédiatement il se sent obligé d'introduire une distinction entre cette fonction instrumentale de la Parole écrite, visible et la Parole invisible par laquelle l'homme est sauvé:

dann Gott braucht, wie vor gesehen, desz worts als eins mittel instruments zwischen jm und uns, dann nach seinem sichtbarlichen wort, will er mit uns handeln im unsichtbarlichen, wie Joh. 17, (17) geschrieben...

L'Evangile, écrit-il:

weder die Göttlich krafft wesentlich ist, wie Luther maynet, noch auch die beteuttende krafft, wie Oecolampadius. Sonnder in der meynung wirt das Euan-gelium krafft Gottes gnannt, das es eyn mittel instrument von Got verordnet ist, welch krafftig sei die so ihm glauben zuseligen. Nit das es die krafft der seligkeyt selbs auszrichten [...] welche Gott alleyn thut...

Le rôle des Ecritures est, selon les antitrinitaires, important, mais pas décisif dans l'économie du salut. Il est vrai qu'on ne peut pas s'approcher de Dieu si l'on n'est pas guidé par son Esprit. C'est l'Esprit du Christ qui illumine et sanctifie l'homme, affirme Servet. C'est également l'Esprit qui change la nature charnelle de l'homme en une nature spirituelle en la faisant participer à la substance divine, écrit Servet dans les *Dialogorum de Trinitate*. Ainsi naît l'homme nouveau qui devient un autre Christ. Mais l'Esprit n'est pas une Personne: c'est une force de Dieu qui attire l'homme vers Dieu et le fait participer à la divinité. Grâce à l'Esprit la lettre des Ecritures devient une réalité et non plus seulement une représentation. L'Esprit n'est pas seulement le troisième mode révélateur de Dieu, c'est lui qui unit Dieu et l'homme.

On est frappé au cours de la lecture des premières œuvres de Servet, dont celles qui furent éditées dans les années 1531-1532 par leur similitude intellectuelle avec les écrits de Sebastian Franck et surtout ceux de Hans Denck. Et pourtant nous ne disposons d'aucune preuve qu'ils connaissaient autrement que par l'ouïe-dire, ses idées, comme l'affirme Franck dans sa lettre à Campanus. Denck, philosophe, et Servet, penseur religieux, se rejoignent dans leur présentation du Christ: un homme qui est plus qu'une image de Dieu, puisque c'est une image animée par l'essence divine. Servet eût certainement admis pour siennes les thèses des Hauptreden de Denck (1527).

Pour tous ces jeunes penseurs, la foi est une chose différente que la *fiducia* de Luther. Elle est, selon eux, une sorte de compréhension, qui cependant n'est pas seulement un acte de la raison mais de tout l'être humain, aussi bien de la raison que du cœur. C'est une foi en la participation à l'être de Dieu et, en même temps, c'est une foi qui éclaire le monde et qui lui confère un sens:

croie que Jésus Christ est le Fils de Dieu et alors l'Esprit Saint t'habitera immédiatement et te fera découvrir le sens de toute chose.

De même, la théorie de l'amour, comme acte ultime de divinisation est identique chez Denck et chez Servet. Encore une preuve de la communauté d'idées chez les membres de cette génération!

Si la christologie de J. Campanus diffère de celle de Servet et de spirituels, elle est néanmoins guidée par le même souci d'une religion qui ne reconnaît qu'un seul Dieu. Son idée n'est pas de contester la divinité de Jésus, mais de le subordonner au Père: Jésus procède du Père et donc reconnaît son autorité. Campanus est cependant pleinement d'accord avec les autres en ce qui concerne la contestation de l'Esprit comme la troisième Personne et le présente aussi comme une force divine.

Si sa doctrine n'a pas la même profondeur intellectuelle que celles des autres, elle exprime pourtant toutes les idées de cette génération spirituelle: celles du libre arbitre, de la nécessité de bonnes œuvres, du rôle instrumental des Ecriture, de celui de la foi dans la transformation de la nature humaine etc. Sebastian Franck, dans sa lettre de 1531 adressée à Campanus se porte garant de la communauté de ses idées avec celles des autres membres de cette génération.

Nous pouvons seulement ajouter que son littéralisme biblique et son herméneutique s'appuyant sur le sens commun, annoncent déjà une possible évolution de la pensée antitrinitaire vers une direction qui s'éloignera définitivement des prémisses spirituelles. Ce changement aura lieu une trentaine d'années plus tard et sera le fait des sociniens qui opteront pour une religion dont les principes seront décidés par le sens commun.

## Les calvinistes de Kolozsvár au début du XVII<sup>e</sup> siècle

C'est en 1598 que les premiers calvinistes sont arrivés sous la direction de Miklós Váradi l'ainé à Kolozsvár, ville unitarienne depuis Ferenc Dávid. Ils provenaient de Várad, ville assiégée par les turcs. Ainsi se termine *de facto* l'unité religieuse de la ville; mais rien ne change *de iure* puisque le principe fondamental de la politique ecclésiastique, celui du *major pars*, adopté en 1581, a assuré des droit exclusifs à la confession majoritaire sans autoriser l'exercice du culte des religionnaires de minorité. Se référant à cette base juridique, la municipalité et la direction ecclésiastique de la ville n'ont permis que les offices tenus dans les maisons privées. Les calvinistes n'avaient évidemment pas le droit de tenir de fonctions publiques.<sup>1</sup>

Au début du XVII<sup>e</sup> siècle, à part Székelyudvarhely, Kolozsvár a été le terrain expérimental par excellence de la coexistence de plusieurs confessions, de la mise à l'épreuve de différentes possibilités. Les conditions établies dans la *civitas primaria* ont été au centre de l'attention publique. Bocskai et ses successeurs faisaient des efforts extraordinaires pour renforcer la situation de leurs co-religionnaires calvinistes de la Ville Riche sans toutefois abuser des droits de l'Église unitarienne, en situation difficile dans le pays, mais en situation majoritaire à Kolozsvár.<sup>2</sup>

Le processus d'enrichissement de la communauté calviniste à Kolozsvár nous paraît une question très intéressante et nous allons la traiter en détail ci-dessous. Concernant les débuts bien modestes, nous nous référons aussi bien aux *Mémoires* du chancelier Miklós Bethlen qu'à la *Chronique contemporaine* des événements de György Tatrosy. Pendant les premières décennies du siècle, les Réformés peu nombreux se sont assemblés sous la porte cochère d'une maison bourgeoise de la rue Bel-Közép; ils tenaient leur école dans le même bâtiment. C'était – comme disait Bethlen – la première église réformée à Kolozsvár.<sup>3</sup> En 1645, le propriétaire a orné sa maison d'une plaque commémorative, dont le texte latin versifié a enregistré ce fait pour la postériorité. Les sources indiquent que le premier pasteur de la communauté aurait été Lukács Maróti Traszki, qui, selon János

<sup>1</sup> Elek JAKAB, *Kolozsvár története* (Histoire de Kolozsvár), Budapest 1888, II, 503; Miklós BETHLEN, *Élete leírása magától* (Son autobiographie), éd. Éva V. WINDISCH, Budapest 1980, 488.

<sup>2</sup> JAKAB, *op. cit.*, 450.

<sup>3</sup> BETHLEN, *op. cit.*, 489; Pál Péter DOMOKOS, *Tatrosy György önéletírása és történeti följegyzései* (L'autobiographie de György Tatrosy et ses mémoires historiques), ItK, 1957, 242.

Herepei, aurait occupé ce poste en 1608. Il est probable qu'avant son installation cette fonction ait été remplie par des prêtres occasionnels.<sup>4</sup>

C'est en 1605 que Bocskai a tenté d'obtenir l'émancipation relative à la pratique religieuse de ses co-religionnaires. Les unitariens ont promis de satisfaire la volonté princière, mais ils n'ont tenu leur promesse que plus tard. Gábor Báthori s'est chargé du renforcement de ce «bastion avancé» du calvinisme. Le rôle qu'il a joué dans ce processus a été beaucoup apprécié en 1645 par l'évêque István Geleji Katona: *«le pauvre Prince a fait bon nombre de choses louables, mais la plus louable de toutes a été qu'il a donné une école, une église et une pratique plus libre à ses co-religionnaires en y ajoutant des biens fonciers considérables.»*<sup>5</sup>

C'est en 1608 que les États ont adopté la loi selon laquelle le pasteur Réformé a le droit de s'installer librement à Kolozsvár, et il peut tenir les offices «*dans un certain lieu*». Ce «*certain lieu*» a dû être la fameuse porte cochère mentionnée ci-dessus. Mais cette même loi a stipulé qu'elle n'autorise aucunement les calvinistes d'incommoder les citoyens unitariens ni dans leur foi, ni dans leur église. Six mois plus tard, en mars 1609, Báthory a pris soin d'offrir aux Réformés un lieu plus digne aux offices. Il a réussi à le faire sans spolier les unitariens, puisque il a offert à la communauté réformée l'ancienne église dominicaine d'Óvár (*Castrum vetus*), déserte depuis 1600, à toiture délabrée. Mais le Conseil municipal – constituant en même temps la direction de la communauté unitarienne – n'a pas accepté cet acte de donation, puisque son école Supérieure de grande renommée fonctionnait dans le bâtiment de l'ancien cloître rattaché à l'église. Il avait l'intention d'éviter à tout prix les confrontations qui auraient pu résulter de ce voisinage trop proche.

Puisque le projet de Báthory a été soutenu aussi bien par Mihály Ruber Tasnádi, évêque calviniste, que par le pasteur Lukács Maróti, le nouvel acte de donation a été docilement exécuté par le Conseil Municipal. Ils ont en même temps enregistré dans le procès-verbal municipal les conditions de l'offre des clés de l'église à Lukács. Ces conditions reflétant la volonté princière ont pour objectif la coexistence paisible des confessions: les calvinistes obtiennent un exercice de culte absolument libre puisque outre le droit de tenir les offices divines dans l'église, ils bénéficient désormais du droit de former des cortèges funéraires publics à travers la ville. L'instruction princière prescrit en même temps *«que tous les ordres mènent une vie calme et paisible»*, et que personne ne diffame la foi de ses concitoyens. Pour éviter les conflits résultant du voisinage, le Prince a ordonné de boucher les fenêtres donnant sur l'église.<sup>6</sup> Les pasteurs calvinistes

<sup>4</sup> JÁNOS HEREPEI, *Traszki másképpen Maróti Lukács* (Traszki alias M. L.), Budapest–Szeged 1966, 334–335, 338–339 (Adattár, 1).

<sup>5</sup> HEREPEI, *op. cit.*, 336.

<sup>6</sup> EOE, VI, 111; Mihály FEKETE, *A kolozsvári ev. ref. főtanoda régibb s legújabb története* (L'histoire ancienne et moderne du collège réformé de Kolozsvár), Értesítő, 1874/75, Kolozsvár 1876, 16–18. Les diplômes des donations princières sont conservés dans l'Archive de la Paroisse Réformée de Kolozsvár (APRK), Fasc. A, nr. 1, nr. 4, nr. 5.

jouissent désormais des mêmes exonérations fiscales que les prédicateurs unitariens. La restauration de l'église délabrée a eu lieu en 1612 (selon nos sources la municipalité a contribué aux frais).

Le Prince s'est chargé de l'entretien de la communauté en lui donnant la moitié de la dîme de la ville entière, aussi bien que la totalité de la somme du trentième de Kolozsvár, quelques 900 Fts. Le rendement régulier de ces revenus est certifié par les archives municipales ou ecclésiastiques. C'est également à Óvár que la communauté a acheté une maison bourgeoise pour y loger son pasteur.<sup>7</sup>

Selon les notes de Tatrosy la communauté a déjà mis en place une école depuis «*le temps de la porte cochère*». On ne connaît aucune donnée sur le niveau de cette formation, ni sur les personnes tenant les cours. En 1614, deux ans après la prise de possession de l'église ils ont décidé d'acheter une maison à Óvár, dans laquelle, après la reconstruction requise, ils ont repris l'enseignement. Le niveau de l'enseignement a été déterminé par le fait que les maîtres d'écoles ont été choisis parmi les diplômés des collèges transsylvaniens, qui, après quelques années d'activité à Kolozsvár, ont décidé de fréquenter des universités à l'étranger. Les Réformés de Kolozsvár ont fait de leur mieux pour attirer les meilleurs de ces gens possédant des diplômes étrangers, ce qui avait pour résultat que l'école d'Óvár, à partir de 1630, jouissait d'une bonne réputation.<sup>8</sup>

Quoique le nombre des fidèles ne l'ait pas rendu nécessaire, la faveur princière – à but représentatif – a eu pour résultat la création du poste d'un second pasteur. En 1614 à la demande de Bethlen Gábor, l'évêque Tasnádi a nommé István Dézsi P. second pasteur. Ils ont en même temps acheté une seconde maison paroissiale. Ainsi s'est formé autour de l'église un petit centre réformé que les documents fiscaux intitulent «*les trois maisons des prêtres trinitaires*».<sup>9</sup>

En 1622, suivant la proposition de Bethlen, occupé par l'idée de la fondation d'université, les États ont déclaré que l'Académie Universelle devait se construire à Kolozsvár, et ils ont désigné dans ce but l'ancienne église et l'ancien cloître des franciscains, situés dans la rue Farkas, très délabrés depuis 1603. Contrairement aux projets originaux, cette Académie a fini par se réaliser à Gyulafehérvár (Alba Iulia), mais les calvinistes ont toutefois réussi à garder l'église de la rue Farkas. La restauration de cette dernière a dépassé les moyens de la communauté en lente croissance. C'est György Rákóczi I<sup>er</sup> qui s'en est chargé dans les années 1640.<sup>10</sup> András Gyöngyösi Kiséri, pasteur préféré de Bethlen en même temps que pasteur premier à Kolozsvár a dû jouer un rôle considérable dans cette donation. Il était connu pour ses efforts d'enrichir les biens sa communauté. A sa mort de 28 décembre 1622, Bálint Segesvári, chroniqueur unitarien a noté que «*le défunt*

<sup>7</sup> HEREPEI, *op. cit.*, 338–339; FEKETE, *op. cit.*, 19–20; APRK, Fasc. B, nr. 1, nr. 2, nr. 4, nr. 5.

<sup>8</sup> István TÖRÖK, *A kolozsvári ev. ref. collegium története* (L'histoire du collège réformé de Kolozsvár), Kolozsvár 1905, I, 15–17.

<sup>9</sup> János HEREPEI, *A kolozsvári kis oskola, ahol Apáczai tanult* (La petite école de Kolozsvár où Apáczai faisait ses études), 447 (Adattár, 2).

<sup>10</sup> János HEREPEI, *A kolozsvár-belvárosi református templom újjáépítése* (La reconstruction de l'église du centre de Kolozsvár), Református Szemle, LXXIX(1986), 469–485; TÖRÖK, *op. cit.*, 18.

*a été un personnage très brave qui a travaillé pour arracher l'église de la place du marché, mais Dieu le lui a refusé puisque le défunt a transgressé un des commandements de Dieu, celui qui dit ne pas aspirer à la propriété de son homologue.»<sup>11</sup>*

Un événement très important de la vie de la communauté calviniste: la conversion d'une partie des unitariens saxons. Adam Gitschner faisait ses études dans des universités allemandes, à son retour il est devenu lecteur de l'École Supérieur des unitariens, mais, en février 1626, il s'est converti au calvinisme et il a pris la direction de l'école d'Óvár. Son exemple a été suivi; sur ordonnance princière la nouvelle communauté saxonne a reçu pour salle de prière l'Appellatium, la grande salle à 30 fenêtres rattachée au collège unitarien, construit sous János Zsigmond. C'est le 3 décembre 1628 «qu'a prêché pour la première fois dans l'Appellatium Adamus Gitschner, cet apostat, fils de Hídelve, celui qui, ayant renié sa foi, est devenu calviniste» écrit Segesvári.<sup>12</sup> Gitschner a été suivi par Gáspár Graffius dans le poste du pasteur réformé des saxons, puis, aux alentours de 1642, János Szenczi Molnár a été convié à remplir cette fonction. Quant à son organisation et à ses finances, la communauté saxonne fait partie de la communauté Réformée, mais elle jouit d'une certaine autonomie quant à sa vie interne.<sup>13</sup>

Le processus de formation de la communauté calviniste à Kolozsvár se clôt par la conquête de l'égalité de droit civil des protestants, même si cet événement ne fait pas partie de l'histoire ecclésiastique. En 1638, grâce à ses efforts infatigables de plusieurs années, Georges Rákóczi I<sup>er</sup> finit par obtenir que les Réformés puissent siéger aussi bien dans le conseil des *centumpaters* municipaux que dans le conseil suprême, et de surcroît, il réussit à obtenir que le juge principal soit élu parmi eux tous les quatre ans.<sup>14</sup> En échange de l'émancipation, les calvinistes déclarent, conformément à la volonté du Prince, qu'ils ne réclameront jamais les immobiliers et les revenus de l'Église Unitarienne.

A examiner de près la liste des pasteurs auprès de la communauté de fraîche date, on constate que c'est grâce à la politique personnelle coordonnées du Prince et de l'évêque que les postes importants ont été conférés à des personnages dignes. Traszki Maróti est un homme mûr et expérimenté lors de son arrivée dans la Ville Riche; István Dési P., diplômé à Wittenberg a reçu sa nomination épiscopale pour le poste de sous-pasteur sur la demande de Bethlen sa carrière postérieure a prouvé son excellence et ses mérites. Aussi bien ses résultats scientifiques que ses expériences à Kolozsvár l'ont rendu capable de siéger (accompagné par un autre pasteur de Kolozsvár, János Vári Alatus) dans le comité synodal qui avait pour tâche de s'occuper du traité de István Milotai Nyilas, polémiquant avec les *Explanationes* de Enyedi.<sup>15</sup> András Gyöngyösi Kiséri a été étudiant à Debrecen, puis il

<sup>11</sup> *Segesvári Bálint történeti féljegyzései* (Mémoires historiques de Bálint Segesvári), éd. József PATAKI et József BÁLINT, Bukarest 1990, 155 (Kolozsvári emlékfrók).

<sup>12</sup> *Op. cit.*, 157.

<sup>13</sup> JÁNOS HEREPEI, *Szenczi Molnár János*, 428–430 (Adattár, 1).

<sup>14</sup> JAKAB, *op. cit.*, 602–606.

<sup>15</sup> JÁNOS HEREPEI, *Gyöngyösi Kiséri András*, 177–178 (Adattár, 1).

a fait ses études à Heidelberg en tant que *alumnus* de Gábor Bethlen. De retour, il a enseigné à Gyulaféhérvár jusqu'en 1620 ou il est parti pour Kolozsvár. On y avait vraiment besoin de son grand savoir, de son éloquence et de ses qualités combatives. Malheureusement, il est mort jeune, tout comme son successeur savant, Ferenc Csepei Sidó. Dans cette période précoce, le temps de service que les pasteurs ont pu accomplir a été bien court: Tamás Tiszabecsi P., *academicus* de Heidelberg a été le premier à passer plus de quinze ans dans la Ville Riche.

En ce qui concerne les directeurs laïques de la communauté pendant l'époque en question, on ne peut pas parler de consistoire organisé ou d'assemblée de curateurs. Il n'y avait que les fidèles riches et influents par leurs postes civils, qui se chargeaient de servir la communauté en tant que parrains. Máté Viczei, l'un des plus connus d'entre eux, a dû se convertir au calvinisme au moment de la naissance de la communauté protestante ce qui a eu pour conséquence qu'il s'est trouvé contraint de se retirer des postes publics qu'il avait occupés. Il a mis toute sa force à consolider la situation de son Église, il a donné une contribution pécuniaire très importante à la publication de plusieurs ouvrages d'Albert Szenczi Molnár, dont il a fait la connaissance à Kolozsvár en 1615. Ce dernier mentionne parmi les parrains Jónás Deák; grâce à la générosité de ce commerçant honorable, la communauté garde toujours dans son trésor une cruche en argent octogonale, couverte, blasonnée. C'est grâce à l'intervention efficace de Péter Filstich, échangeur d'or, inspecteur caméral, conseiller princier, que la nouvelle communauté calviniste saxonne a bénéficié d'un nouvel oratoire.<sup>16</sup>

Il nous reste à affirmer que, pareillement aux pasteurs, les recteurs de l'École Réformée de Kolozsvár sont devenus experts aussi bien dans domaine de la co-existence unitarienne-réformée que dans celui qui a résulté de ce partage: les polémiques. Ce n'est pas par hasard que trois parmi les enseignants de la première décennie (Benedek M. Szentkirályi, János Kisvárdai F., Márton Tallyai Z.) n'ont publié pendant leurs études à l'étranger que des disputations défiant la doctrine unitarienne.<sup>17</sup> C'est pendant leur séjour à Kolozsvár qu'ils ont connu cette vigilance permanente et ce sentiment de lutte éternelle pour leurs droits qui caractérisent la situation minoritaire et qui ont régné dans le cercle des protestants dans la première moitié du siècle. C'est ce que justement le prince, le grand Patron, György Rákóczi I<sup>er</sup>, a voulu exprimer lorsque, d'après le Cantique des Cantiques, il a nommé la paroisse de Kolozsvár «une fleur de lys qui pousse parmi les épines».<sup>18</sup> Ce symbole devint plus tard le blason de la communauté.

<sup>16</sup> János HEREPEI, *A Házsongárdi temető régi sírkövei* (Les pierres tombales anciennes du cimetière de Házsongárd), Budapest 1988, 305; Gábor SIPOS, *A kolozsvári református egyházközség klenódiumai a XVII. században* (Le trésor de la communauté réformée de Kolozsvár au XVII<sup>e</sup> siècle), Református Szemle, LXXIX(1986), 486, 490-491; András Kiss, *Egy XVII. századi kolozsvári irodalompártoló polgár* (Un mécène de Kolozsvár au XVII<sup>e</sup> siècle), Bukarest 1994, 189-194 (Források és értelmezések).

<sup>17</sup> RMK III 1407, 1256, 1483.

<sup>18</sup> APRK, Fasc. X, lit. A, nr. 19.



## The Life and Times of György Enyedi

Let me open with a description of the historical-ideological background of the century in which György Enyedi lived and worked. The date of his premature death marks the end of one of the most important centuries of modern history.

The 16<sup>th</sup> century is characterized by two main ideological trends: Humanism and the Reformation. The relationship between them was so close that they cannot be discussed separately. The conditions for the spread of Humanism were created not only in Western Europe, but in the central and eastern parts of the continent as well, from where so many young men, thirsty for knowledge, had left to study at Italian, French and German universities. Humanism is generally known to have rapidly conquered these parts of Europe, although it remained in the possession of the upper classes.

The Reformation had its own roots although Humanism laid the groundwork for it and helped it along. But in every region, where the Reformation became a ruling force in public life, it began to question its former supporter more and more strongly. At the beginning, however, this questioning did not mean intolerance. In those early years, the two progressed side by side, and the rapid success of the Reformation may be the outcome of this fruitful cooperation. But later the split into denominations meant a more serious challenge for Humanism than the existence of the Reformation formerly had. The alliance of confessionalism with state power brought about devastating wars or, in times of peace, the persecution of masses of people.

The 16<sup>th</sup> century had a focus: the Bible. The translations and the editions of the Bible together with their criticism, commentaries, and dogmatic interests had an important influence because they initiated a scientific way of thinking in the classical meaning of the word. The Bible was a source of a new spiritual authority. It was a great comfort to the masses of people who read it, and the level of morality rose as well. The Bible opened the way to scientific, social and moral progress. Naturally, this was accompanied by the emergence of a variety of sects.

The Age of Reformation also encouraged historical criticism, through which people were able to acquaint themselves with the ancient Greek and Latin world. It created that link between theory and practice, which attempted to transplant everything that was good and beautiful into people's everyday life.

The spirit of freedom which characterized the Reformation created individualism, transcendentalism and subjectivism, and as a condition for all these, freedom of conscience.

Our survey would not be complete if we failed to mention a third movement, related to our topic, which has been studied by historians for only a few decades.

This is the Radical Reformation, which was not only against Catholicism but also against the classical trends of the Reformation represented by Luther, Zwingli and Calvin. The latter may also be called a Reformation which was bound to secular power, while most of the trends of the Radical Reformation advocated religious freedom. The aim of the Reformation was to reform the Church; the Radical Reformation sought to restore the original state of the Christian Church.

György Enyedi was a child of the 16<sup>th</sup> century. These ideologies, which had a strong impact on his spiritual development are to be found in his way of thinking, in his faith, and as a result in his theology.

We have no original documentation on his family, his birthplace, his education, or his elementary studies, so we must rely on suppositions.

According to *Historia ecclesiastica*, a manuscript written by István Uzoni Fosztó and János Kénosi Tózsér, he was born in Enyed in 1555, and his family was most probably known as Mészáros and belonged to the lower gentry. He adopted the name Enyedi after leaving his native town, as was then the custom. We suppose that as a young man he was familiar with the Trinitarian-Antitrinitarian debates which did not spare Enyed either as it lies near both Kolozsvár and Gyulaféhérvár. This supposition relies on his polemical essay written against János Szilvási in which he mentioned that he had heard for the first time from György Károli, the Calvinist preacher of Enyed, that the mystery of the Holy Trinity cannot be understood, it must simply be believed. According to another supposition, Demeter Hunyadi, who later became a bishop, had been teaching in Enyed in the second half of the 1560s. We know that he adopted the ideas of Ferenc Dávid and Giorgio Blandrata and that he surely had a strong influence on the young Enyedi. It is true that this source of information, that is, Enyedi's telling somebody that he had seen Demeter Hunyadi's school at Enyed is not a very reliable one. Still present day historians mention Enyedi as Demeter Hunyadi's pupil.

Naturally, it is difficult to pinpoint the exact time and place of Enyedi's birth on the basis of this information, which came down to us from a later period. Uzoni was also aware of this as he concluded this part of his work with the words: "Bonī virī origo non multum est inquirenda," that is, it is not necessary to search for the origin of great men.

His studies abroad were also long surrounded by uncertainty. Uzoni only mentions that in 1571 he set off into the world as a 16-year-old young man and came home in 1574 after translating Boccaccio's work in Vienna. In his polemical essay, Enyedi himself told us where, what and how long he studied. According to this, he was abroad for three and a half years: he spent one and a half years in Geneva and about the same or even more time in Padua. The rest of the time he spent in different places in Germany, France and Italy. The same document informs us that he received 60 forints from the town council of Kolozsvár for his journey. He spent a part of this sum on books, and he accounted to the council for all his expenditures. According to Uzoni, after returning home he was an instructor for 14 years and a rector for 11, as he held this function even after becoming a bishop.

In his essay written about Enyedi, Elek Jakab bears this out. As evidence of his return in 1574, he mentions his Ode written to Palaeologus on the occasion of the latter's finishing his commentary on the Book of Revelation.

Kelemen Gál also accepts these facts and uses the biographical information found in the polemical essay written against Szilvási. According to him as an instructor Enyedi taught dialectic and logic, and as a rector also theology.

This had all been thought to be valid until Jenő Zoványi clarified the matter on the basis of new sources. In his essay, he states that Uzoni's account, which was later used by others as well, is false. On the basis of the register of the University of Geneva he discovered that Enyedi had been registered between 1584–1589, that is, much later than Uzoni had said. He did not come home in 1574, because he left the country ten years later. Current research builds on Zoványi's work, although opinions differ on certain points, for example, on his work as an instructor. According to Zoványi, he worked as such between 1577–1583. He also says that Enyedi must have returned in the summer of 1587, because he was appointed as an instructor of the school in the autumn of the same year. He refers to Enyedi's debate with Szilvási in which the former mentions that the latter was his pupil. But we are completely certain that on 30 August 1587 Szilvási was already in Heidelberg, so he could only have been Enyedi's pupil before this date, when he was an instructor at the college at Kolozsvár, before his study tour abroad.

When Enyedi was an instructor at the Unitarian college in Kolozsvár, many important representatives of the Radical Reformation taught there as well: Sommer, Palaeologus, Francken, and Bogáti Fazakas. Through its teachers the school preserved its radical character even later. It is interesting to note that no written document has come down to us about Enyedi's work at the school, only those mentioned earlier. He may have taught grammar and rhetoric as an instructor, and he studied the humanities in order to maintain a high standard of teaching in the school. This was also the reason why he went abroad, an even more urgent reason after 1581, when the Báthorys established the Jesuits in the town, who also founded a college there. This is why Enyedi received financial support from the town council for his study tour. First, he went to Geneva, where he studied the latest findings of Protestant theology and exegesis. Here he wrote his work entitled *Annotationes in Novum Testamentum*. On the first page, one reads the date of its completion: 24 June 1584.

From Geneva he went to Padua, where he remained for more than a year. Here he studied philosophy and logic. Through the students who had studied there, Italian Humanism exercised a strong influence on the way of thinking of the Transylvanians. Regardless of which of the philosophical schools they belonged to, the Italian humanists were all searching for the ideas of the pre-Christian philosophers. As philosophers, they based their system on finite human wisdom and set aside the truth of revelation, but as Christians they accepted without reservation the revealed truth taught by the Bible and the Church which held that divine revelation surpasses human reason. In Transylvania, however, the Antitrinitarians, on the basis of a rational approach to the Gospel, did not accept the

authority of the Church or of certain dogmas which would have been beyond dispute. So here the form of the dual truth was split, it became contradictory and caused tension.

After Italy, Enyedi visited France and Germany in keeping with the custom among the Transylvanians of those days of making long tours so that they might get acquainted with foreign countries and famous people. He arrived home in early 1587 laden with books and was appointed rector of the Unitarian college in autumn of the same year.

He was renowned for his lectures on philosophy and theology and was keen on giving good textbooks to his pupils. He himself wrote textbooks on theology like *Tractatus theologicus* and *Symboli Apostolici fons et origo*. It is quite a pity that we know no more about them but their titles. When characterizing Enyedi as a lecturer, Szilvási wrote from Heidelberg to the Kolozsvár rector János Szent-Margittai, that he thought the teachers from that university should attend Enyedi's lectures. As a result of Enyedi's work, those years became the golden age of the Unitarian college at Kolozsvár. By that time already four professors taught there.

The year 1592 marks a turning point in Enyedi's life. On 6 July 1592 Bishop Demeter Hunyadi died unexpectedly. The funeral sermon was delivered by Enyedi. The Consistory, which held its meeting between 21–30 July 1592, appointed Enyedi bishop of the Unitarian Church.

His first act proves his tactical talent. He appointed as the first minister of Kolozsvár Johannis Erasmus thus abiding by an agreement made in 1568 and at the same time prompting the Saxon community to recognise his authority as bishop. He proved to be a good politician later on too, when he had to deal with the internal or secular problems of the church. He wanted to establish concordance, unity and inner peace. He held a meeting of the Consistory every year in Kolozsvár or Torda, but he never called any minister before the Consistory for his theological opinions, nor ever made the Consistory punish any minister for such reasons, as had happened frequently with his predecessor. Some ministers who had fled under Demeter Hunyadi, and were living in the territory which had fallen under Turkish rule, also recognised him as their bishop, and many of them decided to return. Enyedi was tolerant only in questions of freedom of conscience, but he judged severely those ministers who were accused of moral improprieties.

He was in close contact with the Polish Antitrinitarians, the most important evidence of this being his correspondence with Socinus on the problems of the nonadoration of Christ. Enyedi attempted to resolve earlier contradictions. He was not looking for compromise; he attempted to discover links between Transylvanian and Polish Antitrinitarianism without renouncing the tradition of his own faith.

He was tolerant toward other denominations as well. He did not fight the Jesuits because of their Catholicism but because they were intolerant of other denominations and served the interests of the Habsburg dynasty thus endangering the independence of Transylvania.

The reign of Zsigmond Báthory meant hard times for the people of Transylvania as he had been influenced by the Jesuits since his youth. The Unitarians

suffered the most as they had become the target of attacks, nor were other Protestant churches spared. The common danger united the former enemies, and, as a result, the Diet held at Medgyes expelled the Jesuits from Transylvania in 1588.

Enyedi was not only the bishop but also the minister of the Kolozsvár congregation. At the end of the 16<sup>th</sup> century, he was the greatest orator in Transylvania. During his brief service as minister, he wrote more than three hundred sermons. Of these only one has been published so far, the funeral sermon delivered at the death of Demeter Hunyadi. The others were copied by his pupils for the other ministers, for educated artisans and noblemen. Máté Toroczkai praised him thus: "Nobody was better at preaching, more brief and thorough in teaching, more fluent in writing, more successful in fighting hardships and more certain in disproving mistakes." This is well borne out by his theological essays which were written down.

His sermons are generally concerned with moral and social problems. He often chose current questions and spoke about them, leaving lasting impressions on his listeners. Some of his famous sermons are those against apostasy and idolatry, against those who do not observe the holy days or laws of the country, against vanity, against those who do not go to church, against those who judge others, against hypocrisy and human traditions. In one of his sermons he criticised the Kolozsvár town authorities for abrogating the old law of keeping the gates of the town shut all day long during holy days and up until sunrise on weekdays so that services could be held in silence.

"Did our judges or the Council give us good laws to serve God and live humble lives? No. They destroyed even that which was good. Now the gates are open and people are riding out to the vineyards, to the meadows and to the cornfields on Sunday!"

He judged apostasy very severely, and even more in the case of the nobility who had abandoned their Unitarian faith for material and political benefit: "There are very few who would not leave God's glory for the reverence of the people," he complained bitterly. "What's more, they fight against their own consciences. Now we are at a point where they have started to speak about there being too few of us, although, if it were not thus, there could be four times more of us than there are now. So do not speak about our congregation being a small one. Truth is often found with the few."

Enyedi was not only the minister of his church, but the prophet of his country as well who had foreseen the threat looming ahead. He tended the spiritual and earthly goods of others with that anxious love which finally consumes those who, by serving God, live for others. Uzoni characterises him thus: "He was weak in body and grew even weaker from so much work, as he did his duty even when he was ill."

Analysing Enyedi's work as the bishop of his church we can say the following: Ferenc Dávid laid the theological foundation of the church on the trend of Radical Reformation, and Enyedi, by continuously building on this foundation, created its institutional framework. He was a famous theologian of his age as his best known

work proves. The title of that book is *Explicationes Locorum Veteris et Novi testamenti ex Quibus Trinitatis Dogma Stabiliri Solet*, Claudiopoli, 1598. The work appeared shortly after his death without the date or place of publication written in it. It was most probably printed after August 1598 when Zsigmond Báthory was elected Prince of Transylvania for the second time. The book was burned publicly in 1599 by order of Báthory. It was translated into Hungarian by Máté Toroczkai and published in 1619 with the financial support of István Bethlen, the brother of Gábor Bethlen, the great prince of Transylvania.

Máté Toroczkai had an important role in the completion of the first variant, too, as Enyedi died without finishing his work. This is described by Toroczkai himself in the dedication of the book: "His work is unfinished because God called him from this world once he had completed his explanation of those parts of the New Testament on which the idea of the Holy Trinity is based and of the Old Testament everything but the prophets. He was God's faithful and vigilant servant who was granted his reward even before finishing his life."

Toroczkai completed the part concerning the prophets on the basis of Enyedi's sermons. The third edition of *Explicationes* was published in Groeningen, Holland, in 1670. The date and place of publication are absent in this edition as well, but they were stated later. Péter Bod also mentions Enyedi and his work: "Enyedi had written a book which was later published by his supporters. He wrote this book by using and completing the work of István Basilius." But we have no evidence of this. Moreover, there is no evidence of the existence of Basilius's work; we have only a copy of it made by János Kénosi Tőzsér in the 18<sup>th</sup> century. This was also used by Péter Bod.

Nor is István Borbély right when he claims that Enyedi had merely rewritten a book by Gregorius Paulus published in Polish in 1572. Borbély observes that there are similarities in the theology of Enyedi and Paulus because both upheld the idea that Jesus Christ is a divinity not by his essence but by his quality. In Zoványi's opinion, here Enyedi was influenced by the fate of Ferenc Dávid and made concessions for the sake of the Unitarians.

When we read *Explicationes*, it is clear that the writer had a humanist education. Enyedi often stated that the doctrine of the Holy Trinity had its origin in a misinterpretation of the Gospel as theologians had not understood the language in which it had originally been written. Sometimes he used humanist works to prove his arguments and not theological ones. He also used the results of Judaic exegesis and so was accused of Sabbatarianism.

He had carefully avoided some controversial questions. For example, when explaining the prologue of John's Gospel, he avoids the fact that the nonadoranists had a new point of view and that they criticised Socinus's statement. Enyedi also seems to avoid the question of nonadoration. The tone of *Explicationes* is a tolerant and matter-of-fact one; it is far from being polemical or fanatical. His most important method was to juxtapose contradictory explanations. He wanted to prove that there was no evidence for the dogma of the Holy Trinity in the Scriptures.

The book sparked vehement debates upon its publication and later as well. It was used in the Unitarian Church throughout the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries.

Enyedi had no family, he devoted his life to his church. He died on 24 November 1597 of intestinal problems at the age of 42. He was buried at Kolozsvár, but the location of his tomb is unknown. His church erected two monuments in his memory. The following was inscribed on the first:

"The very model of a scholar, a teacher of holy morals, the greatest interpreter of God's words, György Enyedi rests beneath this stone. He was the first preacher of the town of Kolozsvár, the head of his church. This excellent teacher of the earth, of the sea and of wisdom was the adept on the One God. In this town he was the happy and merciful head of the College and of the Church for two terms. In the year 1597, when he was 42 years old, he died peacefully on a sombre November day. Your fame and your name lives on and it will as long as the world turns and the heavens about it."

Our conference, organised on the four-hundredth anniversary of his death, bears witness to the fact that György Enyedi's spirit, faith and selfless devotion to his Unitarian Church truly live on to this day and exercise an unbroken influence on our contemporary Unitarian belief and church life.



## Antitrinitarier im Donauknie

Die Ablehnung der Dreifaltigkeit, die aus Siebenbürgen ausstrahlte, konnte westlich und nördlich der Donau nur in Baranya, in der Umgebung von Székesfehérvár und Nagymaros im Donauknie Fuß fassen.<sup>1</sup> Während in Baranya (südlich und südöstlich von Pécs) noch Anfang des 18. Jahrhunderts zahlreiche unitarische Gemeinden zu finden sind, erweist sich die Anwesenheit der Antitrinitarier in den letzteren nur als flüchtig. In der Gegend von Stuhlweißenburg wurde ihr Auftauchen 1570 signalisiert, 1574 gab es noch Daten über sie, später kann man aber nichts mehr über sie hören. Das „antitrinitarische Abenteuer“ von Nagymaros, der Stadt, die noch unter den Anjou-Königen vor einer glänzenden Zukunft stand, dauerte annähernd ein Jahrzehnt (1572/1573 bis 1582).

Nach unserem jetzigen Wissen war Nagymaros der nördlichste Ort, wo sich der Antitrinitarismus überhaupt meldete. Ob sein Religionswechsel mit dem von Stuhlweißenburg, Battyán und Polgárdi im Zusammenhang stand, können wir solange nicht eindeutig feststellen, bis diesbezüglich eine neue Quelle jeglicher Art ans Tageslicht kommt. 1574 ist auf jeden Fall eine enge Kooperation zwischen diesen Städten zu beobachten. Der Antitrinitarismus von Nagymaros ist aber nicht nur hinsichtlich der Feststellung der Ausdehnung dieser Bewegung interessant:

1. Nach unseren Kenntnissen war es die einzige Ortschaft, wo der Religionswechsel einem einzigen Bürger zuzurechnen ist. Er war sogar ein Bürger, dem in der Stadtverwaltung keine Rolle zukam.

2. Nagymaros stand zwar unter der starken Aufsicht von mehreren türkischen Festungen, von Preßburg und Wien aus gesehen lag es doch den Grenzen des königlichen Ungarn „gefährlich“ nahe, so daß sein „böses Beispiel“ bei den Kirchengemeinden von West- und Oberungarn, die im Vergleich mit denen im von den Türken besetzten Gebieten weniger reif waren, leicht hätte Anhänger gewinnen können.

Wie wir sehen werden, taten die Bewohner von Nagymaros auch alles, um dieser Befürchtung gerecht zu werden. Ehe wir aber darauf zu sprechen kommen, ist es angebracht, den Bauer-Bürger, übrigens adeliger Abstammung, kennenzuler-

<sup>1</sup> Der Abschnitt der Abhandlung über das antitrinitarische Abenteuer ist eine Zusammenfassung eines Kapitels aus einer Monographie, die neues Archivmaterial bearbeitet: Ferenc SZAKÁLY, *Mezőváros és reformáció. Tanulmányok a korai magyar polgárosodás kérdéséhez* (Marktflecken und Reformation. Studien zur Frage des frühen Bürgertums in Ungarn), Budapest 1995, 219–332 (HumRef, 23). Die Monographie veröffentlicht auch die neu erschlossenen Dokumente (352–387), daher wird auf ausführliche Anmerkungen verzichtet.

nen, der auf souveräne Weise über die Form des Seelenheils seiner Gemeinde, wie ein Grundherr, entschied. Besser gesagt: er entschied noch souveräner, denn die Gutsherren der sich im türkischen Eroberungsgebiet befindenden Gemeinden, oft schon wegen der räumlichen Entfernung, nur wenig bei der Religionswahl ihrer Untertanen mitzureden hatten. Das europaweit bekannte Prinzip *cuius regio, eius religio* spielte in Ungarn bei der Verbreitung der Reformation kaum eine Rolle.

Dieser Mann also hieß János Trombitás und kam – mit seinem Bruder Péter – um die Mitte des 16. Jahrhunderts aus der Gegend der Bergstädte. (Einer ihrer Brüder blieb weiterhin in Bakabánya, sie zogen aber auch z. B. in der Frage des Antitrinitarismus an denselben Strang.) Es ist mit großer Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß es in ihrem Fall um eine Rückkehr ging; anders könnte man es schwer begründen, warum ein ehrgeiziger junger Mann von außen in eine unbedeutende Kleinstadt im türkischen Eroberungsgebiet ging, die darüber hinaus wortwörtlich „in den Rachen“ der Besatzungstruppen fiel.

Darüber hinaus schien diese Stadt für einen so begabten Unternehmer, wie wir Trombitás weiters kennenlernen werden, ausgesprochen ungeeignet zu sein, seine Ambitionen durchzusetzen. Nagymaros hatte damals seine Blütezeit schon längst hinter sich. Zu Zeiten der Anjou-Könige zählte es noch zur am anderen Ufer liegenden Erweiterung der königlichen Residenzstadt Visegrád. Die deutschen und ungarischen Bewohner erhielten zahlreiche Privilegien, darunter auch solche, die die Förderung des Handels bezweckten. Die als dynamisch ansetzende Entwicklung der Stadt brach aber mit der Verlegung des königlichen Hofes nach Buda ab. Obwohl die späteren Herrscher die Privilegien weiterhin bestätigten, manchmal sogar erweiterten, weist nichts darauf hin, daß die Stadt intensivere Handelsaktivität betrieben, oder gar angestrebt hätte. Das ist schon auch deshalb mit Recht verwunderlich, weil die einzige Viehtreiberstraße auf dem linken Donauufer durch sie verlief, auf der die Rinder, diese immer begehrteren Exportwaren der ungarischen Wirtschaft, in Richtung Nordwesten getrieben werden konnten.

Die Lage wandelte sich mit dem Eintreffen der Trombitás-Brüder; das Familienunternehmen entwickelte sich mit einer außerordentlichen Geschwindigkeit: Seine Handelsbeziehungen erstreckten sich in den 1570er Jahren bis Tyrnau (Nagyszombat, Trnava – Slowakei), dann bis Wien, bis zu den Bergstädten Niederungarns, in den Osten nach Debrecen und sogar bis Siebenbürgen. Das Geschäft wurde von Péter Trombitás geführt, alle – nicht nur geschäftlichen – Angelegenheiten des Unternehmens wurden aber trotz allem Anschein von János geleitet.

Er baute seine Reputation dadurch auf, daß er zur Verteidigung von so wichtigen Grenzfestungen, wie Komárom und Érsekújvár und Györ mit erheblichen Lebensmittellieferungen beitrug. Gleichzeitig leistete er auch der anderen Seite Dienste, nämlich dem Pascha von Ofen, Mustafa Sokollu (1566–1578). Er vertrieb im königlichen Ungarn unter anderem die Gewürze vom Ofener Pascha, und die Kupferlieferungen, die er – dem Ausfuhrverbot zum Trotz – mit Genehmigung der Kammer ins türkische Eroberungsgebiet einführte, wurden wahrscheinlich auch für das Ofener Türkenzentrum bestimmt.

Es steht außer Zweifel, daß die wirtschafts- (präziser gesagt: handels-) organisatorische Begabung Trombitás' jener Umstand war, der die Aufmerksamkeit der ungarischen und türkischen Machthaber erweckte. Zugleich ist auch offensichtlich, daß die Firma ihre wirtschaftlichen Beziehungen zur Abdeckung der Spionagetätigkeit verwendet hat. Die Brüder Trombitás leisteten beiden gegnerischen Seiten solche Dienste. Wir sollten es ihnen doch nicht vorwerfen, denn es wurde von den Kaufleuten auf beiden Seiten der Grenze erwartet, daß sie Informationen bringen. Der Unterschied besteht lediglich darin, daß, während die Mehrheit es als lästige Verpflichtung auffaßte, die beiden Trombitás die Spionage und die Abwehr deren berufsmäßig betrieben.

János Trombitás war ein einzigartiger Meister dieses Berufes. Die von ihm an die Habsburger geleisteten Dienste faßte er – wohl verschönert – selbst 1574 in einem Ansuchen an den königlichen Hof zusammen. (Er wollte bezeichnenderweise erreichen, daß der Wiener Hof ihm bei der Eintreibung ihrer Außenstände in Tyrnau Beistand leistet.) Der wirklich große Trick ist erst später durchgeführt worden: Trombitás bekam seine Informationen von einem, früher in der Gegend von Ragusa und in der Herzegowina tätigen Meisterspion, der sich gerade in die ungarischen hochadeligen Kreisen einzubauen trachtete. Er hielt den Vermittler des Spions auf eigene Faust in Nagymaros auf, nahm ihn fest, und die bei ihm gefundenen, sog. „verräterischen Briefe“ schickte er durch den General der Bergstädte nach Wien. So bewirkte er gleich die Hinrichtung des türkischen Spions, der gerade seine Hochzeit vorbereitete.

Diese Aktion zog ganz eigenartige Konsequenzen nach sich. Trombitás wollte den Beaufragten des Spions, István Földessy, Bürger von Tyrnau, nicht töten lassen, dadurch hätte er sich selbst auch Schaden zugefügt, denn Földessy schuldete ihm mehrere Tausend Forint. Er ließ Földessy eigentlich deswegen festnehmen, um ihn zum Zahlen zu zwingen; die bei dem Vermittler gefundenen Dokumente müssen wohl auch ihn überrascht haben, und er weigerte sich nicht, diese zur Stärkung seiner Positionen anzuwenden.

Mit dieser „Beute“ hätte er in Buda keinen Erfolg geerntet; es ist auch verwunderlich, daß die Autoritäten der Besatzungsmacht nur mit einer Drohung vorliebnahmen. Da Trombitás darum Sorge tragen mußte, daß der entlarvte Földessy wieder in die Gesellschaft des königlichen Ungarns zurückfindet, knüpfte er selbst eine Verbindung zwischen Földessy und Simon Forgách, General der Bergstädte. Aus unerfindlichen Gründen hatte dies zur Folge, daß Trombitás allmählich aus der Gunst des Generals fiel, und diese Wende bedeutete, auch wenn erst achtzehn Jahre später, sein Ende. Földessy erwies sich nämlich, mit Forgács Unterstützung, als ein harter Gegner. 1579 – als Trombitás schon in Tyrnau wohnte – erreichte er, daß Trombitás gefangen genommen wurde.

Der eifrig protestantische Forgách, der stets zwischen dem lutherischen und kalvinistischen Glauben schwankte, wartete bestimmt nur auf die beste Gelegenheit, um Trombitás, der ihm gegenüber in Religionsfragen immer arrogant auftrat, einen Denkzettel zu verpassen. Dazu, daß Trombitás in Ungnade fiel, kann auch die Tatsache beigetragen haben, daß es sich bis zum Herbst 1574 herausstellte: In Ofen unterstützte er die Ansprüche des ebenfalls antitrinitarischen Gás-

pár Bekes auf den ungarischen Thron, während Forgách das Fürstentum von István Báthori bevorzugte.

Gegen die Bestrebungen Simon Forgáchs, der Báthori zur polnischen Krone tatkräftig verhalf, gelang es Trombitás, das Vertrauen des Wiener Hofkriegsrates, der für Spionage zuständig war, wiederzugewinnen. 1581, als er beinahe schon zwei Jahre in Untersuchungshaft saß, tauchte wieder eine „Störung“ in ihrer Zusammenarbeit auf. Der in Nagymaros gebliebene Bruder Péter bot die Dienste der Familie verzweifelt an. Er suchte – mit der Vermittlung der Ungarischen Kammer in Preßburg – über Komárom oder Érsekújvár eine Verbindung zum Wiener Hofkriegsrat. Mit anderen Worten: Die Familie war grundlegend daran interessiert, in der für Wien spionierenden Elitegruppe im türkischen Eroberungsgebiet zu bleiben.

Nun zurück zum Frühling 1574: Es ist noch verblüffender, als der Umstand, daß Forgách zum Feind wurde, wie nachsichtig die Földessy-Affäre von den Türken behandelt wurde. Der Spionagechef von Ofen ging zwar persönlich nach Nagymaros, um Trombitás zu drohen, die Aussage aber, nach der er sein ganzes Vermögen zur Ablenkung des Verdachts ausgegeben und in ständiger Angst gelebt habe, scheint mächtig übertrieben zu sein.

Vermutlich steht derjenige Bericht von Simon Forgách der Wahrheit am nächsten, wonach Trombitás eine verdächtig vertraute Beziehung zum Ofener Pascha haben sollte. Der Spionagechef von Ofen bedrohte ihn – wohl in seiner ohnmächtigen Wut – mit folgenden, auch für sich selbst gefährlichen Worten: „Er soll nur solange leben, bis der Pascha Mustafa am Leben ist.“ Er dachte also, daß Trombitás in jeder Situation mit der Hilfe des Ofener Pascha rechnen konnte. Unter den Ofener Türken erregte es große Empörung, daß der Bürger von Nagymaros mit dem Befehlhaber des türkischen Eroberungsgebietes Ungarns unter vier Augen, ohne Dolmetscher verhandelte, und der Pascha ihn auch manchmal persönlich aufsuchte. Es ist ebenfalls unter den von Forgách weitergeleiteten Nachrichten zu lesen, daß, als Trombitás – angeblich auf der Flucht vor den Türken wegen seiner Dienste für Ungarn – 1578 nach Tyrnau zog, der Pascha gerne von der Beschlagnahme seines in Nagymaros gelassenen Vermögens abgesehen hätte. Das erweckt wohl unser Verdacht, ob diese Übersiedlung nicht auf Befehl vom Ofener Pascha erfolgte? Ein geschickter „Resident“ kann nämlich unzählige Informationen in einer der bedeutendsten ungarischen Handelsstädte (wo er schon früher, als Gegenleistung für ein nicht zurückgezahltes Darlehen, ein Haus in einem Nobelviertel besaß) sammeln. Der Wiener Hofkriegsrat hielt es auf jeden Fall dermaßen glaubwürdig, daß er Anfang 1579 seine Festnahme befahl.

Es ist offensichtlich, daß Trombitás mit dem Pascha nur geschäftlich in Berührung kam. Das ist aber auch nicht minder offensichtlich, daß er seine Verdienste mit Spionage vermehrte. Ob der Pascha dann nicht nur ein bloßes Instrument in ihm sah, sondern ein ungewöhnlich vertrautes Verhältnis zwischen ihnen zustandekam, ist schwer zu entscheiden. Falls diese letztere Annahme richtig ist, haben wir eine ganz eigenartige Erscheinung entdeckt.

Seine Gegner erklärten es einstimmig mit seiner Beziehung zum Ofener Pascha, daß sich die Trombitás-Familie *außerhalb* der Gesellschaft von Nagymaros,

oder gar *darüber* befand. Die Mitglieder der Familie mußten sich deshalb nicht für städtische Ämter bewerben, weil – nach den Informationen Forgács – die Gerichtsbarkeit von János sich nicht nur auf seine Mitbürger, sondern auch auf die – im Marktflecken Verbrechen begehenden – Türken erstreckte. (Dazu war er wohl als Mauteinnehmer berechtigt, es wäre aber in seinem Fall auch nicht verwunderlich, wenn sich dieser Titel als Legalisierung seiner bestehenden Macht erwiesen würde.) Nach Forgách habe sich János Trombitás nicht nur als quasi Patron, aber auch als faktischer Willkürherrlicher verhalten („*oppidum illud Maros rexit cum summa et plena potentia*“).

Es ist allgemein bekannt, daß die dynamischen Elemente des Bauer-Bürgertums der Marktflecken bei der An- und Aufnahme der verschiedenen Richtungen der Reformation eine wesentliche Rolle gespielt haben. Dafür aber, daß eine einzige Person aus diesem Kreis allein den Religionswandel der Gemeinde beschließt, kennen wir außer dem von Nagymaros kein anderes Beispiel. Alle unserer Quellen stellen fest, daß Trombitás die Einführung des „arianischen“ Glaubens nach Nagymaros nicht nur propagiert, sondern auch provoziert habe. Er schickte – auf eigene Kosten – Beaufrachte nach Siebenbürgen, um von dort einen unitarischen Pastor zu holen, der später nicht als der Priester des Marktfleckens, sondern der Priester von Trombitás bezeichnet wurde. (Es ist eine andere Frage, daß seine Entscheidung mit der seiner Mitbürger korrelierte; es gibt zumindest kein Zeichen dafür, daß sie Widerstand leisteten oder eine andere Meinung vertraten. Möglicherweise aber schwiegen sie nur aus Furcht vor Trombitás.)

Die erste Aufzeichnung mit außer Zweifel stehender Glaubwürdigkeit über das Antitrinitärwerden von Nagymaros stammt aus dem Sommer 1572; aus dieser geht aber nicht eindeutig hervor, ob der aus Siebenbürgen „importierte“ neue Pastor seine neue Dienststelle schon einnahm, oder sich nur darauf vorbereitete. Der Pastor hieß György Csapó – sein Name wird lediglich von einer Quelle erwähnt –, sein Vor- und Nachleben ist uns nicht bekannt, obwohl auch seine Gegner anerkannten, er sei „eruditus“ (Der Pastor blieb – zuerst als Agent seines Patrons, später als sein Feind – weiterhin in Nagymaros, nachdem Trombitás nach Tyrnau zog. Als er aber 1580 aus unbekannten Gründen wegging, kehrten seine Anhänger in die kalvinistische Kirche zurück. Da können wir aber nicht ausschließen, daß sie dabei einem äußeren Zwang nachgaben. General Forgách startete nämlich eine Hetze gegen den Pastor.)

Der Religionswandel selbst ist vielleicht auf die Jahre um 1570 zurückzuführen. Der Erzfeind von Trombitás, der Pastor von Komárom nennt ihn „Illiterat“, was für einen Mann, der mehrere Sprachen beherrschte, und, zwar ein bißchen verwirrt, aber mit reichem Wortschatz schrieb, keineswegs gelten könnte. Hingegen glauben wir auch nicht, daß Trombitás von der Alleinheiligkeit des Antitrinitarismus durch Bücher überzeugt wurde. (Auch nicht, wenn er 1574 selber schrieb, daß er zur Förderung der Verbreitung seiner Glaubenssätze drei Bücher von Ferenc Dávid erhalten habe.) Die Methoden der Verbreitung des Antitrinitarismus kennend, können wir uns die Erleuchtung von Trombitás so vorstellen, daß er sich wahrscheinlich aus geschäftlichen Gründen gerade in Siebenbürgen oder im Partium aufhielt, als er einen öffentlichen Glaubensstreit zwischen Péter Melius, einem

Kalvinisten aus Debrecen, und Ferenc Dávid, einem „ungarischen“ Bischof von Siebenbürgen, der Apostel des Antitrinitarismus, miterlebte. Die Handelsbeziehungen von Trombitás sind mindestens bis nach Debrecen nachvollziehbar. (Sein Name tauchte erst 1572 in den Debrecener Protokollen auf.) Unsere Annahme wird nur geringfügig durch die Aussage von Trombitás 1574 geschwächt, nach der der Ofener Pascha ihm eine Reise in die Kaiserstadt ausnahmsweise, abgesichert durch die Bürgschaft seiner Mitbürger, genehmigte. Trombitás war schon wegen seines Amtes als Mauteinnehmer an Nagymaros gebunden, und er verließ es selten, das mag aber für die Jahre um 1570 – damals hatte er dieses Amt noch nicht inne, und aus dieser Zeit sind ohnedies wenig Daten vorhanden – nicht unbedingt stimmen.

Alles, was ich bisher dargestellt habe, faßt all dies zusammen, was meine Monographie beinhaltet. Ich muß aber gestehen, daß – im Gegensatz zu den von mir erschlossenen primären Quellen – die Anwesenheit des Antitrinitarismus im Donauknie von mir als bloße Merkwürdigkeit behandelt wurde. Ich behalte mir doch die Entdeckung der Verbindung zwischen den Antitrinitariern in Ungarn und bei der Hohen Pforte vor. Da ich mich mit Wirtschafts- und Politikgeschichte beschäftige, wollte ich die theologische und philologische Auslegung und Bewertung der neuen Quellen Mihály Balázs überlassen.<sup>2</sup>

Die in der Zwischenzeit erschienene Arbeit betont nachdrücklich, daß der Antitrinitarismus von Nagymaros nicht nur – und auch nicht vorwiegend – wegen der Entfernung des Marktfleckens vom siebenbürgischen Zentrum, sondern auch wegen der Ideen, die Trombitás und Csapó propagieren wollten, der Methode und der Ergebnisse der Verbreitung, die Aufmerksamkeit der Philologen verdiente.

Wenn es sich als wahr erweist, daß das Konzil der Kalvinisten aus der Gegend von Győr Anfang 1574 – von da ist die Entstehung der protestantischen Kirche in der Diözese Győr zu rechnen – von einer gleichzeitigen Aufforderung (Rundschreiben?) von Trombitás zum beleidigenden Glaubensstreit inspiriert wurde, dann wäre es zweifellos eine Spitenleistung des Antitrinitarismus des 16. Jahrhunderts.<sup>3</sup> Ich denke nicht, daß es dafür Beispiele gäbe, daß eine antitrinitarische Glaubensgemeinde, die isoliert, in feindlicher Umgebung und nur kurze Zeit existierte, in ihrer breiteren Umwelt eine so weitreichende Wirkung auslöste. Der Einsatz war auch sehr groß, wenn nämlich das Bürgertum der im ungarischen Handel so gewichtigen Städte wie Győr, Komárom usw. für den neuen Glauben hätte gewinnen können, dann wäre eine Enklave im Vorraum von Wien entstanden, die die Verteilung der Konfessionen im Lande verändert hätte.

Von diesem weiteren Gesichtspunkt aus gesehen wird es zur sekundären Frage, ob Trombitás die Diskussion in seinem Wohnort oder woanders organisieren wollte. Sogar die kirchengeschichtlich und philologisch wichtige Frage, ob die

<sup>2</sup> Siehe Mihály BALÁZS, *Teológia és irodalom. Az Erdélyen kívüli antitrinitarizmus kezdetei* (Theologie und Literatur. Anfänge des Antitrinitarismus außerhalb Siebenbürgens), Budapest 1998 (HumRef, 25).

<sup>3</sup> Siehe dazu Mihály BALÁZS, *Teológia és irodalom*, 45–48.

groben, den Autoren ebenfalls denunzierenden Aussagen in der Tat stattfanden, oder nur Trombitás' Gegner seine Worte verdrehten, um ihn anzuschwärzen.<sup>4</sup> Oder noch weiter: Es verringert die Bedeutung von dem übrigens spannenden Dilemma, ob 1574 in Nagyharsány ein Glaubensstreit stattfand oder die kalvinistische Synode – wie ein Gerichtshof – urteilte, wonach die kalvinistischen Diskussionspartner den unitarischen Pastor György Alvinci hinrichten ließen.<sup>5</sup>

Egal, was in Nagyharsány geschehen sein mag, das war auch bisher offensichtlich, daß Trombitás im Februar 1575 in Buda – den Ofener Pascha auch miteinbezogen – die „Revanche“ organisierte, wo sein Priester einen vorhersehbaren, glänzenden Sieg über die eingeladenen Pastoren von Baranya, die Alvinci hinrichten ließen, errang. Es ist aber ein neuer Aspekt, daß Trombitás, weil er wegen seiner Niederlage im nördlichen Donauraum verärgert war – die zum Streit eingeladenen dortigen kalvinistischen Pastoren baten nämlich den Landtag um Hilfe – mit den Vertretern des Calvinismus im türkischen Eroberungsgebiet abrechnen wollte. Die Frage steht offen, warum er sich mit der Geldstrafe der Calvinisten von Baranya abfand.

Es steht außer Zweifel, daß sein Pastor ihm große Hilfe geleistet hat, möglicherweise regte er ihn an, die auch in antitrinitarischen Kreisen als radikal angesehenen Glaubenssätze weiterzuverbreiten. Die Initiative wurde aber in jedem Fall von Trombitás ergriffen. Daraus kann so gefolgert werden, daß er neben seinem Pastor (eventuell statt ihm), einer anscheinend bedeutungslosen Figur, in unmittelbarer Arbeitsbeziehung zur Zentrale in Klausenburg, besonders mit Ferenc Dávid und Jacobus Palaeologus stand. In erster Linie wird es aber dadurch unterstützt, daß er zu dem von ihm zu organisierenden Glaubensstreit 1574 ursprünglich einen unvergleichbar angeseheneren Redner statt seines Pastors erwartete.

Nach dem Fürsten János Zsigmond und dem siebenbürgischen Ersten Hofrat Gáspár Békés muß man wohl den am meisten energischen weltlichen Förderer des Antitrinitarismus in ihm erkennen, der sich nicht aus politischer Erwägung oder plötzlicher Laune, sondern aus antitrinitarischer Überzeugung anschloß. Sein Beitritt bereitete jenen Antitrinitariern vermutlich viel Bedenken, die sich bemüht hatten, die Bewegung noch in einem annehmbaren Rahmen zu halten (sie erreichten zu diesem Zweck, daß selbst Ferenc Dávid 1579 eingekerkert wurde). Trombitás konnte nämlich nicht einmal als „Missionar“ seine fast autoritäre, turbulente Natur loswerden, die Rücksicht war für ihn unbekannt. Genauso wie die Angst: „Ich fürchte niemand [...] ich traue mich alles zu schreiben und zu sagen, was ich will“ – behauptete er selbstbewußt in seinem Schreiben an den Pfarrer von Győr.

<sup>4</sup> Eine deutschsprachige Zusammenfassung darüber: Mihály BALÁZS, *Die radikale Reformation unter der Türkeneherrschaft. Die Lehren einer Episode*, in: *Kultura staropolska – kultura europejska. Prace ofiarowane Januszowi Tazbirowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Warszawa 1997, 93–103.

<sup>5</sup> Dazu siehe ausführlicher Ferenc SZAKÁLY, *Volt-e református-unitárius hitvita 1574-ben Nagyharsányban? (Gab es einen Glaubensstreit zwischen Reformierten und Unitariern in Nagyharsány?)*, A Ráday Múzeum Évkönyve, VII(1994), 14–30.

Nur in Kenntnis dieser Charakterzüge wird es verständlich, wie er sich in solche politischen Schachspiele, wie der Kampf von Gáspár Bekes für den siebenbürgischen oder der Báthoris für den polnischen Thron, einzumischen wagte. Beide Male wirkte er gegen Báthori, und seine Beziehungen zum Ofener Pascha machten ihn im großpolitischen Spiel nützlich, das im Raum Wien, Ofen, Krakau, Weißenburg und Konstantinopel ablief. Es war, trotz der Freundschaft des Paschas, eine riskante Unternehmung. Er hätte nämlich aus dem grenznahen Nagymaros leicht von ausstreifenden Soldaten verschleppt werden können, das Gebiet zwischen Nagymaros und Vác wimmelte sogar vor Hunderten solcher Soldaten. Wir finden auch keine Erklärung dafür, warum sich der auf der anderen Seite stehende Forgách mit denunzierenden Berichten abfand und nicht mit Gewalt auftrat. Möglicherweise deshalb nicht, weil Trombitás höherrangige Patrone – vielleicht im Hofkriegsrat – als ein Distrikthauptmann hatte.

Im erwähnten Buch über Trombitás warf ich schon die Frage auf, ob er eventuell Jacobus Palaeologus in den von ihm initiierten (später doch ausgefallenen) Glaubensstreit 1574 einbeziehen wollte. Ebenso dort haben wir unsere Zweifel gegenüber der Glaubwürdigkeit der Quelle aus dem Jahre 1581 geäußert, die die Zusammenarbeit des zur Zeit in Mähren arbeitenden Palaeologus und Trombitás – inzwischen Tyrnauer Bürger – anzuschwärzen trachtete. Unsere Zweifel wurden dadurch genährt, daß nach dem Antrag von János Trombitás dem Jüngeren im Januar 1581 sein Vater mit dem Antitrinitarismus gebrochen habe (und der deshalb in Nagymaros gelassene Pastor in seinem Namen einen gefälschten Brief verfaßt habe, wodurch sein früherer Herr ins Gefängnis kam). 1588 finden wir Trombitás tatsächlich als Pate bei einer protestantischen Taufe.

Unsere Auffassung wird von der Bemerkung auf der Rückseite einer Hofkammervorlage vom 21. Februar 1582, die sich mit den Beschäftigungsmöglichkeiten von Trombitás bei der Kammer befaßt, bestätigt. In dieser Quelle geht es nämlich darum, daß man in der Angelegenheit des vor kurzem verhafteten Palaeologus' auch Trombitás vernommen werden sollte.<sup>6</sup> Also, in Wien vermutete man noch immer, daß Trombitás seine Konvertierung nur vorgetäuscht hat, und die Verbindung zwischen ihm und Palaeologus noch nicht zu Ende war.

In meinem ohnedies schon zu langen Vortrag kann ich mich mit den zehn Jahren vor der Hinrichtung von János Trombitás 1592 nicht beschäftigen. Hier muß nur erwähnt werden, daß seine antitrinitarische Tätigkeit in Tyrnau auch keine ernsten Konsequenzen hatte. Ganz im Gegenteil, obwohl das königliche Dekret aus dem Jahre 1570 noch in Kraft war, das die Verantwortlichmachung der Sakramenter und Antitrinitarier verordnete. Er wurde aber nicht einmal in Komárom belästigt, wo er als Stellvertreter des Generalhauptmanns Miklós Pálffy tätig war. Wahrscheinlich deswegen, weil er als Spionagechef – er versah eigentlich diesen Dienst in Komárom (wo sich äußerst gute Gelegenheiten anboten, um Verdächtige zu eliminieren oder zu organisieren) – zu wichtig war, um nicht zur Verantwortung gezogen zu werden.

<sup>6</sup> Darüber, daß die Verhaftung von Palaeologus politische Gründe gehabt haben soll, siehe: Szczucki, *W kręgu*, 73–76.

## Old Arguments against Traditionalism

The text to be tackled in the present paper is Enyedi's *Contra antiquitatem et perpetuam durationem fidei Romanae*<sup>1</sup>, written in 1597. The library of the Academy in Kolozsvár possesses a manuscript copy by Lukács Berekszsázi from the 17<sup>th</sup> century. The treatise by János Szilvási – *Antiquitas et perpetua duratio fidei catholicae ...*<sup>2</sup> – which Enyedi attacks had appeared in the same year in Kolozsvár.

As Zoványi observes, only the Unitarians felt obliged to put out a response to Szilvási's work.<sup>3</sup> The reasons were not exclusively personal. On the one hand, the defence of *novitas* and innovation was a matter of interest for the Unitarians particularly. On the other hand, Enyedi managed to come out with an approach that went beyond the received anti-Catholic line of argument.

Szilvási, a former student of the Kolozsvár Unitarian school, where he had also been instructed by Enyedi for a short period, converted to Catholicism in 1595, after a brief detour to Calvinism. Feelings of hostility gradually consolidated on each side, and inspired valuable literary products as well as vicious comments on, for instance, the former pupil's command of Latin.

The argument about the historical genuineness of the Catholic faith, and the fight for the ancestry of the early Christians was no novelty. Szilvási adduced testimonies from each century up to his own time in favour of various Catholic dogmas in order to demonstrate their continuity. Now, obviously, there were certain widely used means to refute an argument of this kind. Similar lineages of *testes veritatis* had been produced by several Protestant authors. Again, it had been maintained that the meaning of Scripture had already been distorted in the early centuries, thus rendering the later testimonies irrelevant. The process of the gradual distortion of the apostolic truth is already detectable in the case of the early testimonies.

The arguments showing the continuity of either Catholic or Protestant dogmas rely on the fundamental assumption that the views held by the early Christians constitute a kind of standard, which makes it worthwhile to prove a direct descent

<sup>1</sup> György ENYEDI, *Contra antiquitatem et perpetuam durationem fidei Romanae brevis disser-tatio*, held in Academia III. Ms U 1959 C (*The Manuscripts*, 1959/C), f. 28<sup>r</sup>–32<sup>v</sup>. Hungarian translation: ENYEDI, Válogatott, 55–69.

<sup>2</sup> János SZILVÁSI, *Antiquitas et perpetua duratio fidei catholicae, seu tabulae testimoniorum ex sacris libris et sanctorum patrum scriptis, servata serie temporis petitorum, de octo mag-nis in fide controversiis*, Claudiopoli 1597, RMNy 808.

<sup>3</sup> Jenő ZOVÁNYI, *A magyarországi protestantizmus 1565-től 1600-ig* (Protestantism in Hungary from 1565 to 1600), Budapest 1977, 99.

from them. Calvin claimed, according to Szilvási's remark that pure religion and genuine teaching had existed only in the first five hundred years.<sup>4</sup> Palaeologus also deals with this topic. According to Szczucki, it was a crucial point in the Greek's views on the philosophy of history that *with the continuous increase of the population, people scattered all around the world, making the real knowledge of God obscure [...] as people had left the ancient cradle, the divine light came to be dispersed more and more and grew increasingly dimmer.*<sup>5</sup> Although the context is different from that of Calvin's and Szilvási's presentation of the idea, the basic conception is similar: the gradual deterioration of the original religion with time. Again, this is the received starting-point of all historical arguments against the Holy Trinity.

The distinctive mark of Enyedi's treatment of the topic is that, ignoring this line of argument, he evades the historical question that used to be the starting-point for both Catholic and Protestant discussions.

As Szilvási's ironical references suggest, Enyedi had certain Aristotelian leanings. It is not surprising, therefore, that he uses a distinction taken from Aristotle for the purpose of discrediting old authorities. In the *Topica*, we read that the premisses of a dialectical syllogism are not necessarily true, but are based on the beliefs and opinions of a certain number of people, whereas a demonstrative syllogism admits of nothing but true premisses.

Now any argument referring to authority is dialectical, therefore only probable in kind, which means that they are incapable of *proving* a statement. It follows that a species of arguments referring to authority, the arguments from established, age-old opinions cannot be treated as conclusive either, that is, they cannot prove a statement. This is the first step towards a theoretical justification for *novitas* and innovation.

Enyedi gives a list of those authorities who voted for and against the assumption that the older a doctrine the more truth it should be credited with. It can be noted that Enyedi himself uses the dialectical method, which consists in an analysis of the received opinions on a certain subject, when dealing with the question of what we can make of different opinions. There are as many objections to a reverence for old beliefs on the basis of the single merit of their age as statements to the opposite effect. Plato, for instance, seems to belong to the supporters' group, whereas Horatio is one of the opponents. But certain authorities appear in both groups, namely Cicero and the Scripture itself.

Now this bears a close affinity to the sceptical argument from *diaphonia*, that is, views of different schools or thinkers in diametrical opposition to each other. A special case is when it is one and same authority that holds different views. Naturally, this fact can be evaluated according to one's own purposes, and different conclusions can be drawn from it. To some, it is not even a proper argument,

<sup>4</sup> See, SZILVÁSI, *op. cit.*, *Epistola ad lectorem*.

<sup>5</sup> SZCZUCKI, *W kręgu*, 89.

but “epistemological story-telling.”<sup>6</sup> The other pole is the strict conclusion that there is no truth concerning the problem in question.

Of course, Enyedi would not go this far. The fact that there exist opposite views cannot decide on the question of the verifiability of a statement, for it could render the clarity of the statements of the Bible questionable too. The way Enyedi uses the argument shows that he cannot, in any way, be treated as a sceptic. What can safely be said, however, is that old and new opinions have equal chances to arrive at the truth, that is, Enyedi reaffirms Luther’s democratic *regula fidei*, which denies any privileged access to the Scripture, for the Holy Spirit might give inspiration to anyone. In the *Brevis Responsio* ... Enyedi claims that through Luther, *God has revealed the way truth can be known*.<sup>7</sup>

The conception of the *ratio communis*, also empathic in the *Contra Antiquitatem* ..., is closely related to the principle mentioned. Faith presupposes the knowledge of truth, therefore divine goodness must grant everyone access to it. We all possess the means and the freedom of inquiry: *For we are not brutes, writes Enyedi, we do not lack understanding and intelligence, and we are not servants [of the Fathers of the Church, of the Synods and the Popes], who would follow those ahead of them, even when they rush headlong into danger. We have sense and reason, and we are capable of forming free opinions and judgments about the things they say.*<sup>8</sup>

We must make mention of Enyedi’s candidate for the title of the most ancient religion. If it is the earliest religion that is to be approved, we must turn to the Old Testament faith rather than to Catholicism. We know that Enyedi, as so many Protestant authors, took the Old Testament fairly seriously. He also elaborated on the popular topic of a Jewish–Hungarian historical parallelism.<sup>9</sup> Dogmatically, he subscribed to the idea of an organic continuity between the two Testaments and even claims that the Old Testament contains everything that is to appear in the New Testament, if in a less abstract form.

By introducing the conflict of old and new *in abstracto* rather than with regard to a chronological proximity to Jesus’ teaching, Enyedi might be said to switch the question. The Catholic position does not involve an unlimited applicability of the argument from *antiquitas*: it is not that an authority in matters of faith must be as ancient as possible, but that it should be closest to the times of the apostles and the evangelists. Enyedi, however, seems to deny the significance of this his-

<sup>6</sup> Ferenc ALTRICHTER, *Észérvek az európai filozófiai hagyományban* (Rational Arguments in the European Philosophical Tradition), Budapest 1993, 236.

<sup>7</sup> ENYEDI, *Brevis Responsio ad questiones [...], quos jesuitae [...] hominibus christianis proponere solent* ..., held in Academia III. 1959 C (*The Manuscripts*, 1959/C), f. 22v. “Deus per ipsum non exiguum attulerit nobis lucem viamque adaperuerit doctrinae veritatis” Hungarian translation: ENYEDI, *Válogatott*, 41.

<sup>8</sup> “Nam certe non sumus bruta, non caremus sensu et intelligentia, non sumus servi eorum, ut quemadmodum pecudes, praeeuntes, etiamsi in manifestam ruant perniciem, sequamur.”

ENYEDI, *Contra Antiquitatem* ..., f. 31<sup>r</sup>. Hungarian translation: ENYEDI, *Válogatott*, 68.

<sup>9</sup> See the chapter *Georgius Enyedinus Transylvanus*, 5. *Historia ecclesiastica*, I, 199–205.

torical dimension. He settles the matter in the following manner: The Catholics say that *those who were closer to the time of Christ and the apostles [...] are the better and the more trustworthy interpreters. Therefore we should attend to what they say and acquiesce in their interpretation. But let me briefly tell you what these are like. What they say about the obscurity of God's word contradict Moses, David and Paul*<sup>10</sup> – which means the theoretical basis of their interpretation is inadequate. Therefore, they are to be rejected offhand. So there is a definite borderline between real authority – that is, the authority of the Scripture, and all the rest who aspire to form opinions in matters of faith, disregarding time and place.

The model of the argument of the sceptical type used in *Contra Antiquitatem* ... had already been applied by Christian thinkers as early as Justinus and Clemens Alexandrinus, with whom Enyedi was familiar and he cited them in different contexts.<sup>11</sup> In the same work, he also quotes from Cicero's *Academica*, a sceptical work which was immensely popular in the 16<sup>th</sup> century. It should also be mentioned that the classical Reformation was positively hostile to sceptical arguments, and that in polemical writings these tended to appear on the Catholic side.

In one of his sermons Enyedi claims that knowledge in itself is harmful, for it is a main source of conceit, and *that which brings noxious fruit is to be rejected itself*.<sup>12</sup> Those who think of themselves as knowing something are ignorant. The height of wisdom, says Enyedi, also referring to Socratic *ignorance*, is the realization that we should have no claim to knowledge. Here, religious and philosophical antiintellectualism appear together. The criticism of the conceit of those who seem to themselves to be wise also implies that there is no immanent criterion on the basis of which we could tell knowledge from pseudo-knowledge. Parables in the Bible teach us *not to trust wisdom and knowledge too much and not to follow our clever minds*.<sup>13</sup> Another sentence from the sermon: *Do not trust knowledge only, for it will let you down*.<sup>14</sup>

What I was trying to show is that Enyedi made use of certain elements of the antiintellectual trend of the Renaissance. This is manifest in his use of the *diaphonia* argument as well as in his sermon on the dangers of secular learning.

Now an obvious question is: is this conception consistent with Enyedi's numerous recommendations of the use of reason, for instance, in the interpretation of the Bible? My tentative answer is that the function of reason is predominantly negative and critical, aiming at the elimination of ungrounded beliefs. What is

<sup>10</sup> “(aiunt) interpres autem meliores et fideliores esse non posse, quam qui fuerunt Christi et Apostolorum aevo vicinissimi, ac proinde antiquissimi. Audiendos igitur esse illos, et interpretationi ipsorum prorsus acquiescendum. Sed haec qualia sint, age breviter expandamus. (?De obscuri?) tate verbi Dei quod dicunt, contrariantur Mosi, Davidi, et Paulo ...”, ENYEDI, *Contra Antiquitatem* ..., 30<sup>r</sup>. Hungarian translation: ENYEDI, *Válogatott*, 60–61.

<sup>11</sup> On the early Christian's use of the *diaphonia* argument, see Gábor KENDEFFY, *Szt. Ágoston és az akadémiai szképszis* (St. Augustine and the Scepticism of the Academy), (to be published).

<sup>12</sup> See Enyedi's sermon on 1 Cor. 8, in ENYEDI, *Válogatott*, 109–123.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 114.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 115.

recommended is a critical attitude towards pseudo-knowledge and incorrect and arbitrary interpretation rather than the generation of further dogmatic opinions. As we will see, his ideas of the interpretation of the Bible are a fine illustration of this attitude.

The clarity of the Bible is taken for granted. Accordingly, what is traditionally called the interpretation of the Bible serves practical purposes, like making the Scripture accessible to illiterates and clearing up minor matters the knowledge of which is unnecessary for salvation. However, Scripture is not a collection of useless bits of information. *God's word contains two kinds of teachings*, says Enyedi. *Some are general, pertinent to the salvation of everyone, and which are understood on simply reading or hearing them [...] But some are vaguer and more complicated, and although it is useful to know them, they do not concern everyone, and the lack of their knowledge is not detrimental to the soul and to eternal life. But these, which are not so essential that we cannot be saved without [the knowledge of] them [...] are few and rare. Such is the exact description of Noah's Ark or of the Ark of the Covenant ...<sup>15</sup>*

There is no inconsistency between this idea and Palaeologus' conception of a dogmatic minimum necessary for salvation which is to some extent shared by Enyedi.<sup>16</sup> A difference is that whereas Palaeologus meant to establish a dogmatic minimum which could be shared by the Jews and the Moslems as well, Enyedi's efforts for unification do not go beyond a Christian basis. The biblical teaching cannot be condensed, minimized (as opposed to Palaeologus' idea that there is a small number of dogmas the acceptance of which is necessary for salvation) or forced to harmonize with non-Christian conceptions. The Scripture in its totality is the minimum itself, apart from an insignificant minority of practical matters that happen to be contained in the Bible as well. The hope for resurrection and eternal life is shared by all Christians. Jesus is the Lord of all Christians, whatever the meaning of the word *Lord* might be for them. All interpretations are but additions to the Bible, which, leaving the biblical minimum intact, are tolerable, but none of them can be considered as sacred and unquestionable. We are entitled to use reason in order to eliminate interpretations which seem absurd and violate the rules for the correct use of reason – without cherishing the illusion, however, that we can or should ever make any substantial contribution to the understanding of the Bible.

There is one more remark I would like to make. In order for us to appreciate Enyedi's novel approach, it is worth comparing Enyedi's way of attacking the

<sup>15</sup> “ dicimus verbum Dei duplíciter continere dogmata. Nam quaedam sunt universalia, hoc est, ad communem omnium salutem spectantia, et quae ex simplici etiam lectione et auditione intelligi [...] possunt. Atque talia quae non adeo usque sunt necessaria, ut sine iis salus contingere non possit, pauca et rara sunt, et quorum usus non semper nec a quibusvis requiratur.” ENYEDI, *Contra Antiquitatem* ..., 31<sup>r</sup>. Hungarian translation: ENYEDI, *Válogatott*, 64.

<sup>16</sup> See Mihály BALÁZS's preface to ENYEDI, *Válogatott*, 5–27.

problem with another Unitarian work aiming at a theoretical justification of innovation, which is István Basilius' treatise *Themata sive propositiones pro defensione innovationis* from 1587.<sup>17</sup>

The main arguments used by Basilius are the following: the ordinary use of the word *innovation* is not pejorative; human nature shows a predilection for new things; global processes in the world show a constant renewal. The rest is biblical quotations where words like *novitas* and *mutatio* appear in favourable contexts. At the end of treatise, we read a lengthy reference to Erasmus, who accused the Catholic Church itself of unnoticed innovation. Now apart from the fact that Basilius is much less inventive in choosing his illustrations, in most cases simply basing his arguments on well-known textual evidence and all kinds of clichés, his own position also is much less articulated and specified. Enyedi's treatment of the topic shows quite different features. There is a substantially coherent theoretical background against which he sets up a series of arguments with remarkable ingenuity, using less expected elements as well and making the best use of contemporary secular thought.

<sup>17</sup> István BASILIUS, *Themata sive propositiones pro defensione innovationis, contra sententiam, prohibitionem et decretum Romani praesulii, quo via veritatis doctrinae coelestis paecluditur*, Claudiopoli 1587, RMNy 596. See also, *Bibliotheca Dissidentium*, XII, 83–87.

## Fragen und Erläuterungen zur Problematik des Unitarismus zur Zeit der türkischen Belagerung

Eine der Predigten des unitarischen Bischofs György Enyedi um 1595 war Antwort an seine Gegner, weil sie die Wahrhaftigkeit seiner Religion bezweifelt haben. Das Hauptargument ihres Angriffes war, daß dieser Glaube erst jetzt entstanden und schon auch deswegen falsch sei, weil sich nur wenige zu diesem Glauben bekannt haben. Neues Bekenntnis ist der Unitarismus, so der gelehrte Bischof, angenommen, daß auch die Bibel neu ist, weil unser Glaube da geschrieben steht. Ist das wahr, so sei dann der Glaube der Gegner noch falscher, weil die Dogmen erst lange nach dem Tode von Jesus Christus an verschiedenen Synoden verfaßt worden sind. Dann setzt er mit Hinweis auf die Bevölkerungszahl fort: Es ist wahr, daß es Kirchen gibt, die größer sind als die unsere, aber wir sind auch nicht so wenige... „...es gibt in einem Teilchen unseres Landes 62 Prediger, die im Glauben des einen lebendigen Gottes und seines Heiligen Sohnes mit uns allen im Einvernehmen sind.“<sup>1</sup> Aller Wahrscheinlichkeit nach ist dies die erste zahlenmäßige Mitteilung über unsere unter der Türkeneherrschaft lebenden Pastoren. Es ist verwunderlich, daß wir über ihre Tätigkeit gerade von Péter Pázmány, der führenden Persönlichkeit der ungarischen Gegenreformation, erfahren, der in einer seiner gegen die Protestanten gerichteten Streitschrift aussagt: „Es stimmt nicht, daß es in Ungarn [verstehe darunter die Territorien außerhalb des siebenbürgischen Fürstentums!] niemanden gibt, der sich offen Arianer [Unitarier] nennt, und es auch in Transsilvanien nur wenige sind“, weil „in Fünfkirchen und seiner Umgebung die Unitarier offen regieren, denn die Calvinisten, die dort leben, sind zum Lager von Ferenc Dávid übergetreten. Ich will, daß ihr über Transsilvanien die Wahrheit sagt und hättet ihr Klausenburg, Torda, Enyed und Des gesehen, würdet ihr nicht sagen, daß es ihrer nur wenige gibt.“<sup>2</sup>

Ab Mitte des 16. Jahrhunderts taucht die Auffassung auf, mit einem etwas Verdacht hegenden oder pejorativen Unterton, daß die türkischen Eroberer das Bekenntnis der Unitarier dem ihrigen näher stehend denken und aus diesem Grund es anderen christlichen Kirchen gegenüber unterstützten.

Diese Auffassung ist unhistorisch und wird auch nicht durch die damaligen Landkarten bewiesen. Hätte die unitarische Mission Unterstützung von den

<sup>1</sup> Ferenc KANYARÓ, *Enyedi György egyházi beszédei* (György Enyedis Predigten), KM, XXXIII(1898), 27–28.

<sup>2</sup> Péter PÁZMÁNY, *Egy tudakozó prédkátor nevével iratott öt levél* (Fünf Briefe im Namen eines ratsuchenden protestantischen Predigers), RMNY II, 1059, Brief IV, Frage 10.

Türken bekommen, hätten sich auch in der Tiefebene oder auf den belagerten Gebieten von Transdanubien wesentlich mehr Gemeinden ausbilden können.

Von der Geschichtswissenschaft selbst wird etwas anderes suggeriert. Wir dürfen nicht vergessen, daß das Ziel der Türken die Eroberung und totale Ausbeutung immer neuerer Gebiete ist. Deswegen stellt der Türke ein zentral ausgebautes Regierungssystem auf. Man strebt danach, die Urbewohner an ihren ursprünglichen Wohnorten zu behalten. Die christlichen Religionen wurden genehmigt, man versuchte, sogar Pastoren für die verwaisten Gemeinden zu besorgen. Es wurde keinerlei Glaubensstreit geduldet und in der Regel der stärkere Partner unterstützt.<sup>3</sup> Hingegen aber gilt, daß das riesige Türkengericht in den Zentren der eroberten Gebieten von Dignitaren (Hofbeamten) regiert wurde, deren Sympathie oder Antipathie – nicht selten auch vom Gewicht des Geldbeutels beeinflußt – für diese oder jene Gemeinde eine günstigere Entscheidung treffen konnte. Diese Urteile hatten aber mit den theoretischen Grundlagen nichts zu tun.<sup>4</sup>

Hier einige Beispiele für die Verbindung und Beziehung zwischen der türkischen Eroberungsmacht und den unterworfenen christlichen Gemeinden:

Am 11. Oktober 1551 schrieb Zsigmond Gyalui Torda einen Brief an Melanchthon nach Wittenberg. In dem berichtet er davon, daß der Pascha von Buda (Ofen) einen Erlaß in die Umgebung von Debrecen geschickt hat, wo er Straffreiheit, ja sogar Lohn den Pastoren verspricht, die auf die unter seiner Herrschaft stehenden Gebiete zu ziehen beabsichtigen. In diesem Brief wird weiter auch berichtet, daß in einigen Tagen viele auf türkische Gebiete gezogen seien.<sup>5</sup>

Ab 1543 kommt ein bedeutendes Territorium von Südtransdanubien unter türkische Herrschaft. Die Gemeinde Koppány im Komitat Somogy wird provisorisch zum Sandschaksitz. Sein Befehlshaber, Bei Nusuf ernennt den örtlichen Pfarrer „ex voluntate divina a potentissimo Caesare Thurcarum imperatore electus...“ zum Bischof und läßt ihn die Bewohner und den Magistrat von Kéthely, Marcali, Kanizsa, Csákány, Mesztegnyő aufrufen, dem türkischen Sultan das Treuebekenntnis zu erklären und, um das zu bezeugen, eine Huldigungsdelegation nach Koppány zu schicken.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Vgl. dazu: Klára HEGYI und Vera ZIMÁNYI, *Az oszmán birodalom Európában* (Das osmanische Reich in Europa), Budapest 1986.

<sup>4</sup> Auch über die früheren Debatten informieren die Werke von Ferenc SZAKÁLY, *Türkenherrschaft und Reformation in Ungarn um die Mitte des 16. Jahrhunderts*, in: *Études Historiques Hongroises*, Hrsg. Ferenc GLATZ und Emil PAMLÉNYI, Budapest 1985, 438–459; *Mezőváros és reformáció. Tanulmányok a korai magyar polgárosodás kérdéséhez* (Marktflecken und Reformation. Studien über die Herausbildung des frühen Bürgertums in Ungarn), Budapest 1995, 311–316 (HumRef, 23).

<sup>5</sup> G. BAUSCH, *Adalékok a reformáció és a tudományok történetéhez Magyarországon a XVI. században* (Beiträge zur Geschichte der Reformation und der Wissenschaften in Ungarn im 16. Jahrhundert), in: *Történelmi Tár*, 1885, 527.

<sup>6</sup> Ferenc MAKSAJ, *Koppányi István püspök* (Bischof István Koppányi), *Történeti Szemle*, XII(1969), 1/2, 129–130.

Der Brief von Gál Huszár, den er am 26. Oktober an Bullinger geschieben hat, erwähnt lebenswichtige Probleme des alltäglichen Lebens auf dem Territorium der Türkeneherrschaft. Er schreibt ausführlich darüber, daß es in Ungarn oft passiert, daß die gewalttätige Hand der Barbaren auf ihren Streifzügen die rechtmäßigen Eheleute voneinander trennt. Der Ehemann weiß nicht einmal, wo seine Frau hingekommen ist, und sollte er es auch wissen, hat er nicht das Geld, sie auszulösen. Er heiratet wieder. Die andere Frau kann ihm auch Kinder gebären. Und wenn seine erste Frau irgendwie nach Hause kommt, welche soll dann die richtige sein. Weil die Kirche von Jesus die Zweiweiberei nicht duldet, wisse man nicht, was man tun soll.<sup>7</sup>

Unseres besten Wissens dürften sie auf diese Frage wohl keine Antwort bekommen haben. Wie die Jesuiten auch nicht auf ihre Fragen an Rom, ob man den Soldaten, die sich in Dienst der Heiden verdingt haben, die Beichte abnehmen darf.<sup>8</sup>

Vor allem nach der Disputation in Großwardein (Nagyvárad) vom 20.–26. Oktober 1569 beginnt eine kräftige und organisierte Bekämpfung seitens der Unitarier, und die „Mission von der Tiefebene“ verbreitet sich nach Westen aus. Die Mission wird von Ferenc Dávid geführt und vom Fürsten unterstützt, ihr wahrer Leiter ist aber István Basilius, der eine seiner erfolgreichsten Glaubensdisputationen in Gyula geführt hat. Nach der Disputation hat er Miklós Tóth mit der Betreuung der unitarischen Gemeinde beauftragt. Unitarische Gemeinde konfrontierte sich mit den Türken zum ersten Male hier.

Über das Leben des unitarischen Pastors Miklós Tóth besitzen wir ziemlich wenig Kenntnisse. Vor 1570 war er in Klausenburg (Kolozsvár) als Pastor tätig und schrieb mit János Sommer zusammen ein Buch über die Auferstehung. Das Buch ist abhanden gekommen, wir können uns vom Werk nur aus der Replik von Péter Károly, dem Pastor von Großwardein ein Bild schaffen.<sup>9</sup>

Als Pastor von Békés wurde er von den dort lebenden Anhängern des Calvinismus vor dem Kadi von Gyula angeklagt, der gegen ihn eine Untersuchung verordnet hat. Zum Glück sind einige Aussagen der Vernehmungen im Archiv von Debrecen erhalten geblieben und wir können daraus interessante Schlüssefolgerungen ziehen.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Die erste Publikation des lateinsprachigen Briefes: *Miscellanea Tigurina*, II, 1723, 202–205. Die modernste Monographie über Gál Huszár zählt weitere Ausgabe auf und enthält eine ausführliche Auslegung: István BOTTA, *Huszár Gál élete, művei és kora 1512?–1575* (Leben, Werk und Zeitalter von Gál Huszár 1512?–1575), Budapest 1991, 73, 80–85 (HumRef, 18).

<sup>8</sup> Ádám FRICSY, *Levelek a hódoltsági Pécsről 1613–1629* (Briefe aus Fünfkirchen unter der Türkeneherrschaft 1613–1629), in: Baranyai Helytörténetírás, 1981, 101 und *Missziók*, 448–450, 470, 471, 486–488.

<sup>9</sup> Über Tóth siehe noch: Antal PIRNÁT, *Néhány adalék Johann Sommer és Melius Péter bibliográfiájához* (Einige Beiträge zur Bibliographie von Johann Sommer und Péter Melius), in: *Collectanea Tiburtiana. Tanulmányok Klaniczay Tibor tiszteletére*, Szeged 1990, 179–184 (Adattár, 10).

<sup>10</sup> József S. SZABÓ, *Egy unitárius hitvitázó* (Ein unitarischer Polemiker), Protestáns Szemle, XLIII(1934), 286–289.

Der Leiter der Zeugenvernehmung ist „Scholar Andreas“, vor ihm machen nach dem Befehl des Kadis und des Woiwoden 12 Zeugen ihre Aussagen. Die Zeugenaussagen studierend können wir keinerlei solchen Schuldbeweis finden, für den Pastor Miklós hätte zur Rechenschaft gezogen werden können. Er hat die allgemein bekannten unitarischen Dogmen gepredigt. Von seiten der Türken war er nur an einem Punkt angreifbar. Mehrere Zeugen haben nämlich ausgesagt, daß Miklós Tót von der Kanzel aus sprach: „Kann ich mit den Christen von Békés nicht bezeugen, so bezeuge ich mit dem Bei von Gyula und mit dem Woiwoden.“ Es ist anzunehmen, daß er wegen dieser Aussage ins Gefängnis gekommen ist.

„Der türkischen Sympathie“ ist der Unitarismus von Baranya anlässlich eines wesentlich tragischeren Falles begegnet. Anfang der 1570er Jahre tauchten unitarische Missionare in der Gegend von Fünfkirchen (Pécs) auf und veranstalteten mit den Anhängern von Calvin Disputationen. In einer dieser Disputationen trat Bischof Illés Veresmarti zusammen mit Péter Kálmáncsehi und Miklós Siklós, die ebenfalls Geistliche waren, und „mit den gnädigen Pastoren der benachbarten Kirchengemeinden“ gegen die unitarischen Pastoren György Alvinczi und Ambrus Lukács Tolnai auf. Während der Disputation wurden sie für schuldig erklärt und zum Tode verurteilt. Alvinczi wurde gehängt, Tolnai gelang es, sich nach Fünfkirchen zu retten.

János Trombitás, der starke Mann der Unitarier im Donauknie erhob zusammen mit seinem Hofpastor György Csapó bei dem damaligen Pascha von Ofen (Buda) Sokollu Mohamed eine Anklage. Der Pascha ließ die drei Hauptschuldigen nach Ofen bringen und nach dem Verhör verurteilte er sie zum Tode. Der Richter und die Bürger von Ofen legten für sie beim Pascha eine Fürbitte ein und auf ihr Flehen begnadigte er die Missetäter. Für die Begnadigung mußten sie teures Lösegeld bezahlen. Um das Geld zu sammeln, ließ Bischof Veresmarti einen Sendbrief an die kalvinistische Ekklesie ergehen und daraus wissen wir, was geschehen ist.<sup>11</sup>

Mit den Ereignissen beschäftigte sich Péter Bornemisza. Er wurde so unterrichtet, daß es dabei „um Kopf und Kragen“ ging, d. h. laut vorangehender Vereinbarung der Diskussionsteilnehmer soll der Vertreter der besieгten Partner für die Niederlage mit seinem Leben zahlen.

Géza Kathona versucht, diese Tatsache zu beweisen – mit sehr wenig Überzeugungskraft –, um so weniger, weil in den Quellen nur die intendiert wichtigsten Glaubensdisputationen auftauchen. In der Tat gibt es nur einen einzigen Glaubensstreit, der wirklich so zu bezeichnen ist.<sup>12</sup>

Unlängst hat sich Ferenc Szakály mit mikroskopischer Gründlichkeit mit dieser Problematik beschäftigt. Seine Folgerung ist, zwischen den zwei Partnern sei es zu gar keiner Disputation gekommen, obwohl sich die Unitarier auf eine ein-

<sup>11</sup> Károly SZABÓ, *Adalék a magyarországi unitáriusok XVI. századi történetéhez* (Beitrag zur Geschichte des Unitarismus in Ungarn im 16. Jahrhundert), KM, XXVII(1892), 250–252.

<sup>12</sup> Heltai Gáspár és Bornemisza Péter művei (Die Werke von Gáspár Heltai und Péter Bornemisza), Hrsg. István NEMESKÜRTY, Budapest 1980, 1078. – Géza KATHONA, *Főbenjáró hitvitáink* (Disputationen um Leben und Tod), Teológiai Szemle, X(1967), 150–153.

lassen wollten. Veresmarti wich den Initiativen aus. Das Todesurteil fiel also nicht als Resultat der Disputation, sondern statt deren.<sup>13</sup>

Die einzige zeitgenössische unitarische Quelle, die Disputation von Fünfkirchen hält die Geschehnisse ähnlicherweise für Mord: „...weil der arme György Alvinczi wegen des Namens des wahren Gottes und des Bekenntnisses von Jesus Christus erhängt wurde, dessen unschuldigem Blut jegliche von euch teilhaftig wurden, samt Pfarrer Illes, sind wir überzeugt, daß sie mit Recht als Mörder bezeichnet werden können.“<sup>14</sup> Und hier taucht noch eine äußerst interessante Angabe auf. Dem Erzählten hinzugefügt erwähnt der Pastor von Fünfkirchen, György Válaszuti, daß der Dolmetscher des mächtigen Sultans ihn ersucht habe, er solle mit etwas Gleichem für den Unschuldigen Rache nehmen, worauf er erwidert habe: „Ich aber schrieb als Antwort, daß wir uns danach nicht sehnen, weil er es aus Ehre zu Gott erlitten hat und deswegen überlassen wir Seiner Majestät die Rache auch.“<sup>15</sup> Diese Tatsache scheint auch ein interessantes Dokument zu untermauern, das als ein relativ neuer Beweis zum Vorschein kam.

Als Vorbereitung für das 300jährige Jubiläum der Rückeroberung von Ofen im Jahre 1986 suchten ungarische Forscher viele Archive in Deutschland wegen Dokumente der türkischen Belagerung auf. Bei dieser Arbeit kam dank János Varga das folgende Schriftstück zum Vorschein: „Summarische Auszuge, wie sich die Disputation des Glaubens halben zugetragen hab, zwischen den Christen und Arianern zu Ofen den 8 February 1575.“ Wer der Verfasser sein mag, können wir nur annehmen. Er kann einer der durch Ofen reisenden kaiserlichen Diplomaten gewesen sein. Solche sind in jedem Jahr gekommen, weil die als Geschenk bezeichnete Steuer an die Porta alljährlich nach Istanbul begleitet werden mußte. Sowohl im Jahre 1574 als auch 1575 war einer der Begleiter des Goldes Johann Freiherr von Preiner und er war Zeuge der Ereignisse der „Disputation von Ofen“ Zweifelsohne ist der Bericht objektiv.

Das Dokument, das wir nachstehend zitieren, beweist, daß es hier nicht um eine Disputation, sondern um eine vor großer Öffentlichkeit geführte Gerichtsverhandlung geht. Der Ankläger János Trombitás und die Angeklagten Bischof Illés Veresmarti und die anderen kalvinistischen Pastoren gaben ihre Auffassung kund. Währenddessen stellte der Richter Pascha Sokollu Mohamed Fragen, um klarer zu sehen. Dann kam es zum Urteil. Dies lautete wie folgt:

„Weil ich ewer bekandtnus gehört hab, aber keine ist auf unsern glauben, darumb kan ich kein Urtheil, noch Recht in ewerem glauben geben. So uiel aber Gott in vnsere Hertzen geben hatt, so ist der welcher, den einigen Gott erkennett, in unserm glauben gerechter, als der die Gottheit in dreyen personen erkennet. Weil aber Godt der allmechtige der weltlichen Obrigkeit, weder dem Keyser,

<sup>13</sup> Ferenc SZAKÁLY, *Volt-e református–unitárius hitvita 1574-ben Nagyharsányban?* (Gab es einen Glaubensstreit zwischen Reformierten und Unitariern in Nagyharsány?), A Ráday Gyűjtemény Évkönyve, VII(1994), 14–30.

<sup>14</sup> György VÁLASZÚTI, *Pécsi disputa* (Pécsner Disput), Hrsg. Róbert DÁN, Katalin NÉMETH S., Budapest 1981, 105–106.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 106.

noch Bassa, noch kein andern nit gewaldt gegeben hatt, das sie den glauben regieren sollen, sondern Gott regiert ihnen alleine, darumb wie ich auch vmb daß glauben willen keinen verfolgen, wie euch darzu auch nit genott[s] haben, das ein Parthey auf des andern glauben sehe, sondern der die dreyfaltigkeit erkennet, der bleib darbey, der sie aber nit erkennet, der bleib auch in seinem glauben.

Darauf will ich euch befech geben, das ein jede Parthey zufrieden sey, und wedder mitt wortten noch mit wercken, keiner den andern verletze, den welche Parthey etwas anfangen wirtt, die will ich ohne mittel straffen.

Pfaff von Marusch und seine gesellen sagen zum Bassa: G[nädlicher] Bassa, weil wedder Kayser noch andere herrn, den glauben nit regiren kunnen, sondern Godt alleine, so hadt aber der gegenwertig Bischoff ein aus unseren freunden ohn alle ursach, der keinen Tott verschuldet hatt gehabt, hencken lassen, fragt Inen von welchem er solchen gewaldt hatt gehabtt. Bischoff: G[nädlicher] Bassa, Gott wolle E[uer] G[naden] lange Zeitt leben lassen, vnd ewer Kinder, E[uer] G[naden] wollen es nichtt glauben, den ich hab Inen nichtt henckenn lassen, sondern der Berg von Siegett, der aus E[uer] G[naden] befech hatt vor samblung halitten lassen, vnd da derselbe unrecht erfunden ist worden, hatt er Inen hencken lassen, darumb wir von Cadia zu zeigen haben. Da der Bassa den brief lesen hadt lassen, ist nicht darinnen erfunden worden, das der Cadia denselbigen zum Tott verurtheildt hette, sondren das etzliche Kunschafter hetten gesagt, das dieselbige die Biblia das Kott geheißen. Darauf der Bassa anthwort: weil der mechtig Keyser Ungarn, Razn, Wallachen, Juden, Griechen und alle andere Nation, auch die der mechtig Keyser mit dem schwertt umher sich gebracht, keiner darzu nött, das einer des andern glauben mit gewaldt anneime, sondern heldt ein jeden in seinem glauben. Vnd du Bischoff, hast keine gewaldt gehabtt, jemandt aufzuhencken, dan Gott ist alleine ein Erbildner des Glaubens, darumb wil ich dich selb dritt gefangen nehmen vnd vmb des erhengken willen wil ich euch vmb 800 Tahler straffen vnd daßelbige erlecht dem Schazmeister zu Nutz des mechtigen keysers, also hatts ein Ende.<sup>16</sup>

Das Urteil selbst ist in den ersten zwei Absätzen, der dritte ist die Frage der Nagymaroser und die Entschuldigung des Bischofs Veresmarti. Der letzte Absatz ist das Schlußwort des Paschas, die Manifestation der völligen Glaubenstoleranz. Der Ausdruck „Berg von Sieger“ in der ersten Zeile auf Seite 7 ist falsch. Es geht hier um den Bei von Sziget, den der Bischof gegen gutes Geld überredete, Alvinczi hinrichten zu lassen. Lajos Fekete<sup>17</sup> äußert sein Befremden darüber, daß in den dogmatischen Fragen der Unitarier-Trinitarier der Pascha die Entscheidung trifft.

Ich weiß nicht, wäre es nicht besser gewesen, wenn der christliche Bischof, bevor er sein Verfahren gegen Alvinczi eingeleitet hat, den heidnischen Pascha von Ofen um Rat bittet?

<sup>16</sup> Der erhalten gebliebene Text des Protokolls wird vollständig ediert: Mihály BALÁZS, *Teológia és irodalom. Az Erdélyen kívüli antitrinitarizmus kezdetei* (Theologie und Literatur. Anfänge des Antitrinitarismus außerhalb Siebenbürgens), Budapest 1998, 209–211 (HumRef, 25).

<sup>17</sup> Budapest története. A későbbi középkorban és a török hódoltság idején (Geschichte Budapests im späten Mittelalter und während der Türkeneherrschaft), II, Budapest 1973, 411, Hrsg. László GEREVICH und Domokos KOSÁRY. Verfasser des einschlägigen Kapitels ist Lajos FEKETE.

## Some Remarks on Andrew Dudith's Mental World\*

I meant to talk today about Andrew Dudith's final years. However, as I worked on this theme, I realized that because of the abundance of new factual information gleaned from Dudith's correspondence (now in preparation for print) such a presentation would be difficult for the listener to follow. Therefore I shall return to the subject shortly in an article and now I shall present a few remarks on Dudith's mental world. The main focus will be on religious issues – issues which this politician, intellectual of widespread interests, owner of a magnificent library and distinguished representative of the international *res publica litteraria* approached with the utmost attention.

In a letter to the imperial physician, Giacomo Scutellari, dated December 20, 1583, Dudith described his interests in the following words:

"When I studied in Paris nearly thirty years ago and even more so during my studies in Italy I came to the conclusion that it is much more expedient to deal with things than with words and verbal fineries and therefore I turned to the study of things more solid [...] I am enamoured of philosophy [...] medicine and theology and especially of scholastic philosophy and theology (the scholastic manner of writing ennobles the mind and fortifies the language), to the extent that I rarely pick up a book from any discipline other than the ones I mentioned except when, for sake of entertainment, I read books on mathematics so as to introduce my son to this beautiful and perfectly structured science."

What strikes us in this quotation is the lack of any reference to philology, the discipline in which Dudith had international renown, partly thanks to his edition of the short work by Dionysius of Halikarnassus (1560), his rich collection of ancient manuscripts and, last but not least, his excellent command of Latin and Greek. As we see from his correspondence, however, from the seventies on, philology played a rather marginal role in his intellectual life in comparison with his intensive studies in philosophy, theology, medicine and astronomy.

Let us begin with philosophy. Dudith's Parisian and Padovan teachers, Marcantonio Genua, Francesco Vimercato and Jacques Charpentier, to name but a few, instilled in him a cult of Aristotle whose doctrine he viewed (despite certain reservations, particularly with regard to the Stagirite's philosophy of nature) as

\* This lecture highlights only some threads which will be developed and documented in the monograph on Andrew Dudith (to be published in 2000).

the supreme achievement of human scholarship. Hence, through all his life, he studiously read the writings of Aristotle's commentators, beginning with his Greek interpreters (Philoponus, Simplicius) and ending with contemporary Aristotelian scholars, mainly German and Italian ones. He also kept quite careful track of new philosophical trends but he treated them with clear reserve. For example, although he knew Peter Ramus personally and was friendly with him, he viewed the growing popularity of Ramism at German universities with some apprehension. True, he admitted that the system proposed by this French scholar facilitated the process of instruction and improved eloquence but he was put off by Ramus's criticism of Aristotle. He showed considerable interest in the doctrine of Bernardino Telesio and his original student, Agostino Doni whom he guested in Breslau in 1581, yet he finally came to the conclusion that it was not sufficiently grounded. He valued mainly those philosophers who, as he wrote to the Strasburg professor Johannes Havenreuter on December 21, 1584, "defend the ancient discipline," i. e., Aristotelianism, yet he also advised strict division of philosophy and theology. In a 1581 discussion on the causes of evil inclinations with the German philosopher, Nicolaus Taurellus, Dudith as opposed to Taurellus claimed that these are not caused by original sin but by a natural inclination to sin. At the same time he said that the attempts of Taurellus to combine the peripatetics and Christian theology did not convince him. "I understand the word 'philosopher' not in its broadest sense as you do but in the strict, narrow terms of the peripatetic school."

Dudith greatly valued not only the peripatetic school but also the sceptic tradition of the middle Academy which survived in scholasticism, i. e. discussions for and against a given thesis (*in utramque partem*). He believed that such discussions trained the mind best and also facilitated instruction.

Dudith's view on this issue vacillated, however. For example, at the beginning of the seventies, i. e. at the peak of the fascination with Antitrinitarianism which, after all, refuted the dogma of the Holy Trinity in the name of radical anti-philosophical biblicism, Dudith – in his famous letter to Jan Łasicki (1571) – condemned the sceptic approach as unacceptable for pure Christians. However, at about the same time, in his correspondence with Théodore Beza the principle *in utramque partem disserere* is retained to a certain extent although it functions as a protective mask. Here Dudith takes the role of one who is plucked by numerous doubts, who takes up controversial doctrinal questions from the standpoint of an opponent because he wants to be instructed by people wiser and more experienced than himself. But this defensive maneuver was to no avail. In Calvinist circles Dudith had the reputation of being a perfidious heretic and even though by the mid-seventies he had finally managed to establish correct relationships with Beza and other Calvinist leaders, his earlier presentations were not forgotten.

A series of letters-treatises written by Dudith in 1568–1572 is very important because it touches upon issues which were central to the theological debate of the time. This is not only a problem of the critique of the dogma of the Holy Trinity and the pre-existence of Christ, since Dudith formulated it under the influence of the Antitrinitarians, particularly those from Transylvania, and basically it con-

tributed no new arguments. His critique of Protestantism seems much more original. This is accompanied, somewhat marginally, by several questions and reservations which sometimes transcend the intellectual horizon of Polish and Transylvanian Antitrinitarianism.

The first issue has to do with the church. Where, asks Dudith, is the true church now? It would be difficult to call Protestant churches by this name. They do not have the necessary unity of faith and anyway this is not only a case of differences between e. g. Lutheranism and Calvinism; it is also a question of differences between theologians of the same confession. The ideological unity of Protestantism, notes Dudith wryly, is guaranteed only by their shared hostility towards the papacy. Moreover, Protestantism was a new phenomenon since it was no more than about 50 years old and the beliefs of those considered to be its precursors differed greatly from those currently accepted in Protestant churches. The Roman Catholic church, on the other hand, may boast its antiquity, its apostolic succession and finally its "amazing order." This order consists in the fact that parts of this church, high up in the hierarchical system, are connected to those parts which are situated at intermediate positions and these in turn are connected with parts which are the lowest in the hierarchy. This type of bonding, reinforced by the solemnity of the ages and the blood of numerous martyrs, helps the Roman church to defeat its enemies successfully. The hierarchical nature of the Roman Catholic church also warrants its authority and helps it to suppress internal disputes which might otherwise weaken its unity. Protestant churches lack such authority and therefore they are anarchic and willful.

The accusations meted out at the Protestants gain impetus just when Dudith condemns them for intolerance towards those who believe differently. The Protestants are convinced that they are the only true Chruch – a conviction which cannot be supported by serious argumentation – and hence they viciously persecute those of different beliefs. It is a well-known fact, says Dudith, that the apostles did not kill or banish anyone and did not incite religious wars.

There is no doubt that in Dudith's critique of Protestantism we can find echoes of the Catholic apologists, from Vincent of Lerin on. This does not mean that he was on the side of the Roman church. From the vantage point of an external observer, which Dudith attempts to take, the arguments of both conflicting sides (both of which, in the last resort, refer to the Holy Bible), appear to balance each other.

However, by the turn of the sixties and seventies of the sixteenth century Dudith had found compelling arguments in the doctrines of Antitrinitarian communities in Poland and Transylvania. He therefore concluded that this doctrine provided the ultimate climax to the work of the Reformation whose leaders – Luther, Zwingli and Calvin – had stopped in midstream because they did not dare eliminate the fallacy inherent in the foundations of Christian teaching, i. e. the dogma of the Holy Trinity and the pre-existence of Christ.

This outright fascination with Antitrinitarianism was relatively short-lived and to be exact it ended in 1572, after the death of the Polish monarch, Sigismund II August. Dudith then resumed his political activity in the service of the Habsburgs.

Anyway, by then, Polish Antitrinitarianism was evolving towards social radicalism and Anabaptism, movements with which Dudith did not sympathize.

Dudith's interest in theological speculation was not revived until his Moravian (1576–1579) and Breslau (1579–1589) days but this time they were not so manifest as during his stay in Poland. Dudith was well aware that his previous declarations of sympathy towards Antitrinitarianism had not been forgotten and that he was being closely observed. And so in Moravia he joined the Czech Brethren community whereas in the Lutheran Breslau he associated with the crypto-Calvinists. However, this did not keep him from maintaining relationships with heretical circles. Most important was his friendship with Jacob Palaeologus, the Greek Antitrinitarian then living in Moravia and the major ideologist of the Transylvanian non-adorantists after Francis Dávid's death. We know very little about their relationship but we do know for sure that they were very close. Dudith treated the Greek Antitrinitarian with the utmost attention, seeing in him something of a spiritual mentor and therefore when he learned that Palaeologus had been imprisoned in 1581 he was deeply concerned. One may assume that Dudith's acceptance of non-adorantism, the view which in his opinion followed logically from the thesis that Christ was not God by nature was the result of his correspondence debate with the Greek Antitrinitarian.

At the beginning of the eighties, Dudith also contacted Faustus Socinus and this relationship soon evolved into a close friendship. The correspondence of these two scholars was analyzed in detail by Zbigniew Ogonowski in his fundamental book *Socynianizm a Oświecenie* (*Socinianism and the Enlightenment*), (1966) and therefore I will limit myself here to a few reflections only, which partly differ from Ogonowski's statements.

The main theme of this correspondence – which, unfortunately, we know from one side only because all that has survived are the depleted responses of Socinus – is the authority of the Bible and the veracity of Christianity in general. The first of these two issues had concerned Dudith for many years and he had discussed it, albeit very tentatively, in his letters to Beza at the end of the sixties and later he returned to it in his only extant letter to Palaeologus (1576). In it we read:

“This great diversity of opinion in Christian sects tortures my soul. If there is but one truth then why so many contradictory opinions? Where can we find this truth in the Holy Bible? How – in face of this diversity of opinion – can I discover it? Everyone wants this truth for himself.”

However, in his letters to Socinus, Dudith's scepticism went much further. He questioned the authority of the Old Testament *expressis verbis* and claimed several of the injunctions of the New Testament to be trivial and superfluous. Above all he cast doubt on the veracity of Christianity itself. Christianity, argued Dudith, does not rest on indisputable foundations, e. g. because it is difficult to give faith to the dogma of life after death, the core of the Christian doctrine because it goes against reason and experience. Besides, it is not actually confirmed by any miracles or supernatural signs.

A treatise by Socinus, *De Sacrae Scripturae Auctoritate*, which was written specially for him, did not convince Dudith either and, therefore, the Italian theologian did not conceal his concern and stated outright that his correspondent was going astray.

The question still remains, whether, by formulating his views so radically, Dudith (as was often the case) intended only to test the Italian theologian's dialectical virtuosity or whether he was developing a new wave of religious criticism which situated him out of the bounds of Christianity. In light of the existing sources, it is impossible to settle this issue definitively. It is worth noting, however, that the correspondence continued. Moreover, it was Dudith who played the role of arbiter in the discussion which Socinus had with Francesco Pucci in Cracow in September 1584, and a year later Dudith was asked to play an analogous role in the dispute between Socinus and Erasmus Johannis about the pre-existence of Christ (but Erasmus Johannis' request was refused by him).

Of course Dudith was aware that his relations with the religious radicals were disapproved of in Breslau crypto-Calvinist circles (which otherwise were very friendly with him), not to mention the orthodox Lutherans who viewed him as a cryptic heretic. Dudith ignored the latter for as long as he could, counting on his authority as imperial advisor. As to the former, he applied various dissimulating strategies with mixed success. He admitted to his closest friends that it was not for him to give any final judgement on religious beliefs. In a letter to Peter Monau in 1581 he wrote:

"I do not reject people who approach me even if they are heretics, apostates or religious opportunists. I often consider myself a friend of the person and a foe of the issue. They themselves, or rather God, will take care of their salvation. Even if I were to make an extraordinary effort, I could not multiply the number of elected people. I leave this to God and as for myself, as long as He supports me with His grace, I try to avoid being caught in their net."

However this tolerance did not spread to the adherents of Lutheranism. Dudith was an unrelenting opponent of this confession which he viewed as something of a hybrid, an unfortunate alloy of the ideas of the Reformation and Catholic ceremony. At the beginning of the eighties of the sixteenth century he approached several distinguished Calvinist leaders – T. Beza, G. Zanchi, Z. Ursinus and Ch. Herdesheim – asking them to answer two questions to which, by the way, he himself responded immediately. The first question: Can believers in the Calvinist doctrine of the Lord's Supper participate in the Supper in a Lutheran church if they know that the Lutherans view the Calvinists as Godless heretics? After all, the Lutherans' opinion on the ubiquity of the body of Christ together with their love of ceremony borrowed from Catholicism preclude the acceptance of Lutheranism as the true Chruch. The second question was an ethical one. The question was: If a Calvinist takes the Lord's Supper in a Lutheran church, should he first express his views or should he conceal them?

Dudith adopted a radical approach to these issues. He advised Calvinists to refrain from taking Communion in Lutheran churches and condemned all forms of dissimulation as incompatible with the principles of truth. He even went further! He claimed that Calvinists should not be afraid to express their beliefs openly even at the cost of persecution because open and bold expression of their religious views would lead to the dissemination of their religion. His argumentation adopts an unrelenting, doctrinaire tone, one quite at odds with contemporary reality and which calls to mind Dudith's previous proclamations from the times of his fascination with Antitrinitarianism. We must remember, however, that more or less at the same time, i. e. in 1583, Dudith admitted to Socinus that he was afraid of martyrdom in the cause of faith. Therefore, is this not once again an attempt to put the intentions of Calvinist leaders to the test by showing them the way to aggressive confrontation? This question is justified in that Dudith, despite many friendly declarations, was rather reserved in his approach to Calvinism and the only thing he accepted unconditionally was its sacramental doctrine and – on the intellectual plane – he respected many Calvinist scholars. In Dudith's correspondence from the eighties we find severe recurrent criticism of Protestantism as such. Dudith argues that Protestants are arrogant, overambitious, hateful of those who think differently, capable of physical extermination of heretics and lacking in charity due to their negation of the significance of good deeds.

His opinion of the work of the Jesuits contrasts markedly with this dire image. Dudith praises the Jesuits for their piety, morals, scholarship and pedagogical zeal. This praise irritated Théodore Beza and the leader of the Breslau crypto-Calvinists, Johannes Crato von Crafftheim, and breached in fact an unwritten dogma in Protestant circles which always viewed Catholicism through black spectacles and saw the Jesuits as the most formidable outposts of the "Roman Antichrist." Meanwhile Dudith felt that internal disputes within the Protestant camp were much more dangerous for the followers of the Reformation than the Jesuits.

Of course a man of such views could not feel at home in Breslau where Lutheran orthodoxy was gaining acclaim. By 1584 Dudith was already considering returning to Poland and in 1585 he purchased land in Poland and spent nearly two years there. However, the unexpected death of King Stephen Báthory and the political turmoil which followed jeopardized his plans for ever: Dudith returned to Breslau where he died in 1589.

\*

This survey of Dudith's intellectual activity would not be complete if we were to miss out his interest in the natural sciences in general and astronomy in particular. These interests took root in Cracow at the end of the sixties and were associated with the religious crisis which led Dudith to seek support and authority in mathematics with its rigorous methods. However, he soon found that his mathematical foundations were too scant to allow him to study independently. But he

never lost his enthusiasm for astronomy and the related disciplines which he continued to pursue to the end of his life, an endeavour which won him the friendship and respect of many eminent astronomers of the day.

A side-effect of these studies – who knows if not the most far-reaching one – was his polemic with judicial astrology and in particular with the belief in the prophetic meaning of comets. Dudith launched this polemic in 1578 in his famous letter-treatise, *De cometarum significacione*, addressed to the imperial physician, Johannes Crato, and he continued it for three more years, engaging in heated confrontations with his friends who were thoroughly disgusted with his ideas. These friends, the Breslau circle surrounding Crato and the distinguished Prague astronomer, Tadeuš Hájek, were deeply impressed by the work of Philip Melanchthon. This German reformer viewed the *signa caelestia* as a peculiar type of alphabet by means of which God reveals His intentions and warnings to the human race. Dudith, on the other hand, believed (and in this he often echoed old motives of the anti-astrological polemic) that belief in the prophetic meaning of the comets destroys the moral order and is in conflict with reason. If we were to accept the concept of astral determinism, argued Dudith, we would not know which human acts deserved to be punished and which deserved to be rewarded. Dudith wanted to preserve the sovereignty of God's decisions, threatened by astral determinism, and to reclaim the freedom of human behaviour.

We must add on the margin that astrological issues, albeit seemingly finally abolished in the treatise *De cometarum significacione*, keep recurring in Dudith's correspondence as an irritating and troublesome problem.

More complex and at times more inconsistent was Dudith's approach to magic. On the one hand Dudith leant towards the opinion of his famous friend, Thomas Erastus, who claimed that there was no such thing as natural magic and that all so-called miraculous effects were really no more than illusions caused by demons. On the other hand, in opposition to Erastus who denied that magic could work through the imagination, Dudith accepted such a possibility and justified his opinion by referring to *fascinum*. One would like to know whether he completely shared Erastus's view which postulated the extermination of witches or whether he opted for the more humanitarian approach of Johann Weyer who saw witches as the defenceless victims of Satan's tricks. Dudith was sure to have read Weyer's works and in one of his letters he called Weyer "doctus ille sagarum patronus," a description so ambiguous that it would be difficult to draw any definite implication from it.

Andrew Dudith was an exceptional personality. On the other hand, he was not an outstanding and original thinker. He had no such ambition. He simply viewed himself as a lover – and in a sense protector – of scholarship and science which, through diverse reading, develop the mind and broaden the horizons. In Dudith's days there were many such people who contributed to the development of the *respublica litteraria* which reached its peak in the seventeenth century and many of their names can be found in Dudith's correspondence. But we may also detect

features of his thinking to which only a few of his contemporaries would have admitted. His love of discussion, of disputes touching on the most difficult or even delicate issues while at the same time always respecting the humanity in one's adversary and contesting his ideas only. All other forms of struggle, those which draw on coercion or even the physical destruction of the adversary, are viewed as base and disrespectful. *Arma nostra sunt spiritualia*. And this, in my opinion, is what is most praiseworthy in this peculiar and complex person who elevated the art of letter-writing to the art of living.

## Philipp Jakob Spener und György Enyedi.

### Zur Auseinandersetzung der lutherischen Theologie des 17. Jahrhunderts mit dem Unitarismus

Im Frühjahr 1706 erschien im Verlag von Johann David Zunner in Frankfurt am Main ein nahezu 1000 Seiten starker engbedruckter Quartband mit dem Titel *Verteidigung des Zeugnisses von der Ewigen Gottheit unseres Herrn Jesu Christi, als des eingebornten Sohns vom Vater.*<sup>1</sup> Als Autor war auf dem Titelblatt angegeben der „nun in Gott ruhende“ Philipp Jakob Spener, „weyland Probst zu St. Nicolai in Berlin und Königl[ich] Preussis[cher] Consistorialrat“, also der ein Jahr zuvor, am 5. Februar 1705 verstorbene Begründer des lutherischen Pietismus. Neben der Angabe, daß der Autor dieses Werk „in den letzten Jahren seines Lebens verfasst und kurz vor seinem seligen ende geschlossen“, erfuhr man durch das Titelblatt auch die Absicht des Werkes. Es sei gerichtet „gegen den Angriff auf einige von der ewigen Gottheit Christi gehaltene Predigten“ Speners. Doch mit dem großen Geschütz dieses dickeleibigen Bandes sollte nicht nur auf den Spatzen einer vereinzelten und zudem anonymen Predigtkritik geschossen werden. Das Werk sei auch gerichtet, so die folgenden Worte: „am meisten gegen Enjedinum,<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Ph. J. SPENER, *Verteidigung des Zeugnisses von der Ewigen Gottheit Unseres Herrn JESU CHRISTI, als des Eingebohrnen Sohns vom Vater / Von dem nun in GOTTE ruhenden Theologo, Hrn. D. Phil. Jacob Spener / Weyland Probst zu St. Nicolai in Berlin / und Königl. Preussis. Consistorial-Rathe / Sowohl Gegen den Angriff seiner hievon gehaltenen Predigten / welche hier mit beygedruckt sind / als auch am meisten gegen Enjedinum, Freyherrn von Wollzogen / Jer. Felbinger / Jo. Preussen / u. a. In den letzten Jahren seines Lebens verfasst und kurz vor seinem seel. Ende geschlossen / so nun an das öffentliche Licht gestellet wird / Sampt einer Vorrede PAUL ANTONII. Der Heil. Schrift D. und P. P. auff der Friedrichs-Universität und Consistorial-Raths im Herzogthum Magdeburg, Frankfurt a. M. (J. D. Zunners Erben) 1706.*

<sup>2</sup> *Explicationes Locorum Veteris & Novi Testamenti, Ex quibus Trinitatis dogma stabiliri solet. Auctore Georgio Eniedino Superintendente Ecclesiarum in Transylvania, unum Patrem Deum, & ejus Filium Jesum Christum per Spiritum Sanctum profitantium, o. O. o. J. [Groningen 1670]. 4°, 441 S. + Reg. (vh. Niedersächs. Staats- u. Universitätsbibliothek Göttingen).* – Da dieser Druck offensichtlich seitengleich ist mit dem früheren Drucken von 1598, wie die Übereinstimmung bei den Seitenangaben zwischen Spener und den vor 1670 Enyedi zitierten lutherisch-orthodoxen Theologen nahe legt, läßt sich nicht sagen, welche Ausgabe Spener benutzt hat. Im Katalog der nachgelassenen Spenerschen Bücher (vgl. Anm. 39) findet sich das Werk von Enyedi nicht.

Freyherr von Wollzogen<sup>3</sup> / Jer[emias] Felbinger<sup>4</sup> / Jo[hann] Preussen<sup>5</sup> / u. a.“ Tatsächlich hat Spener eine Kritik an seinen Predigten zum Anlaß genommen für eine große Auseinandersetzung mit dem Sozinianismus. Um diese Auseinandersetzung mit der gebotenen Gründlichkeit durchzuführen, hatte der fast Siebzigjährige sich vom preußischen König Friedrich I. von einem Teil seiner Amtpflichten beurlauben lassen.<sup>6</sup> Das dem reformierten Landesherrn gewidmete Werk ist die letzte große Auseinandersetzung der lutherischen Theologie des 17. Jahrhunderts mit dem Unitarismus.

György Enyedi wird unter denen, gegen die sich Spener richtet, an erster Stelle genannt. Keiner der übrigen sozinianischen Autoren – Johann Ludwig Freiherr von Wolzogen, Jeremias Felbinger und Johann Preuss, dazu kommt Samuel Crell als Verfasser eines anonymen Traktats<sup>7</sup> – wird so häufig von Spener zitiert und zu widerlegen versucht, wie der Verfasser der *Explications*. Das dem Band beigegebene, sorgfältig erstellte Register führt unter Enyedi mit Abstand die meisten Stellen auf; der Häufigkeit nach folgen Wolzogen, Felbinger, Preuss und zuletzt der Autor der anonymen *Cogitationes novae de primo et secundo Adamo* (Amsterdam 1700), den Spener nicht identifizieren konnte, also Samuel Crell. Der Herausgeber des postumen Werks, der Hallenser Theologe Paul Anton, sagt sogar, Enjedin sei der eigentliche Gegner, mit dem sich Spener auseinandersetze: „Von Enyedi hat er (sc. Spener) bezeugt / dass er ihn am subtilsten gefunden und hätten die übrige fast das meiste aus ihm entlehnet.“<sup>8</sup> Da Wolzogen und Felbinger die beiden Autoren sind, auf die sich der anonyme Kritiker der Spenerschen Predigten von der ewigen Gottheit Christi berufen hat, und da hinter dem Spener attackierenden Anonymous Johann Preuss steckt, wie Gertraud Zäpernick gezeigt

<sup>3</sup> J. W. WOLZOGEN, *Christliche Unterweisung, Wie diejenigen Oerter H. Schrift Alten und Neuen Bundes, welche die heutige Christen ins gemein zu Behauptung der drey Persönlichkeit des Einigen und allein wahren Gottes mißbrauchen, Schriftmäßig zu verstehen seyn*, o. O. 1684 (Bruckner Nr. 535).

<sup>4</sup> (J. FELBINGER, Übersetzer,) *Das Neue Testament aus dem Griechischen ins Deutsche übersetzt*, Amsterdam 1660 (Bruckner, Nr. 283).

<sup>5</sup> J. PREUß, *Theologia oder Gespräch von unterschiedenen Artickeln der Christlichen Religion, insbesondere von der heiligen Dreyeinigkeit, im Jahr, da Haupt-Irrthümer begonnen zu wancken*, Freystadt [Guben] o. J. [1682].

<sup>6</sup> J. WALLMANN, *Pietismus und Sozinianismus. Zu Philipp Jakob Speners antisozinianischen Schriften*, in: Lech SZCZUCKI u. a., *Socinianism and its Role in the Culture of XVI<sup>th</sup> to XVIII<sup>th</sup> Centuries*, Warszawa–Łódź 1983, [147–156], 147. Wiederabdruck in: J. WALLMANN, *Theologie und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock*, Tübingen 1995, [282–294], 283. Der Text des königlichen Reskripts vom 19.3.1703, wonach Spener „wegen seiner jetzo unter Handen habenden arbeit wider die Socinianer“ von der Teilnahme an den Sitzungen des Konsistoriums beurlaubt werde, bei K. ALAND, *Spener-Studien*, 1943, 187.

<sup>7</sup> [S. CRELL,] *Cogitationum novarum de primo et secundo Adamo, sive de ratione salutis per illum amissae, per hunc recuperatae, compendium*, Amsterdam 1700.

<sup>8</sup> Vorwort, 13.

hat,<sup>9</sup> nachdem die Forschung jahrhundetelang<sup>10</sup> und zuletzt auch ich selbst<sup>11</sup> Samuel Crell für den Autor gehalten haben – ich sage: da die übrigen auf dem Titelblatt des Spenerschen Werks genannten sozinianischen Autoren sämtlich in den Kontext des Angriffs auf die Spenerschen Predigten gehören, zeigt sich, daß Spener den Klausenburger Superintendenten zu den gegen ihn zu Felde ziehenden oder gegen ihn ins Feld geführten Autoren noch hinzu genommen hat. Ob das allein darin seinen Grund hat, daß er in seinen *Explicationes* den bedeutendsten und gefährlichsten Angriff auf die biblische Grundlage der Lehre von der Gottheit Jesu Christi erblickte, ist eine Frage, die wir abschließend stellen werden.

Die große Bedeutung, die Spener Enyedi beimißt, ist, vom heutigen Stand der Forschung her betrachtet, überraschend. Praktisch ist der Klausenburger seit langem in Vergessenheit geraten und heute so gut wie unbekannt. Weder Albrecht Ritschl<sup>12</sup>, Adolf von Harnack<sup>13</sup> oder Wilhelm Dilthey<sup>14</sup>, um nur die wichtigsten derer zu nennen, die sich im endenden 19. Jahrhundert mit dem Sozinianismus beschäftigt haben, kennen seinen Namen, noch findet man eine Kenntnis bei den Autoren des 20. Jahrhunderts, wobei es schwer fällt, neben Reinhold Seeberg<sup>15</sup>

<sup>9</sup> G. Zaepernick wies mich brieflich am 16. 5. 1997 darauf hin, daß sich bei J. Chr. STRODTMANN, *Das neue gelehrte Europa*, I. Teil, Wolfenbüttel 1752, 220–227. Anmerkungen Samuel Crells zu seiner Biographie finden, aus denen u. a. hervorgeht, daß er nicht der Autor der ihm zugeschriebenen, gegen die Spenerschen Predigten gerichteten *Betrachtungen* ist, sie auch nicht herausgegeben habe. Autor der ersten und der dritten Betrachtung sei Joh. Preuß, die mittlere stamme von Stephan Gutturph (= Johann Stephan Gutturph, 1670 bis 1699 Inspektor in Alt-Landessberg, vgl. Fischer, Pfarrerbuch der Mark Brandenburg). Danach müssen die Angaben über Samuel Crell als Autor der *Betrachtungen* in meinem Warschauer Vortrag „Pietismus und Sozinianismus“ (Anm. 6. 151 ff. bzw. 288ff.) korrigiert werden. – Bereits Spener hat übrigens bemerkt, daß es sich um verschiedene Autoren handeln muß, vgl. a. a. O. (wie Anm. 1).

<sup>10</sup> J. G. WALCH, *Historische und Theologische Einleitung in die Religions-Streitigkeiten, welche sonderlich ausser der Evangelisch-Lutherischen Kirche entstanden*, IV, Jena 1736 (Nachdruck 1985), 612; G. G. ZELTNER, *Historia Crypto-Socinismi Altiorfinae quondam academiae infestae*, Leipzig 1729, 198 (ob Samuel Crell der Autor sei „nescimus“, doch „Non dubitamus autem, ita esse“); J. J. RAMBACH, *Historische und Theologische Einleitung In die Religions-Streitigkeiten der Evangelisch-Lutherischen Kirche mit den Socinianern*, Coburg und Leipzig 1745, 208; F. S. BOCK, *Historia Antitrinitariorum, maxime Socinianismi*, I, 1, Königsberg 1774 (Nachdruck: Leipzig 1978), 172 (als Nr. 1 der „Scripta“ Samuel Crells).

<sup>11</sup> Siehe oben Anm. 6.

<sup>12</sup> Zu A. Ritschs gründlicher Beschäftigung mit dem Sozinianismus vgl. den dritten Artikel seiner *Geschichtliche Studien zur Lehre von Gott* in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 1868, abgedruckt in A. RITSCHL, *Gesammelte Aufsätze. Neue Folge*, 1896, 128 ff.; außerdem DERS., *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, Erster Band: *Die Geschichte der Lehre*, 4. Aufl., Bonn 1903, 320 ff.

<sup>13</sup> A. von HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3, 4. Aufl., Tübingen 1910 (Nachdruck: Darmstadt 1964), 779 ff.

<sup>14</sup> W. DILTHEY, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, 9. Aufl., Göttingen 1970, 138 ff.

<sup>15</sup> R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. IV/1, 5. Aufl., Darmstadt 1953, 36 ff.

und Hans Emil Weber<sup>16</sup>, zuletzt Klaus Scholder<sup>17</sup> und Gustav Adolf Benrath<sup>18</sup>, überhaupt Theologen von Rang zu nennen, die dem Sozinianismus Aufmerksamkeit geschenkt haben.<sup>19</sup> In keinem der großen theologischen Nachschlagewerke gibt es einen Artikel „Enjedin“. In keiner der neueren Gesamtdarstellungen des Sozinianismus in Handbüchern oder Lexika findet man seinen Namen.<sup>20</sup> Die 1993 von der theologischen Fakultät in Oslo angenommene Dissertation von Fartein Valen-Sendstad über Sozinianismus und lutherische Orthodoxie – meines Wissens die letzte Untersuchung auf diesem Feld – wählt als Quellen allein die polnischen Sozinianer, den Rakauer Katechismus und die Schriften von Sozzini, Ostorodt und Valentin Schmaltz.<sup>21</sup>

Daß Enyedis Name heute in Vergessenheit geraten ist, mag daran liegen, daß ihm auch innerhalb der unitarischen Bewegung wenig Beachtung geschenkt wurde. „Der Herr D. Spener ließ den Crellum hübsch liegen“ – also den von der lutherischen Orthodoxie neben Sozzini und dem Rakauer Katechismus am meisten zitierten sozinianischen Autor – „und hält sich am meisten mit dem ENIEDINO auf, welcher bey heutigen Vnitarianis in keiner großen Estime ist“. So die Berliner Zeitschrift „Hebopfer“ in einer Besprechung des Spenerschen Werks.<sup>22</sup>

<sup>16</sup> H. E. WEBER, *Reformation, Orthodoxie und Rationalismus*. Zweiter Teil: der Geist der Orthodoxie, 2. Aufl., Gütersloh 1951, 190ff. („Sozinianismus als Knotenpunkt der geistesgeschichtlichen Entwicklung“).

<sup>17</sup> K. SCHOLDER, *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert*, München 1966, 34–55 (Kap. 3: „Die Frage nach dem Verhältnis von Vernunft, Schrift und Dogma bei den Sozinianern“).

<sup>18</sup> G. A. BENRATH, *Der Antitrinitarismus*, in: C. ANDRESEN (Hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, 3, Göttingen 1984, 49–70; DERS., Art. „Antitrinitarier“, in: TRE 3, 1978, 168–174.

<sup>19</sup> Zu nennen ist noch G. WENZ, *Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit*, I, München 1984, 100–127; letzte knapp zusammenfassende Darstellung bei Jan ROHLS, *Protestantische Theologie der Neuzeit*, I: Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert, Tübingen 1997, 59f.

<sup>20</sup> Lediglich bei Siegfried WOLLGAST, *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550–1650*, Berlin 1988, findet sich innerhalb des umfangreichen Kapitels „Der Sozinianismus in Deutschland“ (346–422) zweimal der Name Enyedi, allerdings ohne jede sachhaltige Charakterisierung, einmal innerhalb einer Aufzählung sozinianischer Autoren (359), ein andermal im Zitat eines sozinianischen Autoren aufzählenden orthodoxen lutherischen Theologen (373, vgl. im Literaturverzeichnis unter Jacob Martini).

<sup>21</sup> Mir war diese Arbeit nicht zugänglich. Vgl. aber das ausführliche Referat bei B. HÄGLUND, *Socinianismen och den lutherska ortodoxin*, Norsk teologisk tidsskrift, 96, 1995, 176–183. Danach beschränkt sich diese, systematisch-theologisch auf die Auseinandersetzung um die Satisfaktionslehre ausgerichtete Arbeit auf den Zeitraum von der Mitte des 16. Jahrhunderts bis ca. 1620. Von lutherischen Theologen werden Albert Grawer, Johann Gerhard, Friedrich Balduin, Leonhard Hutter, Nikolaus Hunnius, Wolfgang Franz und Balthasar Meisner behandelt. Abraham Calov erscheint nur in einer Fußnote.

<sup>22</sup> Nach BOCK (wie Anm. 10), 329. Anders J. J. RAMBACH: „Dieses Werck wird von den Socinianern als ein Orakel verehret und um Rath gefraget“, a. a. O. (wie Anm. 10), 214. – Nach S. J. BAUMGARTEN, *Geschichte der Religionsparteien*, Halle 1766 (Neudruck 1966), 913, hat Enyedi „die neueren Ausflüchte und critischen sowohl als philologischen Hülfsmittel, deren sich die nachmaligen Socinianer bedienen haben, noch nicht angebracht, daß also seine Schrift nicht eben unter die gefährlichsten oder schwersten zur Beantwortung zu rechnen ist“.

Der Hauptgrund, daß er vergessen ist, dürfte aber in der einseitig dogmengeschichtlichen Beschäftigung mit dem Sozinianismus liegen. Die grundlegende Arbeit von Otto Fock über den Sozinianismus,<sup>23</sup> auf der Ritschl, Harnack und Dilthey fußen, erwähnt Enyedi nur mit der kurzen Mitteilung, der dritte Superintendent der siebenbürgischen Unitarier habe die Partei der Nonadorantes begünstigt. Lediglich in einer Anmerkung wird erwähnt, daß Enyedi unter den unitarischen Schriftstellern einen „nicht unberühmten Namen“ hatte, und der Titel seines Hauptwerks genannt. Seitdem ruht sein Name im Grabe der Vergessenheit. Auch bei den Historikern der Bibelauslegung wird sein Name nicht genannt.<sup>24</sup>

Geht man zurück ins 17. Jahrhundert, so ergibt sich ein anderes Bild. György Enyedi ist für die lutherisch-orthodoxen Theologen des 17. Jahrhunderts durchaus kein Unbekannter und keineswegs eine unwichtige Randgestalt. Sein Buch, das in Siebenbürgen nach seinem Erscheinen eingezogen und verbrannt worden sein soll, dessen Vertrieb überdies im Reich auf das strengste gehindert wurde, wird als bibliophile Rarität bezeichnet,<sup>25</sup> war aber den lutherischen Theologen des 17. Jahrhunderts wohl bekannt. Schon Johann Gerhard, der große Jenaer Theologe aus dem Anfang des 17. Jahrhunderts, hat sich in seinen *Loci theologici*, bei der Darstellung der Trinitätslehre, wiederholt mit Enyedi auseinandergesetzt.<sup>26</sup> Andere orthodoxe Theologen haben es sogar für nötig gehalten, sich monographisch mit Enyedi auseinanderzusetzen. Zuweilen liest man, drei lutherische Theologen hatten gegen Enyedi geschrieben: Jakob Martini aus Wittenberg, mit seinem Buch *De tribus Elohim* (Wittenberg 1614), Justus Feuerborn aus Gießen mit seinem *Anti-Enjedinus* (Gießen 1654) und als dritter Spener.<sup>27</sup> Diese Zahl ließe sich noch erhöhen, wenn man die reiche Disputationsliteratur hinzunimmt. So ließ der württembergische Theologe Theodor Thumm 1620 an der Universität Tübingen über die Pluralität der Personen in dem einen Wesen Gottes disputieren contra Georgium Eniedinum Photinianum.<sup>28</sup>

Kein Theologe der lutherischen Orthodoxie hat sich der Widerlegung des Sozinianismus so oft und so gründlich unterzogen wie Abraham Calov (1612–1686).

<sup>23</sup> Otto FOCK, *Der Socinianismus nach seiner Stellung in der Gesamtentwicklung des christlichen Geistes, nach seinem historischen Verlauf und nach seinem Lehrbegriff*, Kiel 1847 (Nachdruck 1970).

<sup>24</sup> H. J. KRAUS, *Geschichte, der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, 2. Aufl., 1969, erwähnt Enyedi nicht. Im älteren Werk von L. DIESTEL, *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche*, 1969 werden die Sozinianer nur knapp erwähnt und für weiteres auf einen größeren Aufsatz von Diestel *Die socinianische Anschauung vom Alten Testament* verwiesen in den Jahrbüchern für Deutsche Theologie 7, 1862, 709–777. Dort werden Enyedis *Explicationes* 768 nur in einer Anmerkung erwähnt.

<sup>25</sup> F. S. BOCK, *Historia Antitrinitariorum*, (wie Amm. 10), 324 f.

<sup>26</sup> J. GERHARD, *Loci theologici* (Ed. Preuss), 1, Berlin 1863, 253, 256, 260, 384.

<sup>27</sup> Bock (a. a. O., 330 f.) nennt noch Christoph Pelargus in Frankfurt a. O. und G. Thummius in Tübingen (zu ihm s. oben im Text).

<sup>28</sup> *Controversia de personarum in una Dei essentia pluralitate adversus G. Enjedinum, Photinianum agitata et publice in Illustri Tubinga sententiarum collatione ventilata, praeside Theodoro Thummio [...] Respondente Johanne Nicolai*, Tübingen 1620.

So wie Martin Chemnitz, der Verfasser des *Examen Concilii Tridentini*, das Papsttum niedergestreckt habe und der Gießener Theologe Balthasar Mentzer der Hammer der Calvinisten (*Calvinianorum malleus*) genannt werde, so sei Abraham Calov von Gott erweckt worden, um die Torheiten des Socinus, die durch Leute wie Crell und Schmaltz verbreitet würden, zu widerlegen, heißt es in einem Carmen, das der dreibändigen Gesamtausgabe der antisozinianischen Schriften Calovs vorangestellt ist.<sup>29</sup> Unter der Vielzahl von Sozinianern, die Calov im Autorenverzeichnis seines antisozinianischen Hauptwerks aufzählt – es trägt den doppeldeutigen Titel *Socinismus profligatus*, übersetzt „der verfluchte Sozianismus“, aber auch der „niedergeschlagene, in die Flucht geschlagene“ Sozianismus<sup>30</sup> – wird auch Georg Enyedi mit seinen „*Explicationes locorum V[eteris] et N[ovi] T[estamenti] de Trinitate*“ genannt.<sup>31</sup>

In Calovs frühen antisozinianischen Disputationen, mit denen er 1637 in Rostock den theologischen Doktorgrad erwarb, wird Enyedi noch nicht erwähnt. Diese Disputationen beschäftigen sich vor allem mit Johann Crell und seinem vor kurzem erschienenen Buch *De uno Deo Patre* (1631). [Von der Theologischen Fakultät aufgefordert und ermuntert von Nikolaus Hunnius, der seine als Wittenberger Professor begonnene Kontroverse mit den Sozinianern als Superintendent von

<sup>29</sup> Non opus aut labor est, credo, praestantior ullus,  
Quam vendicare Christo gloriam suam;  
Falsos Doctores prostertere fulmine verbi,  
Et veritatem profiteri mascule.  
Propria CHEMNITII laus haec: quo vindice totus  
Papatus, et Romanus ille Jupiter  
Prostratus: ratione pari MENTZERUS, opinor,  
Calviniorum vocatus malleus,  
Scita, quod humano quae sunt desumta cerebro  
Infregit, hostes ut nec ausint hiscere.  
Cum surrexisset soboles insana Socini,  
Erroribus per Crellios & Smalcios  
Vulgatis, vindex divino percitus oestro  
CALOVIUS mox excitatus a DEO,  
Has, ut quisquilius & nugamenta Socini  
Everteret, suamque Christo gloriam  
Asseret; quod opus Tibi Plaeclarissime Doctor  
Paravit immortale nominis decus,  
Qui pridem meritus scriptis, ut jure COLUMNA  
ECCLESIAE dici queas hoc tempore.

(Carmen von M. Carl Ludwig Stromeyer, Prediger am Münster und Professor am Gymnasium in Ulm, vorgedruckt der dreibändigen Ausgabe von A. CALOV, *Scripta Antisociniana*, Ulm 1684.)

<sup>30</sup> Die Doppeldeutigkeit des Titels ist nicht erkannt von Paul WRZECIONKO in: DERS. (Hrsg.), *Reformation und Frühaufklärung in Polen. Studien über den Sozinianismus und seinen Einfluß auf das westeuropäische Denken im 17. Jahrhundert*, Göttingen 1977, 259.

<sup>31</sup> A. CALOV, *Scripta Antisociniana*, 1684, Bl. C 1 v.

Lübeck nicht fortsetzen konnte, machte sich der junge Calov daran,<sup>32</sup> das Buch zu widerlegen.] Von dem man sagt, es sei „der umfassendste und bedeutendste Angriff auf die Dreieinigkeitslehre, welcher vom Sozinianismus ausgegangen ist“<sup>33</sup> Johann Crell ist der Gegner, mit dem sich Calov auch in seinen philosophischen Schriften, z. B. in seiner *Metaphysik*, auseinandersetzt und mit dem er nach seiner Berufung zum Theologieprofessor in Königsberg und dann in Danzig, wo bereits seine Antrittsvorlesung der Widerlegung der Sozinianer galt, am meisten die Klingen der Polemik gekreuzt hat.<sup>34</sup> Erst in Danzig richtet sich sein Blick auch auf Enyedi, veranlaßt vielleicht dadurch, daß er hier mit Sozinianern zu tun hatte, bei denen die *Explicationes* von Enyedi in hohem Ansehen standen.<sup>35</sup> Vielleicht hat er dessen *Explicationes* von dem Sozinianer Martin Ruarus bekommen, mit dem er bei aller offen ausgesprochenen theologischen Gegensätzlichkeit einen erstaunlich freundschaftlichen Briefwechsel geführt hat und von dem er sich sozinianische Schriften zu besorgen pflegte.<sup>36</sup> Calov, der sich in der Auseinandersetzung mit der Bibelerklärung des Hugo Grotius auf das Feld der Bibelwissenschaft begab – das große zweibändige Werk seiner „Biblia illustrata“ gibt Zeugnis von seinem exegetischen Fleiß<sup>37</sup> – konnte an dem Bibelerkläger Enyedi nicht vorbeigehen. Im „Socinismus profligatus“ ist nächst Fausto Sozzini der meistzitierte sozinianische Autor nicht mehr Johann Crell, sondern György Enyedi. Ja, Calov stellt jetzt beide nebeneinander und erklärt sie zu den beiden Anführern der Sozinianer: „F[austus] Socini et Georgius Enjedini primipili huius sectae“.<sup>38</sup> Die besondere Bedeutung, die Spener dem siebenbürgischen Superintendenten beimißt, ist demnach nicht neu. Spener kannte die antisozinianischen Schriften Abraham Calovs, besaß die

<sup>32</sup> Vgl. den Brief von N. Hunnius an A. Calov vom 13. Mai 1637 in: *a. a. O.* (wie Anm. 31), Bl. A 3 v.f.

<sup>33</sup> FOCK (wie Anm. 23), I, 196. Vgl. das übereinstimmende Urteil von Herzog und Zöckler in RE, 3. Aufl., Bd. 18, 464, 28 f.

<sup>34</sup> Vgl. CALOVs umfangreiches Werk *Examen libri Crellii de Uno Deo Patre* (1644–1646), abgedruckt in *Opera Antisociniana*, I, 344–691. Neben Crell wird am häufigsten Valentin Schmaltz zitiert. An einer Stelle wird auch Enyedi genannt.

<sup>35</sup> Vgl. die gegen den Sozinianer Melchior Schäffer gerichtete Schrift Calovs *Ob der Herr Jesus sich aus eigener Krafft von den Toten auferwecket* aus dem Jahr 1641 (*Opera Antisociniana*, II, 653–683). Calov nimmt an, daß Enyedi „zweiffels ohn von Schäffern sehr hoch gehalten wird“ (*a. a. O.* 656 b).

<sup>36</sup> Stücke des Briefwechsels – ein Brief von Calov und vier Briefe von Ruarus aus den Jahren 1637 bis 1640 – sind abgedruckt bei G. G. ZELTNER, *Martini Ruari aliorumque virorum doctorum epistolarum selectarum centuriae duae* (= Historia Crypto = Sociniana, II), Leipzig 1729, 164–182.

<sup>37</sup> A. CALOV, *Biblia Testamenti Veteris illustrata*, I–II, Frankfurt a. M. 1672; DERS., *Biblia Novi Testamenti illustrata*, I–II, Frankfurt a. M. 1676.

<sup>38</sup> CALOV, *Apodixis fidei catholicae de praexistentia Filii Dei ante-mariana et ante-mundana, aduersus Socinianos instituta*, [Wittenberg 1669,] *Opera Antisociniana*, II, 372 b.

reibändige Ausgabe seiner *Scripta Antisociniana* (Ulm 1684),<sup>39</sup> auf die er sich häufig bezieht und der er einen Großteil seiner Literaturangaben entnommen hat. Er dürfte in der hohen Einstufung der Bedeutung Enyedis von Abraham Calov abhängig sein.

Um die Eigenart von Speners Auseinandersetzung mit Enyedi herauszuarbeiten, vergleiche ich sein Werk mit den beiden aus lutherisch-orthodoxer Feder geflossenen Schriften gegen Enyedi von Jacob Martini und Justus Feuerborn, sowie mit der Auseinandersetzung, die Abraham Calov mit Enyedi geführt hat. Ich beschränke mich dabei auf einige grundsätzliche und formale Gesichtspunkte. Ein detaillierter Vergleich würde den Rahmen eines Kongressreferats sprengen und ich weiß auch nicht, ob etwas Lohnendes dabei herauskäme.

Jacob Martini (1570–1649) ist der einzige, der gegen Enyedi nicht als Theologe, sondern als Philosoph schreibt. Der Professor für Logik und Metaphysik in Wittenberg, der mit seinem *Vernunftspiegel* (1618) eines der ersten philosophischen Werke in deutscher Sprache geschrieben hat, das auch bei Sozinianern Beifall fand,<sup>40</sup> galt den Zeitgenossen als einer der führenden deutschen Philosophen, als der dritte philosophische Kopf neben Cornelius Martini und Henning Arnisäus in Helmstedt. Von den drei Teilen seines umfangreichen Werkes *De tribus Elohim* (1615–1616) ist der erste „den neuen Photinianern und insbesondere den Blasphemien des Georg Enyedi entgegengesetzt“.<sup>41</sup> Martini sucht zu zeigen – immer eingedenk, daß seine Profession die Philosophie und nicht die Theologie ist (*Memor igitur rursus Professionis meae, quae Philosophica est*)<sup>42</sup> –, daß das orthodox-kirchliche Glaubensfundament durch keine philosophischen Argumente ins Wanken gebracht werden kann. Martini will zunächst gar nicht die Trinität beweisen – dies tut er erst im zweiten Buch seines *De tribus Elohim*, in welchem er die Auseinandersetzung mit Enyedi weiterführt, aber nun verstärkt auch andere sozinianische Autoren dazu nimmt. Ihm geht es gegenüber Enyedi zunächst einzig darum, daß eine Pluralität im einen Wesen Gottes zu denken nicht gegen die Vernunft verstößt. Den Streit, ob der hebräische Plural „Elohim“ exklusiv eine Gottesbezeichnung ist, wie Martini behauptet, oder ob dieses Wort, so Enyedi, gar nicht nur auf Gott, sondern auch auf andere Dinge angewendet wird, können wir hier beiseite lassen. Wenn man, etwas gewagt, die Linien weiter auszieht, könnte man vielleicht sagen, daß sich beim Wittenberger Philosophen diejenige philosophi-

<sup>39</sup> Verzeichnet in der *Bibliotheca Speneriana*, dem große Teile der Bibliothek Speners enthaltenden Auktionskatalog der nachgelassenen Bücher seines Sohnes Christian Maximilian Spener von 1709 (vgl. dazu R. BREYMAYER, *Zum Schicksal der Bibliothek Philipp Jakob Speners, Pietismus und Neuzeit*, 3, 1977, 71–80). Neben dieser Sammlung besaß Spener eine Reihe von antisozinianischen Einzelschriften Calovs.

<sup>40</sup> Florian Crusius schreibt am 21.2.1619 an Martin Ruar: „Jacobi Martini speculum rationis, quod vocat Vernunfts – Spiegel perlegi, in quo multa optime tradita inveni, ut in scriptis Cornelii Martini & Conradi Horneji, qui ex primariis sunt hujus temporis Philosophis in Germania“ (G. G. ZELTNER, *a. a. O.* [oben Ann. 10], 590).

<sup>41</sup> J. MARTINI, *De tribus Elohim liber primus, Photinianorum novorum et cum primis Georgii Eniedini blasphemias oppositus*, Wittenberg (1615), Editio secunda 1619, 8°, 431.

<sup>42</sup> Epistola dedicatoria.

sche Rezeption der Trinitätslehre ankündigt, die als Eigenart der frühneuzeitlichen deutschen Geistesgeschichte weiterläuft über Leibniz und Lessing zu Hegel und zum deutschen Idealismus.<sup>43</sup>

Justus Feuerborn (1585–1656) schreibt als Theologe. Er hat mit seinem *Anti-Enjedinus* vierzig Jahre später ein Buch vorgelegt, das in seiner äußerer Gliederung dem Werk Enyedis vollständig gleicht. Feuerborn nimmt sich für den dogmatischen Beweis angeführten Bibelstellen in der gleichen Reihenfolge vor, in der sie Enyedi behandelt, also beginnend bei 1. Moses, Kap 1, Vers 1, um dann fortlaufend zunächst durch das Alte Testament, dann durch das Neue Testament zu gehen. Dabei wird regelmäßig mit knappen, schulmeisterlich-scholastischen Argumenten die Exegese und Argumentation Enyedis für falsch erklärt und der Charakter der betreffenden Bibelstellen als dicta probantia für die kirchliche Trinitätslehre gerettet. Feuerborns *Anti-Enjedinus* kann nicht alle für das Trinitätsdogma traditionellerweise angeführten Bibelstellen vor der sozinianischen Kritik retten. Einmal, weil ja Enyedi ein unfertiges Werk hinterlassen hat und durch seinen frühen Tod nicht mehr dazu kam, die Bibelstellen bei den Propheten zu behandeln. Zum anderen starb auch Feuerborn vor Vollendung seines Werks, so daß die letzten von Enjedin besprochenen Bibelstellen aus dem Judasbrief und der Johannesapokalypse nicht mehr behandelt worden sind. Übrigens plante Feuerborn, seine *Anti-Enjedinus* zu einem größeren Werk auszubauen.<sup>44</sup> Ob er es zu einer umfassenden Auseinandersetzung mit der sozinianischen Bibelauslegung ausbauen wollte, muß offen bleiben. In der Form, in der es sein Schwiegersohn Haberkorn postum zum Druck kam, ist es eine Kritik eines einzelnen sozinianischen Buchs, nicht mehr. Von Feuerborn gibt es in ähnlicher Form auch noch einen „Anti-Osterodt“.<sup>45</sup>

Abraham Calov (1612–1686) hat sich mit Enyedi nicht in einer besonderen Schrift, sondern im Rahmen großer polemischer Gesamtdarstellungen beschäftigt. Calovs antisozinianische Hauptwerke *Socinismus profligatus* von 1652 und sein deutsches Pendant *Völlige Entdeckung der neuen socinianischen Secte*, in Danzig 1648 bis 1650 verfaßt, aber erst 1677 zum Druck gegeben, sind formal wie eine Dogmatik, wie ein vollständiges theologisches System, aufgebaut. Sie beginnen mit der Prinzipienlehre, in der das Schriftprinzip entfaltet wird in Auseinandersetzung mit der sozinianischen Hochschätzung der Vernunft, gehen über zur Gottes- und Trinitätslehre und führen über die Lehre von der Schöpfung, vom

<sup>43</sup> Jacob Martini ist allerdings nicht der erste, der die Trinitätslehre gegen die Sozinianer mit philosophischen Gründen verteidigt. Vgl. Jakob SCHEGK, *Contra Antitrinitarios, negantes Patrem, Filium et Spiritum sanctum numero et essentia Deum esse libri*, II, Tübingen 1566 (dazu F. TRECHSEL, *Die protestantischen Antitrinitarier vor Fausto Socin*, Heidelberg 1844, 380 ff.).

<sup>44</sup> Feuerborns Schwiegersohn Peter Haberkorn gab das unfertige Werk heraus, „quamvis vir ille Beatus copiosori labore hunc suum Anti-Enjedinum extendere in animum induxerat“ (*Epistola dedicatoria*, 7).

<sup>45</sup> J. FEUERBORN, *Anti-Osterodus seu refutatio institutionum theologicarum Christopheri Osterodi*, Marburg 1628; andere Aufl., Gießen 1658.

Sündenfall, der Erlösung bis hin zur Eschatologie, der Lehre von Tod, Jüngsten Gericht und ewigem Leben. In jedem einzelnen Lehrstück wird zunächst die Lehre der Sozinianer erhoben, „aus ihren vornehmsten Schriften mit ihren selbst eigenen Worten klarlich herfürgebracht“, wie es auf dem Titelblatt heißt. Dann wird die sozinianische Lehre widerlegt „allein aus göttlicher Schrift“ – das reformatorische sola scriptura bekommt hier eine Wendung gegen das sozinianische Vernunftprinzip. Geht man diese antisozinianische Dogmatik im einzelnen durch, so taucht der Name Enyedi in manchen Partieen gar nicht auf – z. B. in der Prinzipienlehre, wo es ja entsprechende Ausführungen bei Enyedi nicht gibt, auch nicht in der Lehre von der Schöpfung und der Eschatologie. Enyedi wird auch nicht genannt im Zusammenhang mit der Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Jesu Christi, der Satisfaktionslehre, die von Calov als Akropolis fidei am intensivsten gegen die Sozinianer, gegen Fausto Sozzini und Johann Crell verteidigt wird, außer in den genannten beiden großen Schriften auch noch in einigen kleineren.<sup>46</sup> In manchen Partieen wird er ständig zitiert, so natürlich in der Gotteslehre, besonders, wo es um den Namen Gottes Elohim geht, und in der Christologie, insbesondere bei der Frage der Präexistenz Jesu Christi, der Calov eine besondere Schrift gewidmet hat, jene Schrift, in der er Enyedi unmittelbar neben Fausto Sozzini stellt.<sup>47</sup> Aufs Ganze gesehen ist Enyedi aber keineswegs Hauptgegner Calovs, sondern dies sind Fausto Sozzini und insbesondere Johann Crell, den Calov als den bedeutendsten Repräsentanten des zeitgenössischen Sozinianismus wertet („Socinianorum nostri temporis facile princeps“),<sup>48</sup> dessen Name als einziger der sozinianischen Autoren auf den Titelblättern der Schriften Calovs erscheint und dies gleich dreimal.<sup>49</sup>

Spener schlägt einen anderen Weg als die drei genannten Autoren ein. Er will nicht, wie Jacob Martini, gegen Enyedi den trinitarischen Gottesbegriff für denkmöglich erweisen, nicht, wie Justus Feuerborn, ein sozinianisches Buch oder, wie Abraham Calov, das gesamte sozinianische Lehrsystem widerlegen. Spener konzentriert sich auf eine einzige Frage, die Frage von der ewigen Gottheit Jesu Christi. Calov hat dieser Frage ganze vier Quaestiones von insgesamt 297 Quaestiones seines *Socinismus profligatus* gewidmet, die er auf vier Folioseiten verhandelt.<sup>50</sup> Spener braucht zur gründlichen Behandlung dieser einen Frage ein ganzes Buch. Zeitgenossen haben es bedauert, daß er nur diese eine Frage behandelt.<sup>51</sup>

<sup>46</sup> *Diatribe Myterium de Satisfactione Jesu Christi ad salutem aeternam cognitu omnibus necessarium adferens*, Scripta Antisociniana, II, 561–593; *De satisfactione Christi*, ebd., 593–618; *Nova declaratio de causis mortis Christi, contra Crellium*, 1648, ebd., 618–638.

<sup>47</sup> Siehe oben Anm. 38.

<sup>48</sup> CALOV, *Opera Antisociniana*, I, 273b.

<sup>49</sup> Parasceve in Refutationem librorum Joh. Crellii Franci DE UNO DEO PATRE seu Dissertationes Theologicae Rostochienses, 1637 (Opera Antisociniana, I, 279–344; Examen librorum Crellii DE UNO DEO PATRE, 1642; Opera Antisociniana, I, 344–691; Nova declaratio [s. Anm. 46]).

<sup>50</sup> *Opera Antisociniana*, II, 61–65.

<sup>51</sup> Vgl. WALLMANN (wie Anm. 6), 292.

Aber für Spener war die Frage nach der Gottheit Jesu Christi die entscheidende Frage, an der alles hing. Keineswegs hielt er seine Weise der Auseinandersetzung für ergänzungsbedürftig.

Das Verfahren, das Spener wählt, besteht nun darin, daß er – in einer bestimmten, gleich noch zu erklärenden Weise – alle Bibelstellen im Alten und im Neuen Testament durchgeht, die für die Lehre von der ewigen Gottheit Jesu Christi von der orthodoxen kirchlichen Lehre vorgebracht werden. Nach dieser Seite ist sein Buch ein lutherisches Gegenstück zu Enyedis *Explicationes*. Nur, daß Spener auch die von Enyedi nicht mehr behandelten Prophetenworte bespricht, insofern die *Dicta probantia* für das Dogma von der Gottheit Christi wohl einigermaßen vollständig erfaßt. Abgesehen von dem Eingangskapitel (Kap. I), das der Prinzipienfrage gewidmet ist und das Verhältnis von Schrift und Vernunft klärt, und dem Schlußkapitel (Kap. VII), in dem Spener zu der ihm aufgenötigen Kontroverse um seine Berliner Predigten Stellung nimmt – zwei Kapitel übrigens, in denen von Enyedi keine Rede ist<sup>52</sup> –, geht Spener im Hauptteil seines Buches so vor, daß er die in Frage kommenden Bibelstellen zunächst im rechtgläubigen Sinn erklärt – da es um eine zwischen lutherischer, reformierter und römisch-katholischer Kirche unstrittige Frage geht, werden neben Kirchenvätern, Luther und lutherischen Theologen auch reformierte, zuweilen römisch-katholische, und überaus häufig jüdische Autoritäten aufgeführt. Sodann wird die Erklärung dieser Stellen bei Enyedi geprüft, der zuweilen – fast vertraulich – als „unser Siebenbürger“ apostrophiert wird.<sup>53</sup> Schließlich kommen die übrigen Autoren an die Reihe, immer in derselben Reihenfolge, wie sie auf dem Titelblatt genannt sind, also zuerst Wolzogen, dann Felbinger, Preuß und zuletzt Samuel Crell. Meist nimmt die Widerlegung von Enyedi mehrere Seiten in Anspruch, dann geht Spener – zuweilen mit Worten wie „Wir haben uns bey Enyedino lang auffgehalten / können also desto kürzer mit den übrigen fertig werden“<sup>54</sup> – zu den anderen überstellt entweder fest, daß sie dieselbe Auslegung wie Enyedi vertreten, so daß sich eine besondere Widerlegung erübrigt, oder daß sie eine andere Erklärung bieten, die dann noch eine besondere Refutation notwendig macht.

Spener hält sich, anders als Enyedi und Feuerborn, nicht an die Ordnung, nach der diese Stellen in der Bibel begegnen. Die Masse der besprochenen Bibelstellen ist von Spener sehr umsichtig geordnet worden. Er zerlegt nämlich die Frage nach der ewigen Gottheit Jesu Christi in drei Einzelfragen. Zunächst geht es um die Präexistenz, es wird gefragt, ob der Sohn Gottes vor seiner leiblichen Geburt aus der Jungfrau Maria bereits existiert habe. Diese Frage wird in drei Kapiteln (II–IV), also überraschend breit abgehandelt. Nach Spener ist dies die eigentlich entscheidende, durch den Sozinianismus aufgeworfene Frage, die sich bei Arius und den Arianern, mit denen man die Sozinianer nicht identifizieren dürfe, noch gar nicht stelle, denn Arius lehre sehr wohl die Präexistenz. In diesen drei Kapi-

<sup>52</sup> Abgesehen von einer einmaligen rückblickenden Erwähnung Enyedis.

<sup>53</sup> 447. Vgl. 97.

<sup>54</sup> Vgl. WALLMANN (wie Anm. 6), 191.

teln geht Spener so vor, daß er zuerst diejenigen, meist neutestamentlichen Stellen durchgeht, die dem Sohn Gottes oder dem Logos eine Rolle bei der Schöpfung zuschreiben: Hebr. 1,1. 1,10. Eph. 3,9. Kol. 1,15.–17. und vor allem, von Spener über hundert Seiten hin behandelt, der Prolog aus dem Johannesevangelium. Hier argumentiert Spener, der ja tatsächlich das Johannesevangelium auf seiner Seite hat, am überzeugendsten. Außer den neutestamentlichen Stellen wird auch die bekannte Stelle aus Sprüche 8,22.–31., wo die Weisheit vor der Erschaffung der Welt bei Gott spielt, angeführt, außerdem – von Spener ausdrücklich als seine eigene Meinung bezeichnet und dadurch von den vorangehenden abgestuft, einige Jesajastellen (Jes. 40,26. 44,2. 45,18. 44,6. 48,10.) Im folgenden Kapitel (III) wird die Präexistenz des Sohnes Gottes vor seiner leiblichen Geburt aus der Jungfrau Maria bewiesen aus seinen Erscheinungen im Alten Testament. Diese für uns Heutige am schwersten verständliche, weil die christologische Interpretation des Alten Testaments voraussetzende Argumentation geht aus von der Unterscheidung zwischen erschaffenen und unerschaffenen Engeln, wobei letztere – etwa die Erscheinung des Engels im feurigen Busch 2. Mos. 3, die Gesetzgebung auf dem Sinai oder des Engels, der die Israeliten durchs Schilfmeer geführt hat – ein unmittelbares göttliches Handeln vollziehen, also als Erscheinung des Sohnes Gottes begriffen werden müssen. Was man seit der aufklärerischen Bibelkritik die anthropomorphe Redeweise des Alten Testaments von Gott nennt, ist für Spener Zeugnis davon, daß hier die mit der menschlichen Natur verbundene zweite Person der Gottheit im Spiel ist. In einem weiteren Kapitel (IV) wird aus Zeugnissen des Neuen Testaments wie Joh. 8,58. („ehe Abraham war ich“) – die Stellen kommen überwiegend aus dem Johannesevangelium – wiederum die Präexistenz vor der leiblichen Geburt bewiesen.

Diese drei Kapitel tragen die Hauptlast für die Widerlegung des Sozinianismus. Die beiden folgenden haben neben dem Sozinianismus auch den Arianismus im Blick, obwohl die Gegner weiterhin die sozinianischen Schriftausleger bleiben. Aus den Stellen des Neuen Testaments, die dem „Herrn Jesus Christus“, wie Spener jetzt statt bisher „Sohn Gottes“ sagt, den Namen und die Eigenschaften Gottes zuschreiben und den Dienst, der sonst nur Gott geschuldet wird, wird erwiesen, daß er wahrhaftiger, wesentlicher Gott ist (Kap. V). Schließlich wird, nachdem die Gottheit Jesu Christi bewiesen ist, gefolgert, daß er aus des Vaters Wesen von Ewigkeit gezeugt ist, ihm also Ewigkeit zuzuschreiben ist (Kap. VI). Damit ist, wie Spener es versteht, die im Titel des Werks gestellte Aufgabe, das Zeugnis von der ewigen Gottheit verteidigt zu haben, gelöst.

Ich komme zum Schluß. Speners Haltung gegenüber den Sozinianern hat in manchem Ähnlichkeit mit Luthers wechselvoller Haltung gegenüber den Juden: Erst in den letzten Lebensjahren hat er die polemische Auseinandersetzung geführt, nachdem er sich zuvor an der traditionellen antisozinianischen Polemik der Orthodoxie, wie sie noch sein Straßburger Lehrer Dannhauer übte, nicht beteiligt hatte. Zwischen Pietismus und Sozinianismus gab es viele Gemeinsamkeiten: die Hinwendung von Dogma und Dogmatik zur Bibel und zur philologisch-historischen Exegese, die Höherstellung des Neuen Testaments gegenüber dem Alten Testament, die Akzentverschiebung von der Lehre aufs Leben, das

praktische Verständnis des Christentums.<sup>55</sup> Speners pietistische Freunde, ja auch er selbst wurden früh des Sozinianismus verdächtigt und tatsächlich haben einige Pietisten im Wirkungskreis Speners sozinianische Lehren vertreten, z. B. der Frankfurter Pietist Christian Fende, der Freund und Schüler von Johann Jakob Schütz.<sup>56</sup> Als der für eine philosophische Professur in Klausenburg bestimmte, zu einer mehrjährigen Studienreise an die mitteleuropäischen Universitäten geschickte Paul Michael Rhegenius 1687 zum Luthertum übertrat, wohl unter Speners persönlichem Einfluß, da hat Spener, im Gegensatz zur Meinung lutherisch-orthodoxer Theologen, gegen eine erneute Taufe votiert. Zwar sei nach der allgemeinen Meinung der lutherischen Theologen die Taufe der Sozinianer ungültig. Er jedoch halte sie für gültig, da die *substantialia Baptismi*, die biblische Taufformel und das Wasser als Zeichen, vorhanden seien.<sup>57</sup> Speners Enttäuschung, daß sich Rhegenius schon bald wieder vom Luthertum abwandte und zum unitarischen Glauben zurückkehrte, ist sicher nicht der Grund für die Wendung zur antisozinianischen Polemik, so wenig die harte Haltung des alten Luther aus der Enttäuschung über die ausgebliebene Bekehrung der Juden erklärt werden kann. Daß Spener für die letzten anderthalb Jahrzehnte seines Lebens in die Hauptstadt von Brandenburg-Preußen berufen wurde, in ein Land, wo die Sozinianer dank der Toleranzpolitik des großen Kurfürsten Aufnahme gefunden hatten und, wenn auch eingeschränkt, für ihre Ideen werben konnten, dürfte der entscheidende Grund sein. Daß er aber sich als Hauptgegner einen Klausenburger Theologen wählte, hängt vielleicht doch mit der Enttäuschung zusammen, die ihm ein Klausenburger Sozinianer bereitet hatte.

<sup>55</sup> Vgl. hierzu J. WALLMANN, *Pietismus und Sozinianismus*, a. a. O. (oben Anm. 6).

<sup>56</sup> Zu Fende vgl. H. SCHNEIDER, *Der radikale Pietismus im 18. Jahrhundert*, in: M. BRECHT u. a. (Hrsg.), *Geschichte des Pietismus*, 2, Göttingen 1995, 157 f.

<sup>57</sup> Spener an Adam Rechenberg in Leipzig, 23.1.1688: „Dn. Reghenio reliquos 6 imperiales addi rogo, est enim donarium a Consistor[io] ipsi desinatum: Quod ipsius baptismum attinet, communis quidem sententia theologorum nostrorum est, Socinianorum baptismum esse irritum: quod etiam sentit Exc. D. Alberti, et ut credo noster Superintendens [Samuel Benedict Carpzov]. Ego fateor, quod validum credam. Adsunt enim substantialia baptismi“ (UB Leipzig, Cod. Ms 0337).



## LIST OF ABBREVIATIONS

Academia I–III.	Biblioteca Filialei Cluj a Academiei Republicii Romane, Anexa nr. I–III, Cluj-Napoca. I. The Library of the former Catholic Lyceum; II. The Library of the former Reformed College; III. The Library of the former Unitarian College
Adattár	Adattár XVI–XVIII. századi szellemi mozgalmaink történetéhez (Documents for the history of Hungarian intellectual movements in the 16–18 <sup>th</sup> centuries), 1–36, ed. Bálint KESERÜ, Szeged 1965–
AHFMS	Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej
<i>Antitrinitarianism</i>	<i>Antitrinitarianism in the Second Half of the 16<sup>th</sup> Century</i> (Studia Humanitatis, 5), eds Róbert DÁN and Antal PIRNÁT, Budapest 1982
Biblioteca Centrală	Biblioteca Centrală a Universității Victor Babeș, Cluj-Napoca
Biblioteca Dokumentară	Biblioteca Dokumentară Teleki și Bolyai, Tîrgu Mureș
<i>Bibliotheca Dissidentium</i>	<i>Bibliotheca Dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles</i> , édité par André SÉGUENNY en collaboration avec Irena BACKUS et JEAN ROTT, I–XX, Baden-Baden, 1980–1999; T. XII, <i>Ungarländische Antitrinitarier</i> , Einleitung von Mihály Balázs, 1990; T. XIII, <i>Antitrinitaires Polonais</i> , II, 1991; T. XIV, <i>Antitrinitaires Polonais</i> , III, 1992; T. XV, <i>Ungarländische Antitrinitarier</i> , II, György Enyedi von János Káldos unter Mitwirkung von Mihály Balázs, 1993; T. XVI, <i>Alumbra-dos of the Kingdom of Toledo</i> , A. Gordon Kinder, 1994
EM	Erdélyi Múzeum (Historical Journal)
ENYEDI, <i>Válogatott</i>	<i>Enyedi György Válogatott művei</i> (Selected works), eds Mihály BALÁZS and János KÁLDOS, Bukarest–Kolozsvár 1998

EOE	<i>Erdélyi Országgyűlési Emlékek (Monumenta Comitialia Regni Transylvaniae) 1540–1699</i> , I–XXI, ed. Sándor SZILÁGYI, Budapest 1875–1898
<i>Explicationes</i> , 1598	György ENYEDI, <i>Explicationes locorum Veteris et Novi Testamenti, ex quibus trinitatis dogma stabiliri solet</i> , Kolozsvár 1598, RMNY 836
<i>Historia ecclesiastica</i>	János KÉNOSI TÖZSÉR, István UZONI FOSZTÓ, <i>Historia ecclesiastica Transylvano-Unitaria</i> , I–V. (Now held in the Library of the Unitarian Bishopric in Cluj.) Microfilm: MTAK A 559–563
HumRef	Humanizmus és reformáció (Humanism and Reformation), eds Tibor KLANICZAY and József JANKOVICS, Budapest
It	Irodalomtörténet (Journal of Literary History)
ItK	Irodalomtörténeti Közlemények (Journal of Literary History)
<i>Jezsuita Okmánytár</i>	<i>Jezsuita Okmánytár. Erdélyt és Magyarországot érintő iratok</i> (Jesuit Papers in Hungary and Transylvania), 1601–1606, I–II, eds Mihály BALÁZS et al., Szeged 1995 (Adattár, 35)
KÉNOSI, <i>Bibliotheca</i>	János KÉNOSI TÖZSÉR, <i>De typographiis et typographis Unitariorum in Transylvania; Bibliotheca scriptorum Transylvano-Unitariorum</i> , ed. Ferenc FÖLDESI, Szeged 1991 (Adattár, 32)
KLANICZAY, <i>Irodalomtörténet</i> , 1–2	1. <i>A magyar irodalom története a kezdetektől 1600-ig</i> (The history of Hungarian literature from the beginnings to 1600), ed. Tibor KLANICZAY, Budapest 1964 2. <i>A magyar irodalom története 1600-tól 1772-ig</i> (The history of Hungarian literature from 1600 to 1772), ed. Tibor KLANICZAY, Budapest 1964
KM	Keresztenyi Magvető (Journal of Unitarian Church History)
MA	Microfilm Archives
MAH	<i>Monumenta Antiquae Hungariae</i> , I–IV, 1550–1600, ed. Ladislaus LUKÁCS S.J., 1969, 1976, 1981, 1987
<i>The Manuscripts</i>	<i>The Manuscripts of the Unitarian College of Cluj/Kolozsvár in the Library of the Academy in Cluj-Napoca</i> , ed. Elemér LAKÓ, Szeged 1997
Missziók	<i>Erdélyi és Hódoltsági jezsuita missziók 1611–1625</i> (Jesuit missions in Transylvania and the Hungarian territories under Turkish rule), I/1–2, eds Mihály BALÁZS et al., Szeged 1990 (Adattár, 26, 1–2)

MKsz	Magyar Könyvszemle (Journal of the History of Books)
MTAK	Library of the Hungarian Academy of Sciences
ORwP	Odrodzenie i Reformacja w Polsce
OSZK	National Széchényi Library, Hungary
PIRNÁT, <i>Arisztotelianusok</i>	Antal PIRNÁT, <i>Arisztotelianusok és antitrinitáriusok. Gerendi János és a kolozsvári iskola</i> (Aristotelians and Antitrinitarians. János Gerendi and the Kolozsvár school), Helikon, XVII(1971), 363–392
PIRNÁT, <i>Die Ideologie</i>	Antal PIRNÁT, <i>Die Ideologie der Siebenbürger Antitrinitäter in den 1570er Jahren</i> , Budapest 1961
RMK	Régi Magyar Könyvtár (Early Hungarian Library), I–III, ed. Károly SZABÓ, Budapest 1879–1896
RMKT (16 <sup>th</sup> c.)	Régi Magyar Kölök Tára (Collection of Early Hungarian Poetry, 16 <sup>th</sup> c.), I–XI, Budapest 1879–1999
RMKT (17 <sup>th</sup> c.)	Régi Magyar Kölök Tára (Collection of Early Hungarian Poetry, 17 <sup>th</sup> c.), I–XVI, Budapest 1959–1998
RMNy	Régi Magyarországi Nyomtatványok (Res Litteraria Hungariae Vetus Operum Impressorum), I, 1473–1600, eds Gedeon BORSA et al., Budapest 1971; II, 1601–1635, eds Gedeon BORSA et al., Budapest 1983
SZCZUCKI, <i>W kręgu</i>	Lech SZCZUCKI, <i>W kręgu myślicieli heretyckich</i> , Wrocław –Warszawa–Kraków–Gdańsk 1972.
TRE	Theologische Realenzyklopädie
VERESS, <i>Epistolae</i>	<i>Epistolae et acta P. Alfonsi Carillii S.J.</i> , 1591–1618, I–II, ed. Endre VERESS, Budapest 1906, 1943 (Monumenta Hungariae Historica, Diplomataria XXXII, XLI)
WILBUR, <i>History</i>	Earl Morse WILBUR, <i>A History of Unitarianism in Transylvania, England, and America</i> , Cambridge 1952



---

---

## Index of Names

- Abraham, Ben Aaron 253  
Abraham, Ben David 253  
Abrugyi György 111  
Aconcio, Jacopo 79–87  
Acquaviva, Claudio 199–213, 238, 239,  
    290  
Ádám János 123  
Ágh István 68, 71  
Agricola, Rudolf 18  
*Ahlstrom, Sidney* 137  
Alabiano, Garcia 200  
*Aland, Kurt* 356  
Albert of Brandenburg 44  
Alberti, Valentin 367  
Albo, Yosef 253, 257  
Alciati, Gian Paolo 34  
Alcibiades 103  
Alexander, the Great 284  
Almási Gergely Mihály 71  
Almási P. András 67, 249  
Alsted, Johann Heinrich 25, 31,  
    245–247  
Alting, Heinrich 250  
*Altrichter Ferenc* 337  
Alvinczi György 333, 344–346  
Alvinczi Péter 269  
*Alzati, Cesare* 45, 46  
Ames, Richard 280  
Ammonius 104  
Amyot, Jacques 284  
*Andrássy György* 10  
Anton, Paul 297, 355, 356  
Apáczai Csere János 50, 110, 124  
Apor family 96  
Appianus 233  
Apuleius 284  
Aranyosrákosi Székely Sándor 299  
Argenti, Giovanni 96  
Aristoteles 100–102, 125, 226, 276,  
    336, 347, 348  
Arius 261, 365  
Árkosi Geleji Benedek 53, 54, 72, 124  
Árkosi János 223, 232, 235  
Árkosi Tegző Benedek 53–55, 72, 116  
Árkosi Tegző Ferenc 72  
Armbrust Kristóf 276, 278  
Arminius, Jacobus *see* Hermans,  
    Jakob  
Arnisäus, Henning 362  
Arnold, Gottfried 260, 298  
Arnold, Nicolaus 251  
Ascendius, Jodocus Badius *see*  
    Badius, Josse  
Asclepius 103  
Attila 233  
Augustinus 338  
Avancino, Floriano 242  
Bader, Georg 211  
*Badics Ferenc* 287  
Badius, Josse 153  
Balassi Bálint 18, 64, 285  
Balassi Ferenc 95  
*Balázs Mihály* 9, 10, 15, 22, 79, 80, 83,  
    84, 96, 100, 116, 294, 332, 333  
Balduin, Friedrich 358  
*Bálint József* 316  
Bánffy Ferenc 93  
*Barabás Samu* 92  
Baranyai Decsi János 286  
Barbari, Jacopo de 18  
*Barcza József* 272

- Barlay Ö. Szabolcs* 90, 238  
*Barycz, Henryk* 86  
*Basilik, Cyprian* 43  
*Basilius István* 324, 340, 343  
*Basta, Giorgio* 96  
*Báthory András* 213, 214  
*Báthory Boldizsár* 95  
*Báthory family* 57, 60, 91, 321  
*Báthory Gábor* 238, 241, 270, 314  
*Báthory István (Prince of Transylvania, King of Poland)* 89–92, 94–96, 170, 198, 199, 201–205, 207–211, 213, 216, 238, 290, 330, 352  
*Báthory István Jr.* 213  
*Báthory Kristóf* 206, 209  
*Báthory Zsigmond (Prince of Transylvania)* 92, 94, 95, 209, 211–214, 285, 286, 322, 324  
*Bauberot, Jean* 281  
*Baumgart, Valentin Jr.* 72  
*Baumgart, Valentin Sr.* 65, 72, 103, 111, 300  
*Baumgarten, Siegmund Jacob* 358  
*Bausch, Gustav* 342  
*Baviera, Guglielmo di* 213  
*Beck, Josef* 36  
*Bečková, Marta* 23, 27, 30  
*Bekes Gáspár* 89–92, 203, 330, 333, 334  
*Bellarmino, Roberto* 55, 68, 238  
*Bencze Márton* 10  
*Benczédy Gergely* 303  
*Benkő József* 202  
*Benkő Samu* 10  
*Benrath, Gustav Adolf* 358  
*Benz, Ernst* 43  
*Berekszsási Lukács* 335  
*Beroaldo, Filippo* 153–157  
*Berosus* 233  
*Besala, Jerzy* 170, 204  
*Bessenyei Jakab* 278  
*Bethlen family* 93, 94  
*Bethlen Farkas* 90, 94  
*Bethlen Ferenc* 118, 275  
*Bethlen Gábor (Prince of Transylvania)* 95, 239, 240, 242, 243, 246, 269–272, 285, 315–317  
*Bethlen István* 272, 324  
*Bethlen Kata* 93  
*Bethlen Krisztina* 93  
*Bethlen Mihály* 68, 136  
*Bethlen Miklós* 313  
*Bèze, Théodore de* 348, 350–352  
*Biandrata, Giorgio* 45, 193, 194, 196, 320  
*Bickerich, Wilhelm* 34  
*Biddle, John* 251  
*Bielski, Marcin* 253  
*Bietenholz, Peter G.* 33, 34  
*Bircher, Martin* 297  
*Bíró Vencel* 89, 238, 239  
*Bisterfeld, Johann Heinrich* 25–27, 31, 67, 245, 247, 248  
*Bitskey István* 242  
*Blahoslav, Jan* 28  
*Blandrata, Georgius* see *Biandrata, Giorgio*  
*Blekastad, Milada* 25, 31  
*Blyssem, Enrico* 206  
*Boccaccio, Giovanni* 153, 155, 156, 275, 286, 320  
*Bock, Friedrich Samuel* 142, 357, 359  
*Bocskai István (Prince of Transylvania)* 92, 115, 117, 118, 313, 314  
*Bod Péter* 324  
*Bodin, Jean* 230  
*Bodoni János* 92, 96  
*Boehmen, Petra van* 276  
*Boersma, Owe* 81  
*Bogáthy family* 94, 95  
*Bogáthy Gáspár* 91  
*Bogáthy Menyhért* 94  
*Bogáthy Miklós* 92–94, 96  
*Bogáti Fazakas Miklós* 276, 321  
*Bohemus, Johannes* see *Hradecký, Jan*  
*Böhme, Jakob* 263  
*Bojti Veres Gáspár* 269

- Bolgar, Robert R.* 284  
*Bölöni Benkő Sámuel* 72  
*Bona Sforza* (Queen of Poland) 43, 193  
*Bonfini, Antonio* 156  
*Bongiovanni, Berardo* 180, 185  
*Borja, Franciscus* 189–190  
*Bornemisza Péter* 294, 344  
*Bornemissza Boldizsár* 102  
*Bornemissza János* 213  
*Boros Fortunát* 89, 239  
*Borromeo, Carlo* 181  
*Borzsák István* 90  
*Botsack, Johann* 33  
*Botta István* 343  
*Brecht, Martin* 367  
*Bredenburg, Johannes* 135  
*Breymayer, Reinhard* 362  
*Brodrick, James* 189  
*Broniewski, Hieronim* 24, 30  
*Bruckner, Albert* 356  
*Bruto, Giovanni Michele* 286  
*Buccella, Filippo* 161  
*Buday Márton* 93  
*Budny, Szymon* 48, 255–257  
*Budovec, Václav* 28  
*Bükfalvi Imre* 115  
*Bull, George* 33, 38  
*Bullinger, Heinrich* 45, 343  
*Burton, Edward* 33  
*Busau, Andreas* 211, 291  
*Buscoducensis, Henricus* 44  
*Caligari, Giovanni Andrea* 207–209  
*Calov, Abraham* 358–364  
*Calvin, Jean* 43–46, 50, 55, 159, 231, 232, 261, 320, 344, 349  
*Camerarius, Joachim* 44  
*Cameron, Anne* 279  
*Campanio, Giovanni Paolo* 199, 201, 210–212, 305, 306, 310, 311  
*Canisius, Petrus* 172, 176–179, 182, 183, 186, 188  
*Cantimori, Delio* 79, 83  
*Capecci, Ferrante* 209, 211  
*Čapek, Jan B.* 30  
*Cappecci, Ferrante* 199, 200  
*Capua, Annibale di* 212  
*Carafa, Carlo* 185  
*Carey, Jonathan* 137  
*Carillo Alfonso* 94, 213, 2214, 238, 289, 290  
*Carminata, Giovanni Battista* 210  
*Carpzov, Samuel Benedict* 367  
*Castellio, Sebastian* 17  
*Cervini, Marcello* see *Marcellus II*  
*Channing, William Ellery* 137, 139, 140  
*Charles V (Holy Roman Emperor)* 172  
*Charpentier, Jacques* 347  
*Chemnitz, Martin* 360  
*Child, Lydia Maria* 140  
*Chiorean, Ioan* 96, 289  
*Chmaj, Ludwik* 27, 126, 289  
*Chodkiewicz family* 200  
*Chodkiewicz, Jan* 200  
*Christian III (King of Denmark)* 44  
*Chudleigh, Mary* 279, 280  
*Cicero* 104, 284, 336, 338  
*Clauberg, Johann* 135  
*Clemens Alexandrinus* 338  
*Clement VII (Pope)* 174  
*Cloppenburg, Johannes* 67, 250, 251  
*Coccejus, Johannes* 247, 251  
*Colet, John* 307  
*Collier, Mary* 280  
*Comenius, Johannes Amos* see *Komenský, Jan*  
*Commendone, Giovanni* 45, 47, 48, 185, 186, 188, 189, 191, 196, 197  
*Compagni, Dino* 146  
*Conchus* 189  
*Constantine, the Great* 37  
*Convers, Francis* 138–143  
*Corvinus, Antonius* 103  
*Couet, Jacques* 166

- Crăciun, Maria* 43  
 Crato, Johann von Crafftheim 352, 353  
 Crell, Johann 56, 126, 131, 132, 142,  
     246, 247, 249, 303, 360, 361, 364  
 Crell, Samuel 356–358, 360, 365  
 Crusius, Florianus 35  
 Crusius, Martinus 284  
 Csáktornyai Mátyás 276  
 Csáky István 96  
 Csáky Mihály 90  
 Csanádi Pál 107, 120, 269, 271–273  
 Csapó György 331, 332, 344  
*Csapodi Csaba* 285  
 Cseffei László 272  
 Csepei Sidó Ferenc 317  
 Cudworth, Ralph 127  
 Curcellaeus, Stephanus 39, 56  
 Curtius, Johann Jacob 242  
 Czarnowski, Stefan Zygmunt 219, 220  
 Czechowic, Marcin 255–257  
 Czobor Mihály 286, 287  
 Dálnoki Nagy Lőrinc 102, 103, 124  
 Dálnoki Nagy Mihály 124  
*Dán Róbert* 64, 89, 100, 121, 232, 235,  
     243, 256, 257, 345  
 Dannhauer, Johann Conrad 366  
 Dávid Ferenc 9, 13, 19, 21, 22, 29, 44,  
     46, 57–60, 64, 67, 109, 151, 207, 289,  
     313, 320, 323, 324, 331–333, 341,  
     343, 350  
 Delfino, Giovanni 181, 204  
 Demeter Márton 243  
 Demetrius 150  
 Denck, Hans 305, 306, 308–311  
 Descartes, René 124, 126, 133, 134  
 Dési P. István 315, 316  
*Deutsch, David* 253  
 Dicastro, Giovanni 242  
 Dienstel, Johann 298, 302  
 Diermanse, Johann Murk Rients 85  
*Diestel, Ludwig* 359  
*Dilthey, Wilhelm* 357, 359  
 Dionysius Halicarnassus 347  
 Divék Adorján 92  
*Domański, Juliusz* 38, 126, 220  
*Dományházi Edit* 123  
 Dombai Osvát János 73  
*Domonkos Pál Péter* 313  
 Doni, Agostino 348  
*Dostálková, Ružena* 19  
 Drabík, Mikuláš 26  
 Dudith András 101, 125, 165, 347–353  
 Dugonics András 287  
 Dulong, Claude 276  
 Dury, John 24, 248  
 Dyonisius d’Avalos 46, 50  
 Dziergowski, Mikołaj 177  
 Eckhart, Meister 263  
*Eco, Umberto* 163  
 Ehrenpreis, Andreas 36  
 Elisabeth I (Queen of England) 81  
 Emerson, Ralph Waldo 138–140, 142,  
     143  
 Enyedi György 7–9, 11, 13, 15–21, 55,  
     57–61, 64, 67, 95, 99, 101–108,  
     111–114, 116, 117, 123, 125, 132,  
     137–141, 153–157, 220, 237, 238,  
     240–243, 246–248, 260, 261, 271,  
     273, 283–286, 292, 297, 316,  
     320–325, 335–339, 355–365  
 Enyedi Pellionis János 73  
 Eössi András 89, 235  
 Eössi Miklós 91  
 Epictetus 122  
 Epicuros 224  
 Erasmus, Johannes 64, 322, 351  
 Erasmus, Roesner 298  
 Erasmus of Rotterdam 18, 33, 55, 64,  
     119, 155, 163, 181, 305–307, 310, 340  
 Erastus, Thomas 353  
 Erdélyi Sára 92  
*Erdő János* 7, 9, 138  
 Ernest (archduke of Bavaria) 170  
 Esterházy Pál 278  
 Estienne, Henri 103, 104  
 Eutropio, Gabriele 166

- Fábián István* 156  
 Fabricius, Johann 141  
 Farkas Harinnai family 96  
 Farnese, Alessandro 174, 175  
*Fekete Lajos* 346  
 Felbinger, Jeremias 297, 355, 356, 365  
 Feliciano, Giovanni Bernardino 102  
 Fende, Christian 367  
 Ferdinand (archduke) 213  
 Ferdinand I (Holy Roman emperor, King of Hungary) 45, 170, 178, 190, 283  
*Ferenc József* (Bishop) 9  
 Feuerborn, Justus 359, 362–365  
 Ficino, Marsilio 102, 123  
 Figulus, Petr 23, 31  
 Filipowski, Hieronim 51  
 Filstich Péter 317  
*Fischer, Otto* 357  
*Florio, Giuseppina* 238  
*Fock, Otto* 359, 361  
*Földes Éva* 25, 31  
*Földesi Ferenc* 116  
 Földessy István 329, 330  
*Font Zsuzsa* 68  
 Forgách Simon 94, 329–331  
 Formica, Matthaeus 243  
 Forró György 92, 242  
 Forsler, Emericus 205, 213  
*Fraisse, Genevieve* 281  
*Fraknói Vilmos* 242  
 Franck, Sebastian 261, 265, 305–311  
 Francken, Christian 16, 223, 224, 229, 235, 294, 295, 321  
 Frank, Adam Jr. 68, 69, 71, 73, 303  
 Frank, Adam Sr. 112, 247, 248, 303  
 Franz, Wolfgang 358  
 Frederick IV (Elector of Pfalz) 94  
*Fricsy Ádám* 343  
*Friedman, Jerome* 306, 310  
  
*Gabriel Bethlen* (Prince of Transylvania) *see* Bethlen Gábor  
*Gál Kelemen* 321  
 Galilei, Galileo 40  
  
 Gallio, Ptolomaeus 204, 207, 208, 210, 211  
 Geer, Louis de 24  
 Geleji Katona István 99, 105, 119, 271, 314  
 Gellén Imre 273  
*Gellérőd Imre* 57  
*Gellérőd Judit* 57  
 Gemistius Plethon 101  
 Genua, Marcantonio 347  
 George I Rákóczi (Prince of Transylvania) *see* Rákóczi György I  
 George II Rákóczi (Prince of Transylvania) *see* Rákóczi György II  
 Gerendi family 95, 102  
 Gerendi János 89, 92, 94, 95  
*Gerevich László* 346  
*Gerézdi Rabán* 18, 64, 155  
 Gerhard, Johann 358, 359  
 Gertich, Nikolai 27  
 Gervasius (minister in Kolozsvár) 149  
 Geszti Ferenc 92  
 Ghuse, Anton 182  
 Giczy János 209, 211  
*Gilly, Carlos* 17  
*Gindely, Anton* 23  
 Gitschner, Adam 316  
*Glatz Ferenc* 342  
 Gleichman, Christoph 184  
*Glemma, Tadeusz* 195  
 Göcsi Pál 102, 103  
*Godbey, John Charles* 9  
 Gomarus, Franciscus 67  
*Gostyński, Tadeusz* 43  
 Gosztonyi János (Bishop of Transylvania) 150  
 Goudan, Nicolaus 182  
*Goudoever, Jan van* 9  
*Graaf, G. Henk van de* 133  
 Graffius Gáspár 110, 316  
 Grawer, Albert 358  
 Graziani, Antonio Maria 45, 47, 49, 50  
*Greengrass, Mark* 248  
 Gregorius de Valentia 238  
 Gregory XIII (Pope) 199, 203

- Grimké, Sarah* 281  
*Grindal, Edmund* 81, 82  
*Groot, Aart de* 9, 40  
*Groot, Hugo de* 33, 34, 36, 55, 56, 66, 361  
*Grzegorz, Paweł* 51, 324  
*Guggisberg, Hans R.* 17  
*Gündisch, Gustav* 145  
*Gutthurph, Johann Stephan* 357  
*Gyalai Sámuel* 289, 292, 293  
*Gyalui Torda Zsigmond* 342  
*Gyöngyösi István* 287  
*Gyöngyösi Kiséri András* 315, 316  
*Gyulai Pál* 91, 94, 102
- Haberkorn, Peter* 363  
*Habsburg, House of* 96, 170, 171, 203, 212, 220, 242, 349  
*Hadrian II (Pope)* 12  
*Haemstede, Adrian van* 81, 83  
*Haga, Cornelis* 64  
*Hägglund, Bengt* 358  
*Hagymássy Kristóf* 90  
*Hahn, Gerhard* 263  
*Hájek, Tadeuš* 353  
*Hajós József* 133  
*Haller Gábor* 92  
*Haller István* 89  
*Hangay Zoltán* 95  
*Haraburda family* 200  
*Harnack, Adolf von* 357, 359  
*Harrington, Donald* 138  
*Hartlib, Samuel* 24, 26, 31, 248  
*Hassinger, Erich* 79, 85  
*Hätzer, Ludwig* 307  
*Hausner Gábor* 286  
*Havebeschede, Theodoricus* 182  
*Havenreuter, Johannes* 348  
*Heereboord, Adrian* 135  
*Heeringa, Klaas* 64  
*Hegel, Georg Wilhelm Friedrich* 363  
*Hegyi Klára* 342  
*Heidanus, Abraham* 247, 250  
*Heinrich, Arnold* 153  
*Heliodorus (Emesenus)* 283–287
- Heltai Gáspár* 111, 344  
*Heltai János* 250, 269, 270  
*Henry of Valois (King of Poland)* 170  
*Heraclides, Jakobus Despotus* 43–51  
*Heraclitus* 100, 104  
*Herbest, Benedykt* 201  
*Herdesheim, Christoph* 351  
*Herepeii János* 53, 110, 271, 313–315, 317  
*Hermans (Arminius), Jakob* 64  
*Hermas* 37  
*Hermes Trismegistus* 100–103  
*Herner János* 249  
*Hevelius, Johann* 248  
*Hévizi Mihály* 73  
*Hewett, Philip* 138  
*Hidvégi Mikó Ferenc* 95  
*Hobbes, Thomas* 40  
*Hofmann, Michael* 38  
*Holbach, Paul Henri Thiry baron d'* 132  
*Holl Béla* 240  
*Holt, Earl* 138  
*Hoornbeek, Johannes* 250  
*Horatius* 336  
*Horne, Conrad* 362  
*Horne, William C.* 279, 280  
*Horváth Iván* 287  
*Hostounský, Baltasar* 186, 189, 196  
*Hotton, Godefroid* 25  
*Hozjusz, Stanisław* 175–181, 185–189, 196, 197, 200  
*Hradecký (Bohemus), Jan* 111, 262, 298  
*Hunnius, Nikolaus* 358, 360, 361  
*Hunyadi Demeter* 16, 18, 57, 289–295, 320, 322, 323  
*Hunyadi János* 147  
*Hus, Jan* 8  
*Huss, Christoph* 79  
*Huszár Gál* 343
- Igaz Kálmán* 67  
*Ignatius* 12, 38  
*Iorga, Nicolae* 45, 48

- Irenaeus 101  
*Isaak von Troki* see *Troki*  
 Isabella (wife of Szapolyai) 212  
 Israel, Jonathan 247  
 Iwanicki, Paweł 35
- Jacobus (minister in Kolozsvár) 155  
 Jadwiga of Angevin (Queen of Poland) 191  
 Jagiełło, House of 191, 204  
*Jakab Antal* 239  
*Jakab Elek* 58, 61, 99, 145, 147–151, 299, 313, 321  
*Jakó Klára* 101, 102, 239  
*Jakó Zsigmond* 132, 150, 261  
 Jamblichus 100–103  
 James I (King of England) 246  
*Jankovics József* 68, 101  
 János Zsigmond (King of Hungary, Prince of Transylvania) 89, 145, 170, 202, 203, 316, 333  
 Janus Pannonius 18, 64, 91  
*Jaspers, Karl* 309  
 Jászberényi Pál 251  
*Jékely Zoltán* 277  
 Jelles, Jarig 127  
*Jelsma, Auke* 81  
 Jenei István 249  
 Jewell, John 132  
 Jizchak, Abrabanel 253  
*Joest, Wilfried* 85  
 Jogaila (Grand Duke of Lithuania, later as Władysław Jagiełło King of Poland) 191  
 John I Szapolyai (King of Hungary)  
*see Szapolyai János* 150, 170, 204  
 John II Sigismund (Prince of Transylvania) *see János Zsigmond* 89, 145, 170, 202, 203, 316, 333  
 Jonas Literatus 317  
 Josephus Flavius 102, 233  
 Jövedécsi András 74  
 Justin, Martyr 38, 338  
*Kabitz, Wiely* 33
- Kabos Farkas 91, 96  
 Kabos Miklós 92  
 Kakas István 89  
 Kalanec, Jan 28  
*Káldi György* 241, 242  
*Káldos János* 9, 10, 15, 17, 18, 94, 114, 153, 286  
*Kálmáncsehi Péter* 343  
*Kanyaró Ferenc* 53, 58, 96, 115, 341  
*Kaplan, Benjamin J.* 247  
 Karádi Pál 19  
*Károli Gáspár* 11, 293  
*Károli György* 320  
*Károlyi, Amy* 277  
*Károlyi Péter* 84, 86, 87, 100  
*Karre; Leo* 38  
*Karšai, Frantisek* 25, 27  
 Kašić, Bartol 239  
*Katona Géza* 69, 344  
*Kawecka-Gryczowa, Alodia* 110  
*Kawecki, Zbigniew* 35  
 Kazy, Franciscus 182  
 Keckermann, Bartholomaeus 246  
*Kecskeméti Gábor* 277  
*Kelemen Lajos* 111, 240, 273  
 Kemény Kata 275  
 Kemp, Dirk van der 139  
*Kendeffy Gábor* 338  
 Kendy family 93, 95  
 Kendy Gábor 94  
 Kendy Sándor 94, 96, 209  
 Kénosi Tőzsér János 17, 54, 58, 102, 110, 114, 115, 124, 132, 271, 272, 320, 324  
*Keresztszegi János* 150  
*Keresztúri Kristóf* 92  
*Keresztúri Sámuel* 277  
*Keserű Bálint* 9, 15, 16, 53, 69, 122, 124, 132, 151, 260, 261, 270, 272, 294  
*Keserű Gizella* 116, 125  
*Keserű Dajka János* 252, 269  
 Killyéni György 74  
*Kinder, Gordon A.* 81  
*Kiss András* 110, 145, 146, 150, 151, 317

- Kissolymosi Mátéfi János 232  
 Kisvárdai János F. 67, 317  
*Klaniczay Tibor* 9, 91, 109, 242, 286,  
 343  
 Klenn, Johann 150  
*Klippen, Friedrich* 263  
 Kmita, Andrzej 112, 119, 133, 277  
*Koehler, Gualtherus* 79, 82, 83  
 Kolosi Török István 123, 275–281  
 Kolozsi Márton 74  
 Kolozsvári Dimjén Pál 67, 69, 74, 133  
 Komenský (Comenius), Jan 23–31, 34,  
 36, 39, 40, 132  
 Konarski, Hieronim 180  
 Köpeczi Beke Miklós 271  
*Köpeczi Béla* 272  
 Koppányi István 342  
 Korewa, Jan 172, 173, 175, 177, 179,  
 181  
 Kornis family 89, 92, 93  
 Kornis Farkas 89, 90, 92–96  
 Kornis Ferenc 96  
 Kornis Gáspár 90, 92, 93, 95, 96  
 Kornis György 93, 94  
 Kornis Mihály 90, 92  
 Kornis Miklós 93, 94  
 Kornis Zsigmond 96  
 Koroszyński family 200  
*Kosáry Domokos* 346  
*Kosman, Marcelli* 191, 192, 194,  
 196–198, 200  
*Kostlán, Antonín* 28  
*Kőszeghy Péter* 286  
*Kot, Stanisław* 35, 186  
*Kovács Endre* 25  
*Kovács Sándor Iván* 286  
 Kovacsóczy Farkas 93–95, 209  
 Kozma Mihály 127, 130, 132  
*Kraus, Hans-Joachim* 359  
*Krause, Gerhard* 79  
 Kromer, Marcin 175, 176  
*Kula, Władysław* 220  
*Kulcsár Adorján* 276, 278  
*Kumpera, Jan* 25  
*Kvačala, Jan* 24, 26–28, 31  
 Łachowski, Andrzej 132  
 Lactantius 230  
 Ladenbach, Andreas 35  
 Laínez, Jacopo 176, 179, 183, 184,  
 186, 188, 189  
 Lajos II (King of Hungary and Bohemia) 149  
*Landsteiner, Karl* 121  
 Lanoyus, Nicolaus 172, 175, 189, 201,  
 206  
*Lăpuș, Alexandru* 43  
 Łasicki, Jan 348  
 Łaski, Albert 43, 44  
 Lasocki, Stanisław 51  
*Latzkovits Miklós* 123  
*Lausberg, Heinrich* 154  
 Lázár family 95, 96  
 Lázár István 67, 74  
*Lázár Miklós* 90, 95  
 Le Cène, Charles 127  
*Lecler, Joseph* 246, 248  
*Le Goff, Jacques* 163  
*Legrand, Emile* 45  
 Leibniz, Gottfried Willhelm 33, 127,  
 363  
 Leleszi János 206, 207, 218, 289  
*Leslie, Michael* 248  
 Lessing, Gotthold Ephraim 363  
*Liechty, Daniel* 64  
 Limborch, Philip 131  
 Lippomani, Aloise 176–178, 180, 185,  
 195  
 Lismanino, Francesco 43  
 Lisznyai Gyárfás 103  
 Liszthi János 90  
 Livius, Titus 283  
 Lobwasser, Ambrosius 264, 266  
 Locke, John 163  
 Lórántffy Zsuzsa 24, 25, 27  
*Lorenzetta, Roberta* 159  
 Louis II (King of Hungary and Bohemia) *see* Lajos II, 149  
 Loyola, Ignatius 176, 177, 179, 187,  
 215  
 Lubbertus, Sibrandus 67

- Lubieniecki, Stanisław 29, 86  
 Lucaris, Constantin 64  
 Lucas (notary in Kolozsvár) 150  
 Lucianus 156  
*Lukács László* 239, 242  
 Luther, Martin 44, 49, 55, 231, 232, 253, 261–263, 293, 311, 320, 337, 349, 365–367  
 Lutomirski, Stanisław 51  
 Lużyński, Jan 45, 46  
 Lycurgus 228
- Machiavelli, Niccolò 230  
 Maciejowski, Samuel 175  
 Macrobius 284, 285  
*Madonia, Claudio* 169, 188  
 Maffei, Bernardino 175  
 Maffei, Marcantonio 176  
 Maffei, Raffaele (*Volaterranus*) 275  
 Maggio, Lorenzo 190, 196, 203, 206, 216  
 Maggio, Pietro 172  
 Magni, Valeriano 34  
 Mahomet 228, 233  
 Maimonides, Moses 132, 254  
 Makai Nyíró István 63, 75  
 Makai Nyíró János 75, 111, 112, 240, 273  
*Makkai László* 90, 146, 147, 270, 272  
*Maksay Ferenc* 342  
 Malinowski, Joseph Ben Mordechai 254  
 Manes 261  
*Mannheim, Karl* 305  
 Mansfeld, Count of 44  
 Mantré, Fr. 305  
 Map, Walter 123  
 Marcellus II (Pope) 175, 176  
*Marchetti, Valerio* 9  
 Maresius, Samuel 27, 39, 250, 251  
 Maria, Habsburg (widow of Louis II) 181, 285  
 Maróti Traszki Lukács 313, 314, 316  
 Martini, Cornelius 362
- Martini, Jacob 358, 359, 362–364  
 Martinius, Samuel 30, 31  
*Máté Györgyi* 294  
 Matthias (Bishop of Transylvania) 149  
 Matthias I Corvinus (King of Hungary) 147, 148, 233, 283, 285  
 Maximilian II (Holy Roman Emperor) 90, 170, 190, 203  
 Maximilian (archduke) 204, 205, 213, 220  
 Maximus Tyrius 101, 103, 104  
*Mazal, Otto* 284  
*McAleer, John* 139  
*McLachlan, Herbert John* 126  
 Medgyesi Pál 26, 250  
 Meijer, Lodewijk 135  
 Meisner, Balthasar 358  
 Melanchthon, Philipp 43, 44, 125, 231, 353  
 Melissus (Schede), Paul 264  
 Melius (Juhász) Péter 119, 331, 343  
 Menghini, Domenico 177  
 Menninger, Karl 276  
 Menno, Simons 261  
 Mentovato, Camillo 178, 185, 186  
 Mentzer, Balthasar 360  
 Mercurian, Everard 203, 205–209  
 Mersenne, Marin 34, 36, 248  
 Měštan, Antonín 27, 30  
 Mészáros family 320  
 Mészáros Gáspár 102  
*Mészáros István* 25  
*Meszlényi Antal* 238, 289  
 Mezőlaki Miklós 67  
 Mihai Viteazul (Michael, the Brave, Voivode of Walachia) 95, 271  
 Miháltz Elek 277  
 Miklós Ödön 67, 248  
 Mikó Ferenc 95  
*Mikó István* 10  
 Mikola János 270  
 Milanesi, Maximo 211, 290  
 Milotai Nyilas István 119, 246, 316  
*Miskolczy Ambrus* 18, 250

- Mmydern(?), Wilhelm van 139  
 Mohamed Sokollu (Pascha of Buda) 344, 345  
*Molnár Antal* 239  
 Monau, Peter 351  
*Monok István* 101, 123, 249, 272, 286  
 Morone, Giovanni 180  
*Müller, Georg* 145  
*Müller, Joseph* 31  
 Murad III (Sultan) 213  
 Mustafa Sokollu (Pascha of Buda) 328  
 Myszkowski, Piotr 48  
 Nadal, Hieronymus 203  
 Nagy Szabó Ferenc 235  
 Naigeon, Jacques-André 132  
*Natoński, Bronisław* 187, 189, 196  
*Neill, Stephen Charles* 85  
*Nemeskürti István* 344  
*Németh Noémi* 123  
*Németh S. Katalin* 100, 345  
*Niboyet, Eugénie* 281  
 Nicolai, Johannes 359  
 Niemirycz, Jerzy 35  
 Niemojewski, Jan 51  
*Niewöhner, Friedrich* 10  
*Norton, Andrews* 140  
 Noskowski, Andrzej 189  
 Nua, Philippo la 230  
 Nusuf (bei) 342  
 Obsopoeus, Vincentius 283–285  
 Ochino, Bernardino 45, 46, 127  
 Odescalchi, Luigi 209  
*Ogonowski, Zbigniew* 27, 40, 126–128, 131, 297, 350  
 Oláh Miklós 181–184, 190  
*O’Malley, Charles Donald* 79, 81, 82  
*Onofri, Flavia* 238  
*Orlovszky Géza* 286  
*O'Rourke Boyle, Marjorie* 155  
 Ossiander, Andreas 44  
 Ostoródt, Krzysztof 29, 35, 363  
*Oțetea, Andrei* 43  
 Ótvös Péter 259, 299  
 Óvári Benedek 19  
 Pac family 200  
 Paccius, Cosmus 103  
 Padniewski, Filip 181  
 Palaeologus, Jacobus 15–20, 38, 46, 48, 80, 100, 101, 105, 115, 116, 121, 166, 321, 333, 334, 339, 350  
 Pálffy Miklós 334  
 Pálfi Benjámin 75  
 Pálfi Dávid 184  
 Pálfi Zsigmond see Várfalvi Pálfi Zsigmond  
*Pamélyi Emil* 342  
*Pap Balázs* 120  
 Pap Éva 276  
*Papp Géza* 122  
 Pareus, David 67, 246  
 Parker, Theodore 138, 139  
 Paruta, Niccolo 255  
*Paszenda, Jerzy* 187, 199, 219  
*Pataki József* 316  
*Patera, Adolf* 25, 31  
 Paul III (Pope) 172, 174, 175  
 Paul IV (Pope) 178, 180  
 Pauli (Stennarius) István 75, 300  
 Pázmány Péter 241, 242, 341  
 Péchi Simon 95, 113, 232, 240, 243, 270  
 Pelargus, Christophorus 246, 359  
 Peñalosa, Ambrosio de 237, 242, 243  
 Peretti, Alessandro 212, 213  
 Pérez, Hurtado 184  
 Perneszi family 96  
*Perrot, Michelle* 281  
 Petau, Denis 38  
*Péter Katalin* 272  
*Péterffy Károly* 182  
 Petki family 94  
 Petki János 94, 118, 123  
 Petki Mihály 90  
*Petri, Hans* 44, 45  
 Petrichevich Horváth Ferenc 116, 119, 132, 133

- Petrik Géza* 299  
 Petronius 284  
 Peucer, Caspar 44  
*Philips, Katherine* 279  
 Philoponus 348  
 Photinus 237  
 Photius 12  
 Pico della Mirandola, Giovanni 17, 101–103  
*Piechnik, Ludwik* 199, 200  
 Piętkiewicz, Jerzy 196  
 Piotr z Goniądza 194  
*Pirnát Antal* 9, 16, 38, 79, 89, 100–102, 109, 116, 121, 125, 343  
 Pisa, Alfonso 89, 90, 205, 206  
 Piscator, Johannes 230  
 Piscator, Philipp Ludvig 25  
 Pitačić, Marcus 211  
 Pius IV (Pope) 180, 184–186  
 Platon 99–102, 104, 105, 308, 336  
 Plessis Mornay, Philippe du 230  
 Plotinus 100–102  
 Plutarchus 156, 275  
 Pókai János 91  
*Pokoly József* 240  
 Polanco, Juan-Alphonso 183, 184, 186, 188, 196  
*Polgár László* 242  
 Polyander Johannes 249  
*Pompéry Aurél* 243  
*Popkin, Richard* 126  
 Porfico, Vincenzo dal 197  
 Porphyrius 102–104  
 Possevino, Antonio 91, 92, 210–212, 216, 230  
 Postel, Guillaume 100  
*Postma, Ferenc* 133  
*Pozsár Annamária* 16, 289  
 Preuss, Johann 111, 259–264, 266, 297–303, 355, 356, 365  
 Proclus 101, 103  
*Prodi, Paolo* 188  
 Protasewicz, Walerian 195–198, 200  
 Przerembski, Jan 179, 183  
 Przypkowski, Samuel 35, 39, 40, 131, 132  
 Pucci, Francesco 160, 166, 351  
 Puglioni, Antonio 174  
*Pukánszky Béla* 259, 260, 298  
*Pumfrey, Stephen* 248  
 Puteo, Giacopo 174  
 Quintilianus 153  
*Rácz Lajos* 25  
 Radecke, Matthaeus 35, 166  
 Radecke, Valentin Sr. 102, 103, 111, 271  
 Radéczi István 206  
*Radetti, Giorgio* 79  
 Radnóthi István 273  
*Radvánszky Béla* 278  
 Radziwiłł family 200  
 Radziwiłł, Jerzy 199, 200  
 Radziwiłł, Mikołaj “Czarny” 44, 45, 177, 193, 194, 200  
 Radziwiłł, Mikołaj Krzysztof “Sierotka” 200  
 Radziwiłł, Mikołaj “Rudy” 194, 196, 200  
*Rajka László* 283, 286  
 Rákóczi family 26, 95, 118, 243  
 Rákóczi György I (Prince of Transylvania) 31, 247, 249, 252, 285, 315–317  
 Rákóczi György II (Prince of Transylvania) 25–27, 31  
 Rákóczi Zsigmond 24, 25, 31, 95  
*Rákós Péter* 25  
*Rambach, Johann Jacob* 357, 358  
 Ramée (Ramus), Pierre de la 348  
*Raylor, Timothy* 248  
 Rázmann Ádám Péter 75  
 Rebiba, Scipione 178  
 Rechenberg, Adam 367  
 Reina, Casiodoro de 81

- Reuchlin, Johann 123  
 Rhegenius (Régeni), Paulus Michael 67, 76, 124, 367  
*Ricoeur, Paul* 163  
*Ritschl, Albert* 357, 359  
 Rivet, André 248  
 Röell, Hermann Aleksander 135  
*Rohls, Jan* 358  
*Rotondò, Antonio* 17, 80, 83, 85, 87  
*Rouse, Ruth* 85  
 Ruar, Martin 29, 34–36, 38, 142, 361, 362  
 Ruben, Leonard 212, 292  
 Rudolf II (Holy Roman Emperor, King of Hungary) 96, 213  
 Ruggeri, Fulvio 195  
  
 Salmerón, Alfonso 176, 177, 186  
 Sand, Christoph 127, 142  
*Sánta Teréz* 10  
 Sapieha family 200  
 Sapieha, Lew 200  
 Sarmasághy Zsigmond 92, 96, 102  
 Sarnicki, Stanisław 51  
 Scaliger, Julius Ceasar 284  
 Schadel, Erwin 27, 39  
*Schaffer Andrea* 260  
*Schäffer, Peter* 283  
*Schaller, Klaus* 39  
*Schede* see Melissus  
 Scheffer, Melchior 27  
 Schegk, Jakob 363  
*Schelven, Aart A. van* 82  
*Schepers, Heinrich* 33  
 Schleying, Gregor 149  
 Schmalz, Valentin 67, 142, 358, 360  
*Schmidt, Martin* 85  
*Schneider, Hans* 367  
*Scholder, Klaus* 34, 126, 358  
 Schott, Christian-Erdmann 263  
 Schreiber, Wolfgang 47  
*Schröder, Winfried* 298  
 Schütz, Johann Jakob 367  
 Schwenckfeld, Caspar 261, 306  
 Scipio, Publius Cornelius 284  
  
 Scutellari, Giacomo 347  
*Sebes Katalin* 91  
*Seeberg, Reinhold* 357  
*Seep, Christian* 65  
 Segesvári Bálint 252, 315, 316  
*Ségouenny, André* 9, 261  
 Seidel, Johann 182, 184, 190  
 Seneca, Lucius Annaeus 308  
 Sennyey Pongrác 96  
 Servet, Miguel 69, 80, 99, 100, 159, 305, 306, 310, 311  
 Seuse, Heinrich 263  
 Sienicki, Mikołaj 51  
 Sienieński, Jakub 29  
 Sigismund I (King of Poland) 170, 175, 178  
 Sigismund II August (King of Poland) 170, 175, 180, 186, 192, 193, 216  
 Sigismund III Vasa (King of Poland) 200, 220  
 Sigismund Báthory (Prince of Transylvania) see Báthory Zsigmond  
 Sigismund Rákóczi (Prince of Transylvania) see Rákóczi Zsigmond  
 Siklós Miklós 344  
 Simon Episcopius 56, 63  
 Simplicius 348  
*Sipos Gábor* 10, 110, 272, 273, 317  
 Sixtus V (Pope) 213  
 Skarga, Piotr 196, 198, 199, 211, 217, 220, 291  
*Skutsch, H.* 253  
*Slee, Jacob Cornelis van* 64–66  
 Socrates 17, 18, 104, 105, 308  
 Socrates (Greek historian) 286  
 Sombori László 209  
 Sombory Sándor 93  
 Sommer, Johann 46, 47, 79, 80, 82–84, 86, 87, 100, 116, 321, 343  
*Sommervogel, Carlos* 237, 242  
 Sozzini, Cornelio 165  
 Sozzini, Dario 165  
 Sozzini, Fausto 15, 19, 46, 68, 99, 100, 125–129, 142, 159–167, 237, 300, 322, 324, 350–352

- Sozzini, Lelio 45, 46, 99, 100, 165  
 Spener, Christian Maximilian 362  
 Spener, Philipp Jakob 297, 355–359,  
     361, 362, 364–367  
 Spinoza, Baruch de 126, 135, 163  
 Spiritus Belga 45  
 Statorius *see* Stoiński  
 Stegmann, Joachim Jr. 35, 76, 131  
 Stegmann, Joachim Sr. 29, 125, 126,  
     128–131, 133–135  
 Stennarius *see* Pauli  
 Stephanus, Henricus *see* Estienne,  
     Henri  
 Stephanus pater 240  
 Stephen Báthory (Prince of Transylvania, King of Poland) *see* Báthory  
     István  
 Stephen Bocskai (Prince of Transylvania) *see* Bocskai István  
 Stoiński (Statorius), Jan 29, 247, 248  
*Stoll Béla* 262  
 Stosch, Friedrich Wilhelm 298  
 Strobel 188, 189  
 Stromeyer, M. Carl Ludwig 360  
 Süleyman I, the Magnificent 190  
 Sunyer, Francesco 196, 205–207, 210,  
     216  
*Sygański, Jan* 196  
 Szabó, Ambrogio 150  
*Szabó Árpád* 10  
*Szabó Ferenc* 242  
*Szabó Károly* 90, 259, 260  
*Szabó László, Cs.* 90  
*Szabó Miklós* 54, 63, 69, 93, 124, 270,  
     303  
*Szabó S. József* 343  
*Szakály Ferenc* 327, 333, 342, 344, 345  
 Szamosközi István 90, 96  
 Szaniszló István 76  
 Szántó István 208, 209 210–212, 218,  
     290, 291  
*Szántó Konrád* 242  
 Szapolyai (Zápolya) János (King of Hungary) 150, 170, 204  
*Szczucki, Lech* 9, 16, 20, 38, 40, 99, 101,  
     121, 127, 130, 256, 297, 336  
 Székely Mózes 90, 94–96  
 Szenczi Molnár Albert 246, 317  
 Szenczi Molnár János 316  
 Szentábrahámi Lombard Mihály 56,  
     68, 69, 76, 140, 141, 299, 300  
 Szentiványi Márkos Dániel 69, 76  
 Szentiványi Sándor 138  
 Szentkirályi Benedek, M. 317  
 Szent-Margittai János 322  
 Szentmártoni Bodó János 275  
 Szentmihályfalvi Dávid 77  
*Szepesi Tibor* 284  
 Szilágyi János 63  
 Szilágyi Mihály 147  
 Szilvási János 20, 61, 101, 320–322,  
     335, 336  
 Szilvássy Boldizsár 95  
 Szini István 239–242  
*Szinnyei József* 259  
 Szlichtyng, Christian 29  
 Szlichtyng, Jonasz 29, 303  
*Szorc, Alojzy* 189  
 Sztárai Miklós 102  
*Szűcs Jenő* 146–148  
  
 Tacitus 283  
 Tállayai Z. Márton 67, 249, 317  
*Tarnócz Márton* 262  
 Tarnowski, Jan 189  
 Tasnádi Ruber Mihály 314, 315  
 Tatrosy György 313, 315  
 Tauler, Johann 263  
 Taurellus, Nicolaus 348  
*Tazbir, Janusz* 34, 48, 124, 170, 175,  
     177, 178, 191, 196, 199, 201, 219,  
     220, 297  
 Telegdi Miklós 190  
 Teleki Pál 68  
 Teleki Sámuel 19  
 Telesio, Bernardino 348  
 Tertullianus 37, 38  
 Tholdalaghi Mihály 89, 95

- Thordai János 107, 122  
 Thoroczkai Máté 17, 61, 79, 99, 102,  
     107, 112–117, 120, 121, 155, 240,  
     271, 273, 323, 324  
 Thököly Éva 278  
 Thumm, Theodor 359  
 Tiszabecsi P. Tamás 317  
 Toland, John 126  
 Tolnai Ambrus Lukács 344  
 Tolnai István 223  
 Tolnai-Dali János 26  
*Tonk Sándor* 63, 93, 123, 270, 303  
 Tóth Kálmán 111, 113, 114, 240, 272,  
     273  
 Tóth Miklós 343, 344  
 Trausch, Josef 111  
 Trauzner Lukács 96  
*Trechsel, Fritz* 363  
 Treacy, Krzysztof 51  
*Trócsányi Zsolt* 95  
 Troki, Isaak von 253–257  
 Trombitás János 328–334, 344, 345  
 Trombitás Péter 328–334  
 Truchsess, Otto 183  
 Trzecieski, Andrzej 186  
*Tschizewskij, Dmitrij* 39  
*Turnbull, George H.* 24  
 Turnovský, Šimon Theofil 28  
*Tygielski, Wojciech* 174, 204  
 Tyszkiewicz family 200
- Uchański, Jakób 178, 185  
*Unghváry, Alexander* 80  
 Ungnad, Johann 47  
*Urban, Wacław* 28, 30, 219  
 Ursinus, Zacharias 351  
 Uttenbogaert, Johannes 64  
*Utrio, Kaari* 276  
 Uzoni Fosztó István 58, 61, 102, 132,  
     320, 321
- Válaszúti András 111  
 Válaszúti György 100, 345  
*Valen-Sendstad, Fartein* 358  
 Váradi Miklós 313
- Várfalvi Kósa János 114, 115  
 Várfalvi Nagy János 299  
 Várfalvi Pálfi Zsigmond 77, 136  
*Varga Imre* 262  
 Varga János 345  
 Vári Alatus (Szárnyas) János 272, 273,  
     316  
*Vári Albert* 56, 66–69, 248  
*Varjas Béla* 153, 232  
 Varsolci János 269, 270  
*Vas Miklós* 93, 94  
 Vásárhelyi Dániel 243, 250  
 Vásárhelyi Gergely 240, 243  
 Vedel, Nicolaus 247, 249, 251  
 Vehe-Glirius, Matthias 48, 116, 235,  
     256, 257  
 Veresmarti Illés 344–346  
*Veress Endre* 92, 94, 208, 214, 238, 241  
 Vergerio, Pietro Paolo 177, 193  
 Vergilius 1153  
 Vermigli, Pietro M. 46  
 Viczei Máté 317  
 Vimercato, Francesco 347  
 Vincent of Lérins 349  
 Vitelleschi, Muzio 240–242  
 Vitoria, Juan de 172, 179, 182–184  
 Voetius, Gisbert 247, 251  
 Vogt, Johann 142  
 Völkel, Johann 56, 127, 246, 250  
 Vossius, Gerardus 63
- Wagner, Ernst* 152  
 Waigel, Katerina 48  
*Wajsblum, Marek* 257  
*Walch, Johann Georg* 357  
 Walker, James 140, 142, 143  
*Wallerstein, Immanuel Maurice* 221  
*Wallmann, Johann* 297, 356, 364, 367  
 Warszewicki, Krzysztof 200  
 Warszewicki, Stanisław 201, 284  
 Wass Ferenc 92–95  
 Wass György 90, 92, 94  
 Wass János 89, 92  
*Weber, Hans Emil* 358  
*Webster, Charles* 248

- Weigel, Valentin 261, 263  
*Welti, Manfred E.* 22  
Wenz, Gunther 358  
*Weöres Sándor* 277  
*Werner, Carl* 145  
*Wernerówna, Halina* 35  
Weyer, Johann 353  
Widmar, Andreas 67  
Wietor H. (printer in Cracow) 204  
*Wilbur, Earl Morse* 110, 141, 246,  
    248–251  
Wilhelm, Christine 277  
William of Habsburg (Duke of Austria) 191  
William of Orange 66  
*Williams, George Hunston* 9, 83, 142,  
    143, 170  
*Windisch Éva, V.* 313  
Wiszowaty, Andrzej Jr. 77  
Wiszowaty, Andrzej Sr. 29, 40, 41, 66,  
    126–131, 133–124  
Wiszowaty, Benedykt 133  
Władysław I (King of Poland and Hungary) 147  
Władysław II (King of Bohemia and Hungary) 170, 181  
Władysław II Jagiełło *see* Jogaila  
Wojnar family 200  
*Wojtylska, Henryk D.* 173–175, 177, 178,  
    180, 181, 185, 186, 204  
Wolan, Andrzej 166  
Wolfard, Adriano 150  
*Wollgast, Siegfried* 358  
Wolph, Johann 45  
Wolphard István 101  
Wolzogen, Ludwig Johann 27, 29, 35,  
    36, 297, 355, 356, 365  
*Woodall, Guy R.* 138  
Worthington, John 31  
*Wrzecionko, Paul* 360  
Wujek, Jakub 166, 201, 208–212, 291  
Wünsch, Thomas 263  
*Wyczański, Andrzej* 170  
Wysocki, Szymon 201  
Zabarella, Jacopo 101  
*Zaleski, Stanisław* 177, 189, 196, 202  
Zamoyski, Jan 204  
Zanchi, Girolamo 351  
*Zäpernick, Gertraud* 356, 357  
Zebrzydowski, Andrzej 176  
Zebrzydowski, Mikołaj 220  
Zeltner, Gustav Georg 142, 357, 361,  
    362  
*Zimányi Vera* 342  
*Zimmermann, Franz* 145  
Zöckler 361  
*Zoványi Jenő* 270, 321, 324, 335  
Zrínyi Miklós 286, 287  
Zschorn, Johann 283  
Zunner, Johann David 355  
Zwicker, Daniel 30, 33–41, 127, 131  
Zwicker, Friedrich 33  
Zwicker, Susanna 35  
Zwingli, Ulrich 320, 349

BALASSI PUBLISHING HOUSE  
EDITOR PÉTER KÓSZEGHY DIRECTOR  
EDITED BY JENŐ BALÁZS  
DESIGNED BY MAGDA HARCSÁR  
PRINTED BY ETOPRINT, HUNGARY

MTA ITT  
R2006

STUDIA HUMANITATIS

Vol. 7

GESCHICHTSBEWUSSTSEIN  
UND  
GESCHICHTSSCHREIBUNG  
IN DER RENAISSANCE

Herausgegeben von  
A. Buck, T. Klaniczay, S. K. Németh

Vol. 8

ART AND HUMANISM  
IN HUNGARY IN THE AGE  
OF MATTHIAS CORVINUS

by Rózsa Feuer-Tóth

Vol. 9

ANTIKE REZEPTION  
UND NATIONALE IDENTITÄT  
IN DER RENAISSANCE  
INSBESONDERE IN DEUTSCHLAND  
UND IN UNGARN

Herausgegeben von  
T. Klaniczay, S. K. Németh, P. G. Schmidt

Vol. 10

MATTHIAS CORVINUS  
AND THE HUMANISM  
IN CENTRAL EUROPE

Edited by  
T. Klaniczay, J. Jankovics

2500 Ft



